

FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKA
KATOLIKÓW ŚWIECKICH

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII



Marek Fiałkowski OFMConv

FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKA
KATOLIKÓW ŚWIECKICH
W ŚWIETLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA WSPÓŁCZESNEGO

Studium teologicznopastoralne

WYDAWNICTWO KUL
LUBLIN 2010

Recenzent
ks. dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL

Opracowanie redakcyjne
Danuta Bilińska

Opracowanie komputerowe
Hanna Prokopowicz

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2010

ISBN 978-83-7702-137-8

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	9
Wstęp	13
I. Podstawy teologiczne formacji katolików świeckich	35
1. Sakramenty podstawą formacji katolików świeckich w Kościele	36
2. Udział w kapłaństwie wspólnym katolików świeckich	75
3. Charyzmaty	87
II. Cele formacji katolików świeckich	109
1. Pomoc katolikom świeckim w odkrywaniu i realizacji powołania chrześcijańskiego	109
2. Przygotowanie katolików świeckich do uczestnictwa w misji Kościoła	134
3. Uwrażliwienie katolików świeckich na jedność życia duchowego i świeckiego	162
III. Środowiska formacji katolików świeckich.	181
1. Rodzina podstawowym środowiskiem formacji katolików świeckich	182
2. Kościół miejscem formacji katolików świeckich	204
3. Katolickie szkoły i uniwersytety ośrodkami formacji katolików świeckich.	226
4. Zrzeszenia religijne	236
IV. Wymiary formacji katolików świeckich	249
1. Formacja ludzka	250
2. Formacja duchowa	269
3. Formacja intelektualna	282
4. Formacja apostołska	306
Zakończenie	343
Bibliografia	349
Summary	405

CONTENTS

Abbreviations	9
Introduction	13
I. The theological basis of the formation of lay Catholics	35
1. Sacraments as the basis of the formation of lay Catholics in the Church	36
2. Participation of lay Catholics in the common priesthood	75
3. Charismas	87
II. The aims of formation of lay Catholics	109
1. Aiding lay Catholics in discovering and realizing their Christian vocation	109
2. Preparing lay Catholics to participate in the mission of the Church	134
3. Sensitizing lay Catholics to the integral character of the spiritual and lay life ...	162
III. The milieus in which the formation of lay Catholics is conducted	181
1. The family as the basic milieu for the formation of lay Catholics	182
2. The Church as the place for the formation of lay Catholics	204
3. Catholic schools and universities as centers of the formation of lay Catholics ...	226
4. Religious associations	236
IV. Dimensions of lay Catholics formation	249
1. Human formation	250
2. Spiritual formation	269
3. Intellectual formation	282
4. Apostolic formation	306
Conclusion	343
Bibliography	349
Summary	405

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”. Città del Vaticano 1909-
- AB KUL – Archiwum Biblioteki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
- AC – „Analecta Cracoviensia”. Kraków 1969-
- AK – „Ateneum Kapłańskie”. Włocławek 1909-
- AN – *Aetatis Novae*. Instrukcja duszpasterska Papieskiej Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu. 22 II 1992.
- CA – *Centesimus annus*. Encyklika Jana Pawła II w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*. 1 V 1991.
- CC – *Casti connubi*. Encyklika Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim. 31 XII 1930.
- ChL – *Christifideles laici*. Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele. 30 XII 1988.
- ChS – „Chrześcijanin w Świecie”. Warszawa 1969-
- CiV – *Caritas in veritate*. Encyklika Benedykta XVI o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie. 29 VI 2009.
- ComP – „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Poznań 1981-
- Conc – „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Poznań-Warszawa 1965-1971.
- CP – *Communio et progressio*. Instrukcja pastoralna Pawła VI. 23 V 1971.
- CS – „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne. Wrocław 1969-
- CT – *Catechesi tradendae*. Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach. 16 X 1979.
- CTh – „Collectanea Theologica”. Lwów 1931-1939; Warszawa 1949/1950-
- DA – Sobór Watykański II. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. 18 XI 1965.
- DB – Sobór Watykański II. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*. 28 X 1965.
- DCE – *Deus Caritas est*. Encyklika Benedykta XVI o miłości chrześcijańskiej. 25 XII 2005.

- DFK – Sobór Watykański II. Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. 28 X 1965.
- DiM – *Dives in misericordia*. Encyklika Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. 30 XI 1980.
- DM – Sobór Watykański II. Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*. 7 XII 1965.
- DOK – Kongregacja do spraw Duchowieństwa. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. 15 VIII 1997.
- DP – Sobór Watykański II. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*. 7 XII 1965.
- DSP – Sobór Watykański II. Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*. 4 XII 1963.
- DWCH – Sobór Watykański II. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimus educationis*. 28 X 1965.
- DZ – Sobór Watykański II. Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. 28 X 1965.
- EdE – *Ecclesia de Eucharistia*. Encyklika Jana Pawła II o Eucharystii w życiu Kościoła. 17 IV 2003.
- EI – *Ecclesiae Imago*. Instrukcja Kongregacji do spraw Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów. 22 II 1973.
- EiE – *Ecclesia in Europa*. Posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II. 28 VI 2003.
- EK – *Encyklopedia Katolicka*. T. 1-14. Lublin 1973-2010.
- EN – *Evangelii nuntiandi*. Posynodalna adhortacja apostołska Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym. 8 III 1975.
- ES – *Ecclesiam suam*. Encyklika Pawła VI o Kościele. 6 VI 1964.
- EV – *Evangelium vitae*. Encyklika Jana Pawła II o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. 25 III 1995.
- FC – *Familiaris consortio*. Posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. 22 XI 1981.
- HD – „Homo Dei”. Przegląd ascetyczno-duszpasterski. Tuchów-Wrocław-Warszawa 1932-
- HV – *Humanae vitae*. Encyklika Pawła VI o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego. 25 VII 1968.
- KAI – Katolicka Agencja Informacyjna.
- KDK – Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. 7 XII 1965.
- KL – Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”. 4 XII 1963.
- KK – Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. 21 XI 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 2002.
- KNSK – Papińska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce 2005.

- KO – Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. 18 XI 1964.
- KPD – „Kielecki Przegląd Diecezjalny”. Kielce 1911-
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Poznań 1984.
- LE – *Laborem exercens*. Encyklika Jana Pawła II o pracy ludzkiej z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy encykliki *Rerum Novarum*. 14. IX 1981.
- LdR – *Gratissimam sane*. List do Rodzin Jana Pawła II z okazji Roku Rodziny. 2 II 1994.
- LdS – List do osób w podeszłym wieku Jana Pawła II. 1 X 1999.
- MD – *Mulieris dignitatem*. List apostolski Jana Pawła II o godności i powołaniu kobiety. 15 VIII 1988.
- MM – *Mater et magistra*. Encyklika Jana XXIII o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej. 15 V 1961.
- NMI – *Novo millennio ineunte*. List apostolski Jana Pawła II na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000. 6 I 2001.
- Notif – „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi ad universum venerabilem clerum tam saeculare quam regularem”. Kraków 1863-
- OA – *Octogesima adveniens*. List apostolski Pawła VI z okazji 80. rocznicy encykliki *Rerum novarum*. 14 V 1971.
- OsRomPol – „L’Osservatore Romano” (wersja polska). Città del Vaticano 1980-
- OWRM – *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. W: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. Poznań 1986 s. 14-63.
- PDK – Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. 20 VI 2001.
- PDV – *Pastores dabo vobis*. Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o formacji kapłanów we współczesnym świecie. 25 III 1992.
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Vol. 1-161. Ed. J. P. Migne. Paris 1857-1866.
- PGr – *Pastores gregis*. Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata. 16 X 2003.
- PiT – *Pacem in terris*. Encyklika Jana XXIII o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. 11 IV 1963.
- PK – „Prawo Kanoniczne”. Warszawa 1958-
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Vol. 1-217. Ed. J. P. Migne. Paris 1878-1890.
- QA – *Quadragesimo anno*. Encyklika Piusa XI. 15 V 1931.
- RH – *Redemptor hominis*. Encyklika Jana Pawła II o Odkupicielu człowieka. 4 III 1979.
- RMa – *Redemptoris Mater*. Encyklika Jana Pawła II o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła. 25 III 1987.
- RMi – *Redemptoris missio*. Encyklika Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego. 7 XII 1990.
- RP – *Reconciliatio et paenitentia*. Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła. 2 XII 1984.

- RT – „Roczniki Teologiczne”. Lublin 1991/1992-
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”. Lublin 1949-1990.
- SC – *Sacramentum caritatis*. Posynodalna adhortacja Benedykta XVI o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła. 22 II 2007.
- SD – *Salvifici doloris*. List apostolski Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia. 11 II 1984.
- SRS – *Sollicitudo rei socialis*. Encyklika Jana Pawła II z okazji 20. rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*. 30 XII 1987.
- SS – *Spe salvi*. Encyklika Benedykta XVI o nadziei chrześcijańskiej. 30 XI 2007.
- SSHT – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. Katowice 1968-
- STV – „Studia Theologica Varsaviensia”. Warszawa 1863-
- TMA – *Tertio millennio adveniente*. List Jana Pawła II w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000. 10 IX 1994.
- VC – *Vita consecrata*. Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o życiu konsekrowanym i jego misji w świecie. 25 III 1996.
- VS – *Veritatis splendor*. Encyklika Jana Pawła II o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. 6 VIII 1993.
- ZNKUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”. Lublin 1948-
- ŻM – „Życie i Myśl”. Poznań-Warszawa 1950-

Cytaty z Biblii według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich [tzw. Biblia Tysiąclecia]. Wyd. 3 poprawione. Poznań-Warszawa 1982 łącznie z zawartymi tam skrótami.
Dokumenty Soboru Watykańskiego II według edycji: Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002.

WSTĘP

Dzisiejsze czasy charakteryzują się wzrostem znaczenia osób świeckich. Jest to skutek nowego spojrzenia na świat we wszystkich jego wymiarach. W tej perspektywie ludzie ci zostali dostrzeżeni jako główni architekci ziemskiej rzeczywistości¹. Podobne zjawisko obserwujemy w Kościele, którego większość członków stanowią katolicy świeccy. Wskazuje to na szczególną rolę, jaką mają oni do wypełnienia w życiu i rozwoju Kościoła².

XX wiek to okres rzeczywistego włączenia się laikatu w apostołstwo Kościoła. Duże zasługi ma w tym względzie Akcja Katolicka oraz inne wielkie ruchy apostołskie często inicjowane i organizowane przez wybitnych ludzi świeckich. Światowe Kongresy Apostolstwa Świeckich³, działalność Międzynarodowych Organizacji Katolickich⁴ a także Światowy Kongres Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej (JOC)⁵ zwróciły uwagę całego Kościoła na zagadnienie miejsca świeckich w jego strukturze⁶.

¹ E. Schillebeeckx. Nowy typ człowieka świeckiego. W: Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 123.

² F. Greiner. Laik: jego obowiązki i prawa. ComP 7:1987 nr 3 s. 43.

³ Kongresy Apostolstwa Świeckich były wyrazem rozwoju aktywności i samodzielności świeckich w Kościele. Wyrosły na bazie działalności Akcji Katolickiej. Odbyły się trzy Kongresy w Rzymie: 1951, 1957 i 1957. Zob. S. Grabska. Kongresy Apostolstwa Świeckich. AK 60:1968 nr 358 s. 337-345; M. Gogacz. Szkice o kulturze. Kraków 1985 s. 230-233.

⁴ Zob. J. Wierusz-Kowalski. Świeccy w Kościele. Warszawa 1965 s. 118-134; E. Weron. Apostolat świeckich. W nauce i praktyce Kościoła. EK t. 1 kol. 804.

⁵ Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) – organizacja chrześcijańskiej młodzieży robotniczej założona w Belgii przez ks. J. Cardijna w 1924 r. i zatwierdzona przez Piusa XI w 1925 r. Wywodzi się z akcji prowadzonej przez ks. Cardijana wśród młodzieży robotniczej, która służyła uchronieniu młodzieży przed laicyzacją powodowaną przez brak kontaktu z rodziną, szkołą i Kościołem. Będąc swoistą szkołą życia społecznego i religijnego, JOC stawiała sobie za cel wyrobienie u młodzieży robotniczej poszanowania chrześcijańskich norm etycznych i godności osoby ludzkiej, przygotowanie

Od drugiej połowy XX wieku w nauczaniu Kościoła szczególnie podkreślano, że współczesny człowiek będzie głęboko wierzący, jeśli zostanie uformowany do samodzielnego życia religijno-moralnego, zrozumie swe miejsce we wspólnocie Ludu Bożego i pełnione przezeń posłannictwo apostołskie⁷. Odnowa teologii laikatu jest wielkim osiągnięciem Soboru Watykańskiego II. Owocuje ona przywróceniem katolikom świeckim godności i roli wynikających z faktu ich przynależności do wspólnoty Kościoła. Przywracając im podmiotowy charakter bycia w Kościele, uznano wartość ich zbawczej aktywności w Kościele i świecie.

Wiele jest jednak jeszcze do zrobienia zarówno w dziedzinie budzenia świadomości i konkretnego zaangażowania katolików świeckich, jak też funkcjonowania i współpracy wszystkich wiernych⁸. Szczególnie ważną kwestią wydaje się ich chrześcijańska formacja. Stanowi ona fundament pełnego zaangażowania się tych osób w życie i posłannictwo Kościoła. Człowiek świecki, uformowany zgodnie z nauczaniem Kościoła, może uniknąć z jednej strony bierności, a z drugiej – podejmowania działań właściwych duchownym i osobom konsekrowanym, niezgodnych z jego własnym powołaniem w Kościele i świecie. Uwzględniając wagę tego problemu dla wspólnoty wierzących oraz współczesne przemiany cywilizacyjne, które z jednej strony podkreślają znaczenie człowieka świeckiego w rozwoju współczesnego świata, a z drugiej owocują niepewnością, zagubieniem oraz utratą pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego (zob. EiE 7-9), podjęcie problemu chrześcijańskiej formacji wydaje się aktualne i uzasadnione.

Celem niniejszej rozprawy jest próba opracowania współczesnej koncepcji formacji katolików świeckich. Problem pracy można wyrazić pytaniem, jaki model formacji katolików świeckich znajdujemy w nauczaniu Kościoła współczesnego? Problem główny pracy nasuwa wiele kwestii szczegółowych. Najpierw należy ukazać źródła i podstawy teologiczne formacji katolików świeckich. Następnie trzeba odpowiedzieć na pytanie, jakie cele nauczanie Kościoła współczesnego stawia formacji katolików świeckich. Konieczne jest także wskazanie i omówienie środowisk, w których ono się dokonuje. Aby ukazać, na czym polega formacja katolików świeckich w Kościele, trzeba także szczegółowo określić i rozpracować wymiary tej formacji.

do objęcia odpowiedzialnych funkcji w społeczeństwie oraz stosowanie w życiu praktycznej zasady – widzieć, ocenić działać (*voir, juger, agir*). Zob. S. Fel. Jeunesse Ouvrière Chrétienne. EK t. 7 kol. 1246-1247; W. Turek. JOC i metoda jego działalności apostołskiej. „Studia Warmińskie” 5:1968 s. 495-527.

⁶ E. Weron. Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostołstwie świeckich „Apostolicam Actuositatem”. Wprowadzenie, tekst, komentarz, uzupełnienia. Poznań 1970 s. 9-10.

⁷ F. Adamski. Wychowanie do zaangażowania w Kościele. ComP 2:1982 nr 5 s. 120.

⁸ A. Czaja. Traktat o Kościele. W: Dogmatyka. T. 2. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2006 s. 445-446.

Po Soborze Watykańskim II zagadnienie formacji chrześcijańskiej było chętnie podejmowane. Wydaje się jednak, że bardziej interesowano się formacją duchownych i osób konsekrowanych. Wynikało to z konieczności przemyślenia na nowo sposobu realizacji ich misji w zmieniającym się świecie współczesnym. Wpływ na zainteresowanie tą problematyką miały także trudności i kryzysy, jakie ujawniły się w Kościele po Soborze Watykańskim II. Soborowe wezwanie do przemyślenia tożsamości duchownych i osób konsekrowanych, otwarcie się Kościoła na dialog ze współczesnym światem owocowały trudnościami w realizacji powołania kapłańskiego i zakonnego. Reakcją na te zjawiska, a także na zmiany zachodzące w obecnym świecie, były dokumenty Kościoła, podejmujące zagadnienia tożsamości duchownych i osób konsekrowanych oraz problematykę ich formacji.

W dziedzinie formacji duchownych na uwagę zasługują encyklika Pawła VI *Sacerdotalis caelibatus* (24 VI 1967)⁹, dokumenty wydane przez Jana Pawła II: posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* (25 III 1992)¹⁰, posynodalna adhortacja apostolska o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata *Pastores gregis* (16 X 2003)¹¹, listy do kapłanów na Wielki Czwartek¹², katechezy poświęcone kapłaństwu sakramentalnemu wygłoszone podczas audiencji śródowych¹³, ponadto dokumenty Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach* (4 XI 1993)¹⁴ i Kongregacji do spraw Duchowieństwa *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (6 VI 1994)¹⁵.

Problematykę formacji osób konsekrowanych podejmują zwłaszcza adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelica testificatio* poświęcona odnowie życia zakonnego według nauki Soboru Watykańskiego II (29 VI 1971)¹⁶, encyklika Jana Pawła II *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III

⁹ Paweł VI. „*Sacerdotalis caelibatus*”. Encyklika o celibacie do biskupów, kapłanów i wiernych całego świata katolickiego. W: Nauka Kościoła o charyzmie celibatu. Gniezno 1993 s. 73-110.

¹⁰ Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie. „*Pastores dabo vobis*”. Wrocław 1995.

¹¹ Jan Paweł II Posynodalna adhortacja apostolska o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata „*Pastores gregis*”. Kraków 2003.

¹² Jan Paweł II. Listy na Wielki Czwartek 1979-2005. Kraków 2005.

¹³ Jan Paweł II. Wybór katechez Ojca Świętego Jana Pawła II, poświęconych kapłaństwu sakramentalnemu, wygłoszonych podczas audiencji śródowych 1992-1994. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1994/95. Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1994 s. 181-296.

¹⁴ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*. Warszawa 1996.

¹⁵ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*. Tekst i komentarz. Tarnów 1995.

1996)¹⁷, dokument Kongregacji do spraw Zakonów i Instytutów Świeckich Instrukcja o odnowie formacji zakonnej *Renovationis causa* (6 I 1969)¹⁸ oraz Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego Instrukcja *Potissimum institutioni*. Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych (2 II 1990)¹⁹. Wymienione dokumenty i wypowiedzi Kościoła dotyczące formacji duchownych i osób konsekrowanych zaowocowały licznymi publikacjami podejmującymi wspomnianą problematykę²⁰. Zawierają one także ważne wskazania dla prezentacji problemu formacji katolików świeckich.

Problematyka formacji chrześcijańskiej katolików świeckich była podejmowana w ramach teologii laikatu. Impulsem do rozwijania tej teologii były wskazania Soboru Watykańskiego – dotyczące roli osób świeckich w życiu i posłannictwie Kościoła oraz ich zadań w świecie. Ponadto ogłoszenie posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Christifideles laici* (30 XII 1988)²¹ zaowocowało wzrostem zainteresowania tymi kwestiami. Adhortacja *Christifideles laici* w piątym rozdziale (nr 57-63) podejmuje problematykę tejsze formacji. Znajdziemy tam omówienie celów formacji katolików świeckich, która jest wezwaniem do ciągłego wzrostu i dojrzewania człowieka wierzącego. Obok tego adhortacja wskazuje na wymiary formacji katolików świeckich oraz na współpracowników Boga, który

¹⁶ Paweł VI. Adhortacja apostolska na temat odnowy życia zakonnego według nauki Soboru Watykańskiego II „*Evangelica testificatio*”. W: Paweł VI. Charyzmat życia zakonnego. Poznań-Warszawa 1974 s. 232-259.

¹⁷ Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie „*Vita consecrata*”. Kraków 1996.

¹⁸ Kongregacja do spraw Zakonów i Instytutów Świeckich. Instrukcja o odnowie formacji zakonnej „*Renovationis causa*”. W: Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „*Vita consecrata*”. Red. B. Hylla. Kraków 1998 s. 61-75.

¹⁹ Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych „*Potissimum institutioni*”. W: Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła s. 297-348.

²⁰ Przykładowo można wymienić: J. C. Futrell. The dynamice of religious formation. „*Human Development*” 2:1981 nr 4 s. 14-18; M. Caprioli. La formazione dei sacerdoti nell'ultimo sinodo dei vescovi. „*Rivista di Vita Spirituale*” 44:1990 z. 6 s. 578-596; M. Maciel. La formazione integrale. Roma 1991; Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej. Red. J. Buxakowski. Pelplin 1992; Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Red. E. dal Covolo, A. M. Triacca. Roma 1994; La formazione dei religiosi verso il futuro della Chiesa e della società. Roma 1993; P. Laghi. La formazione dei sacerdoti alla luce Pastores dabo vobis. „*Seminarium*” 33:1993 nr 1 s. 123-132; D. Coletti. La formazione integrale al sacerdozio: orientamenti e prospettive. W: *Identità e missione del sacerdote*. Red. G. Pittau, C. Sepe. Roma 1994 s. 78-85; Formacja zakonna. Red. J. W. Gogola. T. 1-5. Kraków 1995-1999; M. Kaczmarek. Ku doskonałości kapłana. Częstochowa 1997; K. Dyrek. Formacja ludzka do kapłaństwa. Kraków 1999; J. Wątroba. Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963-1994). Częstochowa 1999.

²¹ Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele „*Christifideles laici*”. Wrocław 1990.

jest pierwszym wychowawcą wierzących (ChL 61), a także na środowiska formacji. Elementy formacji chrześcijańskiej katolików świeckich odnajdziemy także w katechezach wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas audiencji środowych w dniach od 27 X 1993 do 21 IX 1994 r. W zwięzły sposób omawiają one temat obecności katolików świeckich w życiu i posłannictwie Kościoła. Znajdujemy w nich nie tylko podstawy teologiczne kościelnej tożsamości ludzi świeckich i ich powołania oraz misji w Kościele, ale także praktyczne wskazówki, jak to zadanie realizować²².

Zagadnienia dotyczące formacji chrześcijańskiej katolików świeckich odnajdziemy w dziełach wybitnych teologów XX w., którzy mają zasługi dla rozwoju teologii laikatu, a ich przemyślenia rzutują na współczesne poglądy dotyczące roli i miejsca wiernych świeckich w Kościele i świecie. Na szczególną uwagę zasługują Y. Congar²³, G. Philips²⁴, K. Rahner²⁵, F. Klostermann²⁶, H. U. von Balthasar²⁷, E. Schillebeeckx²⁸, G. Thils²⁹, G. Lazzatti³⁰.

W Polsce szczególną rolę w promocji teologii laikatu odegrał E. Weron (1913-2009)³¹, który przyczynił się do przybliżenia nauczania soborowego dotyczącego wiernych świeckich oraz ukazywania ich roli w apostołskiej misji Kościoła. Na

²² Zob. Jan Paweł II. *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*. Poznań 1997.

²³ Y. Congar. *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*. Paris 1962; tenże. *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris 1964; tenże. *Moim braciom*. Kraków 1998; tenże. *Szeroki świat moją parafią*. Kraków 2002.

²⁴ G. Philips. *Le rôle du laïcat dans L'Église*. Paris 1954; tenże. *Der Laie in der Kirche*. Salzburg 1955.

²⁵ K. Rahner. *Schriften zur Theologie*. Bd. 1-15. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984.

²⁶ F. Klostermann. *Das christliche Apostolat*. Innsbruck 1959; tenże. *Der Apostolat der Laien in der Kirche*. W: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Bd. 3. Hrsg. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, F. Klostermann. Freiburg-Basel-Wien 1964-1075 s. 586-635; tenże. *Der Weltlaie und sein Apostolat nach den Zweiten Vaticanum*. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 114:1966 z. 2 s. 201-223; tenże. *Die Katholische Aktion in einer neustrukturierten Kirche*. Wien 1969; tenże. *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*. Freiburg-Basel-Wien 1974; tenże. *Die pastoralen Dienste heute*. Linz 1980.

²⁷ H. U. von Balthasar. *Der Laie und der Ordensstand*. Einsiedeln 1948; tenże. *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965; tenże. *Czy są świeccy w Kościele?* *ComP* 1:1981 nr 6 s. 3-15; tenże. *Kim jest laik?* *ComP* 7:1982 nr 39 s. 36-42.

²⁸ E. Schillebeeckx. *Die typologische Definition des christlichen Laien*. W: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des zweiten Vatikanischen Konzils*. Herausgegeben von G. Baraúna. Frankfurt a. Main 1966 s. 269-288; *Nowy typ człowieka świeckiego*. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze* s. 120-129; tenże. *La missione della chiesa*. Roma 1971.

²⁹ G. Thils. *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au II concile du Vatican*. Louvain 1983.

³⁰ G. Lazzatti. *La „consecratio mundi” e i laici*. Roma 1960; tenże. *Maturità del laicato*. Brescia 1984; tenże. *Laicità e impegno Cristiano, la città dell'uomo a misura d'uomo*. Roma 1984; tenże. *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*. Warszawa 1988; tenże. *Duchowość świecka*. Kraków 1993; tenże. *Życie świeckie a ewangelizacja*. Kraków 1993.

uwagę zasługują publikacje, w których podejmuje on kwestie związane ze specyfiką duchowości katolików świeckich oraz ich formacją³². Spośród innych teologów polskich, którzy zajmowali się teologią laikatu, można wymienić: W. Słomkę³³, A. L. Szafrąńskiego³⁴, F. Blachnickiego³⁵, A. Zuberbiera³⁶, R. Kamińskiego³⁷, W. Przygodę³⁸, J. Mikołajca³⁹.

³¹ E. Weron SAC (1913-2009) uważany jest za prekursora teologii apostołstwa w Polsce. Jego zainteresowania naukowe koncentrowały się na obecności i roli katolików świeckich w apostołskiej misji Kościoła oraz na teologii życia wewnętrznego ludzi świeckich. Był członkiem Komisji Episkopatu Polski do spraw Apostołstwa Świeckich, uczestnikiem VII Synodu Biskupów w Rzymie, poświęconego powołaniu i posłannictwu ludzi świeckich, redaktorem „Biuletynu Teologii Laikatu” publikowanego w „Collectanea Theologica” oraz redaktorem naczelnym edycji „Dzieł wszystkich” Jana Pawła II. A. Galbas. Weron Eugeniusz. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 888.

³² E. Weron. *Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostołstwie świeckich*. Wprowadzenie, tekst, komentarz, uzupełnienia. Poznań 1970; tenże. *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*. Poznań-Warszawa 1980; tenże. *Apostołstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*. Poznań 1987; tenże. *Duchowość i formacja ludzi świeckich*. AK 82:1990 nr 487 s. 419-426; tenże. *Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne*. Warszawa 1992; tenże. *Budzenie olbrzyma. Laikat – duchowość – apostołstwo*. Poznań 1995; tenże. *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*. Poznań 1999; tenże. *Apostołstwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II*. Ząbki 2007.

³³ W. Słomka. *Świętość na świeckiej drodze życia*. Poznań-Warszawa 1981.

³⁴ A. L. Szafrąński. *Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła*. AK 58:1966 nr 345 s. 275-287; tenże. *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*. W: *Wprowadzenie do liturgii*. Red. F. Blachnicki [i in.]. Poznań-Warszawa-Lublin 1967 s. 99-122; tenże. *Istota kapłaństwa wiernych według św. Tomasza z Akwinu*. RTK 4:1975 z. 2 s. 5-37; tenże. *Kariologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990.

³⁵ F. Blachnicki. *Z problematyki duchowości laikatu*. HD 34:1965 nr 3 s. 162-169; tenże. *Teologiczne podstawy apostołstwa. Prolegomena do teologii apostołstwa*. AK 58:1966 nr 346 s. 261-274; tenże. *Laikat w funkcji proroczej*. HD 36:1967 nr 4 s. 211-218; tenże. *Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego*. CTh 45:1975 fasc. 2 s. 96-98; tenże. *Kościół jako wspólnota*. Lublin 1992; tenże. *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*. Krościenko 2002.

³⁶ A. Zuberbier. *Świeccy wierni – powołanie i charyzmaty*. „Znak” 17:1965 nr 7-8 s. 971-985; tenże. *Wprowadzenie do dekretu o apostołstwie świeckich*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst polski*. Poznań 1968 s. 367-378; tenże. *Chrześcijanin wobec świata*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 3. Red. B. Bejze. Warszawa 1969 s. 291-304; tenże. *Współodpowiedzialność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii – Kościoła*. AK 82:1990 nr 487 s. 388-396.

³⁷ R. Kamiński. *Przynależność do parafii katolickiej*. Lublin 1987; tenże. *Rola parafialnych rad duszpasterskich w życiu wspólnot parafialnych i diecezji*. RT 40:1993 z. 6 s. 95-103; tenże. *Komplementarność duszpasterstwa i apostołstwa*. RT 49:2002 z. 6 s. 21-35; tenże. *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*. Lublin 2007; tenże. *Udział katolików w życiu publicznym. Aspekt teologiczno-pastoralny*. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*. Red. I. S. Ledwoń [i in.]. Lublin 2007 s. 725-736; tenże. *Uwa-*

Dotychczasowe badania teologicznopastoralne, dotyczące formacji chrześcijańskiej katolików świeckich, podejmowane są jakby na marginesie ogólnych badań teologicznych poświęconych laikatowi. Ponadto częściej spotyka się opracowania fragmentaryczne różnych wymiarów tego zagadnienia. Na uwagę zasługuje rozprawa doktorska B. Zatorskiego pt. *Formacja apostołska katolików świeckich w świetle nauczania Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne*⁴⁰. Skupia się ona na formacji apostołskiej, ukazując jej założenia i realizację. Należy jeszcze wspomnieć o rozprawie S. Dziekońskiego pt. *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*. Celem tej publikacji jest przedstawienie zagadnienia chrześcijańskiej formacji dziecka w rodzinie w nauczaniu papieskim od XIX wieku po czasy współczesne. Chodzi także o ukazanie źródeł katolickiego spojrzenia na chrześcijańskie wychowanie dziecka w domu oraz ukazanie rozwoju myśli Kościoła w tym względzie na przestrzeni ponad 100 lat⁴¹. Warta odnotowania jest także rozprawa S. Łabendowicza pt. *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, w której autor podjął próbę ukazania procesu kształtowania tożsamości katechety, jego intelektualno-doktrynalnej wiedzy oraz praktyki prowadzenia katechezy⁴². Brakuje jednak całościowego studium dotyczącego formacji chrześcijańskiej katolików świeckich, które uwzględniałoby współczesne nauczanie Kościoła. Niniejsza praca ma być próbą całościowego ujęcia tego problemu.

Kluczowym terminem, który będzie używany w rozprawie, jest „formacja”. Pochodzi on od łacińskiego słowa *forma* oznaczającego kształt, wygląd. Utworzony od niego czasownik *formare* określa czynność kształtowania, ujmowania w formę, nadawania określonej postaci⁴³. Polski termin „formacja” jest ściśle związany z czasownikiem formować, czyli nadawać kształt. Uformowany oznacza tyle co

runkowania i zasady zaangażowania katolików świeckich w życiu publicznym. RT 55:2008 z. 6 s. 83-94; tenże. Powołanie katolików świeckich „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1:2009 s. 9-17.

³⁸ W. Przygoda. Posłannictwo wiernych świeckich w Kościele (KKK 897-913). W: Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego. Red. S. Łabendowicz. Sandomierz 1999 s. 229-238; tenże. Laikat i formy apostołstwa świeckich. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 392-416; tenże. Apostolat świeckich w Polsce w 40 lat po Soborze Watykańskim II. „Teologia Praktyczna” 2006 s. 41-56.

³⁹ J. Mikołajec. Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne. Opole 2000; tenże. Posługa teologów świeckich w Kościele. W: Teologia pastoralna. T. 1 s. 416-421.

⁴⁰ Lublin 2005 (mps AB KUL).

⁴¹ S. Dziekoński. Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II. Warszawa 2006 s. 20-30.

⁴² S. Łabendowicz. Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II. Sandomierz 1997 s. 230.

⁴³ S. Hareźga. Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji według św. Marka. Lublin 2006 s. 31; zob. J. W. Gogola. Pojęcie formacji zakonnej. „Życie Konsekwowane” 1995 nr 3 s. 4-5.

ukształtowany, czyli posiadający określoną formę. Formację można zatem uznać za proces zmierzający do ukształtowania kogoś, nadania mu zamierzonej formy. Obejmuje ona to, co zwykle się tradycyjnie nazywać procesem kształcenia umysłu i woli⁴⁴.

Pojęcie „formacja” w Biblii oznacza wychowanie, nauczanie oraz przygotowanie (zob. Dn 1, 5; Sdz 3, 1), ale także akt stwórczy (zob. Rdz 2, 7), działanie Boga zmierzające do uformowania człowieka na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27). Jako taki, został on wezwany do osiągnięcia doskonałości zamierzonej przez Stwórcę. Formacja człowieka ma więc służyć urzeczywistnieniu obrazu Boga w jego człowieczeństwie. Najpełniej i najdoskonalej zostało to zrealizowane w Jezusie Chrystusie. Formacja w rozumieniu biblijno-teologicznym oznacza zatem dążenie do doskonałości duchowo-ludzkiej przez naśladowanie Chrystusa⁴⁵.

Motyw kształtowania osoby ludzkiej przez Stwórcę podjęty został przez Ojców Kościoła i pisarzy starożytnych a także przez mistyków. Ci ostatni ukazywali człowieka jako „obraz Boży”, a formację pojmowali jako upodobnienie do Boga⁴⁶. Do takiego ujęcia nawiązuje Romano Guardini (1885-1968). Porównuje on formację do pracy rzemieślniczej i w gruncie rzeczy traktuje ją jako autoformację polegającą na odszukaniu i wydobyciu poprzez rzetelną pracę obrazu wewnętrznego, który Bóg umieścił we wnętrzu człowieka⁴⁷. Wizerunek ten nie wypływa autonomicznie z ludzkiego ducha i nie jest zaszczepiony w człowieku przez działalność społeczną, lecz jest wpisany w osobę przez Boga i dotyczy sfery duchowej stworzonej na Jego podobieństwo. W tak rozumianym procesie niezbędna jest obecność drugiej osoby, zwłaszcza wybitnej, która znacząco wpływa na wewnętrzny rozwój kształtowanej jednostki⁴⁸.

Według Z. Chlewińskiego, formacja jest „wywieraniem wpływów przez jedną osobę, grupę, instytucję na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim [...] psychicznych struktur poznawczo-oceniających z internalizacją systemu przekonań i systemu wartości oraz wytworzenia wpływających z nich umiejętności działań w określonym kierunku”. Elementami konstytuującymi formację są oddziaływające osoby lub grupy i instytucje, osoba poddana wpływowi oraz relacja oddziaływania, która ma charakter obustronny, choć w różnych proporcjach. W procesie formacji odbiorca jest podmiotem aktywnym, ponieważ on sam najtrafniej ocenia

⁴⁴ E. Szafrowski. Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego. KPD 53:1977 z. 4-5 s. 194.

⁴⁵ Wątroba. Permanentna formacja duchowa kapłanów s. 62.

⁴⁶ M. Nowak. Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej. Lublin 1999 s. 283-284.

⁴⁷ R. Guardini. Briefe über Selbstbildung. Neue Ausgabe von Gottes Werkleute. Mainz 1930 s. 15.

⁴⁸ Tenże. Bóg daleki – Bóg bliski. Poznań 1991 s. 237, 271.

potrzeby własnego rozwoju i jego indywidualny charakter. Formacje należy zatem uznać za działanie towarzyszące osobie i stymulujące jej samorozwój. Warunkiem pozytywnej oceny moralnej tego procesu jest podmiotowe traktowanie człowieka, którego poddaje się wpływom, oraz jego wszechstronny rozwój umysłowy, moralny, który powinien być celem działania. Ponadto formacji musi towarzyszyć wewnętrzna wolność, czyli powinna się ona odbywać za wiedzą i zgodą osoby poddanej oddziaływaniu, a jej cel winien być jej znany. W przeciwnym razie może przekształcić się w manipulację. Formacja może dotyczyć niektórych sfer psychiki człowieka – umysłu, sumienia, religijności – i powinna prowadzić do wytworzenia określonego stylu życia⁴⁹.

Bliskoznacznym z formacją jest termin „wychowanie”. Wzajemne relacje pomiędzy wspomnianymi pojęciami można sprowadzić do czterech. Pierwsze ujęcie traktuje je jako synonimy, co pozwala używać ich zamiennie. Drugie ujmuje formację jako cel i ostateczny rezultat założonego procesu wychowania rozciągającego się na całe życie człowieka. W trzecim ujęciu formacja podporządkowana jest wychowaniu, które jest pojęciem bardziej ogólnym. W takiej sytuacji byłaby ona częścią wychowania. W czwartym dokonuje się ścisłego rozróżnienia pomiędzy tymi pojęciami. Wychowanie jest tutaj traktowane jako proces skierowany bardziej na aspekty moralny i społeczny, zaś formacja obejmowałaby sfery intelektualną, kulturalną i duchową⁵⁰. Wydaje się, że w większości dokumentów Kościoła współczesnego oba te pojęcia używane są zamiennie⁵¹.

Termin „formacja” nabrał szczególnego znaczenia od ogłoszenia przez Sobór Watykański II dekretu o formacji kapłanów *Optatam totius*⁵². Dokument ten łączy wyraźnie element intelektualny z wolitywnym, mówiąc osobno o formacji ducho-

⁴⁹ Z. Chlewiński. Formacja. EK t. 5 kol. 389.

⁵⁰ M. Nowak. Podstawy pedagogiki otwartej s. 287; zob. J. Bagrowicz, S. Jankowski. „Pan Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). Studia z pedagogiki biblijnej. Tarnów 2005 s. 5.

⁵¹ Zob. np. KKK 2221, ChL 61. Według S. Dziekońskiego, dokumenty Kościoła zarówno przed Soborem Watykańskim II, jak i po Soborze używają pojęć „formacja”, „wychowanie”, „kształtowanie” zamiennie. Por. Dziekoński. Formacja chrześcijańska dziecka s. 21-22 przypis 22. Należy także odnotować inne stanowisko. M. Nowak twierdzi, że w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis” Soboru Watykańskiego II i wielu innych dokumentach Kościoła odróżnia się „formację” od „wychowania”. Formacja skierowana jest na aspekty intelektualne, kulturalne, duchowe, a wychowanie obejmowałoby wymiary moralny i społeczny. Ponadto „wychowanie” obejmuje wszystkich, natomiast o „formacji” jest mowa, gdy chodzi o specyficzne rodzaje powołania i szczególne zadania. Por. Nowak. Podstawy pedagogiki otwartej s. 287; zob. W. Broński. Formacja homiletyczna alumnów w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce. Studium homiletyczne. Lublin 2007 s. 12 przypis 6; A. Cencini. Od wychowania do formacji. Kraków 2004 s. 109. Odróżnia „wychowanie” od „formacji” – Papieskie Dzieło Powołań. Nowe powołania dla nowej Europy. „In verbo tuo”. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do kapłaństwa i życia konsekrowanego w Europie. Rzym, 5-10 V 1997. Poznań 1998 nr 35, 36; Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Osoby konsekrowane i ich misja w szkole. Refleksje i wskazania. Poznań 2003 nr 10, 18, 19.

wej, intelektualnej i duszpasterskiej (DFK 8)⁵³. Ponadto w opisie pierwszej widoczne są elementy formacji ludzkiej⁵⁴. Podobnie dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, postulując konieczność przygotowania katolików świeckich do apostołstwa, wskazuje na ludzki, duchowy i intelektualny wymiar tego procesu (DA 28). Wydaje się, że w dokumentach Kościoła po Soborze Watykańskim II formacja jest rozpatrywana głównie w czterech wspomnianych wyżej wymiarach. Niekiedy omawiane są wszystkie cztery⁵⁵, inne dokumenty skupiają się tylko na wybranych⁵⁶ lub też wymieniają inne aspekty, które można jednak przypisać do formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej lub apostołskiej⁵⁷.

W świetle powyższych rozważań formację można określić jako działalność zmierzającą do kształtowania świadomości, przekonań i postaw uzdalniających ludzi wierzących do życia chrześcijańskiego zgodnego z rozpoznanym powołaniem. Jej celem jest ukształtowanie dojrzałej osobowości, rozwój życia chrześcijańskiego zgodnego z powołaniem oraz przygotowanie do realizacji posłannictwa wypływającego z natury chrześcijaństwa i Kościoła (zob. DWCH 2; ChL 57)⁵⁸. Formacja jest procesem wieloaspektowym, obejmującym wymiar ludzki, duchowy, intelektualny i apostołski, a równocześnie jest działaniem integralnym (zob. ChL 60), harmonijnie rozwijającym wszystkie dziedziny życia człowieka⁵⁹. Ponadto jest ona równocześnie autoformacją, co wskazuje na świadome wpływanie na własny rozwój, który trwa przez całe życie człowieka (ChL 63)⁶⁰.

Drugim kluczowym terminem w pracy jest „laik” lub używany zamiennie „człowiek świecki”, który może być rozważany w wielu aspektach⁶¹. Etymologicz-

⁵² Urzędowy tytuł tego dekretu „De institutione sacerdotali” przełożono na język polski: „O formacji kapłańskiej”. Łaciński termin „institutio” (od „instituere”) posiada między innymi następujące znaczenia: nauka, wykształcenie, umiejętność. Słownik łacińsko-polski. Red. M. Plezia. T. 3. Warszawa 1998 s. 204.

⁵³ Szafrowski. Formacja kanoniczna alumnów s. 194.

⁵⁴ A. Suski. Wprowadzenie do Dekretu o formacji kapłańskiej. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 283.

⁵⁵ Zob. PDV rozdział V; Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów rozdział 3.

⁵⁶ ChL rozdz. 5 wymienia wprost formację duchową i doktrynalną, ale w tekście można odszukać także pozostałe wymiary.

⁵⁷ W tekście przygotowanym przez Generalny Sekretariat VII Zwyczajnego Synodu Biskupów (*Lineamenta*) znajdujemy następujące wymiary formacji świeckich: ogólnoludzka, doktrynalna, duchowa, społeczna, apostołska. Zob. Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych. Red. E. Weron. Poznań 1989 s. 42; VC rozdz. 2-3.

⁵⁸ Zob. W. Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne. Lublin 2004 s. 382.

⁵⁹ Wątroba. Permanentna formacja duchowa kapłanów s. 17-18.

⁶⁰ Zob. K. Wójtowicz. Formacja formatorów, czyli trening trenerów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła. Kraków 2006 s. 13.

nie pochodzi od greckiego słowa *laos*: lud, z którego wywodzi się pojęcie *laikós*: jeden z ludu, należący do ludu⁶². Potocznie termin „laik” bywa używany na oznaczenie człowieka niekompetentnego i nieobeznanego z jakimś zagadnieniem lub dziedziną życia. Rozpowszechniło się także używanie tego wyrazu w znaczeniu obcym kościelnemu ujęciu lub nawet wrogim życiu religijnemu, np. laicka ideologia, laickie wychowanie⁶³.

Według Jana Pawła II, słowo „laik” przeszło długą ewolucję historyczną w języku potocznym, a zwłaszcza politycznym, nabierając znaczenia opozycji wobec religii, a szczególnie wobec Kościoła, wyrażając postawę separacji, zdeklarowanej obojętności lub odrzucenia względem tych rzeczywistości⁶⁴. Benedykt XVII podkreśla, że istnieją rozmaite sposoby rozumienia i przeżywania świeckości, częstokroć przeciwne, a nawet sprzeczne ze sobą. Świeckość zrodziła się jako wskazanie sytuacji wiernego chrześcijanina, nie należącego do stanu duchownego ani do stanu zakonnego. W średniowieczu nabrała sensu przeciwstawienia między władzą cywilną a hierarchią kościelną, w czasach nowożytnych zaś przybrała znaczenie wykluczenia religii i jej symboli z życia publicznego oraz umieszczenie ich w sferze prywatnej i sumieniu jednostki. Faktycznie świeckość jest dziś często pojmowana jako wykluczenie religii z różnych dziedzin funkcjonowania społeczeństwa⁶⁵.

Termin „laik” nie występuje ani w greckiej Septuagincie, ani w żadnym piśmie Nowego Testamentu. W Starym Testamencie, na oznaczenie wybranego ludu Bożego, czyli Izraela, używane jest hebrajskie słowo *am*, które Septuaginta oddała greckim słowem *laos* (por. Wj 19, 3-7; Pwt 7, 6; 14, 2). Ten sam wyraz grecki i hebrajski oznacza także naród przeciwstawiony jego przywódcom: kapłanom, prorokom lub książętom (zob. Iz 14, 2; Jr 26, 11)⁶⁶. W literaturze greckiej *laos*

⁶¹ E. Niermann. Laie. W: Herdes Theologisches Taschenlexikon. Band 4. Herausgegeben von K. Rahner. Schriftleitung R. Scherer. Freiburg-Basel-Wien 1972 s. 265.

⁶² Zob. R. Popowski. Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych. Warszawa 1997 s. 358.

⁶³ Zob. F. Tagliaferri. Propozycja Kościoła względem świeckich. W: Być świeckim. Kraków 1993 s. 19; Słownik języka polskiego. Red. M. Szymczak. T. 2-3. Warszawa 1981 s. 6; s. 464.

⁶⁴ Jan Paweł II. Kościelna tożsamość świeckich. Rzym 27 X 1993. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 nr 2 s. 7.

⁶⁵ Benedykt XVI. Zdrowa świeckość – religii nie można zamknąć w sferze prywatnej. Przemówienie wygłoszone 9 XII 2006 r. do uczestników 56. Krajowego Zjazdu Stowarzyszenia Włoskich Prawników Katolickich. „Świeckość i świeckości”. „Wiadomości KAI” 24-31 grudnia 2006 nr 51-52 s. 32-33.

⁶⁶ G. O'Collins, E. G. Farrugia. Zwięzły słownik teologiczny. Kraków 1993 s. 125; S. Longosz. Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki” – „laicus” w literaturze wczesnochrześcijańskiej. „Vox Patrum” 22: 2002 t. 42-43 s. 53-54; zob. A. Beni. Laico. W: Nuovo dizionario di teologia. Roma 1997 s. 691-701.

oznacza również przychodzących na zebranie, albo tych, którzy nie byli wtajemniczeni w kult. W Starym Testamencie istniała różnica między kapłanami i ludem, stąd w Septuagincie *laos* jest niekiedy przeciwieństwem kapłanów⁶⁷. Pochodzącego od *laos* przymiotnika *laikos* używano w greckich tłumaczeniach Starego Testamentu na odróżnienie rzeczy pospolitej od poświęconej (np. chleba – 1 Sm 1-5, lub ziemi Ez 48, 15)⁶⁸. W Nowym Testamencie mówi się o *laos Theu* – „ludzie Bożym” (1 P 2, 10), w przeciwstawieniu do ludów pogańskich określanych terminem *ta ethnē* (łac. *gentes*). Chodzi tu o lud chrześcijański, przeznaczony na własność Bogu i powołany przez Niego do wiary, a także o odróżnienie ludu Bożego od „nie-ludu”⁶⁹. Lud chrześcijański wyrasta spośród innych narodów, a tworzy go już nie przynależność do rodu, obrzezanie i wierność przepisom kultu, lecz wiara w Jezusa Chrystusa⁷⁰.

W literaturze chrześcijańskiej po raz pierwszy słowa *laikos* użył papież Klemens Rzymski († 101) w *Pierwszym liście do Koryntian* (ok. 96-98). W dokumencie tym, autor, opisując stary kult świątyni jerozolimskiej, wyraźnie odróżnia świeckich od tych, którzy zajmują się kultem (arcykapłan, kapłan, lewita). Człowiek świecki oznacza tu członka wybranego narodu żydowskiego, który nie należy do stanu kapłańskiego ani lewickiego i którego charakteryzuje świeckość. Istotne jest tutaj podkreślenie kontekstu religijnego i kultycznego, w jakim użyty został termin „laik”⁷¹.

Terminu *laikos* w formie rzeczownikowej użył Klemens Aleksandryjski (ok. † 215). Człowiek świecki oznacza u niego nieduchownego członka społeczności chrześcijańskiej, którego na równi z kapłanami i diakonami obowiązują te same prawa. W podobnym znaczeniu używał tego terminu Orygenes († 254) oraz przypisywana św. Hipolitowi *Tradycja Apostolska*⁷². Ta ostatnia na oznaczenie nieduchownych w Kościele używa terminu „wierni”⁷³.

⁶⁷ A. Baum. Laik. W: Praktyczny słownik biblijny. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 kol. 639-640.

⁶⁸ J. Gaudemet. Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła. ComP 6:1987 nr 3 s. 3.

⁶⁹ Baum. Laik kol. 640.

⁷⁰ M. Marczewski. Świeccy w Kościołach nowotestamentalnych. „Vox Patrum” 22: 2002 t. 42-43 s. 33-34.

⁷¹ L. Misiarczyk. Rola świeckich w pismach Ojców Apostolskich i Apologetów greckich II wieku. „Vox Patrum” 22: 2002 t. 42-43 s. 76-77

⁷² „Tradycja Apostolska” powstała ok. 215 r., jest głównym źródłem wiedzy o liturgii rzymskiej z przełomu II i III w. Zawiera przepisy dotyczące wyboru i konsekracji biskupa, prezbitera, diakona i wyznawcy, a także powołania do posługi w Kościele wdów, dziewic, lektorów, subdiakonów i mających dar uzdrawiania. Ponadto podaje teksty modlitw, określa pory modlitwy, zasady przyjmowania do katechumenatu oraz czas jego trwania, podaje opis chrztu, bierzmowania i Eucharystii nowo ochrzczonych, omawia przepisy odnośnie postu, wspólnych posiłków, grzebania zmarłych i znaku krzyża. Zob. F. Drączkowski. Hipolit. EK t. 6 kol. 917-918.

Do języka łacińskiego termin *laicus* wprowadził i upowszechnił Tertulian († po 220), który również przyczynił się w dużej mierze do ustalenia jego treści w Kościele Zachodnim. Określał nim, podobnie jak uczyniono to na Wschodzie, chrześcijanina nieduchownego. Dzieła Tertuliana uznaje się za pierwsze pisma, które jasno prezentują dychotomię: duchowny i człowiek świecki, ukazując strukturę Kościoła podzieloną na dwa zasadnicze stany: duchownych (biskupów, prezbiterów, diakonów) i ogół świeckich wiernych, dla których pierwsi są przywódcami lub pasterzami⁷⁴. Do utrwalonej przez Tertuliana dychotomii nawiązuje również św. Cyprian († 258), który przez świeckiego rozumiał nieduchownego chrześcijanina, pozostającego we wspólnocie Kościoła⁷⁵.

Dzieje pojęcia „laikat” są ściśle związane z historią Kościoła oraz z teologiczną nauką o nim. Pozycja laikatu nie była początkowo dostatecznie jasno dostrzegana w odniesieniu do kleru a później do zakonników (*monachi*), którzy pojawili się na początku III w. O przynależności do kleru decyduje przyjęcie święceń i oddanie się na posługę Kościoła. Laicy ich nie przyjmują i tym różnią się od duchownych. Niektórzy zakonnicy przyjmowali święcenia, ale większość pozostawała bez nich. Z kolei także kapłani diecezjalni zaczęli naśladować zakonny tryb życia, gromadząc się dokoła tak wybitnych biskupów jak św. Ambroży († 397) i św. Augustyn († 430). Na przełomie II i III w. pojęcie „laik” („laicy”) było stosowane w terminologii kościelnej jako przeciwieństwo słowa *clerus*⁷⁶.

Można stwierdzić, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pozycja świeckich była znacząca, a ich rola w Kościele niezwykle aktywna. Brali oni pełny udział w liturgii, niekiedy sprawowali sakramenty i sakramentalia, przygotowywali katechumenów do chrztu, katechizowali niewierzących, prowadzili szkoły katechetyczne, uczestniczyli w sądach kościelnych, wyborze biskupów oraz soborach i synodach. Od czasu edyktu mediolańskiego zaczęły się pojawiać niekorzystne zmiany, które w znaczący sposób ograniczyły rolę świeckich w Kościele, np. nadawanie duchownym przywilejów, rządzące się herezje lub podkreślanie wyższości życia monastycznego nad świeckim⁷⁷.

⁷³ Longosz. *Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki”* s. 57-60; B. Altaner, A. Stuiber. *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Warszawa 1990 s. 146.

⁷⁴ Zob. A. Faivre. *U początków laikatu*. W: *Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne*. Red. P. Taras, E. Weron. Warszawa 1992 s. 20-25, 38-42; Longosz. *Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki”* s. 60-63.

⁷⁵ Longosz. *Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki”* s. 57-63.

⁷⁶ E. Weron. *Laikat*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 418; zob. W. Zauner. *Laien und Priester – eine Kirche*. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 135:1987 z. 3 s. 208.

⁷⁷ Zob. Gaudemet. *Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła* s. 6-7, 11-13; J. A. Ihnatowicz. *Duchowni i świeccy we wspólnocie Kościoła starożytnego*. „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 2:1998 nr 2 s. 46-49.

W okresie średniowiecza antynomia między klerem a laikatem pogłębiła się jeszcze bardziej. Sobór Laterański IV (1215 r.) pozbawił ostatecznie świeckich udziału we władzy zarządzania i nałożył na nich obowiązek posłuszeństwa duchownym⁷⁸. Panująca wówczas koncepcja władzy i jej podziału na duchowną i świecką spowodowała wyeliminowanie świeckich z funkcji nauczania. Wszystko to prowadziło do ukształtowania się poglądu, że laik to człowiek powołany do spełniania zadań doczesnych. W wiekach średnich doszło także do jeszcze większego zbliżenia kleru i zakonów. Szczególnie jest to widoczne w zgromadzeniach kleryków regularnych w XII w. oraz w ruchu zakonów żebraczych w XIII wieku. To zbliżenie usankcjonował *Dekret Gracjana*⁷⁹, który prezentuje poglądy średniowiecza na stan życia człowieka świeckiego. Według *Dekretu Gracjana* istnieją w Kościele dwa rodzaje chrześcijan: pierwszy to kapłani i zakonnicy, którzy poświęcają się na służbę Bożą, oddają się kontemplacji oraz modlitwie i mają pozostać wolni od spraw doczesnych. Drugim rodzajem chrześcijan są laicy, którzy mogą zawierać małżeństwa, posiadać dobra doczesne i używać ich, uprawiać ziemię, składać ofiary na ołtarze itp. Będą oni mogli się zbawić, unikając występków i czyniąc dobro. Stan człowieka świeckiego został ukazany jako pewne ustępstwo na rzecz ludzkiej słabości. Taki pogląd reprezentował skrajny dualizm i prowadził w rezultacie do późniejszego rozdzielenia w Kościele⁸⁰.

Od XIV w. mówiono już o dwóch odrębnych społecznościach – kościelnej i świeckiej – które nie tylko ze sobą rywalizują, ale nawet toczą walkę. Na czele pierwszej stoi papież, a należą do niej biskupi, prezbiterzy, diakoni, klerycy i mnisi. Drugą kieruje cesarz z książętami, zaliczają się do niej rycerze, mieszczanie i wieśniacy. Pojęcie Kościoła zostało coraz bardziej zawężone do samej tylko hierarchii, duchowieństwa i zakonów.

Przeciwko jednostronnemu akcentowaniu znaczenia hierarchii wystąpił Marcin Luter (1483-1546), który głosił, że Kościół jest społecznością tylko ludzi świeckich, zaś świętość, która rzekomo była zarezerwowana dla hierarchii i zakonników, ma stać się udziałem wszystkich wiernych, czyli całego Kościoła, ale już bez hierarchii

⁷⁸ „Ludzie świeccy, choćby nawet oddani sprawom religii, nie mają żadnej władzy decydowania w sprawach kościelnych: zobowiązani są do posłuszeństwa, a nie do rozkazywania.” Sobór Laterański IV. Konstytucje. W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. T. 2 (869-1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2003 nr 44, 1 s. 281.

⁷⁹ „Dekret Gracjana” – zbiór przepisów prawnych, zaczerpniętych z kanonów soborów powszechnych, ważniejszych synodów, zbiorów dekretów papieskich oraz pism ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich. Powstał w pierwszej połowie XII wieku, a swoją nazwę zawdzięcza Gracjanowi, który te przepisy zaopatrywał komentarzami. Zob. A. Vetulani. Corpus Iuris Canonici (CIC). EK t. 3 kol. 597.

⁸⁰ Weron. Laikat i apostołstwo s. 13-14.

i zakonów. W odpowiedzi na poglądy reformacji Sobór Trydencki (1545-1563) orzekł, że z ustanowienia Bożego istnieje różnica między klerem a stanem chrześcijan świeckich⁸¹. Prawodawstwo trydenckie, przeciwdziałając zasadom protestanckim, wzmocniło i poszerzyło tradycję hierarchiczną, która przyznawała duchową i prawną wyższość duchowieństwu zarówno w dziedzinie wiary, jak i dogmatów⁸². Po Soborze Trydenckim określano świeckiego chrześcijanina jako członka Kościoła, który nie uczestniczy w jurysdykcji ani we władzy święceń. Takie określenie ukazywało, kim świecki nie jest, ale nie mówiło, kim jest w Kościele⁸³.

Wobec braku określenia, kim jest świecki w Kościele, teologowie XX wieku podjęli próbę rozwiązania tego problemu. Szczególne znaczenie mają propozycje Y. Congara (1904-1995) i K. Rahnera (1904-1984).

Y. Congar uważał, że laicy jako członkowie Ludu Bożego mają, podobnie jak duchowni i zakonnicy, bezpośredni stosunek do rzeczywistości niebieskich. Jedni i drudzy są jednakowo zdolni do „uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (Kol 1, 12). Jednakże stosunek ten nie jest ściśle tego samego rodzaju. Laicy nie żyją wyłącznie dla rzeczywistości niebiańskiej, co w miarę możliwości jest domeną zakonników. Laicy, chociaż są w pełnym tego słowa znaczeniu chrześcijanami, gdy chodzi o życie w Chrystusie, nie mają uprawnień albo mają je ograniczone w odniesieniu do tych środków życia w Chrystusie, które przynależą do kompetencji kleru. Według Y. Congara, katolik świecki w działalności zleconej mu przez Boga zajmuje się istotą rzeczy ziemskich, samych w sobie. Duchownego natomiast, a jeszcze bardziej zakonnika, rzeczy ziemskie interesują ze względu na stosunek, jaki mają one do Boga, na ile pozwalają Go lepiej poznać albo owocniej Mu służyć. Innymi słowy, laik jest człowiekiem, dla którego rzeczy ziemskie istnieją i dla którego prawda rzeczy ziemskich nie została pochłonięta przez odniesienie do czegoś wyższego. Dla niego bowiem to, co się odnosi do Absolutu, jest niczym innym jak samą rzeczywistością składników tego świata, którego postać jest przyjmująca⁸⁴.

W posłannictwie Kościoła świeccy mają niezastąpioną misję i nieprzekazywalne zadanie do wypełnienia. Bez nich nie mógłby on w pełni odpowiedzieć na wymagania Boże. Każdy chrześcijanin bierze udział w posłannictwie Kościoła we właściwy sobie sposób, w zależności od powołania i charyzmatów, jakich udzielił mu Duch Święty. Indywidualne powołanie włącza katolika świeckiego do Kościoła w okreś-

⁸¹ Zob. Sobór Trydencki (1545-1563). W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4 (1511-1870). Lateran V, Trydent, Watykan I. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2004 sesja 23 rozdział 4 s. 683-687.

⁸² J. Imbert. Świeccy po Soborze Trydenckim. W: Laikat w Kościele katolickim s. 74.

⁸³ Weron. Laikat i apostołstwo s. 15.

⁸⁴ Zob. Y. Congar. Jalons pour une théologie du laïcité s. 37-45.

lonym miejscu jego struktury, a tym samym otrzymuje on konkretne zadania do spełnienia, zaś charyzmaty uzdalniają go do ich wykonania⁸⁵.

Propozycje Y. Congara, były dużym krokiem naprzód w teologii laikatu. Próbował on określić świeckich głównie poprzez stosunek do rzeczywistości ziemskich. Wskazywał także na trudności w precyzyjnym, teologicznym określeniu miejsca i roli człowieka świeckiego w Kościele. Poszukując pozytywnego określenia pojęcia „laik”, Y. Congar nie ustrzegł się ujęcia negatywnego, mówiącego, kim człowiek świecki nie jest w Kościele⁸⁶. Ponadto poglądy Y. Congara wydają się ulegać pewnej ewolucji. Zaczyna on bardziej akcentować charakter sakralny laikatu, uwypuklając przynależność do Boga całego Ludu Bożego, jego powołanie do zjednoczenia ze Stwórcą i do wypełniania zbawczego posłannictwa powierzonego Kościołowi przez Chrystusa. Kładzie też nacisk na jedność Ludu Bożego, a nie na różnice dzielące ludzi świeckich i duchownych. W wizji laikatu Y. Congar zmierza do wyakcentowania wymiaru wertrykalnego, zaś współczesne nauczanie Kościoła i teologia posoborowa wydaje się podkreślać raczej jego świecki charakter, zadania w świecie oraz odrębność od hierarchii⁸⁷.

K. Rahner podjął próbę ukazania, kim jest „laik” w sensie negatywnym i pozytywnym. W sensie negatywnym jest to katolik, który w żaden sposób nie uczestniczy w kościelnej władzy jurysdykcji lub święceń i który ponadto nie jest zakonnikiem. Zdaniem K. Rahnera, należy wyłączyć z pojęcia „laikat” nie tylko tych, którzy przynależą do hierarchii kościelnej, ale również tych, którzy wprawdzie formalnie do niej nie należą, ale faktycznie i zawodowo sprawują jakieś funkcje jej przynależne. W świetle tego świecki katecheta, który zawodowo uczy religii, zawodowy asystent pastoralny czy nawet zakrystian nie są zaliczani przez K. Rahnera do laikatu.

Od strony pozytywnej K. Rahner określał świeckiego w odniesieniu do świata i Kościoła. W pierwszej relacji jest to katolik, który, będąc członkiem Kościoła, pozostaje w świecie i zajmuje w nim określone miejsce, ma pozycję w rodzinie, ojczyźnie, zawodzie itp. To miejsce jest mu dane z góry jako teren jego chrześcijańskiego życia i działania. Uchrześcijanienie owej przestrzeni stanowi jego świeckie posłannictwo czy raczej urząd (*Weltamt*). W odniesieniu do Kościoła, katolik świecki jest nosicielem i podmiotem łaski, która została udzielona odkupionej ludzkości przez Chrystusa. Laik może też stać się nosicielem Bożych charyzmatów

⁸⁵ Zob. Y. Congar. *Vocation sacerdotale et vocation chrétienne*. „Seminarium” 19:1967 s. 12; M. Straszewicz. *Pojęcie ministerium świeckich według Y. Congara*. STV 16:1978 nr 2 s. 69.

⁸⁶ Weron. *Laikat i apostołstwo* s. 1519; zob. K. Michalczak. *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*. Poznań 2009 s. 143-146.

⁸⁷ Y. Congar. *D'une „Eclésiologie en gestation” à Lumen gentium* chap. I et II. „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 18:1971 s. 368; M. Straszewicz. *Misterium laikatu*. W: Yves Congar (1904-1995). Red. S. C. Napiórkowski, A. Czaja, K. Pek. Lublin 1998 s. 58-59.

dla dobra ludzkości. Jest on uczestnikiem posłannictwa Kościoła, z pominięciem zadań przynależnych hierarchii oraz podmiotem uprawnień pochodzących z prawa kościelnego.

K. Rahner postulował także ustalenie przez Kościół określonego obszaru dla działalności świeckich w Kościele, gdyż laicy powinni wiedzieć, jak daleko sięga ich prawo do samodzielnej aktywności. K. Rahner uważał, że poszczególne diecezje i kraje powinny przygotować swoiste kodeksy uprawnień ludzi świeckich, ponieważ w różnych częściach świata panują inne warunki i okoliczności działania katolików świeckich⁸⁸.

Propozycja K. Rahnera wydaje się bardziej uwzględniać określenie laika od strony pozytywnej, czyli kim jest człowiek świecki w Kościele. Jednak wątpliwości budzi zarówno twierdzenie o istnieniu swoistego „urzędu” (*Weltamt*) ludzi świeckich w Kościele, jak i charakteryzowanie ich roli i pozycji w Kościele poprzez określone miejsca i stanowiska, które zajmują w świecie. Takie postawienie sprawy może prowadzić do spirytualizacji roli hierarchii i całkowitego zeświecczenia laików. Nie do przyjęcia była także propozycja wyłączenia z laikatu tych, którzy zawodowo sprawują funkcje właściwe dla hierarchii, choć formalnie do niej nie przynależą⁸⁹.

Ożywione dyskusje teologiczne prowadzone przed Soborem Watykańskim II a także podczas jego trwania przygotowały grunt do stanowiska zawartego w nauczaniu soborowym. Nauka soborowa o świeckich, ich roli i posłannictwie w Kościele i świecie została przedstawiona przede wszystkim w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w rozdziale IV, a także w Dekrecie o apostołstwie świeckich oraz w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele rozumie pod nazwą ludzie świeccy „wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie” (KK 31). E. Schillebeeckx określa tę charakterystykę jako definicję typologiczną składającą się z trzech elementów. Pierwszy z nich, mający charakter negatywny, ukazuje człowieka świeckiego jako niebędącego duchownym ani zakonnikiem, drugi wskazuje na przynależność do Ludu Bożego, a trzeci przedstawia sprawy doczesne, którym osoba świecka poświęca się, dążąc do Królestwa Bożego⁹⁰.

⁸⁸ Zob. Rahner. *Schriften zur Theologie*. Bd. 2 s. 339-373; Przygoda. *Laikat i formy apostołstwa* s. 395-396, zwłaszcza przypisy 178-179.

⁸⁹ F. Klostermann. *Der Laie in der Kirche*. „Seelsorger” 29:1959 z. 7 s. 300-312; Weron. *Laikat i apostołstwo* s. 19.

⁹⁰ E. Schillebeeckx. *Die typologische Definition des christlichen Laien* s. 278-279.

Soborowe określenie „człowiek świecki” zawiera najpierw charakterystykę negatywną, która jednak wskazuje na to, że laicy tworzą w Kościele określony stan, równoległe do kapłańskiego i zakonnego⁹¹. Jak zauważa Jan Paweł II, Sobór Watykański II zastrzeża, że ludzie świeccy nie stanowią całego Kościoła, jednak w pełni uznaje ich jako pełnoprawnych jego członków. Wyklucza to pojmowanie Kościoła wyłącznie jako ciała hierarchicznego. Zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa, ludzie świeccy należą do Kościoła, są jego żywą i odpowiedzialną częścią, zaś używanie słowa „świeccy” w opozycji do Chrystusa lub Kościoła jest nadużyciem⁹². Dalsza część soborowej definicji człowieka świeckiego określa pozytywnie ich status w Kościele, wskazując na źródła ich tożsamości oraz posłannictwo w życiu Kościoła i w świecie.

Świeccy to ludzie, którzy poprzez chrzest zostali wszczępieni w Chrystusa i otrzymali niezatarte znamię przynależności do Niego. Są oni również włączeni w Kościół rozumiany jako wspólnota Ludu Bożego, ustanowiona przez Odkupiciela na mocy Nowego Przymierza (KK 9). Z faktu przyjęcia tego sakramentu wynika uczestnictwo ludzi świeckich w sposób sobie właściwy w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa. Według E. Werona, chrzest jest źródłem sakralnego charakteru całego Ludu Bożego, do którego należą ludzie świeccy. Są oni zatem nie tylko „świeckimi”, ale równocześnie „świętymi”, „wybranymi” i „umilowanymi” w Chrystusie, jak ich nazywa św. Paweł (zob. Kol 3, 12). Korzystając z przysługujących im uprawnień, katolicy świeccy realizują posłannictwo zarówno w Kościele, jak i w świecie⁹³.

Według Soboru Watykańskiego II, specyficzną właściwością laików jest ich świecki charakter (*indoles saecularis*, zob. KK 31). Z woli Bożej pozostają oni w świecie i jest to sytuacja zaplanowana i zamierzona przez Stwórcę. Chodzi tu bowiem o specyficzne powołanie, stały sposób życia i uświęcania się ludzi świeckich. Są oni wezwani i przeznaczeni do oddawania czci Bogu przez używanie rzeczy doczesnych oraz współtworzenie postępu społeczeństwa. Ze względu na swoje osadzenie w świecie, katolicy świeccy powinni szukać Królestwa Bożego i porządkować sprawy doczesne zgodnie z planem Stwórcy. Ich zadaniem jest uświęcanie świata od wewnątrz, na kształt ewangelicznego zaczynu⁹⁴.

⁹¹ J. Gocko. Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II. Lublin 2003 s. 370.

⁹² Jan Paweł II. Świeccy wobec tajemnicy Chrystusa. Rzym 10 XI 1993. W: Świeccy we wspólnotcie chrześcijańskiej nr 1-2 s. 17.

⁹³ Weron. Laikat i apostołstwo s. 21.

⁹⁴ H. Seweryniak. Święty Kościół powszedni. Warszawa 1996 s. 160-161; zob. J.-G. Pagé. Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich. ComP 7:1987 nr 3 s. 49-63; H. Schambeck. Struktura laikatu. OsRomPol 20:1998 nr 12 s. 43-44.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. stwierdza, że istnieje w Kościele podział wiernych na duchownych i ludzi świeckich (kan. 2007 § 1). Wynika on z różnicy, jaka istnieje pomiędzy kapłaństwem wspólnym wiernych (KK 10, 34; KKK 1547), nazywanym także chrzcielnym (KKK 1657), a urzędowym, zwanym również hierarchicznym lub służebnym (KK 10). Do stanu duchownych należą diakoni, prezbiterzy i biskupi (kan. 206 § 1), zaś wiernymi świeckimi są ci ochrzczeni, którzy nie przyjęli święceń. Taki podział nie narusza fundamentalnej zasady równości wszystkich wiernych chrześcijan co do ich udziału w realizacji misji Kościoła na podstawie odrodzenia duchowego, jakiego dokonuje sakrament chrztu świętego.

Kodeks Prawa Kanonicznego wspomina także o tych wiernych, którzy przez złożenie profesji przestrzegania rad ewangelicznych, przez śluby lub inne święte więzy zatwierdzone przez Kościół, w szczególny sposób poświęcają się Bogu i służą Kościołowi. Do stanu życia konsekrowanego należą wierni zarówno spośród świeckich, jak i spośród duchownych (kan. 207 § 2). Zdaniem J. Krukowskiego, należy wyróżnić następujące kategorie wiernych w Kościele: wyświęceni, czyli duchowni, wśród których są nie należący i należący do stanu życia konsekrowanego oraz świeccy, czyli nie mający święceń, wśród których wyróżnia się tych, którzy przynależą do stanu życia konsekrowanego i tych, którzy do niego nie należą, czyli wiernych świeckich w powszechnym tego słowa znaczeniu⁹⁵.

Zgodnie z powyższym rozróżnieniem pewną liczbę osób konsekrowanych, które składają śluby, lecz nie przyjmują święceń, należy zaliczyć do wiernych świeckich. Tymczasem Sobór Watykański II do tej kategorii zaliczył osoby, które nie są duchownymi ani konsekrowanymi. Według Jana Pawła II, ze względu na specjalne miejsce, jakie w Kościele zajmują osoby konsekrowane, Sobór zajął się nimi oddzielnie, co także pozwala uprościć i ułatwić opis różnych grup i kategorii w organizmie Kościoła⁹⁶.

Adhortacja *Christifideles laici*, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II, próbuje dopełnić definicję laikatu, wykorzystując w tym celu ujęcie Kościoła jako wspólnoty⁹⁷. Czytamy w niej: „Tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się tożsamość świeckich, ich autentyczna godność. A tylko w obrębie tej godności można określić ich powołanie i misję w Kościele i świecie” (ChL 8). Zrezygnowano z negatywnego sposobu określania ludzi świeckich, przyjmując jako punkt odniesienia nie stan duchowny, ale osobę Jezusa Chrystu-

⁹⁵ J. Krukowski. Wierni chrześcijanie. W: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 21-22.

⁹⁶ Jan Paweł II. Kościelna tożsamość świeckich nr 2 s. 8.

⁹⁷ S. Nagy. Świeccy w komunijnej wspólnotcie Kościoła. AK 82:1990 nr 487 s. 377; J. Schotte. *Christifideles laici* – prezentacja dokumentu. AK 82:1990 nr 487 s. 360.

sa, który odkupił zarówno duchownych jak i świeckich oraz Kościół-Tajemnicę, do którego należą jedni i drudzy.

Katolicy świeccy w adhortacji *Christifideles laici* zostali określani na podstawie dwóch ewangelicznych przypowieści: o zaproszonych do pracy w winnicy oraz o krzewie winnym i latoroślach. Są oni zatem pracownikami winnicy Chrystusa i zgodnie z programem wyznaczonym przez Niego w Ewangelii mają ją udoskonalać i przemieniać. Przez chrzest wierny świecki zostaje wcielony w Chrystusa, włączony w Jego mękę, śmierć i Zmartwychwstanie, co obrazuje przypowieść o krzewie winnym. Wcielenie w Chrystusa jest dla człowieka świeckiego początkiem jego nowej egzystencji: odradza do życia dzieci Boże (ChL 11), jednoczy z Chrystusem i jego Ciałem, którym jest Kościół (ChL 12) i ustanawia szczególną relację do Ducha Świętego, czyniąc człowieka duchową świątynią (ChL 13). Tę nadprzyrodzoną rzeczywistość podtrzymują, ubogacają i pomnażają inne sakramenty, a zwłaszcza bierzmowanie i Eucharystia. Wierni świeccy nie tylko należą do Kościoła, ale oni go stanowią i w nim zajmują sobie właściwe miejsce⁹⁸. Będąc pełnoprawnymi członkami Ludu Bożego, objętymi jego tajemnicą, katolicy świeccy obdarzeni są specyficznym powołaniem (ChL 9), które odróżnia ich, lecz nie odgradza, od duchownych i osób konsekrowanych. Świat jest polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania, dlatego fakt bycia i działania w nim ma dla tych osób znaczenie nie tylko antropologiczne, lecz także ściśle teologiczne i eklezjalne (ChL 15)⁹⁹. Wierni świeccy mają na kształt zaczynu przepajać świat duchem Ewangelii, czyniąc Kościół obecnym i aktywnym w takich miejscach, gdzie bez ich pomocy nie mógłby z pewnością dotrzeć z przesłaniem Dobrej Nowiny¹⁰⁰.

Mówiąc o ludziach świeckich, będziemy mieli na uwadze soborowe rozumienie tego terminu uzupełnione później przez nauczanie Kościoła okresu posoborowego, zaś takie określenia jak „świeccy”, „katolicy świeccy”, „laikat”, „chrześcijanie”, „wierzący”, „wierni świeccy” itp. będziemy używać zamiennie.

Materiałami źródłowymi dla opracowania interesującego nas problemu są dokumenty Kościoła współczesnego omawiające formację katolików świeckich. Zasadniczym układem odniesienia współczesnej refleksji nad laikatem – poza Pismem Świętym – jest teologiczna myśl Soboru Watykańskiego II. Dlatego przedmiotem analizy będą najpierw dokumenty Soboru Watykańskiego II, w których przypomniano prawdy teologiczne dotyczące świeckich, zawarte w nauczaniu Kościoła od

⁹⁸ J. Dyduch. Kim jest wierny świecki? AK 82:1990 nr 487 s. 370-373, 375-376.

⁹⁹ Przygoda. Laikat i formy apostołstwa s. 397-399.

¹⁰⁰ J. Mierzwa. Świeccy chrześcijanie. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 575; Z. Liedmann. Apostolat wiernych a wartości ziemskie w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II. „Studia Warmińskie” 8:1971 s. 94-96.

pierwszych wieków jego istnienia. Zaslugą ostatniego Soboru było nie tylko ich przypomnienie i pogłębienie, ale także przedstawienie ich w kontekście czasów współczesnych i w sposób zrozumiały dla ludzi naszej epoki. Dokumenty soborowe ukazują świeckich jako pełnoprawnych, obdarzonych godnością kapłaństwa wspólnego i aktywnych członków Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego¹⁰¹.

Drugą grupą materiałów źródłowych będą posoborowe dokumenty papieskie: encykliki, adhortacje, alocucje, motu proprio, listy, homilie i przemówienia dotyczące świeckich, a szczególnie kwestii ich formacji w Kościele. Szczególnie znaczące w tej grupie są: posynodalna adhortacja apostołska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975) podejmująca kwestie ewangelizacji w świecie współczesnym, wspomniana już posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II *Christifideles laici* (30 XII 1988) dotycząca powołania i misji świeckich w Kościele oraz 27 katechez podejmujących temat obecności ludzi świeckich w życiu i posłannictwie Kościoła wygłoszonych przez Jana Pawła II w dniach od 27 X 1993 do 21 IX 1994. W grupę tę wpisuje się także wydany w 1992 r. Katechizm Kościoła Katolickiego. Stanowi on kompendium całej nauki katolickiej w dziedzinie wiary i moralności, przedstawionej w sposób dostosowany do życia dzisiejszych chrześcijan¹⁰².

Ostatnią grupą materiałów źródłowych są dokumenty Kościołów partykularnych. Analizie poddane zostaną tutaj dokumenty synodów plenarnych i diecezjalnych, dokumenty i listy konferencji episkopatów oraz biskupów diecezjalnych. Z dokumentów Kościoła w Polsce na uwagę zasługuje Dyrektorium Apostolstwa Świeckich wydane przez Komisję do spraw Apostolstwa Świeckich Konferencji Episkopatu Polski oraz dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999), a zwłaszcza poświęcony powołaniu i posłannictwu świeckich.

Problem pracy wyznacza metody, jakie należy w niej zastosować¹⁰³. Rozprawa ma charakter teoretyczny. Wiodącą będzie metoda dedukcyjna, w ramach której wykorzystane zostaną metoda analizy tekstów źródłowych, metoda interpretacji tekstu, egzegezy i porównawcza. Analiza dokumentów Kościoła współczesnego pozwoli na wyodrębnienie elementów składających się na model formacji katolików świeckich. Stanowi on kryterium, którym powinny kierować się osoby odpowiedzialne za tę formację w Kościele, jak i świeccy, których ona dotyczy.

Zastosowanie na ostatnim etapie badawczym metod syntezy, porównawczej i krytyki tekstu umożliwi dokonanie końcowych podsumowań i uogólnień. W tej

¹⁰¹ Zob. J. Dyduch. Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym. Kraków 1985 s. 13; M. Cisło. Świeccy są Kościołem. Z teologii laikatu. W: Scio cui credidi s. 617-618.

¹⁰² Zob. Jan Paweł II. Konstytucja Apostołska *Fidei depositum* ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Watykańskim II. AAS. KKK s. 10-14.

¹⁰³ R. Kamiński. Metoda w teologii pastoralnej. RTK 37:1990 z. 6 s. 94-97; zob. tenże. Z metodologii teologii pastoralnej. „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2:2007 s. 235-249.

części podjęta zostanie także próba teologicznej oceny modelu formacji katolików świeckich zawartego w nauczaniu Kościoła współczesnego. Realizacja formacji katolików świeckich w Kościele wymaga nie tylko oparcia jej na solidnych podstawach teologicznych, wypływających z Objawienia i nauczania Kościoła, ale musi także uwzględniać określone realia miejsca i czasu, czyli sytuację ludzi, do których jest skierowana. Zatem kwestią otwartą pozostaje poszukiwanie takich metod formacji katolików świeckich, które w adekwatny sposób pozwolą przygotować ich do wypełnienia misji w Kościele i świecie.

Rozprawa składa się ze wstępu poprzedzonego wykazem skrótów, czterech rozdziałów, zakończenia, bibliografii i streszczenia w języku angielskim. W pierwszym rozdziale przedstawione zostaną podstawy teologiczne, na których opiera się chrześcijańska formacja katolików świeckich. Omówione zostaną sakramenty, udział w kapłaństwie wspólnym osób świeckich oraz charyzmaty będące fundamentem wspomnianej formacji.

W drugim rozdziale ukazane zostaną cele, jakie nauczanie Kościoła współczesnego wyznacza formacji katolików świeckich. Główne cele to realizacja powołania katolików świeckich, udział w misji Kościoła oraz jedność życia duchowego i świeckiego.

Trzeci rozdział będzie zawierać opis środowisk formacji chrześcijańskiej katolików świeckich. Nauczanie Kościoła współczesnego podkreśla fundamentalną i niezastąpioną rolę rodziny w tej dziedzinie. Ponadto wskazuje na Kościół, katolickie szkoły i uniwersytety oraz zrzeczenia religijne jako miejsca tejże formacji.

Czwarty rozdział omawiać będzie wymiary formacji chrześcijańskiej. Najpierw zaprezentowany zostanie aspekt ludzki, który traktowany jest jako fundament integralnej formacji. Następnie przedstawiony zostanie wymiar duchowy, który zajmuje uprzywilejowane miejsce w życiu człowieka wierzącego. Ponadto ukazane zostaną formacja intelektualna, zwana również doktrynalną, oraz apostołska, uzdalniająca katolików świeckich do pełnienia z zaangażowaniem zadań apostołskich.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

PODSTAWY TEOLOGICZNE FORMACJI KATOLIKÓW ŚWIECKICH

Podstawowym powołaniem katolika świeckiego jest wezwanie do świętości, czyli do doskonałości w miłości. Sobór Watykański II zachęca wszystkich wierzących do dążenia do tego celu według swojego stanu (zob. KK 39-42). Człowiek – jako wolny – jest wezwany przez Boga, aby wzrastał, dojrzewał i przynosił owoce swojego życia (zob. ChL 57). W sytuacji katolika świeckiego zmierzanie do świętości odbywa się w normalnych warunkach jego życia rodzinnego, zawodowego i społecznego. Aby sprostać wymogom swojego powołania i posłannictwa, musi on otrzymać integralną formację chrześcijańską, która powinna opierać się na solidnych podstawach teologicznych¹.

Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie najważniejszych podstaw teologicznych formacji chrześcijańskiej katolików świeckich. Mówiąc o podstawach, myślimy o fundamencie i bazie, stanowiących początkowe założenia i przesłanki, z których należy wychodzić, przystępując do osiągnięcia wspomnianej formacji². Fundamentalną prawdą w tym względzie jest przekonanie, że ma ona korzenie w Bogu Ojcu, który kocha i wychowuje swoje dzieci (ChL 61).

U podstaw formacji katolików świeckich znajdują się sakramenty, udział w kapłaństwie wspólnym oraz charyzmaty. Celem sakramentów, będących jednym z najważniejszych źródeł łaski, jest zjednoczenie z Chrystusem i wspomaganie człowieka w drodze ku dobru i miłości. W pracy nad sobą, w kształtowaniu własnego sumienia i pozostawaniu wiernym Bogu, czerpanie z sakramentalnej łaski trzeba uznać za niezbędne i konieczne. Trudno sobie bowiem wyobrazić formację

¹ Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 nr 12-14.

² Zob. S. Kunowski. Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego. „Katecheta” 6:1962 nr 4 s. 205-206.

chrześcijańską bez sakramentów, które sprawiają narodzenie i rozwój życia wiary, uzdrowienie i dar pojednania (KKK 1210)³.

Przez chrzest wierni dostępują udziału w kapłaństwie Chrystusa. Bierzmowanie udoskonala kapłaństwo wspólne otrzymane w chrzcie (KKK 1305). Poprzez te sakramenty chrześcijanie uczestniczą w kapłaństwie Jezusa, realizującym się w Jego oddaniu się Bogu Ojcu. W ten sposób wierzący wchodzi w krąg życia Trójcy Świętej, co upoważnia ich i zobowiązuje do składania duchowych ofiar, którymi mogą stać się różne elementy działalności i ludzkiej egzystencji⁴.

U podstaw formacji chrześcijańskiej katolików świeckich nie może także zabraknąć świadomości, że Duch Święty, szafarz wszelkich darów i pierwsza zasada żywotności Kościoła, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu szczególne łaski, które czynią ich zdątnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł i funkcji służących rozwojowi ich samych, ale przede wszystkim dobru wspólnoty wyznawców Chrystusa (zob. KK 12). Świadomość otrzymania daru pociąga za sobą odpowiedzialność i domaga się zaangażowania w działanie na rzecz Kościoła i rodziny ludzkiej⁵.

1. Sakramenty podstawą formacji katolików świeckich w Kościele

Według Katechizmu Kościoła Katolickiego, „sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielane życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebrowane są sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją” (KKK 1131). Ich celem jest uświęcenie człowieka, budowanie Kościoła oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają także pouczać wiernych. Zakładają wiarę człowieka, ale również za pomocą słów i rzeczy podtrzymują ją, umacniają i wyrażają, dlatego nazywa się je sakramentami wiary. Ponadto udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do jej owocnego przyjmowania oraz właściwego oddawania czci Bogu i pełnienia uczynków miłości (KL 59). Ze wzglę-

³ Zob. P. Salamon. Co Chrystus daje dzisiaj młodym? Nauczanie Jana Pawła II do młodzieży. Kraków 1998 s. 121-123.

⁴ Zob. B. Pylak. Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej. W: Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Red. W. Słomka, J. Misiurek. Lublin 1993 s. 25-26.

⁵ Zob. Jan Paweł II. Charyzmaty świeckich. Rzym 3 III 1994. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej nr 1-3 i 7 s. 49-52.

du na specyfikę najczęściej dzieli się sakramenty na trzy grupy: znaki wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia oraz służące komunii i posłaniu wiernych (KKK 1211)⁶.

Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego (*sacramenta initiationis christianae*) tworzą fundament całego życia chrześcijańskiego (KKK 1212). W rozumieniu chrześcijańskim, wtajemniczenie to wprowadzenie człowieka do udziału w planie powziętym przez Boga, aby wszystkich ludzi doprowadzić do wiary i zbawienia przez zespolenie ich w organizmie Ciała Mistycznego, którego Głową jest Chrystus. Wejście w tę tajemnicę dokonuje się przez wiarę, rodzącą się pod wpływem Słowa Bożego, które wzywa do nawrócenia i życia zgodnego z wymaganiami Boga. Wtajemniczenie w plan Bożej miłości dokonuje się we wspólnocie Kościoła i jest zarazem wprowadzeniem w życie tej wspólnoty oraz w znaczenie liturgii sprawowanej przez Kościół i leżącej u podstaw jego rozwoju⁷.

Wtajemniczenie chrześcijańskie, będące procesem upodabniającym do Jezusa Chrystusa i wcielającym w Jego Mistyczne Ciało, jest podstawą godności chrześcijan oraz fundamentem ich zaangażowania w misję pełnioną przez Kościół i w jego imię. W sakramentach chrześcijanin otrzymuje powołanie do udziału w misji Ludu Bożego, czyli niesienia ludziom Dobrej Nowiny o zbawieniu i przemianie świata w duchu ewangelicznym⁸.

Wtajemniczenie chrześcijańskie dokonuje się przez trzy sakramenty: chrzest, będący początkiem nowego życia; bierzmowanie, które jest jego umocnieniem, oraz Eucharystię, która karmi człowieka Ciałem i Krwią Chrystusa (KKK 1275). Jednak wtajemniczenie to nie polega tylko na przyjęciu trzech sakramentów, ale obejmuje cały proces chryścianizacji złożony z wielu etapów i rozciągnięty w czasie. Chodzi w nim o stopniowe i coraz doskonalsze włączanie człowieka w misterium Chrystusa i Kościoła. Wtajemniczenie dokonuje się za pomocą ściśle określonych czynności, obrzędów o charakterze symbolicznym, z których główne miejsca zajmują sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii⁹.

Chrzest razem z bierzmowaniem i Eucharystią stanowi szczególną drogę prowadzącą do zjednoczenia z misterium Chrystusa i Kościoła. W odróżnieniu od dwóch pozostałych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, chrzest zajmuje pierwsze miejsce w porządku chronologicznym i dlatego nazywany jest „bramą

⁶ I. Dec. Celebracja misterium chrześcijańskiego. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4:1996 nr 1 s. 27.

⁷ S. Czerwik. Wtajemniczenie chrześcijańskie. W: Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Red. J. Kudasiewicz. Warszawa 1981 s. 9; zob. E. Bulanda. Wtajemniczenie chrześcijańskie. AK 57:1965 nr 338 s. 129-137.

⁸ Straszewicz. Pojęcie ministerium świeckich s. 73.

⁹ Zob. Cz. Krakowiak. Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej. AK 69:1977 nr 409 s. 242-256.

życia w Duchu” i „bramą otwierająca dostęp do innych sakramentów” (KKK 1213). Jako fundament całego życia chrześcijańskiego, wywodzi swą nazwę od greckiego słowa *baptizein* – zanurzyć, pogrążyć, co nawiązuje do obrzędu zanurzenia w wodzie i jest symbolem pogrzebania katechumena w śmierci Chrystusa, z której wraz z Nim zmartwychwstanie do nowego życia (KKK 1213-1214). W języku polskim słowo to wskazuje na naznaczenie człowieka imieniem Chrystusa, czyli uczynienie go chrześcijaninem¹⁰.

Sakrament chrztu został ustanowiony przez Chrystusa zmartwychwstałego, który nakazał apostołom jego udzielanie (Mk 16, 16; Mt 28, 18-19). W Kościele pierwotnym od samego początku udzielano go, przyjmując do wspólnoty Kościoła nowych członków (Dz 2, 41; 8, 12). Istotny obrzęd polega na zanurzeniu kandydata w wodzie lub polaniu jego głowy wodą z równoczesnym wezwaniem Trójcy Świętej (KPK kan. 854; KKK 1278). Chrzest jest sakramentem koniecznym do zbawienia (zob. Mk 16, 16; J 3, 5) dla tych, którym głoszona była Dobra Nowina Jezusa Chrystusa i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament. Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi (zob. 1 Tm 2, 4), dlatego katechumeni i ci, którzy pod wpływem łaski, nie znając Chrystusa i Kościoła, szczerze szukają Boga i starają się wypełnić Jego wolę, mogą dostąpić „chrztu pragnienia”. Wyróżnia się także „chrzest krwi”, który oznacza męczeńską śmierć za wiarę w Jezusa Chrystusa. Zarówno „chrzest pragnienia” jak i „chrzest krwi” przynoszą owoce chrztu, choć nie są sakramentami (KKK 1258)¹¹.

Sakrament chrztu daje człowiekowi odpuszczenie wszystkich grzechów. Dzięki obrzędowemu obmyciu człowiek zostaje uwolniony od grzechu pierworodnego, wszystkich grzechów osobistych, a także od wszelkich kar za nie. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy, że w człowieku ochrzczonego nie pozostaje nic, co mogłoby przeszkodzić mu w wejściu do Królestwa Bożego, ani grzech Adama, ani grzech osobisty, ani jego skutki, zwłaszcza oddzielenie od Boga (KKK 1263). W ochrzczonego pozostają jednak pewne doczesne konsekwencje grzechu, takie jak cierpienie, choroba, śmierć, a także skłonność do grzechu i ludzkie ułomności (KKK 1264)¹².

Przyjęcie chrztu, powodujące w człowieku unicestwienie grzechu (zob. Rz 6, 6), przynosi mu odkupienie Chrystusa, które jest podstawą do usprawiedliwienia wobec

¹⁰ Zob. J. Kudasiewicz. Biblijna teologia chrztu. W: Chrzest – nowość życia. Red. A. J. Nowak. W. Słomka. Lublin 1992 s. 23; J. J. Kopeć. Chrzest dzieci. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13-14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej. Red. J. J. Kopeć, H. J. Sobeczko, R. Pierskała. Opole 1995 s. 41-45.

¹¹ Cz. Bartnik. Chrzest – nowość życia. RTK 25:1988 z. 2 s. 6-7.

¹² R. Rak. Chrzest – nowością życia. W: Chrzest – nowość życia s. 70; zob. S. Głowa. Owoce chrztu w świetle Objawienia. AK 57:1965 nr 338 s. 165-166, 174-176.

Boga, pojednania z Trójcą Świętą i zbawienia wiecznego. Wraz z obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, następuje nowe narodzenie (zob. J 3, 3-5) – dzięki niemu ludzie stają się uczestnikami Bożej natury i przybranymi dziećmi Bożymi (zob. Rz 8, 15). To odradzające obmycie sprawia, że człowiek staje się własnością Trójcy Świętej i wchodzi we wspólnotę Ojca, Syna i Ducha Świętego. Najświętsza Trójca obdarza go łaską uświęcającą i usprawiedliwiającą, które uzdalniają do wiary w Boga, pokładania w Nim nadziei i miłowania Go. Ponadto daje ludziom zdolność życia oraz działania pod natchnieniem Ducha Świętego i pozwala mu wzrastać przez cnoty moralne (KKK 1266)¹³. Chrzest przesądza o tym, że człowiek zostaje przyjęty przez Boga, wzięty przez Niego w opiekę i przybrany za syna. Jest to „nowe narodzenie”, które sprawia, że wierny staje się członkiem Ciała Chrystusa¹⁴.

Chrzest jest sakramentem, przez który ludzie wchodzą do wspólnoty Kościoła oraz kształtuje ich stosunek do innych w obrębie Ludu Bożego. Ochrzczeni, „budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo” (1 P 2, 5), uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, w Jego misji prorockiej i królewskiej (KKK 1268). Chrzest jest znakiem przekazania człowiekowi posłannictwa w Kościele oraz podstawą kapłaństwa wspólnego chrześcijan. To właśnie ono uzdalnia do składania duchowych ofiar w łączności z ofiarą Chrystusa. Uczestnicząc bowiem w Eucharystii, wierni przyjmują Ciało i Krew Syna Bożego, aby otrzymać życie wieczne, a ofiarując zaś siebie razem z Chrystusem, mają udział w ofercie powszechnej Kościoła, którą składa cała społeczność odkupionych (zob. KK 34)¹⁵.

Omawiając teologiczne podstawy formacji katolików świeckich, należy podkreślić, że chrzest czyni każdego człowieka pełnoprawnym członkiem Kościoła. Z tej przynależności wynikają zobowiązania do wyznawania swojej godności dzieci Bożych i wypełniania właściwego sobie posłannictwa w Kościele i świecie¹⁶. Jak podkreśla Jan Paweł II, chrzest, który włącza człowieka w Lud Boży, nie odrywa go od świata, lecz powierza mu powołanie uświęcania świata od wewnątrz (ChL 15). Wpływające z chrztu posiadanie jednakowej godności z innymi członkami Koś-

¹³ A. Skowronek. Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie. Włocławek 1995 s. 173-184; Bartnik. Chrzest – nowość życia s. 8; Rak. Chrzest – nowością życia s. 70; S. Czerwik. Obecność i działanie Ducha Świętego we wspólnocie świeckich i duchownych sprawujących liturgię. „Przeгляд Pastoralno-Homiletyczny” 2:1998 nr 2 s. 76-77.

¹⁴ J. Streiff. Położenie i misja człowieka świeckiego w Kościele według niektórych tekstów Drugiego Soboru Watykańskiego. W: Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem. Red. R. Gierata, F. Zapłata. Warszawa 1971 s. 123.

¹⁵ F. Macharski. Przewodnie myśli teologii laikatu. W: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele. Red. S. Grzybek. Kraków 1971 s. 247-248; Rak. Chrzest – nowością życia s. 70.

¹⁶ Jan Paweł II. Kościelny aspekt osobowości świeckich. Przemówienie 15 III 1987. OsRomPol 8:1987 nr 3 s. 30.

ciała, implikuje konkretne zadania katolików świeckich. Wszczepienie w Chrystusa i Kościół rodzi wobec nich zobowiązania¹⁷.

Działanie Boże w ochrzczonej owocuje wylaniem Ducha Świętego, co różni sakrament od chrztu Janowego, pochodzącego wyłącznie z wody i nawrócenia (zob. Mk 1, 8; J 1, 26-33). Przez chrzest święty wierny nie żyje już dłużej dla siebie, lecz staje się świątynią Ducha Bożego. Duch Święty, którego otrzymują ochrzczeni, włącza ich w Kościół, w którym przewyciężone zostają wszelkie odrębności ludzkie (KKK 1267). Trzecia osoba Boska daje siłę do życia w pełni darami Bożymi, do wytrwania na drodze przykazań i do czynnej miłości, która obejmuje także nieprzyjaciół¹⁸.

Chrzest, włączając ludzi w Ciało Chrystusa, realizuje pewną jedność. Celem tego sakramentu jest budowanie z wielu różnych członków Kościoła. Dokonuje się to poprzez obumieranie samym sobie przez każdego z wiernych i pełniejsze przyłgnięcie do Zbawiciela. Wszystko to jest dziełem Ducha Świętego, który łączy każdego z wiernych z osobą Jezusa Chrystusa. Chrzest stanowi także podstawę wspólnoty wszystkich chrześcijan, również tych, którzy nie są jeszcze w pełnej komunii z Kościołem katolickim. Jest zatem sakramentalnym węzłem jedności, trwającym między wszystkimi, którzy zostali przez niego odrodzeni do nowego życia (DE 3; KKK 1271)¹⁹.

Według Soboru Watykańskiego II, przez chrzest upodabniamy się do Chrystusa. W tym świętym obrzędzie dokonuje się zespolenie człowieka ze śmiercią i Zmartwychwstaniem Zbawiciela (KK 7). Przyjmując ten sakrament, człowiek uczestniczy w męce, śmierci Chrystusa i razem z Nim zmartwychwstaje, rodząc się do nowego życia. Tajemnica paschalna jest punktem szczytowym i zwrotnym historii zbawienia i w nią musi być włączony przez chrzest każdy wierny. Chrystusowa Pascha staje się wówczas rzeczywistością i dlatego chrzest zwany jest także sakramentem paschalnym²⁰.

Sakrament chrztu opieczętowanie człowieka niezatartym duchowym znamię, charakterem jego przynależności do Chrystusa. Wskutek tego wierny staje się uczestnikiem i kontynuatorem misji zbawczej Jezusa, realizowanej przez Kościół. Człowiek ochrzczony należy odtąd do Zbawiciela i nazywa się chrześcijaninem. Z racji tego charakteru chrzest jest sakramentem niepowtarzalnym – udziela po-

¹⁷ Weron. Duchowość i formacja ludzi świeckich s. 420-421.

¹⁸ Z. Kijas. Traktat o Duchu Świętym i łasce. W: Dogmatyka. T. 4. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 590-592.

¹⁹ Zob. R. Sobański. Chrzest jako podstawa jedności Kościoła. Warszawa 1971 s. 180-185; Kijas. Traktat o Duchu Świętym s. 589.

²⁰ Zob. W. Hryniewicz. Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. T. 2. Lublin 1987 s. 288-292; B. Przybyłski. Chrzest – Tajemnica Paschalna. AK 57:1965 nr 339 s. 193-194; J. Kudasiewicz. Chrzest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa według św. Pawła. KPD 42:1966 nr 3 s. 119-122.

dobieństwa do Chrystusa w Jego kapłaństwie i uzdalnia do uczestniczenia w chrześcijańskim kulcie religijnym. Pieczęć chrzcielna odróżnia wierzących od niewierzących i włącza chrześcijan do służenia Bogu poprzez udział w liturgii Kościoła oraz wypełnianie kapłaństwa poprzez świadectwo życia i skuteczną miłość (KK 10-11; KKK 1272-1273)²¹.

Chrzest jako brama i zapoczątkowanie innych sakramentów jest pierwszym sakramentem Nowego Przymierza i Nowego Prawa, jakie Chrystus przyniósł wszystkim ludziom, aby mieli życie wieczne. Prawo to wraz z Ewangelią powierzył Zbawca swojemu Kościołowi. Zanim więc ochrzczeni będą przekazywać Ewangelię innym, sami muszą dać odpowiedź na jej wezwanie. Dokonuje się ona przez wiarę, stąd chrzest trzeba widzieć jako sakrament wiary. Dopiero bowiem ona daje mu skuteczność. Chrzest jest równocześnie źródłem nadziei chrześcijańskiej, ukierunkowanej na życie wieczne. Jest on także sakramentem miłości Boga do ludzi, który domaga się ich odpowiedzi w postaci miłości Boga i bliźniego. Przez chrzest człowiek otrzymuje zjednoczenie z Chrystusem w Duchu Świętym jako absolutny dar, który stanowi także zobowiązanie do świadomego realizowania oddania Bogu w życiu z wiary, ożywionej miłością²².

Sakrament chrztu otwiera wierzących na nową rzeczywistość, która staje się ich udziałem. Nowe narodziny dokonujące się w chrzcie świętym i jego sakramentalny charakter, dający uczestnictwo w posłannictwie Jezusa Chrystusa i łączność z Jego Ciałem, zostają dopełnione i udoskonalone przez bierzmowanie, które jeszcze ściślej wiąże z Kościołem i zobowiązuje do chrześcijańskiego świadectwa²³.

Bierzmowanie to sakrament umocnienia w wierze (łac. *confirmatio*), dopełniający nadprzyrodzoną egzystencję ochrzczonego przez uzdolnienie do czynnego uczestnictwa w życiu Kościoła mocą Ducha Świętego. W ciągu wieków był określany różnymi nazwami, które nawiązywały do jego liturgii (łac. *manus impositio* – włożenie rąk; łac. *signaculum*, gr. *sphragis* – pieczęć, znak; łac. *chrismatio* – namażenie) lub do jego skutków (łac. *consummatio* – dopełnienie; *perfectio* – udoskonalenie; *confirmatio* – umocnienie)²⁴.

²¹ Zob. S. C. Napiórkowski. Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej. Niepokalanów 1995 s. 83-85; J. Nowak. Chrzest w kontekście inicjacji chrześcijańskiej. W: Chrzest na nowo odczytany. Red. J. Decyk. Warszawa 2001 s. 89-91; T. Kania. Chrzest a życie chrześcijańskie. AK 57:1965 nr 339 s. 198-199.

²² Obrzędy chrztu dzieci według Rytułu Rzymskiego. Katowice 1972 nr 3-5 s. 10-12; Blachnicki. Teologiczne podstawy apostołstwa s. 272; Rak. Chrzest – nowością życia s. 771.

²³ Macharski. Przewodnie myśli teologii laikatu s. 256-257.

²⁴ M. Tschuschke. Bierzmowanie. W: Katolicyzm A-Z. Red. Z. Pawlak. Poznań 1982 s. 29; zob. W. Świerżawski. Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Sakrament bierzmowania i obrzęd wtajemniczenia dorosłych. Wrocław 1984 s. 49; J. O. Bragança. Bierzmowanie sakramentem Ducha. W: Duch odnowiciel. Red. L. Balter [i in]. Poznań 1998 s. 427-428.

W sakramencie bierzmowania ochrzczeni otrzymują Ducha Świętego, który w dzień Pięćdziesiątnicy został udzielony apostołom (Dz 2, 1-4). Ci, którzy wówczas uwierzyli słowom głoszonym przez nich i przyjęli chrzest, otrzymali także dar Ducha Świętego (Dz 2, 28). To, co dokonało się w dzień Pięćdziesiątnicy dla całego Kościoła, powtarza się w życiu osobistym każdego ochrzczonego za sprawą sakramentu bierzmowania. Jest on tym, czym dla apostołów i Kościoła była Pięćdziesiątница, czyli udziałem w Zesłaniu Ducha Świętego. Od tego dnia uczniowie, zgodnie z wolą Chrystusa, przez wkładanie rąk udzielali neofitom daru Ducha Świętego. Praktyka ta stanowi bezsprzeczne początki sprawowania obrzędu bierzmowania w Kościele pierwotnym (por. Dz 8, 14-17; 19, 5-6). Zgodnie z powszechną tradycją Kościoła, nakładanie rąk, będące składowym elementem chrześcijańskiego wtajemniczenia, jest świadectwem wskazującym na praktykę bierzmowania w pierwszych pokoleniach chrześcijan²⁵.

Zdaniem Cz. Bartnika, Pięćdziesiątница paschalna może być uważana za bierzmowanie Kościoła i za podstawę bierzmowania poszczególnych jego członków. Wówczas Chrystus, namaszczone Duchem Świętym, nazaczył Nim także swój Kościół. Bierzmowanie to stało się bazą sakramentu indywidualnego i rytualnego²⁶. W ten sposób w osobistym życiu człowieka ochrzczonego bierzmowanie jest widzialnym znakiem misterium Pięćdziesiątnicy paschalnej, nieustannie obecnej w Kościele (zob. KKK 1288)²⁷.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa bierzmowanie w nauczaniu i praktyce Kościoła nie było postrzegane jako odrębny sakrament. Wraz z chrztem, zwykle bardzo rozbudowanym, stanowiło jeden obrzęd, tworząc razem z nim „podwójny sakrament” (św. Cyprian; KKK 1290)²⁸. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla ścisły związek bierzmowania z chrztem, którego jest dopełnieniem (KKK 1304). Sakrament bierzmowania przynosi wzrost i pogłębienie łaski chrztu (KKK 1303), łączy się z nim, ale także różni się od niego. Dar Ducha Świętego udzielany jest tym, którzy – zanurzeni w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa

²⁵ Paweł VI. Konstytucja apostolska „*Divinae consortium naturae*” o sakramencie bierzmowania. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne. Red. E. Szafranski. T. 4 z. 1. Warszawa 1972 s. 62; B. Mokrzycki. Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia. Warszawa 1983 s. 292-293.

²⁶ Cz. Bartnik. Bierzmowanie Kościoła. CTh 48:1978 z. 3 s. 21-27; tenże. Sakrament bierzmowania. RTK 36:1989 z. 2 s. 45-53.

²⁷ Zob. K. Nycz. Działanie Ducha Świętego poprzez sakrament bierzmowania. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1997/98. Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1997 s. 341-342.

²⁸ B. Snela. Chrzest i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej. CTh 39:1969 z. 2 s. 9-10; zob. M. Maccaronne. L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo. „*Lateranum*” 51:1985 s. 98-121; A. Skowronek. Wokół eklezjalnego aspektu chrztu i bierzmowania. AK 58:1966 nr 342 s. 6.

tusa – zostali odnowieni i włączeni w Kościół. Sakrament chrztu, w którym już działa Trzecia Osoba Boska, przygotowuje na przyjęcie pełni Ducha Świętego, aby otrzymujący Go mógł działać w Kościele i przyczynić się do jego wzrostu. Chrzest prowadzi do bierzmowania i domaga się go, podobnie jak ono wymaga poprzedniego chrztu i rozwija dane przezeń życie. Tak jak istnieje nierozdzielna więź pomiędzy Paschą Jezusa Chrystusa i Zesłaniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, tak też istnieje głęboki związek łączący oba omawiane sakramenty²⁹.

Znak bierzmowania stanowi namaszczenie krzyżem świętym na czole ochrzczonego, które dokonuje się wraz z nałożeniem ręki i wypowiedzeniem słów: „przyjmij znamię Daru Ducha Świętego” (zob. KPK kan. 880 § 1; KKK 1300)³⁰. Słowa formuły sakramentalnej wraz z towarzyszącym jej gestem włożenia rąk i namaszczenia w formie krzyża ukazują zarazem pneumatologiczny i chrystologiczny wymiar bierzmowania. W sakramencie tym ochrzczeni otrzymują od Chrystusa Ducha Świętego, który czyni ich świątynią Bożą³¹.

Kluczowe znaczenie dla formacji katolików świeckich mają skutki bierzmowania. Paweł VI naucza, że człowiek, odrodzony w sakramencie chrztu, w bierzmowaniu otrzymuje „niewypowiedziany dar, samego Ducha Świętego”, który w szczególny sposób go umacnia³². Ten główny owoc drugiego z kolei sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego jest podstawą i źródłem dalszych jego skutków. Według soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele, bierzmowanie obdarza wyznawców Chrystusa szczególną mocą Ducha Świętego (KK 11). Chociaż już dzięki sakramentowi chrztu wierzący mają zdolność życia i działania pod natchnieniem Ducha Świętego (KKK 1266), to jednak bierzmowanie pomnaża otrzymane wcześniej łaski (KKK 1303)³³.

Katechizm Kościoła Katolickiego określa dary Ducha Świętego jako trwałe dyspozycje, które sprawiają, że jest zdolny postępować zgodnie z poruszeniami Ducha Świętego (KKK 1830). Katechizm wymienia siedem Jego darów: mąd-

²⁹ Jan Paweł II. Bierzmowanie jako dopełnienie łaski chrztu. Przemówienie 30 IX 1998. OsRomPol 20:1999 nr 1 s. 47-48; Cz. Krakowiak. Bierzmowanie w Katechizmie Kościoła Katolickiego. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego s. 70-71.

³⁰ „Accipe signaculum doni Spiritus Sancti”. Zob. Paweł VI. Konstytucja apostolska „Divinae consortium naturae” s. 75; Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie drugie poprawione. Katowice 2001 nr 9; zob. T. Pawluk. Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego. PK 20:1977 nr 1-2 s. 186-190.

³¹ Cz. Krakowiak. Bierzmowanie sakramentem inicjacji chrześcijańskiej. Lublin 2005 s. 142.

³² Paweł VI. Konstytucja apostolska „Divinae consortium naturae” s. 67; zob. R. Rak. Nowe spojrzenie na dar(y) Ducha Świętego. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1991/92. Ewangelizacja młodzieży. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1991 s. 9-12.

³³ Zob. J. Zerndl. Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in die der Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bamberg 1984 s. 71-79.

rość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność, bojaźń Boża (por. Iz 11, 1-2), podkreślając, że dopełniają one i udoskonalają cnoty tych, którzy je otrzymują, czyniąc ich zdolnymi do posłuszeństwa natchnieniom Bożym (KKK 1831)³⁴. Dary Ducha Świętego – jako łaski udoskonalające nadprzyrodzone życie wiernych – ułatwiają im wypełnianie funkcji, zwłaszcza hierarchicznych, zadań apostołskich oraz posługi na rzecz dobra ludzi (zob. KK 4, 12, 15, KDK 15, 38). Otrzymanie tych darów powinno rodzić owoce Ducha Świętego. Są one doskonałościami, które On w nas kształtuje jako pierwociny wiecznej chwały (KKK 1832). Dzięki Duchowi Świętemu bierzmowani nie są już niedojrzałymi dziećmi potrzebującymi „pedagogów”, prowadzących ich według prawa zewnętrznego (por. Ga 3, 24), lecz są zdolni żyć według zasad wiary³⁵.

Bierzmowanie, podobnie jak chrzest, wyciska w duszy niezatarte duchowe znamię i dlatego udziela się go tylko raz w życiu. Znamię to jest znakiem, że Jezus Chrystus nazaczył chrześcijanina pieczęcią Ducha Świętego, przyoblekając go mocą z wysoka (KKK 1304). Jan Paweł II podkreśla, że wartością zbawczą i skutkiem duchowym tego sakramentu jest pieczęć daru Ducha Świętego. Bierzmowani otrzymują w pełni ten dar, który wcześniej otrzymali w czasie chrztu. Oznacza i urzeczywistnia on przynależność ucznia do Jezusa Chrystusa i Kościoła³⁶.

Ochrzczeni przez bierzmowanie uczestniczą w Pięćdziesiątnicy i otrzymują Ducha Świętego, stając się podobnymi do Jezusa Chrystusa. Uwypukla to wymiar chrystologiczny sakramentu, który podkreśla, że wraz z darem Ducha bierzmowany otrzymuje łaskę głębszego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem jako prawdziwym Nauczycielem, Kapłanem i Pasterzem. Dzięki temu w nowy sposób uczestniczy w wypełnianiu posłannictwa Zbawiciela³⁷.

Wynikiem zjednoczenia z Synem Bożym oraz umocnienia Jego Duchem jest ściślejsze zespolenie z całą społecznością Kościoła, w sposób bardziej dojrzały i odpowiedzialny³⁸. Soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele podkreśla, że ochrzczeni jeszcze ściślej wiążą się z nim poprzez bierzmowanie (KK 11). Związek ten podkreśla udzielanie sakramentu przez biskupa, który jest jego zwyczajnym szafarzem (KPK kan. 882), oraz używanie krzyżma poświęconego przez biskupa

³⁴ Zob. W. Granat. Sakramenty święte. Cz. 2. Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Lublin 1966 s. 169-172.

³⁵ Y. M.-J. Congar. Wierzę w Ducha Świętego. „Panem jest Duch i daje życie” (2 Kor 3, 17). T. 2. Warszawa 1995 s. 165-173; Krakowiak. Bierzmowanie sakramentem inicjacji s. 150-154; Kijas. Traktat o Duchu Świętym s. 595; S. Dziekoński. Tajemnica Ducha Świętego w katechezie sakramentu bierzmowania. „Studia Pastoralne” 4:2004 s. 94-99.

³⁶ Jan Paweł II. Pieczęć Ducha i świadectwo, które sięga męczeństwa. Przemówienie 14 X 1998. OsRomPol 20-1999 nr 1 s. 48.

³⁷ G. Koch. Sakrametologia – zbawienie przez sakramenty. Kraków 1999 s. 188.

³⁸ Mokrzycki. Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia s. 298.

(KPK kan. 880 § 2; KKK 1292, 1297)³⁹. Namaszczenie krzyżem świętym jest znakiem duchowego uzdolnienia i upoważnienia do aktywnego i pełnego uczestnictwa w potrójnej misji Chrystusa i Kościoła. Bierzmowany staje się odtąd pełnoprawnym członkiem wspólnoty wiernych i uczestniczy w jej ofiarniczej, prorockiej i królewskiej funkcji⁴⁰.

Bierzmowanie potwierdza powołanie i misję ochrzczonego w Kościele. O ile chrzest odnosi się głównie do indywidualnego życia człowieka, o tyle bierzmowanie podkreśla eklezjologiczny, wspólnotowy i publiczny wymiar jego egzystencji. Wierny ma odtąd odpowiadać nie tylko za siebie, ale i za cały Kościół, a zwłaszcza za wspólnotę, do której należy. Umocniony Duchem Świętym otrzymuje łaskę, dzięki której staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa Kościoła (zob. KK 33)⁴¹. Bierzmowanie stawia zatem przed wierzącym konieczność podjęcia decyzji osobistego przyjęcia konsekwencji wypływających z chrztu i realizacji świadomego chrześcijaństwa w świecie⁴².

Jan Paweł II naucza, że dzięki pieczęci Ducha Świętego, otrzymanej podczas bierzmowania, chrześcijanin osiąga pełnię swej tożsamości i staje się świadomy swego posłannictwa w Kościele i świecie⁴³. Sakrament ten sprawia, że wspólne kapłaństwo wiernych otrzymane podczas chrztu jeszcze bardziej zakorzenia się w osobie. Bierzmowanie udziela mocy i zobowiązuje do publicznego wyznawania wiary w Jezusa Chrystusa (KKK 1305). Wierny ma stawać się autentycznym świadkiem męki, śmierci i Zmartwychwstania Zbawiciela w świecie. Specjalna moc Ducha Świętego, udzielona w tym sakramencie, uzdalnia do odważnego głoszenia słowem i życiem Ewangelii oraz do obrony wiary (DM 11; KKK 1285). Wierność chrześcijańskiemu powołaniu może prowadzić do niezrozumienia, niechęci czy nawet do nienawiści otoczenia, dlatego wierzący muszą się przygotować na prześladowania, pamiętając o sile, jakiej udziela im Duch Święty. Ponadto pobudza on wiernych do szukania nowych sposobów świadczenia o Jezusie Chrystusie i używania bardziej przekonujących argumentów w głoszeniu prawd wiary⁴⁴.

³⁹ Zob. S. Czerwik. Liturgia sakramentu bierzmowania. W: Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego s. 177; P. McPartlan. Duch Święty i bierzmowanie. Właściwy punkt widzenia. W: Duch odnowiciel s. 415.

⁴⁰ A. Ochał. Namaszczenie w sakramencie bierzmowania. (Dzieje i teologia obrzędu). W: Dojrzałość chrześcijańska. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin 1994 s. 35.

⁴¹ Krakowiak. Bierzmowanie sakramentem inicjacji s. 158; H. J. Sobeczko. Z problematyki teologiczno-pastoralnej sakramentu bierzmowania. „Studia Pastoralne” 4:2008 s. 32-33.

⁴² Koch. Sakrametologia s. 188-189; zob. Świerżawski. Duch Prawdy s. 66-69.

⁴³ Jan Paweł II. Bierzmowanie jako dopełnienie łaski chrztu s. 47.

⁴⁴ Paweł VI. Konstytucja apostołska „Divinae consortium naturae” s. 67-68; zob. Z. Janczewski. Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości, czy pożegnania z Kościołem? PK 51:2008 nr 3-4 s. 219-222; A. Chapelle. Sakrament Boga-Ducha. W: Duch odnowiciel s. 405-406.

Bierzmowanie nazywane jest sakramentem posłannictwa i świadectwa Kościoła wobec świata. Działanie Ducha Świętego, otrzymanego w bierzmowaniu, stanowi fundament każdego apostołstwa, a zwłaszcza apostołstwa katolików świeckich. Podstawowym zobowiązaniem wynikającym z bierzmowania jest apostołstwo w Kościele i świecie⁴⁵. Zdaniem K. Rahnera, bierzmowanie podkreśla społeczną funkcję osoby wyposażonej w dar Ducha Świętego i jest to sakrament świadectwa wiary, charyzmatycznej pełni, misji wobec innych powierzonej tym, którzy otrzymali Jego pieczęć⁴⁶.

Eucharystia jest dopełnieniem wtajemniczenia chrześcijańskiego. Człowiek, który przez chrzest został wyniesiony do godności królewskiego kapłaństwa, a przez sakrament bierzmowania głębiej upodobniony do Jezusa Chrystusa, za pośrednictwem Eucharystii uczestniczy z całym Kościołem w ofierze Pana (SC 17; KKK 1322). Ustanowiona przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy (zob. Mk 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Łk 22, 15-20; 1 Kor 11, 23-25) stanowi źródło i szczyt życia chrześcijańskiego (KL 47, KK 11). W tym sakramencie zawiera się całe duchowe bogactwo Kościoła: Jezus Chrystus, nasza Pascha (DP 5; KKK 1324). Oznacza ona i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą. Eucharystia jest szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, a równocześnie jest najwyższą formą kultu, jaki ludzie w Duchu Świętym oddają Synowi, a przez Niego Bogu Ojcu⁴⁷.

Eucharystia stanowi streszczenie i podsumowanie całej wiary chrześcijańskiej. Na jej wewnętrzne bogactwo wskazują nazwy i określenia, jakie nadawano jej w historii⁴⁸. Katechizm Kościoła Katolickiego, wymieniając najczęściej stosowane nazwy, podkreśla, że każda z nich ukazuje pewien aspekt tego wyjątkowego sakramentu. Jedno z najstarszych i najbardziej rozpowszechnionych określeń – Eucharystia – wskazuje na dziękczynienie Bogu (gr. *eucharistéo* – wyrażać wdzięczność, składać dzięki⁴⁹) za dzieła stworzenia, odkupienia i uświęcenia (KKK 1328). Słowo to nawiązuje do dziękczynienia wypowiedzianego przez Jezusa nad chlebem podczas

⁴⁵ J. Buxakowski. Aspekty duszpasterskie teologii bierzmowania. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1991/92. Ewangelizacja młodzieży s. 34-35; B. Lewandowski. Wymogi pastoralne nowego obrzędu bierzmowania. AK 64:1972 nr 380 s. 407-409.

⁴⁶ Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa. Warszawa 1987 s. 336-337.

⁴⁷ Święta Kongregacja Obrzędów. Instrukcja „Eucharisticum misterium” o kulcie tajemnicy eucharystycznej. W: Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w. Red. R. Rak. Londyn 1987 nr 6; zob. M. Błaza, D. Kowalczyk. Traktat o sakramentach. W: Dogmatyka. T. 5. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 328-329.

⁴⁸ Zob. A. Penna. „Eucharystia” i Msza święta. Conc 1-10:1968 s. 575-582; B. Nadolski. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: Eucharystia. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego s. 97.

⁴⁹ Zob. Popowski. Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu s. 247.

Ostatniej Wieczerzy (zob. Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Jest to wdzięczność za dar łaski, którym w tym sakramencie jest sam Chrystus i owoce Jego zbawczego dzieła. Wyraz ten podkreśla także pełne szacunku przyjmowanie tego daru przez ludzi zjednoczonych z Chrystusem⁵⁰.

Innym określeniem sakramentu Eucharystii, użytym w Nowym Testamencie, jest Wieczerza Pańska, czyli Ostatnia Wieczerza, którą Chrystus spożył ze swymi uczniami w przeddzień swojej męki i śmierci. Określenie to jest zapowiedzią uczyt godów Baranka (zob. Ap 19, 9) w niebieskim Jeruzalem (KKK 1329). Pierwsi chrześcijanie swoje zgromadzenia eucharystyczne nazywali „łamaniem chleba” (Dz 2, 42-46; Dz 20, 7; 1 Kor 10-16). Było ono gestem charakterystycznym dla posiłku żydowskiego i Chrystus wykonał go podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy jako gospodarz stołu błogosławił i dawał apostołom chleb. Także po zmartwychwstaniu uczniowie rozpoznali Jezusa po tym geście (zob. Łk 24, 30-32). Określenie Eucharystii jako „łamanie chleba” podkreśla, że wszyscy, którzy spożywają jeden chleb, czyli Chrystusa, wchodzą we wspólnotę z Nim i tworzą w Nim jedno Ciało (KKK 1329)⁵¹.

Omawiany sakrament jest także określany zgromadzeniem eucharystycznym, ponieważ jest celebrowany w gronie wiernych, które jest widzialnym znakiem Kościoła. Ponadto Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że Eucharystia nazywana jest Pamiątką Męki i Zmartwychwstania Pana, Najświętszą Ofiarą, ponieważ uobecnia ofiarę Zbawiciela i włącza w nią Kościół; Świętą i Boską liturgią; Najświętszym Sakramentem i Komunią, gdyż dzięki temu sakramentowi człowiek jednoczy się z Chrystusem, który czyni nas uczestnikami swojego Ciała i swojej Krwi, abyśmy z Nim tworzyli jedno Ciało (KKK 1330-1331). Określenia te wywodzą się z Pisma Świętego Nowego Testamentu lub mają w nim swoje zakorzenienie. Na uwagę zasługuje jeszcze jedna, dość rozpowszechniona, nazwa Eucharystii, a mianowicie Msza św. Nawiązuje ona do rozesłania wiernych (łac. *missio*) na zakończenie liturgii, aby pełnili wolę Bożą w codziennym życiu (KKK 1332)⁵².

Liturgia Eucharystii posiada podstawową strukturę zachowaną przez wieki do naszych czasów. Składa się ona z dwóch zasadniczych części, tworzących jedną całość: liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Jak podkreśla nauczanie Soboru Watykańskiego II, obydwa elementy tworzą razem jeden akt kultu (KL 56), a zastawiony stół eucharystyczny jest równocześnie stołem Słowa Bożego i Ciała Pańskiego (KO 21; zob. KKK 1346). Poprzez słuchanie rodzi się i umacnia wiara,

⁵⁰ Jan Paweł II. List apostolski „*Mane nobiscum, Domine*” na Rok Eucharystii. Poznań 2004 nr 26; Koch. Sakramentologia s. 196; W. Wiskirchen, G. Hierzenberger. Eucharystia. W: Praktyczny słownik biblijny kol. 330.

⁵¹ J. Kudasiewicz. Eucharystia w życiu pierwotnego Kościoła. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 21-25.

⁵² Zob. A. L. Szafrński. Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią. Bytom 1997 s. 49-50.

a w Eucharystii Słowo, które stało się Ciałem, daje się nam jako pokarm duchowy. Słowo Boże, czytane w Kościele i głoszone w liturgii, prowadzi do Eucharystii jako do swego właściwego celu (SC 44)⁵³.

Materią omawianego sakramentu w Kościele łacińskim jest chleb pszenny prażony i wino gronowe, do którego podczas sprawowania Mszy św. dodaje się odrobinę wody. (KPK kan. 924, 926). Znaki chleba i wina oznaczają dobroć stworzenia, za które Kościół składa dziękczynienie Bogu Stworzycielowi świata (KKK 1333). Formą Eucharystii są słowa konsekracji wypowiedziane przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy (OWMR 55, 281-285)⁵⁴. Sam Chrystus, Arcykapłan Nowego Przymierza, działający przez posługę kapłanów, składa Ofiarę eucharystyczną. Tylko kapłani ważnie wyświęceni mogą przewodniczyć Eucharystii i konsekrować chleb i wino, aby stały się Ciałem i Krwią Chrystusa (KKK 1410, 1411). Sprawują oni Ofiarę eucharystyczną *in persona Christi*, co – według Jana Pawła II – znaczy więcej niż w imieniu czy w zastępstwie Chrystusa. *In persona* znaczy „w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony” (EdE 29). W centrum Eucharystii są zatem Chrystus oraz chleb i wino, które przez Jego słowa i wezwanie Ducha Świętego stają się Jego Ciałem i Krwią⁵⁵.

Chrześcijanie, wierni poleceniu Chrystusa, od początku celebryją Eucharystię jako pamiątkę Jego Ofiary (KKK 1357). Jest to najpierw ofiara uwielbienia i wdzięczności za dzieło stworzenia. Podczas Mszy św. bowiem całe stworzenie zostaje przedstawione Bogu Ojcu przez śmierć i Zmartwychwstanie Jego Syna. Przez Niego Kościół składa ofiarę uwielbienia i dziękczynienia za wszystko, co Bóg dokonał przez stworzenie, odkupienie i uświęcenie⁵⁶.

Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że Eucharystia jest pamiątką Paschy Chrystusa, aktualizacją i ofiarowaniem sakramentalnym Jego jedynej Ofiary w liturgii Kościoła. W biblijnym znaczeniu pamiątka nie jest tylko wspomnianiem wydarzeń z przeszłości, lecz głoszeniem cudów, jakich Bóg dokonał dla ludzi (KKK 1362-1363). Zdaniem A. Nossola, żądanie Chrystusa, wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy: „czyńcie to na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24),

⁵³ Zob. B. Nadolski. Liturgia. T. 4. Eucharystia. Poznań 1992 s. 74-76; W. Świerżawski. Bierzenie i jedzenie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii. Wrocław 1984 s. 83-85.

⁵⁴ Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Instrukcja „Redemptionis sacramentum” o tym, co należy zachować, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią. Poznań 2004 nr 48, 50; zob. Z. Janczewski. Materia i forma sakramentu Eucharystii. PK 48:2005 nr 3-4 s. 35-51.

⁵⁵ Zob. J. Lewandowski. Eucharystia. Dar i Ofiara. Ząbki 1997 s. 14-22.

⁵⁶ Zob. A. J. Nowak. Eucharystia znaczy dziękczynienie. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie s. 53-54.

domaga się czegoś więcej niż tylko ogólnej pamięci o wydarzeniu z przeszłości. Pamiętka (gr. *anamnesis*, łac. *memoria*) to pojęcie, które należy do centralnych kategorii starotestamentalnego rytuału ofiarniczego. W tym przypadku chodzi po prostu o „uobecnianie”, ponieważ w pamiętce staje się obiektywna rzeczywistość, o której wierny stale myśli, a tym samym otrzymuje w niej udział i doznaje jej zbawiennych skutków⁵⁷. Gdy Kościół celebrował Eucharystię, wspomina Paschę Chrystusa, a ona zostaje uobecniona i dokonuje się dzieło naszego odkupienia (KK 3, EdE 11).

Charakter ofiarniczy Eucharystii ukazują wyraźnie słowa jej ustanowienia. Chrystus daje w niej to samo Ciało, które wydał za nas na krzyżu i tę samą Krew, którą przelał na odpuszczenie grzechów. Eucharystia uobecnia ofiarę krzyża, jest jej pamiętką i udziela jej owoców. Ofiara Chrystusa i ofiara Eucharystii są zatem jedną ofiarą (KKK 1365-1367). Jan Paweł II podkreśla, że Msza św. uaktualnia ofiarę krzyża, ale niczego jej nie dodaje ani jej nie powiększa. Jest to „ukazywanie pamiętki”, przez co jedyna i ostateczna odkupieńcza ofiara Chrystusa zawsze uobecnia się w czasie. Natura ofiarnicza tajemnicy Eucharystii nie może zatem być pojmowana jako coś niezwiązanego z krzyżem lub też odnoszącego się jedynie pośrednio do wydarzenia na Kalwarii (EdE 12). Jest ona również ofiarą Kościoła, który jako Ciało Chrystusa uczestniczy w Jego zbawczej misji. Zatem życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, cierpienia, modlitwy i praca, łączy się w Eucharystii z życiem, uwielbieniem, cierpieniami, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym oddaniem się, nabierając w ten sposób nowej wartości (KKK 1368)⁵⁸. Cały Kościół jest zjednoczony z ofiarą i wstawienictwem Syna Bożego, zarówno wierni żyjący na ziemi, jak i ci, którzy są już w chwale nieba. Eucharystia jest także sprawowana na wynagrodzenie za grzechy żyjących i umarłych oraz aby otrzymać od Boga duchowe i doczesne dary (KKK 1414)⁵⁹.

Paweł VI uczy, że Jezus Chrystus trwa w swoim Kościele na wiele sposobów, ale Jego obecność pod postaciami chleba i wina jest wyjątkowa. W Eucharystii po konsekracji chleba i wina, pod postacią tych rzeczy widzialnych znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Jezus Chrystus, Bóg i Człowiek. Obecność prawdziwego Ciała i Krwi Zbawiciela w tym sakramencie można pojąć nie zmysłami, ale wiarą opartą na autorytecie Bożym⁶⁰. Chrystus chciał być obecny w swoim

⁵⁷ Ku eklezjalnej wspólnotocie eucharystycznej. Aspekt ekumeniczny. CTh 58:1988 fasc. 1 s. 10; zob. A. Gerken. *Teologia Eucharystii*. Warszawa 1977 s. 38-43.

⁵⁸ A. L. Szafranski. *Wstęp*. W: *Eucharystia w duszpasterstwie*. Red. A. L. Szafranski. Lublin 1977 s. 10-11.

⁵⁹ Zob. A. Skowronek. *Eucharystia – sakrament wielkanocny*. Włocławek 1998 s. 62-64.

⁶⁰ Paweł VI. Encyklika „*Misterium fidei*” w sprawie nauki o Najświętszej Eucharystii i jej kultu. W: *Eucharystia w wypowiedziach papieży* s. 77-83.

Kościół w sposób wyjątkowy i właśnie w Eucharystii pozostaje On pośród nas jako Ten, który nas umiłował, wydał samego siebie za nas i pozostaje z nami aż do skończenia świata. Wiare w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii wyraża się kultem uwielbienia, który Kościół zawsze okazywał zarówno podczas obrzędów Mszy św., jak i poza nią, przechowując w sposób godny Najświętszy Sakrament i wystawiając Go do adoracji⁶¹.

Jak zauważa K. Rahner, sprawowana przez Kościół Eucharystia jest prawdziwą uczta, skoro Ciało i Krew Jezusa Chrystusa są w niej rzeczywiście obecne jako pokarm⁶². Sakrament ten nastawiony jest na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez komunię św. Ołtarz, wokół którego Kościół gromadzi się w czasie sprawowania Eucharystii, jest symbolem Jezusa Chrystusa i Jego ofiary, ale także stołem Pana, z którego otrzymujemy Ciało i Krew Zbawiciela (KKK 1383). Pan Jezus kieruje do wierzących zaproszenie, aby przyjmowali Go w sakramencie Eucharystii, który daje życie (zob. J, 53). Kościół zachęca, aby wierni przyjmowali komunię św. za każdym razem, kiedy uczestniczą we Mszy św. (KPK kan. 917)⁶³. Katolik, który pragnie takiego złączenia z Synem Bożym, musi być w stanie łaski (KKK 1415).

Pierwszym owocem przyjęcia komunii św. jest głębokie zjednoczenie z Jezusem Chrystusem. Podtrzymuje ona oraz pogłębia łaski otrzymane na chrzcie i jest pokarmem życia chrześcijańskiego. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że Eucharystia, jednocząc z Synem Bożym, oczyszcza nas równocześnie z popełnionych win powszednich i zachowuje od przyszłych grzechów śmiertelnych. Tak jak pokarm cielesny służy do przywracania utraconych sił, tak komunie św. umacnia i ożywia miłość, która słabnie w życiu codziennym (KKK 1393-1395)⁶⁴.

Eucharystia jako uczta Pańska kieruje nasz wzrok na to, co się już wydarzyło – na mękę i śmierć Jezusa Chrystusa. Odnawia także naszą więź z Bogiem, który zasiada z ludźmi za jednym stołem i umacnia z nimi swoje Przymierze. Sakrament ten stanowi także antycypację przyszłej uczyty mesjańskiej. Nie mamy bowiem pewniejszego zadatku i znaku nadziei na nowe niebo i nową ziemię, w której zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3, 13) niż Eucharystia, która jest zapoczątkowaniem niebieskiej chwały (KKK 1402, 1405). To sprawia, że Eucharystia jest także uczta radości. Jak poucza nas Sobór Watykański II, liturgia ziemską daje

⁶¹ Zob. Jan Paweł II. List apostolski „Domenicae cenae” o tajemnicy i kulcie Eucharystii. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. P. Słabek, J. Jękot. T. 1 Kraków 1997 nr 3; zob. K. Rahner. Sakramenty Kościoła. Medytacje. Kraków 1997 s. 52-53.

⁶² Podstawowy wykład wiary s. 343.

⁶³ Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Instrukcja „Redemptionis sacramentum” nr 83.

⁶⁴ Zob. A. L. Szafrński. Eucharystia podstawą pojednania człowieka z Bogiem. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie s. 104-108.

nam przedsmak uczestnictwa w liturgii nieba, do którego pielgrzymujemy (KL 8). Eucharystia daje nam także pokarm, który trwa na wieki (zob. J 6, 27) i w ten sposób już tu, na ziemi, czyni nas istotami nieśmiertelnymi. Uczta Pańska przywołuje śmierć Chrystusa jako wydarzenie zbawcze i je uobecnia. Jest ona sprawowana w atmosferze oczekiwania na paruzję Pana⁶⁵.

Z punktu widzenia formacji chrześcijańskiej katolików świeckich wydaje się ważne podkreślenie, że Kościół sprawuje Eucharystię, ale równocześnie ona go buduje (RH 20; EdE 26). Sobór Watykański II naucza, że Eucharystia tkwi w centrum procesu wzrastania wiernych (zob. KK 3; EdE 21). Jan Paweł II podkreśla, że istnieje przyczynowy związek pomiędzy Eucharystią a początkiem Kościoła. Na Ostatniej Wieczerzy wokół Jezusa zgromadziło się dwunastu apostołów (por. Mt 26, 26; Mk 14, 17; Łk 22, 14), którzy stali się załóżkami nowego Izraela i początkiem świętej hierarchii (DM 5). Ofiarując im swoje Ciało i Krew jako pokarm, Chrystus wprowadził ich w tajemniczy sposób w ofiarę, w której na Kalwarii miał złożyć samego siebie. W ten sposób kładł On fundamenty nowej wspólnoty mesjańskiej, Ludu Nowego Przymierza (EdE 21). Kościół został założony jako nowa społeczność Ludu Bożego w apostolskiej wspólnocie Dwunastu, którzy podczas ostatniej Wieczerzy stali się uczestnikami Ciała i Krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina. Kościół nie urzeczywistnia się przez sam fakt zespolenia ludzi i przeżycia braterstwa, do którego sposobność daje Eucharystia. Kościół urzeczywistnia się bowiem wtedy, gdy w tym braterskim zespoleniu sprawuje się Chrystusową ofiarę krzyża i gdy przystępuje się wspólnie do stołu Pańskiego, aby karmić się Ciałem i Krwią Syna Bożego. Zjednoczenie z Nim, które jest darem i łaską, sprawia, że również w Nim stajemy się jednością ciała Kościoła⁶⁶.

Jednocząc się z Chrystusem, Kościół daleki jest od zamykania się w sobie, ale staje się znakiem i narzędziem zbawienia dokonanego przez Niego i przedłużeniem Jego misji w świecie (zob. KK 1). Duchową moc dla wypełniania swojej misji czerpie z nieustannego uobecniania w Eucharystii ofiary krzyża i z komunii z Ciałem i Krwią Chrystusa. Sakrament ten jawi się zatem jako źródło i szczyt ewangelizacji (EdE 22). Istnieje także ścisły związek pomiędzy duchową i apostolską żywotnością Kościoła a gruntownie i wszechstronnie rozumianą Eucharystią. Kościół żyje dzięki niej (EdE 1; SC 14), ponieważ ona, jednocząc z Chrystusem, przyczynia się do zjednoczenia wiernych w niej uczestniczących. Wszyscy, którzy mają udział w eucharystycznym chlebie, tworzą wspólnotę, stając się Kościołem (KKK

⁶⁵ Skowronek. Eucharystia – sakrament wielkanocny s. 54-56; 110-118; zob. A. L. Szafrąński. Teologia liturgii eucharystycznej. Lublin 1974 s. 127-130.

⁶⁶ Jan Paweł II. List apostolski „Domenicae cenaë” nr 4; zob. R. Rak. Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii. Katowice 1984 s. 94-101; J. Nagórny. Eucharystia – we wspólnocie i dla wspólnoty. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie s. 127-130.

1396)⁶⁷. Według Jana Pawła II, sprawdzianem autentycznego uczestnictwa w Eucharystii celebrowanej we wspólnocie jest zaangażowanie wierzących w budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego. Aby prawdziwie przyjmować Ciało i Krew Chrystusa, trzeba Go dostrzegać w ubogich braciach (zob. Mt 25, 40). Tylko dzięki wzajemnej miłości i trosce o potrzebujących katolicy zostaną rozpoznani jako prawdziwi uczniowie Chrystusa (zob. J 13, 35). Eucharystia, w której ukazał On najwyższą formę miłości i służby (zob. J 13, 1-20), musi być potwierdzona konkretnym świadectwem solidarności i dzielenia się z potrzebującymi (KKK 1397)⁶⁸.

Eucharystia jest sakramentem w najpełniejszym znaczeniu, jest ona szczytem i pełnią życia duchowego. Do niej prowadzą wszystkie sakramenty. Eucharystia zawiera w sobie całą tajemnicę zbawienia i jest zarazem sakramentem jedności⁶⁹. Każdy z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego wszczepia człowieka w sposób sobie właściwy w społeczność Ludu Bożego, budując i tworząc w ten sposób Kościół, jednak szczególną moc w tym względzie trzeba przyznać Eucharystii. Chrzest i bierzmowanie wyposażają chrześcijanina w misję, uzdolnienia i uprawnienia do aktywnego uczestnictwa w eklezjalnej tajemnicy Paschy. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o udział w życiu sakramentalnym Kościoła, szczególnie w jego aktywności eucharystycznej⁷⁰. Wierni narodzeni podczas chrztu do nowej egzystencji, podczas bierzmowania otrzymują umocnienie, a w komunii św. posilają się pokarmem na życie wieczne. W ten sposób w sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego otrzymują w sposób coraz pełniejszy skarby Boże i wzrastają ku doskonałej miłości⁷¹. Po przyjęciu tych sakramentów u chrześcijan powinien następować dalszy wzrost w wierze i doskonalenie się według Ewangelii. Temu rozwojowi służą następne sakramenty, które sprzyjają procesowi ubogacania duchowego wierzących.

Ważną rolę w formacji katolików świeckich odgrywają sakramenty uzdrowienia. Chrystus pragnął, aby Kościół mocą Ducha Świętego kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i zbawiania. Jest ono celem sakramentów pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych (KKK 1421)⁷².

⁶⁷ Skowronek. Eucharystia – sakrament wielkanocny s. 77-85.

⁶⁸ Jan Paweł II. List apostolski „*Mane nobiscum, Domine*” nr 27-28; zob. W. Słomka. Eucharystia źródłem solidarności międzyludzkiej. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie s. 114-121.

⁶⁹ H. de Lubac. *Katolicyzm: społeczny aspekt dogmatu*. Kraków 1961 s. 72.

⁷⁰ Skowronek. *Wokół eklezjalnego aspektu* s. 6-7.

⁷¹ Paweł VI. *Konstytucja apostolska „Divinae consortium naturae”* s. 62.

⁷² Zob. B. Dembowski. *Uzdrowiająca moc sakramentów*. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. *Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 108-109.

Przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego człowiek otrzymuje nowe życie w Chrystusie. Nie eliminuje to jednak kruchości i słabości natury ludzkiej ani jej skłonności do grzechu. Nowe życie dziecka Bożego może ulec w człowieku osłabieniu, a nawet można je utracić przez grzech. Chrześcijanin musi zatem, z pomocą łaski Chrystusa, podjąć wysiłek nawrócenia, mając na uwadze świętość i wieczność, do których został powołany przez Boga (KKK 1426).

Kościół, kontynuując misję zbawczą, wzywa do nawrócenia najpierw tych, którzy nie znają jeszcze Ewangelii, aby przez wiarę i chrzest uzyskali odpuszczenie grzechów. Chrystusowe wezwanie do nawrócenia adresowane jest także do całego Kościoła, który, jak przypomina nauczanie Soboru Watykańskiego II, jest święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, pokuty i odnowy (KK 8). Utracone po chrzcie życie Boże przywraca ustanowiony przez Chrystusa sakrament pokuty i pojednania, zwany czasem w tradycji „drugim chrztem”, aby wierni, którzy popadli w niewolę grzechu, mogli pojednać się z Bogiem⁷³.

Katechizm Kościoła Katolickiego umieszcza ten sakrament w kontekście całokształtu pokuty, jako postawy życiowej chrześcijanina. Jezus Chrystus wzywa wszystkich do nawrócenia, a ten apel jest istotnym elementem głoszenia Królestwa Bożego (zob. Mk 1, 15). Chodzi tu głównie o wewnętrzną przemianę, bez której czyny pokutne pozostaną bezowocne i kłamliwe (KKK 1430). Pokuta wewnętrzna, będąca radykalną odnową duchową, nawróceniem do Boga całym sercem oraz zerwaniem z grzechem i odwróceniem się od zła, jest równocześnie pragnieniem i postanowieniem zmiany życia oraz ufnością w miłosierdzie Boże (KKK 1431). To On daje siłę do podnoszenia się z upadków, dlatego nawrócenie człowieka jest przede wszystkim dziełem łaski Bożej (KKK 1432)⁷⁴.

Codzienna pokuta wierzącego polega na wytrwałym i coraz lepszym spełnianiu obowiązków swojego wieku i stanu oraz cierpliwym znoszeniu utrapień, które towarzyszą życiu. Na tym fundamencie można podejmować różnorakie formy pokuty (zob. KKK 1434-1438), pamiętając, że każdy czyn łączący ludzi z Chrystusem jest praktyką pokutną, gdyż posiada wartość zbawczą, a więc uswięca i niesie w sobie moc gładzenia grzechów. Według Jana Pawła II, Kościół zna i docenia liczne i zróżnicowane modele takich zachowań. Niektóre mają charakter liturgiczny lub paraliturgiczny, np. akt pokutny na początku Eucharystii, nabożeństwa przebłagalne i pielgrzymki, inne – ascetyczny, np. post. Jednak żaden z tych aktów nie jest równie znaczący jak sakrament pokuty i pojednania (zob. RP 28)⁷⁵.

⁷³ Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Katowice 1981 nr 2; A. Skowronek. Z teologicznej problematyki pokuty. W: Sakrament pokuty. Teologia, liturgia, Pismo Św. Red. A. Skowronek. Katowice 1980 s. 22-23.

⁷⁴ Paweł VI. Konstytucja apostolska „Paenitemini” wprowadzająca pewne zmiany w kościelnej praktyce pokutnej. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Red. E. Sztáfrowski. T. 2 z. 2. Warszawa 1968 s. 78-91.

Istotę sakramentu pokuty i pojednania przybliżają nazwy stosowane na jego określenie. Jest nazywany „sakramentem nawrócenia”, gdyż spełnia się w nim wezwanie Chrystusa do przemiany (MK 1, 15) oraz powrót człowieka do Boga Ojca, od którego oddala grzech (KKK 1423). Określa się go także jako „sakrament pokuty”, bo ukazuje osobistą i eklezjalną drogę nawrócenia, skruchy i zadośćuczynienia chrześcijanina (KKK 1423). Rozpowszechnioną nazwą jest „spowiedź”, która przypomina jeden z istotnych elementów sakramentu, jakim jest wyznanie grzechów przed kapłanem. Jest on także uznaniem i uwielbieniem świętości Boga i Jego miłosierdzia w stosunku do grzesznego człowieka (KKK 1224). Kolejną nazwą, którą przytacza Katechizm Kościoła Katolickiego, jest „sakrament przebaczenia”, co nawiązuje do formuły rozgrzeszenia, w której Bóg przez kapłana przebacza grzechy i udziela penitentowi pokoju⁷⁵. I jeszcze spotyka się określenie „sakrament pojednania”, ponieważ przynosi on grzesznikowi pojednanie z Bogiem, Kościołem, z samym sobą i całym stworzeniem (KKK 1424)⁷⁷.

Sakrament pojednania i pokuty został ustanowiony przez Chrystusa w dzień Zmartwychwstania: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22-23). Jest to zatem sakrament paschalny, gdyż Zbawiciel, w dniu swojego tryumfu nad śmiercią i szatanem, udzielił mocy Ducha Świętego apostołom, aby byli szafarzami łaski przebaczenia, Bożego miłosierdzia oraz odrodzenia i pokuty. Chrystus, pokonując przez śmierć i swe Zmartwychwstanie grzech, naprawił to, co zło zniszczyło w życiu ludzi. W sakramencie pokuty i pojednania Odkupiciel dzieli się swoim zwycięstwem z człowiekiem korzystającym z posługi Kościoła przez pośrednictwo szafarza⁷⁸. Władzę odpuszczania grzechów Jezus Chrystus przekazał przez Ducha Świętego apostołom, czyli ludziom, którzy także podlegali zasadzkom grzechu. Apostołowie otrzymali również prawo przekazywania tej władzy swoim następcom, obdarzonym misją i odpowiedzialnością kontynuowania dzieła Chrystusa (RP 29).

Biskupi, jako następcy apostołów, którym Zbawiciel powierzył posługę pojednania (por. J 20, 23; 2 Kor 5, 18), oraz współpracownicy biskupów, prezbiterzy, na mocy sakramentu święceń mają władzę odpuszczania wszystkich grzechów (KKK 1461). Przez święcenia zostali oni powołani do wypełniania trzech posług Chry-

⁷⁵ Zob. H. J. Sobeczko. Sprawowanie sakramentu pokuty w odnowionej liturgii Kościoła. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewan-gelizacja i nawrócenie s. 368-372.

⁷⁶ Obrzędy pokuty nr 19, 46.

⁷⁷ Sobeczko. Sprawowanie sakramentu pokuty s. 368; zob. S. Witek. Duszpasterstwo w konfe-sjonale. Poznań 1988 s. 38.

⁷⁸ S. Schudy. Duszpasterstwo liturgiczne w świetle dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego. AK 88:1996 nr 525 s. 198-199; zob. W. Świerzawski. Nawracajcie się i czyńcie pokutę. Pokuta i pojednanie. Wrocław 1984 s. 45-52.

tusa: nauczania, uświęcania i rządzenia. Uświęcanie polega zaś głównie na sprawowaniu sakramentów, w tym pokuty i pojednania. Prezbiter musi ponadto otrzymać specjalne uprawnienia do spowiadania (KPK kan. 966). Kapłan, sprawując ów sakrament, pełni posługę sędziego. Autorytet ten winien jednak być wykonywany w duchu służby, na wzór Chrystusa, kierując się miłością oraz licząc się z godnością i sytuacją osoby ludzkiej. Chodzi zatem nie tylko o czuwanie nad ochroną porządku prawa, ale i pełne miłości wychowywanie penitenta. Szafarz sakramentu pokuty i pojednania nie może zapominać, że występuje nie tylko jako sędzia, ale i szafarz boskiego miłosierdzia. Według Jana Pawła II, choć omawiany sakrament jest rodzajem procedury sądowej, to jednak chodzi bardziej o trybunał miłosierdzia niż trybunał ścisłej i surowej sprawiedliwości (RP 31)⁷⁹.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, spowiednik jest lekarzem dusz (KPK kan. 978 § 1). Wymaga to od niego znajomości chorób duszy człowieka i stosowania odpowiednich lekarstw⁸⁰. Kościół dostrzega bowiem w sakramencie pokuty i pojednania również charakter terapeutyczny (RP 31), odwołując się do Chrystusa ukazywanego często w Ewangelii jako lekarza (zob. Łk 5, 31-32; 9, 2). Postawę spowiednika winna cechować Jezusowa zdolność do pochylania się nad ludzką nędzą i słabością oraz gotowość do udzielenia konkretnej pomocy. Wiąże się to z trafną diagnozą i rozpoznaniem źródeł grzechów oraz zastosowaniem odpowiednich środków zaradczych, służących przywróceniu penitentowi zdrowia duchowego⁸¹.

Kapłan, udzielając sakramentu pokuty i pojednania, wypełnia posługę Dobrego Pasterza, który szuka zagubionej owcy (zob. Łk 15, 1-7). Ponadto na wzór dobrego Samarytanina opatruje rany grzesznika (zob. Łk 11, 30-37) i jak ojciec czeka na syna marnotrawnego, aby go przyjąć, kiedy powraca skuszony (zob. Łk 15, 11-32). Szafarz sakramentu jest zatem znakiem i narzędziem miłosiernej miłości Boga względem grzesznika (KKK 1465). Jako przewodnik musi być kompetentny i posiadać takie przygotowanie doktrynalne, które pozwoli mu znajdować katolickie rozwiązania poważnych problemów stojących przed sumieniem człowieka we współczesnym świecie. Wiąże się to z dobrym przygotowaniem psychologicznym i znajomością nauk o człowieku, co sprzyja poznawaniu tajników ludzkiej duszy⁸². Spowiednik, mając na uwadze zbawienie wieczne penitentów, winien kochać prawdę, być wiernym Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła oraz cierpliwie

⁷⁹ Zob. J. Janczewski. Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania w świetle prawa kanonicznego i liturgicznego z uwzględnieniem specyfiki warunków polskich. PK 49:2006 nr 1-2 s. 175-177.

⁸⁰ Obrzędy pokuty nr 10; zob. A. Marcol. Pokuta i sakrament pokuty. Opole 1992 s. 111-112.

⁸¹ Zob. S. Witek. Sakrament pojednania. Poznań-Warszawa 1972 s. 104-105; Z. Sareło. Kapłan jako spowiednik. CTh 58:1988 fasc. 1 s. 44.

⁸² Jan Paweł II. Przemówienie na audiencji dla członków Penitencjarni Apostolskiej. 27 III 1993. OsRomPol 1993 nr 5-6 s. 43-44.

i z szacunkiem prowadzić spowiadaną osobę do uzdrowienia i pełnej dojrzałości, powierzając ją miłosierdziu Bożemu (KKK 1466; KPK kan. 978 § 2)⁸³.

Jak zauważa Jan Paweł II, choć sakrament pokuty składa się z prostych czynności i zwyczajnych słów, to pod nimi kryje się bogactwo obecności miłosiernego Boga⁸⁴. Układ i celebrowanie sakramentu pokuty i pojednania ulegały przez wieki zmianom, jednak można w nim dostrzec tę samą podstawową strukturę. Obejmuje ona akty człowieka, który nawraca się pod wpływem Ducha Świętego oraz działanie Boże za pośrednictwem Kościoła, który przez biskupów i prezbiterów udziela w imię Jezusa Chrystusa przebaczenia grzechów, ustala sposób zadośćuczynienia, modli się za skruszonym i pokutuje wraz z nim. W ten sposób grzesznik zostaje uzdrowiony i ponownie przyjęty do komunii kościelnej (KKK 1488)⁸⁵.

Ludzki wkład penitenta w sakrament pokuty określa się mianem aktów, które obejmują: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie (KKK 1448). Najważniejszym z nich jest żal za grzechy, zwany również skruchą. Jest ona „bólem duszy i wstrętem do popełnionego grzechu wraz z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości”⁸⁶. Wprowadzenie do *Obrzędów pokuty* zaznacza, że chodzi w nim o wewnętrzną przemianę całego człowieka, dotykającą jego wnętrza, co sprawia, że człowiek bardziej upodabnia się do Chrystusa⁸⁷. Jeśli żal wypływa z miłości do Boga, jest nazywany „żalem doskonałym”, a jeśli jego zasadniczym motywem jest w pierwszym rzędzie bojaźń Boża, świadomość szkodliwości grzechu i obawa kary, jaka może spotkać człowieka, to jest on „niedoskonały” i nie przynosi przebaczenia grzechów ciężkich, ale przygotowuje do niego w sakramencie pokuty i pojednania (KKK 1452-1453). Skruca obejmuje nie tylko ból duszy i wstręt do popełnionego zła, ale także zdystansowanie się od dawnych win, co otwiera drogę ku wolności z równoczesnym postanowieniem niegrzeszenia na przyszłość⁸⁸.

Skruchę i wyznanie grzechów powinien poprzedzić rachunek sumienia. Nie chodzi w nim tylko o przypomnienie sobie zaistniałych wydarzeń, zachowań i czynów. Prawdziwe uznanie winy wymaga rozpoznania intencji i motywów po-

⁸³ Zob. A. Derdziuk. Współczesne uwarunkowania sprawowania sakramentu pokuty. RT 45:1998 z. 3 s. 104-107; Janczewski. Sprawowanie sakramentu pokuty s. 177-179.

⁸⁴ Jan Paweł II. Pojednanie z Bogiem i braćmi. Katecheza 29 II 1984. OsRomPol 5:1984 nr 3 s. 26.

⁸⁵ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Pojednanie i pokuta (1982). W: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969-1996. Red. J. Królikowski. Kraków 2000 s. 163.

⁸⁶ „Animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum propositio non peccandi de caetero”. Sobór Trydencki (1545-1563). Sesja 14. Nauka o sakramencie pokuty. W: Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4 (1511-1870) s. 488-489.

⁸⁷ Obrzędy pokuty nr 6.

⁸⁸ A. Skowronek. Sakrament pojednania. Wina, grzech, pojednanie. Włocławek 1995 s. 226-227; Koch. Sakramentologia s. 267-269.

pełnionych grzechów. Chodzi zatem o konfrontację z wymogami moralnym, które Bóg wpisał w nasze wnętrza jako imperatyw prowadzący do doskonałości. Człowiek, świadomy swojej zależności od Boga i wdzięczny za dar odkupienia, staje przed Nim, aby jeszcze raz odkryć swoje powołanie i uznać ze skruchą wszystkie odstępstwa od wskazanej przez Stwórcę drogi. Uznanie grzechu, które jest następstwem rachunku sumienia, umożliwia wejście na drogę pokuty i odkrycie miłosierdzia Bożego, które jest większe od grzechu człowieka⁸⁹.

Drugim istotnym aktem penitenta w sakramencie pokuty i pojednania jest wyznanie grzechów przed Bogiem przez pośrednictwo Kościoła, który reprezentuje posiadający władzę jurysdykcyjną kapłan. Jak zauważa Jan Paweł II, wyznanie grzechów przed drugim człowiekiem wynika najpierw z antropologicznej i psychologicznej potrzeby wypowiedzenia się przed kimś, kto wysłucha z uwagą. Daje to uczucie wyzwolenia z ciężaru win, ale także umożliwia odkrycie prawdy o sobie, o swojej słabości i potrzebie zwrócenia się do Bożego miłosierdzia⁹⁰.

Wyznanie grzechów wyzwala człowieka i ułatwia jego pojednanie z innymi. Spowiedź umożliwia penitentowi poznanie swoich grzechów i wzięcie za nie odpowiedzialności. Jest to także otwarcie się na Boga i na komunij z Kościołem (KKK 1455). W spowiedzi następuje spotkanie człowieka słabego z pośrednictwem Kościoła w osobie szafarza sakramentu pokuty i pojednania. W ten sposób uznaje siebie jako grzesznika wobec Boga i Kościoła (RP 31)⁹¹. Wyznanie grzechów musi łączyć się ze szczerym postanowieniem niepopelniania ich w przyszłości. Bez takiego usposobienia duszy nie można mówić o skrusic. Dotyczy ona bowiem zła moralnego jako takiego, gdyby więc człowiek nie opowiedział się przeciw potencjalnemu złu, nie okazałby wobec niego odrazy, czyli nie okazałby skruchy⁹².

Wyznanie grzechów wobec kapłana stanowi istotną część sakramentu pokuty i pojednania. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że na spowiedzi penitenci powinni wyznać wszystkie grzechy śmiertelne (KKK 1456; KPK kan. 988 § 1), a wyznawanie codziennych win – grzechów powszednich – nie jest ściśle konieczne, ale zalecane przez Kościół. Regularne spowiadanie się z nich pomaga w formacji sumienia, walce ze złymi skłonnościami oraz umożliwia korzystanie z leczącej mocy

⁸⁹ Jan Paweł II. Uznanie własnej winy. Katecheza 14 III 1984. *OsRomPol* 5:1984 nr 3 s. 27; zob. K. Kwiatkowski. *Formacja sumienia w kontekście sakramentu pokuty*. W: *Formacja moralna. Formacja sumienia*. Red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz. Lublin 2006 s. 42-43; J. Augustyn. *Rola rachunku sumienia w rozwoju życia duchowego*. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie* s. 319-325.

⁹⁰ Jan Paweł II. Wyznanie grzechów. Katecheza 21 III 1984. *OsRomPol* 5:1984 nr 3 s. 27-28.

⁹¹ Kwiatkowski. *Formacja sumienia* s. 44-45.

⁹² Jan Paweł II. Sakrament pokuty wielkim darem Bożego miłosierdzia. Przesłanie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarnię Apostolską 22 III 1996. *OsRomPol* 17:1996 nr 6 s. 10-12.

Chrystusa i wzrastanie w życiu duchowym (KKK 1458; KPK kan. 988 § 2). Zgodnie z przykazaniem kościelnym, każdy wierny, po osiągnięciu wieku rozeznania, zobowiązany jest przynajmniej raz w roku wyznać wszystkie swoje grzechy ciężkie (KPK kan. 989)⁹³.

Wyznanie grzechów nie polega jednak na samoupokorzeniu, lecz jest otwarciem się na miłosiernego Boga. Spowiedź wyraża także oddanie Mu należnej chwały za Jego dobroć i miłosierdzie. Daje ona możliwość osobistego spotkania się człowieka z Chrystusem przebacającym, który przez posługę szafarza sakramentu odpuszcza grzechy. Jest to także prawo samego Zbawiciela do spotkania z każdym wierzącym, w kluczowym momencie jego nawrócenia i odpuszczenia grzechów (RP 20)⁹⁴.

Zadośćuczynienie, zwane także „pokutą”, jest ostatnim z trzech aktów penitenta w omawianym sakramencie. Jest to podejmowany z pomocą łaski Bożej wysiłek naprawy zła i jego następstw w stosunku do Boga, bliźnich i samego człowieka zranionego grzechem. Rozgrzeszenie usuwa wprawdzie grzech, ale nie usuwa wszelkiego nieporządku, jaki on wprowadził. Także po rozgrzeszeniu pozostaje w duszy chrześcijanina pewien obszar mroku, będący skutkiem ran grzechowych, niedoskonałości skruchy, osłabieniem władz duchowych, w których tkwi jeszcze pozostałe ognisko grzechu (RP 31). Podźwignięty z niego człowiek musi więc odzyskać pełne zdrowie duchowe i temu służy zadośćuczynienie (KKK 1459)⁹⁵.

Kodeks Prawa Kanonicznego podkreśla, że spowiednik powinien nałożyć na penitenta zbawienne i odpowiednie zadośćuczynienie, stosowne do jego grzechów i uwzględniające jego sytuację (KPK kan. 981). Pokuta nadawana w konfesjonale ma znaczenie lecznicze i wychowawcze. Ma ona pomagać naprawić to, co grzech zepsuł, oraz przyczynić się do wzrastania w dobrym. Może mieć także znaczenie karne w sensie przyjęcia wewnętrznych konsekwencji. Zawsze jednak winna ona wpisywać się w cały proces obiecaną przez penitenta poprawy, czyli nawrócenia. Pokuta powinna być zatem wkomponowana w egzystencjalny wysiłek przyjmowania trudów codziennego życia i wykonywanych obowiązków⁹⁶. Nie można jednak zapominać, że Chrystus raz na zawsze odpokutował za nasze grzechy (KKK 1460), a człowiekowi, dla jego własnego dobra, daje możliwość uczestniczenia w swoim dziele zbawczym, które samo jedno ma moc zadośćuczynienia⁹⁷.

⁹³ H. J. Sobeczko. Sakrament pokuty i pojednania w nowym „Katechizmie Kościoła Katolickiego”. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego s. 109.

⁹⁴ Skowronek. Sakrament pojednania s. 229-230.

⁹⁵ Zob. J. S. Płatek. Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania. Częstochowa 2001 s. 253; Koch. Sakramentologia s. 272.

⁹⁶ D. Kowalczyk. Wyznaczanie „pokuty” w konfesjonale. W: Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży. Red. J. Augustyn, S. Cyran. Kraków 2005 s. 174-176; Sareło. Kapłan jako spowiednik s. 48-49.

⁹⁷ Zob. A. Drożdż. Sakrament pojednania z Bogiem i z Kościołem. Teologia moralna szczegółowa. Cz. 4. Tarnów 2002 s. 93-94.

Głównym skutkiem i celem sakramentu pokuty i pojednania jest pojednanie grzesznika z Bogiem. Leży ono u podstaw innych wymiarów pojednania i nadaje im wyraźnie określony sens i perspektywę. Omawiany sakrament daje człowiekowi „zmartwychwstanie duchowe” i przywraca mu godność dziecka Bożego (KKK 1468). W sakramencie pokuty i pojednania, który daje odpuszczenie grzechów, wierzący otrzymuje także łaskę uświęcającą i staje się znowu świątynią Ducha Świętego. Zostaje mu przywrócona przyjaźń ze Stwórcą utracona w wyniku grzechu, który jest nieposłuszeństwem Bogu. Dla wyznawców Chrystusa relacja z Bogiem ma pierwszoplanowe znaczenie i jeśli ulegnie osłabieniu lub zerwaniu, tracą oni wewnętrzny pokój⁹⁸.

Według Jana Pawła II, sakrament pokuty i pojednania, udzielając lub pomnażając łaski, przynosi także dar pokoju, co wyraźnie podkreśla formuła rozgrzeszenia⁹⁹. Skutkiem pokuty i pojednania są zatem także pokój, pogoda sumienia oraz pociecha duchowa. Ponadto penitent uzyskuje wzrost sił duchowych do walki, jaką musi prowadzić każdy chrześcijanin dotknięty skutkami grzechu pierworodnego. Grzech kieruje się również przeciw człowiekowi, jego godności i szczęściu, uświadamiając mu własne ubóstwo i niedoskonałość. Posiadając słabą naturę, wszyscy ludzie potrzebują pojednania z Bogiem i z samym sobą, które naprawia inne rozdarcia spowodowane przez grzech. Penitent, który uzyskał przebaczenie, jedna się także z samym sobą w głębi własnego ja, odzyskując wewnętrzną prawdę (RP 31)¹⁰⁰.

Zło grzechu objawia się głównie w krzywdzie, jaką za jego sprawą wyrządza się bliźniemu. Popołniając grzech człowiek często zadaje ból nie tylko najbliższemu osobom, ale także całemu społeczeństwu¹⁰¹. Oprócz wymiaru zbiorowego, grzech poszczególnych osób ma także aspekt eklezjalny. Grzech człowieka nie jest tylko jego indywidualną sprawą, lecz uderza w Kościół i rani Mistyczne Ciało Chrystusa¹⁰². Nie może być zatem widziany tylko jako zerwanie komunii z Bogiem, ale także jako rana zadana Kościołowi. Grzech narusza lub zrywa wspólnotę braterską, a sakrament pokuty i pojednania naprawia ją lub przywraca. W ten sposób nie tylko

⁹⁸ R. Moloney. Rozważania o sakramencie pojednania. W: Sztuka spowiadania s. 60-61; Granat. Sakramenty święte s. 377-280.

⁹⁹ Jan Paweł II. Sakrament pokuty w życiu Kościoła. Przesłanie do Penitencjarni Apostolskiej 20 III 1998. OsRomPol 19:1998 nr 5-6 s. 6.

¹⁰⁰ Zob. J. Orzeszyna. Społeczno-eklezjalny wymiar sakramentu pokuty. Kraków 1996 s. 159-160.

¹⁰¹ Zob. P. Góralczyk. Społeczny wymiar grzechu. ComP 4:1984 nr 5 s. 35-47.

¹⁰² S. Witek. Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy. Poznań-Warszawa 1979 s. 75-76; Granat. Sakramenty święte s. 385-385, J. Kudasiewicz. Grzech – pojednanie – pokuta w Piśmie Świętym. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie s. 44.

leczy on powracających do wspólnoty wiernych, ale także ożywia Kościół, który cierpiał z powodu win swoich członków (KKK 1469)¹⁰³.

Sobór Watykański II naucza, że przystępujący do sakramentu pokuty i pojednania otrzymują od miłosierdzia Bożego nie tylko przebaczenie zniewag wyrządzonych Bogu, ale także pojednanie z Kościołem, któremu przez grzech zadali ranę. Kościół zaś przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwami (KK 11). Społeczno-eklezyjalny aspekt nawrócenia opiera się na nadprzyrodzonej więzi wynikającej ze wspólnoty z Chrystusem. Podobnie jak ludzie są solidarni w niesprawiedliwości i grzechu, tak cały Kościół, który cierpi z powodu ran zadanych przez grzechy jego członków, troszczy się o nawrócenie wszystkich i raduje z ich pojednania (zob. KKK 1469)¹⁰⁴. W ten sposób, posiadając wiele środków i dróg prowadzących do pokuty i pojednania, jedna on grzesznika z samym sobą, ze wspólnotą wyznawców i całym stworzeniem (RP 31). Kościół jako sakrament, czyli znak i narzędzie pojednania (RP 11-12), w swoim świadectwie, liturgii i służbie oraz przez wszystko, czym jest i w co wierzy, ma urzeczywistniać w Duchu Świętym orędzie pojednania, jakie Bóg dał człowiekowi w Jezusie Chrystusie¹⁰⁵.

Jak zauważa Katechizm Kościoła Katolickiego, ze skutkami sakramentu pokuty i pojednania łączy się nauczanie o odpustach i ich zastosowaniu w Kościele (KKK 1471). „Odpust jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy odpuszczone już co do winy” (KPK kan. 992). Otrzymuje je wierny odpowiednio przygotowany i po wypełnieniu określonych przez Kościół warunków (KPK kan. 996 § 2). Rozróżnia się odpust zupełny lub częściowy, w zależności od tego, czy uwalnia w części, czy w całości od kary doczesnej. Każdy wierny może zyskiwać odpusty albo dla siebie, albo ofiarować je za zmarłych (KPK kan. 993; KKK 1471)¹⁰⁶.

Grzech ciężki pozbawia człowieka komunii z Bogiem i zamyka dostęp do życia wiecznego, którego pozbawienie nazywa się „karą wieczną” za grzech. Ponadto każdy grzech powoduje pewne nieuporządkowane przywiązanie do stworzeń (zob. KDK 13), które wymaga oczyszczenia na ziemi lub po śmierci. Przebaczenie grzechu i przywrócenie komunii z Bogiem pociągają za sobą odpuszczenie kary wiecznej za grzech. Pozostają jednak kary doczesne (KKK 1472-1473). Kary doczesne należy

¹⁰³ Zob. B. Sieńczak. Uczestnictwo wiernych w sakramencie pokuty. HD 1996 nr 1 s. 33-34.

¹⁰⁴ Obrzędy pokuty nr 8; zob. S. Czerwik. Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania. W: Sakrament pokuty s. 183-186.

¹⁰⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Pojednanie i pokuta s. 176.

¹⁰⁶ Zob. R. Kasyna. Znaczenie odpustów. Teologia i praktyka. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000. Red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka. Katowice 1999 s. 210-225; R. Rak. Teologiczno-kontrolersyjne i pastoralne spojrzenie na problem odpustów. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000 s. 226-236.

widzieć w perspektywie konsekwencji grzechu, który powoduje zniszczenia w samym grzeszniku i jego otoczeniu, których Boże przebaczenie nie usuwa bez śladu¹⁰⁷.

Darowanie kary otrzymuje się za pośrednictwem Kościoła, który mocą władzy związywania i rozwiązywania, otrzymanej od Chrystusa (por. Mt 16, 18-20), otwiera chrześcijaninowi skarbiec zasług Zbawiciela i świętych, aby otrzymał od miłosiernego Boga darowanie kar doczesnych, jakie należą się za grzechy. W ten sposób Kościół przychodzi z pomocą grzesznikowi i stara się go pobudzić do pokuty, miłości i pobożności (KKK 1478). Znajduje tutaj wyraz przekonanie, że Kościół stanowi solidarną wspólnotę, w której między jego członkami istnieje wzajemne oddziaływanie zarówno win, jak i łask¹⁰⁸.

Sakrament pokuty i pojednania stanowi ważny środek formacji katolików świeckich. Pomaga on człowiekowi uświadomić sobie własną kondycję. Odkrywa on w sobie wewnętrzną ranę, nazywaną w świetle wiary grzechem. Chodzi zarówno o grzech pierworodny, który każdy nosi w sobie od urodzenia jako dziedzictwo otrzymane od praojców, a także o grzechy, które człowiek popełnia, nadużywając swojej wolności (RP 2). Pozwala to człowiekowi dostrzec własną bezsilność i niewystarczalność oraz konieczność wsparcia i pomocy w pracy nad sobą. Sakrament pokuty i pojednania wspomaga upadłych i obdarza ich zmartwychwstaniem do życia wiecznego, którego zadatek już teraz zostaje udzielony człowiekowi będącemu w stanie łaski. Kształtuje także jego sumienie, kierując go ku prawdziwej pokucie i nawróceniu. Sakrament ten buduje tożsamość oraz integralność osoby ludzkiej i dla wierzącego jest drogą rozwoju własnej osobowości oraz wezwaniem do ponownego odnalezienia siebie i swojego powołania do świętości. Kościół, idąc śladami Chrystusa i na mocy otrzymanego od Niego posłania, wzywa człowieka do nawrócenia i głosi pojednanie dokonane przez Boga za pośrednictwem śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa¹⁰⁹.

Namaszczenie chorych to sakrament, przez który Kościół udziela specjalnej łaski wiernym, doświadczającym trudności związanych ze stanem ciężkiej choroby lub starości, powierzając ich cierpiącemu i uwielbionemu Chrystusowi, aby ich podtrzymał i zbawił (zob. KK 11; KPK kan. 998; KKK 1527). Sobór Watykański II naucza, że zamiast nazwy „ostatnie namaszczenie”, lepiej używać określenia „namaszczenie chorych” (łac. *unctio infirmorum*), gdyż sakrament ten nie jest przeznaczony tylko dla tych, którzy znajdują się w krańcowym niebezpieczeństwie

¹⁰⁷ J. Kasztelan. Sprawowanie sakramentu pokuty. Kraków 1983 s. 82-87; Koch. Sakramentologia s. 280; Skowronek. Sakrament pojednania s. 167-171.

¹⁰⁸ Paweł VI. Konstytucja apostolska „*Indulgentiarum Doctrina*” wprowadzająca zamiany w dotychczasowej praktyce odpustów. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. T. 2 z. 2 s. 4-41.

¹⁰⁹ Zob. A. Derdziuk. Sakrament pojednania darem dla Kościoła. HD 45:1996 nr 1 s. 14-17; G. Kucza. Antropologiczny kontekst w teologii sakramentu pokuty i pojednania. „*Studia Pastoralne*” 3:2007 s. 15-17.

utraty życia (KL 73)¹¹⁰. Jak zauważa B. Nadolski, słowo, jakiego używa się w języku łacińskim na określenie chorego, to *aegrotus*, natomiast użyty w obecnej nazwie sakramentu wyraz *infirmus* podkreśla, że nie jest on przeznaczony wyłącznie dla chorych, lecz można go stosować wobec osób osłabionych wiekiem, niedołączonych, rannych itp. Namaszczenie chorych nie jest sakramentem umierających, lecz chorych i nie jest sakramentem w momencie śmierci, ale przeznaczony jest dla osób znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci¹¹¹.

Jak podkreśla Katechizm Kościoła Katolickiego, w czasach apostołskich znany był obrzęd przeznaczony dla chorych, opisany przez św. Jakuba (Jk 5, 14-15). Jest to nakaz wzywający takich ludzi do przyjmowania namaszczenia olejem w imię Pana, udzielanego przez kapłanów Kościoła, które będzie dla nich ratunkiem duchowym i fizycznym, a w razie konieczności odpuści im grzechy. Tradycja uznała w tym obrzędzie jeden z siedmiu sakramentów Kościoła, specjalnie przeznaczony do umocnienia osób dotkniętych chorobą (KKK 1510-1511). Znajdujemy tutaj nawiązanie do rozpowszechnionej w starożytności praktyki namaszczenia chorych w celach leczniczych. Dla św. Jakuba namaszczenie olejem, analogiczne do czynności opisanej przez św. Marka (zob. Mk 6, 12-13), jest kontynuacją dzieła Jezusa Chrystusa i ma znaczenie uświęcające, stosowane także w praktyce Starego Testamentu, a polegające na poświęcaniu osób i rzeczy dla celów religijnych lub kultycznych. Namaszczenie to dokonuje się wraz z pełną wiary modlitwą w imię Chrystusa. Kościół wyjaśnia tekst św. Jakuba w sensie działania sakramentalnego, gdyż występuje tu akcja sakramentalna składająca się ze znaku (namaszczenie olejem) oraz słów („modlitwa pełna wiary”)¹¹².

Właściwą materią sakramentu namaszczenia chorych jest olej z oliwek albo inny olej roślinny¹¹³. Jeśli to możliwe, powinien być poświęcony przez biskupa w Wielki Czwartek (zob. KKK 1519). Mogą go również poświęcić ci, którzy są prawnie zrównani z biskupem diecezjalnym, a w razie konieczności każdy kapłan podczas sprawowania tego obrzędu (KPK kan. 999). Olej ma zastosowanie przy udzielaniu wielu sakramentów i jest tym środkiem, przez który ich liturgia wyraża się i głębiej przemawia. Olej spełnia funkcje znaku sakramentalnej czynności jako wyraz troski o człowieka będącego w potrzebie duchowej i fizycznej. Ponadto jako symbol ma

¹¹⁰ Zob. Paweł VI. Konstytucja apostołska „Sacram unctionem infirmorum” o sakramencie namaszczenia chorych. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne. Red. E. Szafrowski. T. 5 z. 1. Warszawa 1974 s. 224-225.

¹¹¹ Namaszczenie chorych. W: Leksykon liturgii. Red. B. Nadolski. Poznań 2006 s. 1006-1007, 1011; zob. A. Jougan. Słownik kościelny łacińsko-polski. Warszawa 1992 s. 19, 336.

¹¹² Zob. F. Nikolasch. Das Sakrament der Krankensalbung. Tradition und Erneuerung. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 125:1977 z. 2 s. 150-151; K. Romaniuk. Sakramentologia biblijna. Warszawa 1991 s. 101-105.

¹¹³ Paweł VI. Konstytucja apostołska „Sacram unctionem infirmorum” s. 226.

pochodzenie biblijne, podobnie jak woda, chleb, wino używane w innych sakramentach¹¹⁴.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, namaszczenia chorych udziela się przez namaszczenie wiernego olejem i wypowiedzenie słów przepisanych w księgach liturgicznych (KPK kan. 998)¹¹⁵. Kapłan naznacza olejem czoło i dłonie człowieka, wypowiadając przepisaną formułę. W wypadku konieczności wystarczy jedno namaszczenie na czole lub innej części ciała (KPK kan. 1000)¹¹⁶. Celebracja obejmuje także wkładanie w milczeniu przez kapłana rąk na głowę wiernego oraz modlitwę o specjalną łaskę tego sakramentu (KKK 1519, 1531)¹¹⁷.

Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje cztery główne skutki sakramentu namaszczenia chorych. Pierwszy skutek to szczególny dar Ducha Świętego (KKK 1520). Paweł VI podkreśla, że w sakramencie namaszczenia chorych istotną rolę pełni łaska Ducha Świętego¹¹⁸. Umocnia ona ufność w Bogu w tak trudnym momencie, jakim jest choroba, uzbraja przeciwko pokusom i trwodze śmierci. Duch Święty ukazuje się tutaj jako wielki terapeuta wierzących, ponieważ jest On źródłem sił podtrzymujących chorego w jego słabej kondycji. Szczególną rolę Ducha Świętego w omawianym sakramencie rozpoznajemy w funkcji oleju chorych. Obrzęd namaszczenia jest żywą manifestacją obecności Ducha Świętego przy chorym człowieku. Podobnie gest nakładania rąk na głowę wiernego oznacza błogosławieństwo, opiekę, przebaczenie i pomoc Ducha Świętego. Namaszczenie olejem jest znakiem Bożej łaski i powrotu człowieka do harmonii z Bogiem¹¹⁹.

Sobór Watykański II podkreśla, że sakrament namaszczenia chorych przynosi wierzącym ulgę duchową i fizyczną (zob. KK 28). Wsparcie Chrystusa przez moc Jego Ducha ma prowadzić osobę w złym stanie fizycznym do uzdrowienia duszy i ciała, jeśli taka jest wola Boża (KKK 1520). Sakrament udziela łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi w drodze do zbawienia. Podkreśla to integralność osoby i oddziaływanie namaszczenia chorych na całego człowieka, zatem i na jego fizyczne dobro. Sakrament ten chce uwolnić wierzących od wszyst-

¹¹⁴ Zob. J. Stefański. Prace redakcyjne nad obrzędem poświęcenia oleju chorych. „Studia Gnesnensia” 7:1982-1983 s. 301-336.

¹¹⁵ Zob. Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wydanie drugie poprawione. Katowice 1994 nr 23-25; R. Ptak. Sakrament namaszczenia chorych – teologiczno-prawne aspekty kanonów 998-1007 KPK/1983. PK 52:2009 nr 3-4 s. 305-308.

¹¹⁶ Paweł VI. Konstytucja apostolska „Sacram unctionem infirmorum” s. 226-227.

¹¹⁷ Zob. Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo nr 97-98; J. Stefański. Sakrament chorych w nowym Katechizmie Katolickim (art. 1499-1532). W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego s. 116-117; S. Czerwik. Mistagogia sakramentu namaszczenia chorych. „Przeгляд Homiletyczny” 13:2009 s. 47-49.

¹¹⁸ Paweł VI. Konstytucja apostolska „Sacram unctionem infirmorum” s. 223-224.

¹¹⁹ J. Stefański. Sakrament Chorych w dziejach i życiu Kościoła. Gniezno 2000 s. 71-75.

kich zagrożeń dotyczących ciała i duszy. Przez namaszczenie Chrystus udziela potrzebnych łask, aby przezwyciężyć trudności, jakie niesie każda poważna choroba. Nie należy jednak zupełnie wykluczać ewentualności fizycznego wyzdrowienia, związanego z przyjęciem sakramentu. Nadzieja wyzwolenia fizycznego i zwycięstwa nad chorobą jest także wpisana w motywację przyjęcia przez wielu wiernych namaszczenia chorych. W formacji katolików świeckich trzeba jednak przypominać, że namaszczenie chorych nie zostało ustanowione głównie po to, aby odzyskać zdrowie fizyczne, ale jest to sakrament uzdalniający do przeżywania choroby i cierpienia w duchu Chrystusowym¹²⁰.

Namaszczenie chorych pozytywnie oddziałuje na zbawienie człowieka, we wszystkich jego wymiarach, a więc obejmuje także przezwyciężenie grzechu, który radykalnie zakłóca życie ludzkie¹²¹. Św. Jakub zaznacza, że jeśli chory popełnił grzechy, będą mu odpuszczone (Jk 5, 15). Jeżeli zatem to konieczne, to namaszczenie chorych odpuszcza grzechy i dopełnia chrześcijańskiej pokuty¹²². Omawiany sakrament, umacniając człowieka w jego psychofizycznej jedności, zasila go także duchowo, lecząc osłabienie spowodowane w naturze ludzkiej przez grzech. Nie jest jednak rodzajem specjalnej praktyki pastoralnej zastępującej wyznanie grzechów i absolucję otrzymaną poprzez sakramentalną spowiedź. W zwyczajnej praktyce administrowania tego sakramentu, nie zastępuje on spowiedzi. Wierny przyjmujący namaszczenie chorych powinien być uprzednio w stanie łaski. Może ono uwalniać od grzechów ciężkich jedynie w wypadku zupełnej niemożności przystąpienia do sakramentu pokuty. Jak zauważa J. Stefański, uwolnienie od grzechów nie jest specyficznym i podstawowym skutkiem namaszczenia chorych, a jedynie efektem okazynym, uwarunkowanym szeregiem okoliczności. Tak jak każdy sakrament uwalnia od grzechów lekkich, sprawiając duchowe oczyszczenie i podźwignięcie chorego¹²³.

Drugim skutkiem omawianego sakramentu jest zjednoczenie z Męką Chrystusa (KKK 1521). Nadaje to chorobie człowieka i związanemu z nią cierpieniu nowy sens i znaczenie. Choroba należy do przełomowych sytuacji w życiu ludzkim i stanowi w pewnym sensie część jego historii zbawienia. Może ona prowadzić do niepokoju, zamknięcia się w sobie, a nawet buntu przeciw Bogu, ale może także być drogą do dojrzałości i odkrycia tego, co w życiu najważniejsze (KKK 1501). Choroba jest także zwiastunem śmierci oraz obnaża wewnętrzną kruchość i przemijalność egzystencji człowieka. Niesie ona ponadto świadomość granic możliwości

¹²⁰ J. Stefański. Spotkanie z Chrystusem uzdrawiającym w sakramencie chorych. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie s. 200-203.

¹²¹ Koch. Sakramentologia s. 284.

¹²² Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo nr 6.

¹²³ Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Poznań 1988 s. 193.

fizycznych, przypomina problem oddalenia od innych i wreszcie rodzi pytania o sens cierpienia. Łaska sakramentu pozwala spojrzeć na chorobę w wymiarze zbawczym, co może prowadzić do odnalezienia wewnętrznej harmonii, zrozumienia a nawet akceptacji cierpienia¹²⁴.

Sakramentalne namaszczenie ułatwia człowiekowi choremu spotkanie z Jezusem Chrystusem, ukazującym najgłębszy sens cierpienia, choroby i śmierci. Namaszczenie chorych, jak każdy sakrament, jest osobistym spotkaniem z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Zbawicielem. Ta bliskość z Nim obecnym w sakramencie jest ważna w obliczu wewnętrznego osamotnienia, jakie niesie ze sobą poważna choroba. Podobnie jak dla Chrystusa cierpienie i śmierć nie koronowały Jego zbawczego dzieła, tak również choroba, cierpienie i śmierć nie są dla człowieka kresem jego egzystencji. W takiej sytuacji Chrystus daje swoim wiernym dotkniętym chorobą i bólem potężną pomoc i obronę. Choroba staje się wówczas nie tylko uczestnictwem w Krzyżu Chrystusa, ale także w Jego Zmartwychwstaniu. Ofiara Zbawiciela, w której zawiera się także krzyż człowieka, jest znakiem miłości, która cierpi, ale również przynosi wyzwolenie¹²⁵.

Namaszczenie chorych niesie nadzieję, że skoro chrześcijanin może uczestniczyć w męce Chrystusa, to ma również prawo do nadziei płynącej z Jego Zmartwychwstania. Analogia między cierpieniami i Zmartwychwstaniem Chrystusa a cierpieniami i nadzieją na przyszłe zmartwychwstanie, która winna towarzyszyć poważnej chorobie człowieka wierzącego, nadaje jego sytuacji głęboki sens. Sobór Watykański II podkreśla, że Kościół zachęca swoich cierpiących członków, aby łączyli się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa, będącego Głową Ciała Mistycznego (KK 11). Chorzy stają się w pewien sposób „konsekrowani”, aby przynosić owoc przez upodobnienie do odkupieńczej śmierci Zbawiciela (KKK 1521). Oznacza to, że cierpienie ma charakter twórczy i zawsze może się związać z odkupieńczym dziełem Chrystusa, który pragnie, aby Jego cierpienie było stale dopełniane (SD 24). Duch Święty w sakramencie namaszczenia chorych zespała chorego z umęczonym i zmartwychwstałym Zbawicielem a zarazem ze wspólnotą Kościoła. Chociaż człowiek powinien wytrwale walczyć z wszelkimi chorobami i zabiegać o swoje zdrowie, to powinien być także gotowy dopełnić to, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusa dla zbawienia świata (por. Kol 1, 24)¹²⁶.

Trzecim skutkiem omawianego sakramentu, który wymienia Katechizm Kościoła Katolickiego, jest łaska eklezjalna (KKK 1522). Namaszczenie chorych jest

¹²⁴ Rahner. Podstawowy wykład wiary s. 34; W. Przygoda. Teologia cierpienia i choroby. SSHT 33:2000 s. 258-265.

¹²⁵ Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo nr 5; zob. S. Rosik. Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego krzyża. W: Cierpienie i śmierć. Red. A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 78-83.

¹²⁶ Stefański. Sakrament Chorych w dziejach s. 67-71.

wydarzeniem zbawczym, w którym realizuje się posłannictwo Kościoła, zatem nie dotyczy ono samych wierzących dotkniętych poważną chorobą, ale jest wyznaniem przez wspólnotę wiernych nadziei życia wiecznego¹²⁷. Celebując ten sakrament, Kościół wstawia się w intencji chorego, a on, „łącząc się dobrowolnie z Męką i Śmiercią Chrystusa, przysparza dobra Ludowi Bożemu” (KK 11). Osoba chora przez łaskę tego sakramentu przyczynia się do uświęcenia Kościoła i dobra wszystkich ludzi (KKK 1522). Użycie poświęconego oleju w liturgii namaszczenia staje się widocznym znakiem łączności chorego z biskupem, a przez niego z całym Kościołem powszechnym¹²⁸.

Każdy sakrament jest świadectwem wiary w obecność uwielbionego Chrystusa i w Jego zbawcze działanie we wspólnocie Kościoła¹²⁹. Sprawowanie obrzędu namaszczenia chorych jest celebracją liturgiczną i wspólnotową (zob. KL 27), niezależnie od tego, czy udzielane jest w rodzinie, szpitalu, kościele, jednemu człowiekowi lub całej grupie chorych (KKK 1517). Wspólnotowa celebrowanie tego sakramentu jest wyrazem obecności Kościoła w trudnych i przełomowych chwilach życia człowieka chorego. Wspólnota wiernych towarzyszy mu swoją modlitwą, obecnością i solidarnością oraz braterską pomocą w codziennych potrzebach¹³⁰.

Czwartym skutkiem sprawowania obrzędu namaszczenia chorych jest przygotowanie do ostatniego przejścia do życia wiecznego (KKK 1523, 1532). W praktyce Kościoła przez długie wieki utrwaliło się eschatyczne i pokutne przeakcentowanie tego sakramentu, który postrzegany był przede wszystkim jako ostatnia, nadprzyrodzona pomoc świadczona przez Kościół umierającym. Obecnie podkreśla się, że jest to przede wszystkim sakrament dźwigający człowieka w czasie choroby, a nie pomoc Kościoła przygotowująca na śmierć, choćby nawet nastąpiła ona bezpośrednio po udzieleniu namaszczenia. Eschatyczny wymiar stanowi zatem tylko jeden ze skutków tego sakramentu, gdyż śmierć nie znajduje się w jego centrum. Nie można jednak zapominać, że jeśli namaszczenie chorych udzielane jest wszystkim, którzy cierpią z powodu ciężkiej choroby i niedołęstwa, to tym bardziej jest przeznaczone dla tych, którzy zbliżają się do kresu życia (KKK 1523)¹³¹.

Jak zauważa A. Skowronek, sakramentem umierających jest Eucharystia podawana umierającym jako Wiatyk¹³². Jest ona zaczątkiem życia wiecznego i mocy

¹²⁷ Koch. Sakramentologia s. 292.

¹²⁸ Cz. Krakowiak. Eklezjalny charakter troski o chorego. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie s. 211-212, 223-224; Stefański. Sakrament Chorych w dziejach s. 85-88.

¹²⁹ A. Zuberbier. Wierzę. Paryż 1983 s. 266.

¹³⁰ Zob. J. Stefański. Sakrament chorych w praktyce duszpasterskiej. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie s. 485-508.

¹³¹ Zob. Stefański. Sakrament Chorych w dziejach s. 81-85.

zmartwychwstania (J 6, 54) i jako sakrament Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, jest ona znakiem przejścia ze śmierci do życia (KKK 1524). Pokuta, namaszczenie chorych i Eucharystia jako Wiatyk są sakramentami, które stanowią zakończenie ziemskiej pielgrzymki (KKK 1525). Tak jak namaszczenie chorych pomaga człowiekowi odnaleźć sens cierpienia w czasie przedłużającej się choroby, tak Wiatyk ma na celu pomóc umierającemu przezwyciężyć lęk przed śmiercią i przyjąć ją jako konieczne przejście do życia wiecznego. Chorego zbawia jego wiara i wiara Kościoła, czerpiąca swoją skuteczność ze śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa i pozwalająca dostrzegać przyszłe królestwo, którego zadatek otrzymuje w sakramentach¹³³.

Kościół proponuje choremu i wierzącemu człowiekowi nadprzyrodzoną pomoc w postaci obrzędu namaszczenia chorych, aby mógł po chrześcijańsku przeżywać swoją sytuację. W tym znaku Chrystus jako Zbawiciel pragnie spotkać się z chorym człowiekiem, podobnie jak to czynił podczas swojego ziemskiego życia. W osobie kapłana Zmartwychwstały umacnia wierzącego w ciężkiej sytuacji życiowej, jaką jest choroba i cierpienie¹³⁴. Sakrament namaszczenia chorych jest także narzędziem formowania właściwej postawy człowieka wobec choroby, cierpienia i śmierci. Wskazuje on właściwą perspektywę przeżywania tych trudnych i przełomowych momentów życia osoby, która prawdziwą siłę i nadzieję odnajduje w Jezusie Chrystusie.

Podając kwestie podstaw teologicznych formacji katolików świeckich, nie sposób pominąć sakramentu małżeństwa, któremu należy przypisać szczególne znaczenie w tym procesie. Małżeństwo przynależy do sakramentów służących komunii i posłaniu (KKK 1211). Udzielają one szczególnej misji w Kościele i służą budowaniu Ludu Bożego (KKK 1534).

Nauczanie Kościoła podkreśla, że małżeństwo nie bierze swego początku z inwencji ludzkiej, lecz jest wymogiem natury człowieka dla jego dobra. Stwórcą tej natury i jej praw jest Bóg, zatem Jego należy uważać za autora tego związku ludzi. Małżeństwo jako głęboka wspólnota życia i miłości zostało zatem ustanowione przez Stwórcę i unormowane Jego prawami (KDK 48; FC 3, 11, 13; KKK 1603). Może ono zaistnieć jedynie między osobami różnej płci (KPK 1055 § 1),

¹³² Chorzy i ich sakrament. Włocławek 1997 s. 126-127.

¹³³ Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo nr 7; zob. Cz. Krakowiak. Cierpienie i śmierć w świetle sakramentu namaszczenia chorych i Wiatyku. W: Cierpienie i śmierć s. 93-97; B. Nadolski. Sakrament szczególnej bliskości Boga przy chorym człowieku. Antropologiczny i eklezjalny wymiar sakramentu namaszczenia chorych. „Przegląd Homiletyczny” 13:2009 s. 37-38; Stefański. Sakrament Chorych w dziejach s. 91.

¹³⁴ Zob. W. Beinert. Gottes Gegenwart. Ein Einführung in die Welt der Sakrament. Nettetal 1991 s. 56-57.

przy czym podkreśla się równą godność tak mężczyzny jak i kobiety (zob. MD 6-7; 12)¹³⁵.

Prawda naturalna o małżeństwie została potwierdzona przez Objawienie zawarte w opowiadaniach biblijnych o stworzeniu¹³⁶. Mężczyzna i kobieta tworzą tak trwałą wspólnotę, „że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Pismo Święte mówi, że zostali oni stworzeni wzajemnie dla siebie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Bóg podarował mu niewiastę, „ciało z jego ciała” (por. Rdz 2, 23), to znaczy równą mu istotę (KKK 1605). Wzajemne przyciąganie się mężczyzny i kobiety prowadzi do zerwania więzów rodzinnych, a w pewnym sensie do wyrzeczenia się siebie samego, aby utworzyć z drugą osobą „coś” nowego i ściśle jednego – „jedno ciało”. Powstająca w ten sposób wspólnota osób polega na całkowitym, wzajemnym darze, nie tylko ciał, ale także pragnień, uczuć oraz życia obojga¹³⁷.

Małżonkowie przez nieodwołalną i osobistą zgodę zakładają związek, który jest wzorowany na biblijnym przymierzu Boga z ludźmi¹³⁸. W. Beinert wyróżnia trzy charakterystyczne jego znamiona: opierając się na miłości, jest ono totalne i radykalne, stanowi trwałą strukturę historii świata oraz trwa i rozwija się przez wszystkie pokolenia¹³⁹. W świetle tego poglądu, małżeństwo ukazuje się w nowym wymiarze, posiadając te same cechy co przymierze. Charakteryzuje się ono radykalnością i całkowitością, jest z natury monogamiczne i nierozzerwalne, a rodząc nowe życie, trwa w rodzinie i w następnych pokoleniach¹⁴⁰.

Grzech pierwszych rodziców zakłócił i osłabił pierwotną prawdę o jedności małżeńskiej, o wspólnocie życia i miłości. Związek mężczyzny i kobiety, oderwany od Bożego źródła, uległ zniekształceniu (zob. KKK 1607). Nie przekreśliło to jednak powołania i godności małżeńskiej. Wspólnota ta ma nadal realizować pierwotny zamysł Boży. Historia Izraela ukazuje wielką troskę Stwórcy o właściwy kształt małżeństwa i rodziny, widać to wyraźnie w przepisach starego Prawa i w nauczaniu proroków, którzy, ukazując przymierze Boga z Izraelem w postaci wyłącznej i wiernej miłości małżeńskiej, przygotowywali świadomość ludu wybra-

¹³⁵ Zob. Z. Grocholewski. Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego. PK 40:1997 nr 1-2 s. 177-178; K. Lubowiecki. Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II. Kraków 2005 s. 230-236.

¹³⁶ Kongregacja Nauki Wiary. Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi. Poznań 2003 nr 3.

¹³⁷ J. Grześkowiak. Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi. Poznań 1996 s. 86-90.

¹³⁸ W. Gasidło. Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej. Kraków 1994 s. 113-114.

¹³⁹ Ehe und Kirche. „Una Sancta” 35:1980 s. 273.

¹⁴⁰ Grześkowiak. Misterium małżeństwa s. 82; M. Filipiak. Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie. Lublin 1984 s. 34-36.

¹⁴¹ Zob. Romaniuk. Sakramentologia biblijna s. 196-198.

nego do głębszego rozumienia jedności i nierozzerwalności związku kobiety i mężczyzny (KKK 1611)¹⁴¹.

Jezus Chrystus przywrócił małżeństwu jego pierwotną formę, którą utraciło wskutek grzechu pierwszych rodziców i oczyścił je z historycznych naleciałości: z wielożeństwa i rozwodów¹⁴². W swoim nauczaniu wyraźnie nawiązywał do opisów stworzenia z Księgi Rodzaju i do nakreślonego w nich ideału wspólnoty małżeńskiej. W swoich wypowiedziach na temat małżeństwa Chrystus na pierwszy plan wysuwał sprawę jedności i nierozzerwalności (zob. KKK 1614-1615). Odrzucał zezwolenie Mojżesza na oddalenie żony, wskazując na przyczynę rozwodu: „zwardziałość serca” (Mk 10, 3-5). Przypomniął, że rozwód nie odpowiada pierwotnemu zamiarowi Stwórcy, który łączy małżonków i tworzy z nich niepodzielną jedność: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6). Podobnie radykalnie zinterpretowane zostało przez Jezusa szóste przykazanie, stojące na straży wierności małżeńskiej. Cudzołóstwem nazywał Chrystus oddalenie żony i poślubienie innej kobiety oraz opuszczenie męża i poślubienie innego mężczyzny (Mk 10, 11-12), zaś w Kazaniu na Górze pożądlive patrzeć na kobietę nazywał cudzołóstwem w sercu (Mt 5, 27-28)¹⁴³.

W swoim nauczaniu Jezus nie tylko przypomniał i potwierdził pierwotny zamysł Boży względem małżeństwa, lecz także podniósł je do godności sakramentu (CC I s. 24). Małżeństwo między ochrzczonymi jest jednym z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza. Stanowi ono znak szczególnej obecności Boga w życiu dwojga ludzi, łączących się nierozzerwalnym węzłem przysięgi. Jako sakrament małżeństwo chrześcijańskie jest nie tylko trwaniem w miłości, lecz sposobem istnienia w Bogu, przez Chrystusa, mocą nadprzyrodzonej konsekracji dokonującej się w Duchu Świętym. Z sakramentu małżeństwa kobieta i mężczyzna czerpią nadprzyrodzone siły do wiernego i świętego wypełniania swoich obowiązków i zadań aż do śmierci¹⁴⁴.

Przyjmując sakrament małżeństwa, chrześcijanie stają się obrazem tajemnicy jedności i owocującej miłości, jaka istnieje między Jezusem i Kościołem (Ef 5, 23-32). Fundamentem obu związków jest miłość wierna, wyłączna i stała; jedna i druga miłość jest płodna, a cechuje ją głęboka intymność (por. HV 9). Można dostrzec jeszcze inne analogie: podobnie jak kobieta zawdzięcza macierzyństwu płodnej mocy małżonka, tak Kościół swe istnienie i macierzyńską, czyli zbawczą, skutecz-

¹⁴² Zob. J. Krzywda. Sakramentalność przymierza małżeńskiego w świetle nowego prawa. W: Sakramentalność małżeństwa. Red. Z. J. Kijas, J. Krzywda. Kraków 2002 s. 42-43.

¹⁴³ S. Bielecki. Biblijny ideał małżeństwa i rodziny. KPD 69:1993 nr 6 s. 485-490; zob. W. Świerżawski. Oboje będą jednym ciałem. Sakrament małżeństwa. Wrocław 1984 s. 19-23.

¹⁴⁴ Papieska Komisja do spraw Rodziny. Małżeństwo sakramentem. ŻM 25:1976 nr 6 s. 98-99; J. Krucina. Rodzina – miejsce ewangelizacji. W: Ewangelizacja. Red. J. Krucina. Wrocław 1980 s. 302-303.

ność zawdzięcza Chrystusowi. Kobieta otrzymuje od mężczyzny życiodajną moc, Kościół zaś od Zbawiciela przyjmuje łaskę, dzięki której pośredniczy w rodzeniu w swych członkach życia Bożego. Związek mężczyzny i kobiety w małżeństwie nie tylko naśladuje oblubieńczy związek Chrystusa i Kościoła, lecz także w nim uczestniczy i go uobecnia. Małżeńska więź mocą sakramentu staje się częścią tej miłości, która z Jezusa i Kościoła tworzy jeden nadprzyrodzony organizm¹⁴⁵.

Małżeństwo jest najbardziej rozpowszechnionym powołaniem chrześcijańskim. Kobieta i mężczyzna poprzez sakrament małżeństwa są powołani do przeżywania wspólnoty osób pojętej jako wyraz, znak i symbol mistycznej więzi Chrystusa z Kościołem. Bóg, okazując pełne zaufanie człowiekowi, osobiście wzywa go do wypełnienia tego zadania, udzielając mu niezbędnej łaski. Jezus towarzyszy małżonkom na drodze ich życia, na którą ich kieruje, obdarowując szczególną łaską. Powołanie małżeńskie jest środkiem wzajemnego uświęcenia osób w związku (zob. KKK 1661). Wypełniając swoje obowiązki małżeńskie i rodzinne, kobieta i mężczyzna zbliżają się coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a przez to do wspólnego uwielbienia Boga (KDK 48). Dar sakramentu małżeństwa jest dla nich łaską, pomocą i wsparciem we wspólnym życiu, jest także powołaniem i przykazaniem, by pozostali sobie wierni na zawsze, pomimo rozmaitych prób i trudności, jakie mogą ich spotkać. Sakramentalny związek jest zatem sposobem związania się z Bogiem, formą pójścia za Chrystusem – po prostu: właściwą małżonkom drogą do świętości¹⁴⁶.

W obrządku łacińskim sakrament małżeństwa jest zazwyczaj zawierany podczas Mszy św., co podkreśla związek wszystkich sakramentów z misterium paschalnym Chrystusa (zob. KL 61). W Eucharystii urzeczywistnia się pamiątka Nowego Przymierza, przez które Chrystus na zawsze zjednoczył się z Kościołem, swoją umiłowaną Oblubienicą, za którą wydał samego siebie (zob. KK 6). Wydaje się zatem słuszne, aby małżonkowie przypieczętowali swoją zgodę na wzajemne oddanie się sobie przez dar własnego życia, właśnie podczas Eucharystii, jednocząc się z ofiarą Chrystusa za ludzi, uobecnioną we Mszy św. (KKK 1621)¹⁴⁷. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że według tradycji łacińskiej sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu, wypowiadając wobec wiernych swoją zgodę (KKK 1623). Prezbiter lub diakon, asystujący przy

¹⁴⁵ J. Grześkowiak. Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji Apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A. L. Szafrąński. Lublin 1985 s. 81-84.

¹⁴⁶ Konferencja Episkopatu Polski. *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*. Warszawa 2009 nr 30; zob. A. L. Szafrąński. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej w świetle teologii pastoralnej. *SSHT* 14:1981 s. 19; Gasidło. *Z zagadnień etyki* s. 112.

¹⁴⁷ Zob. J. Laskowski. *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*. Warszawa 1979 s. 115-118.

obrzędzie zawarcia małżeństwa, przyjmuje zgodę małżonków w imieniu Kościoła i udziela błogosławieństwa. Obecność pełniącego posługę oraz świadków wyraża w widzialny sposób prawdę, że taki związek jest rzeczywistością kościelną¹⁴⁸.

Sakrament małżeństwa jest wolnym poświęceniem Chrystusowi rodzącej się miłości, co sprawia, że kobieta i mężczyzna są szafarzami tego sakramentu, który w najwyższym stopniu ich dotyczy. Jednak małżeństwo należy całkowicie do tajemnicy Kościoła i dlatego żadna para nie obdarza się tym sakramentem bez jego zgody i w formie różnej od tej, którą on ustala. Można zatem powiedzieć, że małżonkowie są szafarzami sakramentu, o ile są żywymi członkami Kościoła, który jest tutaj znakiem i gwarantem daru Ducha Świętego, jaki otrzymują, angażując się wobec siebie jako chrześcijanie. Małżonkowie są zatem szafarzami w Kościele i poprzez Kościół¹⁴⁹.

Przyczynami sprawczymi małżeństwa są: Bóg i zgoda małżeńska. Bóg jest przyczyną sprawczą instytucji małżeństwa, gdy chodzi o jego naturę i istotne przymioty. Natomiast zgoda wywołuje fakt, że małżeństwo, określone w swojej naturze przez Boga, zostaje zainaugurowane między dwiema konkretnymi osobami¹⁵⁰. Jest ona aktem osobowym, „w którym małżonkowie przekazują i przyjmują siebie wzajemnie” (KDK 48, zob. KPK kan. 1057 § 2). Wzajemne wyrażenie zgody przez kobietę i mężczyznę Kościół uważa za nieodzowny element, który sprawia małżeństwo (KKK 1626, KPK kan. 1057 § 1)¹⁵¹.

Zgoda powinna być aktem woli wyrażonym zewnętrznym przez obydwie strony, którego przedmiotem jest wzajemne oddanie i przyjęcie się przez małżonków w celu utworzenia związku. Zgoda małżeńska musi być wyrażona w sposób nieodwołalny i wolny od przymusu (KKK 1628; zob. KPK kan. 1103). Nie może być uzupełniona przez żadną władzę ludzką (KPK kan. 1057 § 1). Jeżeli mężczyzna i kobieta, którzy są ochrzczeni, wyrażą prawdziwą i ważną zgodę, to przez ten fakt istnieje już sakrament małżeństwa¹⁵². Kodeks Prawa Kanonicznego podkreśla, że z ważnego małżeństwa powstaje między osobami węzeł z natury swej wieczysty i wyłączny (KPK kan. 1134; zob. KKK 1638).

Według Katechizmu Kościoła Katolickiego, do istoty małżeństwa należy jedność, nierozzerwalność i otwartość na płodność (KKK 1664). Miłość dwojga ludzi zmierza do jedności osobowej, która nie tylko łączy ich w jedno ciało, ale także

¹⁴⁸ B. Testa. Sakramenty Kościoła. Poznań 1998 s. 352-355.

¹⁴⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa (1977). W: Od wiary do teologii s. 107-108.

¹⁵⁰ Grocholewski. Sakrament małżeństwa s. 184.

¹⁵¹ L. Adamowicz. Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Lublin 1999 s. 237-238.

¹⁵² A. Sarmiento. Małżeństwo chrześcijańskie. Kraków 2002 s. 155-163, zob. W. Góralski. Kanoniczna zgoda małżeńska. Gdańsk 1991 s. 17-27.

prowadzi do jedności serca i duszy (KKK 1643). Polega ona na tym, że małżeństwo może być realizowane tylko między jednym mężczyzną i jedną kobietą. Jest także związana z wymogiem wierności. Małżonkowie wiążą się ze sobą, aby tworzyć niepodzielną wspólnotę życia i miłości. Pierwowzorem ich powiązania jest jedność i wzajemne udzielanie się osób w Trójcy Świętej. Misja małżeńska polega zatem na odczytaniu i realizacji jedności i wzajemnego oddania, jakie ma miejsce w Trójcy Świętej¹⁵³. Ponadto w przymierzu Chrystusa z Kościołem On ofiarował mu bez reszty swoją osobę, życie i dzieło. Tworzą razem jedno ciało, a Kościół jest jedno z Chrystusem. Ich więź polega na przymierzu ostatecznym i nieodwołalnym i dlatego małżeńskie przymierze mężczyzny z kobietą musi być nierozzerwalne. Jest ono bowiem obrazem jedności Chrystusa i Kościoła, która jest nienaruszalna. Nie da się bowiem ich rozdzielić, a tym samym nie można odłączyć od siebie męża i żony, którzy dobrowolnie złączyli się na zawsze w Chrystusie wobec Kościoła poprzez sakrament małżeństwa¹⁵⁴.

Podstawą dla nauki o nierozzerwalności małżeństwa w Kościele katolickim są słowa Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, tego niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6; MK 10, 9). Według Jana Pawła II, nierozzerwalność związku sakramentalnego wynika z samej natury miłości i jest podyktowana względem na dobro dzieci (FC 11, 20). Jest ona wewnętrznym wymogiem miłości ujmowanej jako całkowity dar z siebie dla drugiej osoby. Ponadto akt ludzki, poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie dają i siebie otrzymują, tworzy więź, która opiera się na woli Bożej. Jest ona wpisana w samym akcie stwórczym i przewyższa wolę ludzi. Zatem nie zależy ona od władzy małżonków i dlatego jest ze swojej wewnętrznej natury nierozzerwalna. U podstaw nierozzerwalności leżą także względy społeczne. Jest ona wymogiem małżeństwa jako instytucji. Osobowa decyzja kobiety i mężczyzny o związku zostaje przyjęta oraz jest chroniona i wzmocniana przez społeczność, zwłaszcza przez Kościół¹⁵⁵.

Małżeństwo nie istnieje samo dla siebie, lecz zgodnie z zamysłem Bożym stanowi podstawę szerszej wspólnoty rodzinnej (FC 13). Miłość dwojga osób nastawiona jest na rodzenie i wychowanie dzieci (KDK 48). Dzieci zaś są „najwspanialszym darem małżeństwa i w największym stopniu przyczyniają się do dobra samych rodziców” (KDK 50). Przez płodną miłość małżeńską, sakramentalny

¹⁵³ T. Syczewski. Sakrament małżeństwa w nowym Katechizmie Rzymskim. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego s. 149-152; zob. M. Quillet. *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*. Roma 2004 s. 57-79.

¹⁵⁴ Grzeškowiak. *Misterium małżeństwa* s. 120; zob. A. Skreczko. *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966)*. Studium teologiczno-pastoralne. Białystok 2002 s. 238-240.

¹⁵⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* s. 99-100.

związek daje początek chrześcijańskiej rodzinie. W niej zaś mogą najlepiej rozwijać się dwie najważniejsze wartości osobowe: życie i miłość. Życie rodzinne jest powołaniem Bożym i dlatego wszyscy jego uczestnicy otrzymują łaskę i obowiązek budowania prawdziwej wspólnoty osób¹⁵⁶.

Zarówno Boże pochodzenie instytucji małżeństwa, jak również jego natura i cel nabierają organicznej jedności i wewnętrznej spójności dzięki pojęciu miłości małżeńskiej. Obejmuje ona, wyjaśnia i stawia we właściwym świetle wszystkie aspekty związku sakramentalnego. Bóg, który jest miłością (1 J 4, 8, 16), ustanowił małżeństwo, aby zrealizować pośród ludzi swój projekt miłości (HV 8, FC 17), zatem omawiane powołanie wzywa do miłości małżeńskiej. Ma ona być obrazem i podobieństwem miłości Bożej do człowieka, która w sposób definitywny została objawiona w Jezusie Chrystusie, dlatego miłość małżeńska ma stawać się żywym odbiciem miłości Ukrzyżowanego względem Kościoła. Jest to więc miłość totalna, wierna i wyłączna aż do śmierci, bez zastrzeżeń i egoistycznych kalkulacji. Miłość małżeńska ma być wspaniałomyślna i świadoma, otwarta na pomoc i na służenie drugiemu człowiekowi¹⁵⁷.

Małżeństwo dla chrześcijan jest rzeczywistością ziemską związaną z dziełem stwórczym i początkiem historii ludzkiej. Wyniesione do godności sakramentu jest uczestnictwem w tajemnicy zaślubin Chrystusa ze swoim Kościołem. Jak każdy sakrament związane jest ze znakiem widzialnym, któremu przypisana jest łaska. W małżeństwie chrześcijańskim ten widzialny znak stanowi zgoda między ochrzczonymi, mężczyzną i kobietą, przekształcona przez Bożą miłość objawioną w Jezusie Chrystusie. Miłość dwojga wierzących, włączona w paschalne misterium Chrystusa, ma wzorować się na tej, z jaką Zbawiciel umiłował swój Kościół¹⁵⁸. Wydaje się, że nie ma żadnej dziedziny ludzkiego życia, od której w równym stopniu nie zależałoby szczęście mężczyzny i kobiety niż od miłości przybierającej konkretny kształt w małżeństwie i rodzinie. W nich wiara styka się blisko z życiem, gdyż należy ono zarówno do porządku stworzenia, jak i odkupienia¹⁵⁹.

Sakramenty stanowią istotny fundament teologiczny formacji katolików świeckich. Obejmują one wszystkie ważne momenty egzystencji chrześcijanina

¹⁵⁶ A. Skowronek. *Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji*. Włocławek 1996 s. 45-48.

¹⁵⁷ Grocholewski. *Sakrament małżeństwa* s. 184-192; A. Czaja. *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas est”*. W: *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*. Red. A. Czaja, M. Wyzlic. Lublin 2008 s. 50-51; J. Misiurek. *Sakramentalny wymiar miłości*. W: *Małżeństwo – przymierze miłości*. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin 1995 s. 27-31.

¹⁵⁸ S. Drzyżdżyk. *Nauka o sakramentalności małżeństwa w teologii scholastycznej, orzeczeniach Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II*. W: *Sakramentalność małżeństwa* s. 23.

¹⁵⁹ Zob. W. Kasper. *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977 s. 9.

i dlatego widać w nich pewne podobieństwo między etapami życia naturalnego i duchowego. Zdaniem H. Ursa von Balthasara, Kościół, sprawując sakramenty, realizuje zamysł swego Pana, aby człowiekowi w decydujących sytuacjach jego egzystencji – czy to unikalnych i niepowtarzalnych (np. chrzest, bierzmowanie), czy też powtarzalnych – dać uczestnictwo w obiektywnej świętości Boga w Jego Kościele¹⁶⁰. Sakramenty sprawiają narodzenie i rozwój chrześcijańskiego życia wiary, niosą oczyszczenie z grzechów, dary pojednania i uzdrowienia oraz posłania (KKK 1210). W sakramentach następuje osobowe spotkanie Stwórcy z człowiekiem, które ma charakter dialogu. Inicjuje je Bóg, który zaprasza i obdarza człowieka swoim życiem. Odpowiadając na Boże wezwanie, zostaje on ubogacony i podniesiony na wyższy poziom życia nadprzyrodzonego. Takie spotkanie i odpowiedź wymagają pełnej aktywności i to zarówno na etapie przygotowania, podczas czynnego i świadomego uczestnictwa w sakramentach, jak i realizacji wypływających z nich zobowiązań. W każdym z tych znaków Chrystus spotka się osobiście z człowiekiem, aby włączyć go w swe zbawcze misterium. Czyniąc dobro, podejmując pracę nad sobą, walcząc z grzechem, chrześcijanin czerpie przykład z wydarzeń paschalnych Chrystusa, uczestnicząc w centralnych aktach soterycznych Zbawiciela¹⁶¹.

Kościół jest nie tylko szafarzem sakramentów, ale sam, będąc sakramentem Chrystusa, aktualizuje swoją funkcję soteryczną właśnie poprzez te znaki. One także tworzą Kościół, gdyż mają również charakter społeczny, służą nie tylko rozwojowi jednostki, ale wpływają na konsolidację wspólnoty wyznawców Boga. Wszystkie sakramenty mają określony sens eklezjologiczny i zawsze odnoszą człowieka do Kościoła. W wyniku szczególnej relacji, jaka zachodzi w nich między człowiekiem i Kościołem, wierzący otrzymuje określone w nim miejsce i zadania¹⁶². Sakramenty pozwalają odkryć prawdziwy sens każdego powołania w Kościele, w tym także powołania człowieka świeckiego i wezwania do świętości w komunii z całą wspólnotą. Ustanowione dla podtrzymania chrześcijańskiego życia (KL 59) prowadzą do coraz doskonalszego uczestnictwa w skarbach życia Bożego. Wydaje się, że można uznać sakramenty za swego rodzaju środki w formacji chrześcijańskiej katolików świeckich¹⁶³.

¹⁶⁰ H. Urs von Balthasar. *Teologika*. T. 3. Duch Prawdy. Kraków 2005 s. 303.

¹⁶¹ M. Tschuschke. Niektóre zagadnienia teologiczne liturgii sakramentów. *AK* 64:1972 nr 379 s. 305-308.

¹⁶² Rahner. *Podstawowy wykład wiary* s. 345; L. Boff. *Sakramenty Kościoła*. Warszawa 1981 s. 47-48.

¹⁶³ Stefański. *Sakrament Chorych w dziejach* s. 104.

2. Udział w kapłaństwie wspólnym katolików świeckich

Soborowa konstytucja *Lumen gentium* nazywa kapłaństwo wszystkich ochrzczonych, czyli całego Ludu Bożego, „wspólnym” (*sacerdotium commune*; KK 10, 34). W soborowym nauczaniu użyto określenia „wspólne” zamiast często używanego terminu – „powszechne” (*sacerdotium universale*), choć pojawiał się on w schematach dokumentów przygotowanych na Sobór Watykański II¹⁶⁴. Według niektórych teologów, termin „kapłaństwo wspólne”, a więc piastowane przez wszystkich razem, lepiej wyraża podstawową prawdę, że nie jest ono wyłączną cechą katolików świeckich, ale że uczestniczą w nim wszyscy włączeni przez chrzest do Kościoła, także ci, którzy przyjęli kapłaństwo służebne (*sacerdotium ministeriale*)¹⁶⁵. Ponadto określenie „powszechne” wydaje się sugerować, że kapłaństwo odnosi się do wszystkich, gdy tymczasem odnosi się ono tylko do ludzi ochrzczonych¹⁶⁶. A. Zuberbier twierdzi, że termin „kapłaństwo wspólne” odnosi się do każdego chrześcijanina, podczas gdy przymiotnik *universale* może oznaczać wszystkie formy wykonywania kapłaństwa, także te, które zaliczamy do posług¹⁶⁷.

Zagadnienie kapłaństwa wspólnego łączy się z pojęciem Ludu Bożego, który już w Starym Testamencie posiadał charakter kapłański. Należy je zatem rozważać w łączności z Przymierzem, jakie Bóg zawarł z Izraelem i w kontekście całej historii

¹⁶⁴ Zob. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekreten, und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil 1. W: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg-Basel-Wien 1966 s. 181; M. Michalski. The Relationship between the Universal Priesthood of the Baptized and the Ministerial Priesthood of the Ordained in Vatican II and in Subsequent Theology. Understanding „essentia et non gradu tantum” *Lumen Gentium* no. 10. New York 1996 s. 63.

¹⁶⁵ S. Głowa. Kapłaństwo według myśli Soboru. W: Kościół w świetle Soboru. Red. H. Bogacki, S. Moysa. Poznań 1968 s. 198-199.

¹⁶⁶ Kapłaństwo katolików świeckich nazywane jest „kapłaństwem wspólnym wiernych” (KK 10, 34; KKK 1547) lub „kapłaństwem chrzcielnym” (KKK 1657). Obecnie natomiast nie używa się wcześniej stosowanego określenia „kapłaństwo powszechne wiernych”, gdyż pojęcie to mogło sugerować, że kapłaństwo wspólne wiernych dotyczy wszystkich ludzi, a tymczasem dotyczy ono tylko chrześcijan. Zob. Cz. Krakowiak. Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze prezbiterów. RT 48:2001 z. 8 s. 74.

¹⁶⁷ W języku polskim często używa się terminu „kapłaństwo powszechne”. W pierwszym wydaniu dokumentów soborowych w języku polskim (1967 r.) określenie *sacerdotium commune* zostało przetłumaczone jako „kapłaństwo powszechne”. Podobnie jest w dokumentach Jana Pawła II tłumaczonych na język polski. Drugie wydanie tłumaczenia dokumentów Soboru Watykańskiego II na język polskich (2002 r.), i polski tekst Katechizmu Kościoła Katolickiego używają już określenia „kapłaństwo wspólne”. Zob. A. Zuberbier. Stosunek między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem hierarchicznym. Teologiczny punkt widzenia. W: Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne. Materiały spotkania wykładowców prawa kanonicznego. WSD OO. Franciszkanów, Katowice-Panewniki 16 IV 1998 r. Red. A. Kaczor. Lublin 1998 s. 33.

zbawienia, której ono jest zapoczątkowaniem. Z mocy przymierza zawartego z Bogiem na Synaju Izrael stał się Jego szczególną własnością. Przez ten akt Stwórca stał się Panem Izraela, który został Ludem Bożym. Wydarzenie to miało zasadnicze znaczenie dla Izraela i jego zbawienia, gdyż wszystko, co po nim nastąpiło, wszelkie godności, dary, łaski i przywileje, jakie otrzymał, było konsekwencją tego faktu¹⁶⁸.

Izrael, wyniesiony przez Boga do specjalnej godności, stał się „ludem świętym” (Wj 19, 6), wydzielonym spośród innych narodów i przeznaczonym dla Boga. Otrzymał również od Niego posłannictwo i nowe wobec Niego obowiązki. Kiedy Bóg nazwał Izrael swoim własnym ludem, nadał mu charakter sakralny, czyniąc go „królewskim kapłaństwem” (Wj 19, 6). Od tego momentu postępowanie narodu winno być zgodne z jego godnością i posłannictwem. Jego prawem stało się bowiem Przymierze, a jego święte życie i czyny nabrały wartości ofiary miłej Bogu (Kpł 19, 5). Ustanawiając Przymierze, Bóg domagał się od Izraela zachowania zgodnego z jego zasadami, a także, aby przez swoje święte czyny objawiał światu świętość Boga, Jego wielkość oraz doskonałość i przez to oddawał Mu należną cześć¹⁶⁹.

Przymierze na Synaju było kontynuacją i dopełnieniem tego, które Bóg zawarł z Abrahamem. Pan wybrał go i ze względu na jego niezwykłą wiarę, zawarł z nim Przymierze, dając mu swoje obietnice i czyniąc go ojcem wierzących (zob. Rz 4, 9-17). Właśnie ze względu na nie Bóg wybrał Mojżesza i uczynił go przywódcą Izraela, zlecając mu wyprowadzenie swego ludu z ziemi egipskiej i doprowadzenie go do Ziemi Obiecanej. Wydarzenia, które towarzyszyły wyjściu z Egiptu, stały się zapoczątkowaniem i ilustracją tajemnicy zbawienia. Baranek paschalny, jego zabicie, krew i spożywanie było tylko figurą przyszłego Baranka, który przez swoją śmierć, krew i ofiarę dokona tajemnicy wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu i śmierci. Spożywanie Paschy przez Izraelitów w pełnej gotowości wyruszenia w drogę służyło zaś uświadomieniu, że tylko poprzez całkowite poddanie się woli Bożej możliwe jest ich zbawienie (zob. Wj 12, 11-13)¹⁷⁰.

Obrzęd paschalny został zlecony ojcom rodzin, którzy mieli przypominać domownikom dobrodziejstwa, którymi Bóg obdarzył Izraelitów i za które winni być Mu wdzięczni, pełniąc Jego wolę (zob. Wj 13, 7-8). Z biegiem czasu święto Paschy stało się częścią oficjalnego kultu Izraela sprawowanego w świątyni, jednak podstawowy obrzęd spożywania jej pozostał na zawsze rytuałem rodzinnym, odprawianym w domach izraelskich. Od samego początku istniało tam kapłaństwo rodzinne, które pełnili ojcowie rodzin, przedstawiciele poszczególnych grup, pokoleń lub całego narodu, jak patriarchowie czy królowie (zob. np. Rdz 8, 20; Sdz 6,

¹⁶⁸ E. Szafrowski. Kapłaństwo wspólne. PK 13:1970 nr 1-2 s. 161-162.

¹⁶⁹ A. L. Krupa. Powszechnie kapłaństwo wiernych. CS 8:1976 s. 119-121.

¹⁷⁰ Zob. O. Semmelroth. Kapłański lud Boży i jego urzędowi pasterze. Conc 1-10:1968 s. 28-29.

18-28; 13, 4; 2 Sm 6, 13-17; 1 Kr 9, 25). Prawda o godności kapłańskiej całego Izraela tkwiła jednak głęboko w świadomości ludu, który był przekonany, że został wybrany przez Boga i powołany do oddawania Mu kultu. Jednak pełne urzeczywistnienie kapłaństwa osiągnął dopiero w Mesjaszu, który – namaszczone Duchem Świętym – stał się doskonałym i jedynym Kapłanem i w pełni objawił znaczenie kapłaństwa Narodu Wybranego¹⁷¹.

Idea kapłaństwa Narodu Wybranego stopniowo się rozwijała i doskonaliła. Bóg domagał się od Izraela, aby zewnętrznym aktom ofiary materialnej towarzyszyły wewnętrzne akty duchowe, tak, by składający dary oddawali wraz z nimi samych siebie. Nastąpiła powolna przemiana rytu materialnego i zewnętrznego w kult duchowy i wewnętrzny, czemu towarzyszyła świadomość, że wartość ofiary zależy w pełni od predyspozycji, z jakimi się ją sprawuje (zob. 1 Sm 15, 22). Ostatecznie Izrael doszedł do poznania, że tylko dary duchowe są tymi, jakich Bóg pragnie i że tylko one przynoszą Mu prawdziwą chwałę. Naród jednak nie był w stanie złożyć Panu takiej ofiary. Pełniąc swoje kapłaństwo, miał osiągnąć taką świętość i doskonałość, by mógł z siebie wydać Mesjasza, który jako doskonały Kapłan poświęcił siebie samego (zob. KKK 1540)¹⁷².

Bóg, poprzez ofiary pochwalne i dziękczynne, a także przez uczy sakralne, przygotowywał Izrael do zrozumienia i przyjęcia nowego kultu, jaki zaprowadzi Chrystus, i nowej ofiary oraz uczy, jaką będzie Eucharystia. Kapłaństwo Narodu Wybranego, kult i ofiary Starego Testamentu znajdują dopełnienie w Nowym Testamencie. Łączy je w całość tajemnica paschalna. Baranek był znakiem wyzwolenia Izraelitów nie tylko z panowania egipskiego, ale i z niewoli duchowej. Wyzwolenie to osiągnęło swe urzeczywistnienie w Chrystusie, który jako prawdziwy Baranek złożył samego siebie w ofierze i przez swoją krew dokonał dzieła odkupienia. Nowy kapłański Lud Boży nie jest tylko zwykłym spadkobiercą kapłaństwa Izraela, ale jest jego wypełnieniem przede wszystkim przez uczestnictwo w kapłaństwie Jezusa Chrystusa¹⁷³.

Kapłaństwo wspólne jest ujmowane w związku z kapłaństwem Jezusa Chrystusa, gdyż od Niego pochodzi i Jemu jest przyporządkowane. Sobór Watykański II widzi w Nim Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza (KL 83; KK 28) i w Jego kapłaństwie rację i sens bytu jakiegokolwiek innego kapłaństwa w chrześcijaństwie (KK 10, 11, 26, 34; DP 2, 12, 13). Posiada ono bowiem sobie tylko właściwe

¹⁷¹ Zob. A. Jankowski. Jedyne kapłaństwo Chrystusa. W: Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Red. A. Jankowski. Katowice 1972 s. 13-14.

¹⁷² Zob. Michalczak. Świeccy i kapłaństwo s. 27-28; R. de Vaux. Instytucje Starego Testamentu. T. 1-2. Poznań 2004 s. 467-468.

¹⁷³ Zob. Y. Congar. Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation s. 92-94.

kapłaństwo i ofiary. Jedynym kapłanem i jedyną ofiarą jest Jezus Chrystus, który jest także źródłem wszelkiego kapłaństwa i ofiary w chrześcijaństwie¹⁷⁴.

Jezus nie był kapłanem według prawa Mojżesza, nie pochodził także z rodu Aarona i pokolenia Lewiego, lecz z rodu Dawida. Został powołany jako arcykapłan bezpośrednio przez Boga i Jego ofiara różniła się od składanych przez kapłanów starotestamentalnych. W Jezusie Chrystusie jako Kapłanie na wzór Melchizedeka (zob. Hbr 5, 6; 6, 20) kapłaństwo nie tylko osiągnęło pełną doskonałość, ale stało się odtąd jedyną formą wykonywania przez Niego tej funkcji (zob. KKK 1544)¹⁷⁵.

Chrystus jest Kapłanem jako Syn Boży i Syn Człowieczy. Stał się Nim przed wiekami, gdy Bóg Ojciec uczynił Go Zbawicielem. W chwili Wcielenia zaś, stał się Człowiekiem, Synem Bożym w ludzkim ciele, który przyszedł uwolnić lud od grzechów (zob. Mt 1, 21). Według Soboru Watykańskiego II, Chrystusowe kapłaństwo wiąże się z faktem zjednoczenia osobowego Boga-Człowieka i Jego funkcją kultyczną (KL 83) oraz z Jego krzyżową śmiercią i Zmartwychwstaniem (KK 5). Jezus Chrystus, jako Słowo Wcielone, w jedności osobowej pełni bóstwa i człowieczeństwa, jest przede wszystkim Kapłanem, czyli doskonałym Pośrednikiem między Ojcem a ludźmi. Zjednoczenie ludzkiej i boskiej natury w Osobie Syna Bożego tłumaczy zatem godność Pośrednika i Kapłana Jezusa Chrystusa. We Wcieleniu można także widzieć Jego konsekrację na Pośrednika i Kapłana. Całe Jego życie wydaje się być aktem kapłańskim. Wszystkie słowa i czyny Jezusa były wyrazem uległości wobec Ojca ze strony ludzkości, której Chrystus był reprezentantem, a równocześnie były aktem miłosiernego zbliżenia się Boga ku grzesznej ludzkości¹⁷⁶.

Jezus Chrystus, który jako Kapłan przelał swoją krew (Mk 14, 24; Ef 1, 7), jest równocześnie ofiarą przebłagalną za nasze grzechy (1 J 2, 2). Jego kapłaństwo związane jest z ofiarą na krzyżu. W niej wszystkie akty posłuszeństwa Bogu znalazły swoje dopełnienie i najdoskonalszy wyraz (zob. KK 36). O doskonałości tej ofiary świadczy przede wszystkim wyjątkowość aktu, którym Syn Boży siebie samego składa Bogu Ojcu. Zrobił to w imieniu ludzkości i dla jej zbawienia. Jego zbawczy i uświęcający charakter polega zarówno na zadośćuczynieniu za ludzkie grzechy oraz na przywróceniu właściwej relacji stworzeń do Stwórcy, czyli na pojednaniu ludzi z Bogiem (zob. KK 1). Dzieło Odkupienia dokonało się przez mękę, śmierć

¹⁷⁴ W. Słomka. Kapłaństwo laikatu a świecka droga do świętości według dokumentów II Soboru Watykańskiego. RTK 20:1973 z. 3 s. 54; A. L. Krupa. Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary składane Bogu przez wiernych z tytułu ich powszechnego kapłaństwa. W: Chrześcijanin w Kościele. Red. J. Majka. Wrocław 1979 s. 89.

¹⁷⁵ Zuberbier. Stosunek między kapłaństwem powszechnym s. 36; Krupa. Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary s. 104; R. Pindel. Kapłaństwo w Biblii. Kraków 1992 s. 31, 43.

¹⁷⁶ A. L. Szafrński. Kapłaństwo wiernych. Lublin 1958 s. 16-17; Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 54.

i Zmartwychwstanie oraz przez Wniebowstąpienie Chrystusa. Tajemnica paschalna jest zatem szczytem Jego kapłańskiej działalności. Choć zaangażowanie Chrystusa jako Arcykapłana Nowego Przymierza dokonywało się w określonym czasie, to jednak ma ono charakter ponadczasowy, gdyż Jezus ma kapłaństwo nieprzemijające (Hbr 7, 24-25; zob. KK 5)¹⁷⁷.

Najwyższy i Wieczny Kapłan Chrystus pragnął, aby Jego jedyne i niepodzielne kapłaństwo stało się udziałem założonego przez Niego Kościoła i objęło wszystkich członków Ludu Bożego, których łączy wspólna godność i powołanie do doskonałości (zob. KK 10)¹⁷⁸. Chrystus „jedną ofiarą [...] udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14), co oznacza, że konsekrował na kapłanów wszystkich wierzących. Wszyscy ochrzczeni są kapłanami, to znaczy, że mogą żyć dla chwały Bożej i zbawienia świata, składając Stwórcy całe swe życie jako duchową ofiarę. Na skutek łączności z Jezusem Chrystusem uczestniczą w Jego godności kapłańskiej i królewskiej, tworzą królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabyty i królestwo (por. 1 P 2, 9). Są kapłanami Boga i Chrystusa¹⁷⁹. Według Jana Pawła II, to powszechny udział w Ofierze Zbawiciela, w której oddał On ludzkość i cały świat Ojcu, sprawia, że wszyscy w Kościele są „królestwem i kapłanami” (Ap 5, 10). To uczestnictwo decyduje także o organicznym związku wierzących z Chrystusem i odnosi się do wszystkich w Kościele, którzy są wezwani, aby odpowiadać darem swego życia na niewysłowiony dar miłości Syna Bożego (MD 27)¹⁸⁰.

W Nowym Testamencie znajdujemy dwa ujęcia kapłaństwa wiernych: św. Piotra i św. Pawła. W obu podkreślony jest charakter wspólnotowy kapłaństwa¹⁸¹. Św. Piotr skupia się bardziej na samym kapłaństwie i podkreśla, że Chrystus uczynił cały Lud Boży „królewskim kapłaństwem” w chwili, gdy dokonał dzieła zbawienia i gdy udzielił mu Ducha Świętego. Od tego momentu Lud Boży stał się „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem na własność przeznaczonym”, aby głosił wielkie dzieła Tego, który go wezwał „z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9-10; zob. Wj 19, 6).

¹⁷⁷ A. Sicari. Kapłaństwo Chrystusa. W: Kapłaństwo. Red. S. Stencel. Poznań-Warszawa 1988 s. 19; Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 55; Szafranski. Kapłaństwo wspólne s. 160-161.

¹⁷⁸ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, Papieska Rada do spraw Świeckich, Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja do spraw Biskupów, Kongregacja do spraw Ewangelizacji Narodów, Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Papieska Rada do spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”. OsRomPol 19:1998 nr 12 s. 32.

¹⁷⁹ B. Migut. Kapłaństwo. W Nowym Testamencie. EK t. 8 kol. 716; Szafranski. Kapłaństwo wiernych s. 9-10.

¹⁸⁰ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985). W: Od wiary do teologii s. 220-225.

¹⁸¹ Krupa. Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary s. 118.

Św. Paweł mówi o ofiarach duchowych składanych przez wiernych. Jego zdaniem otrzymują oni doskonałość i godność w momencie chrztu. Dla ukazania rzeczywistości zbawczej, która staje się ich udziałem, Apostoł Narodów posługuje się tymi samymi określeniami, jakimi Pismo Święte opisuje mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu. Zatem przez chrzest wierni zanurzają się w śmierć Odkupiciela, z Nim współumierają i są pogrzebani, aby wkroczyć do nowego życia, tak jak On zmartwychwstał (Rz 6, 2-4, Ga 2, 19, Kol 2, 12-14). Jezus Chrystus zjednoczył się ze swoim ludem tak, że uczynił go swoim Mistycznym Ciałem, którego On sam stał się Głową. W Mistycznym Ciele Chrystus dokonuje nadal tej tajemnicy, której jako Zbawiciel dokonywał od chwili Wcielenia aż po ofiarę na krzyżu. Dzieje się to przy udziale całego Ludu Bożego, który Syn Boży dopuści do uczestnictwa w swoim kapłaństwie¹⁸².

Problematyka kapłaństwa wspólnego, posiadając swoje umocowanie w Piśmie Świętym, była podejmowana przez teologów starożytnych i średniowiecznych. Jednak, począwszy od XIV stulecia, teologia zaczyna na ogół podkreślać coraz wyraźniej instytucjonalny aspekt Kościoła i rolę, jaką w nim pełni kapłaństwo hierarchiczne. Pod wpływem polemik z protestantami, którzy zbyt akcentowali kapłaństwo wszystkich ochrzczonych, odrzucając kapłaństwo hierarchiczne, zagadnienie kapłaństwa wspólnego znikło niemal zupełnie ze świadomości wiernych i z teologicznych rozpraw oraz traktatów. Pod koniec dziewiętnastego i na początku dwudziestego wieku, pod wpływem ruchu liturgicznego i rozwoju eklezjologii, wzrasta zainteresowanie kapłaństwem wspólnym, któremu szczególną uwagę poświęcił Sobór Watykański II¹⁸³.

Jezus Chrystus, Arcykapłan i jedyny Pośrednik, uczynił Kościół „królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego” (Ap 1, 6). Zatem cała wspólnota wierzących jako taka jest kapłańska (KKK 1546). Jedyne i pełne kapłaństwo uosobione w Chrystusie, zachowując swą tożsamość i jedność w Kościele, realizuje się na dwa sposoby: jako wspólne wszystkich ochrzczonych i hierarchiczne, zwane także służebnym, które jest udzielane niektórym spośród ochrzczonych¹⁸⁴. Soborowa konstytucja *Lumen gentium* podkreśla, że wspomniane rodzaje różnią się nie tylko stopniem, ale istotą, i są sobie wzajemnie podporządkowane (KK 10).

Kapłaństwo wspólne i hierarchiczne wypływają z tego samego źródła – Trójcy Świętej i kapłaństwa Chrystusa uobecnianego mocą Ducha Świętego, który jedno-

¹⁸² Tamże s. 119; zob. A. Jankowski. Powszechne kapłaństwo wiernych w Piśmie Świętym. W: Idee przewodnie s. 101-104.

¹⁸³ B. Przybylski. Kapłaństwo wiernych. W: Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna. Red. M. Finke. Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 401-405; Szafranski. Kapłaństwo wiernych s. 5-6; Szafranski. Kapłaństwo wspólne s. 164-167.

¹⁸⁴ Migut. Kapłaństwo. W Kościele kol. 717.

czy Kościoł we wspólnocie i służbie oraz udziela darów hierarchicznych i charyzmatycznych, aby każdy ochrzczony mógł w sobie właściwym stopniu uczestniczyć w kapłańskim urzędzie Syna Bożego (zob. KK 4; ChL 20-21). Jezus Chrystus kontynuuje swoje kapłaństwo w życiu chrześcijan, których uczestnictwo w kapłaństwie wspólnym Kościoła dokonuje się z woli i dzięki działaniu Odkupiciela, Najwyższego Kapłana, za pośrednictwem Ducha Świętego¹⁸⁵.

Kapłaństwo wspólne nie jest kapłaństwem świeckich. Jest kapłaństwem wspólnym wszystkich ochrzczonych: duchownych i świeckich. Kapłan, otrzymując istotowo różny od dotychczasowego udział w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, nie traci tym samym udziału w kapłaństwie wspólnym, pozostając nadal członkiem Ludu Bożego, i zawsze jest zobowiązany składać siebie samego w ofierze Bogu za zbawienie świata¹⁸⁶.

Nie można także utożsamiać kapłaństwa całego Ludu Bożego z kapłaństwem hierarchicznym, jak i przeciwstawiać tych rodzajów kapłaństwa. Nie można także odmawiać realnej treści kapłaństwu wspólnemu. Oba trzeba uznać za rzeczywiste, a źródła ich różnicy upatrywać w odrębności sakramentalnej konsekracji, którą w kapłaństwie wspólnym sprawia chrzest i bierzmowanie, a w hierarchicznym święcenia. Według Soboru Watykańskiego II, różnica między kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym wypukla się w związku ze sprawowaniem sakramentów, a szczególnie Eucharystii, gdzie kapłan działa „*in persona Christi*”, a wszyscy członkowie Ludu Bożego tylko współdziałają. Kapłan uobecnia jedyną ofiarę Jezusa Chrystusa i przydziela jej owoce, a wierni w łączności z nim włączają się w nią i przyjmują jej owoce (KK 28, por. KK 10; DP 2)¹⁸⁷.

Kapłaństwa wspólnego i hierarchicznego nie można także od siebie oddzielać. Nie tworzą one dwóch nie stykających się ze sobą rzeczywistości, zewnętrznych w stosunku do siebie. Zarówno świeccy, jak i duchowni posiadają kapłaństwo wspólne. Te dwa rodzaje uczestnictwa w kapłaństwie Jezusa Chrystusa wskazują na inne aspekty jednej rzeczywistości zbawczej, a kapłaństwo hierarchiczne służy zaszczepianiu i rozwojowi kapłaństwa wspólnego¹⁸⁸.

Kapłaństwo służebne istnieje dla wspólnego i można powiedzieć, że jest na jego usługach i jest mu podporządkowane. Zależność ta wypukla i podkreśla służebny charakter kapłaństwa hierarchicznego w stosunku do wspólnego. Chrystus posługuje się kapłaństwem hierarchicznym, aby zapewnić Ludowi Bożemu dostęp do Eucharystii i sakramentów, słowa Bożego oraz tych środków, jakich pragnie udzielić

¹⁸⁵ Zob. Szafrński. Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii s. 99-115.

¹⁸⁶ Zuberbier. Stosunek między kapłaństwem powszechnym s. 37.

¹⁸⁷ Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 59-60.

¹⁸⁸ Zuberbier. Stosunek między kapłaństwem powszechnym s. 41.

dla wzrostu świętości całego Kościoła. Kapłaństwo hierarchiczne przez świętą władzę pomnaża i kieruje kapłaństwem wspólnym, a to ma współdział w składaniu ofiary. Nie naruszając zatem ani zasadniczej różnicy w istocie kapłaństwa, ani nie negując realności kapłaństwa wspólnego, rozumiemy, że mimo różnorodnych posług, wszyscy członkowie Ludu Bożego stanowią razem jedno Ciało Mistyczne i są powołani do wypełnienia jednego posłannictwa (DA 2, 6)¹⁸⁹.

Sobór Watykański II podkreśla, że wierni poprzez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym w sakramencie chrztu dostępują uczestnictwa w świętym kapłaństwie (KK 10, 34; DP 2). Wejście do Ludu Bożego, dokonujące się przez chrzest, jest przyjęciem kapłaństwa wspólnego, za pośrednictwem którego Chrystus chce dalej prowadzić swoją misję zbawczą. Jan Paweł II przypomina, że chrzest inauguruje działalność Syna Bożego w każdym z członków Kościoła, podczas gdy Duch Święty napełnia go łaską i pozostawia w jego duszy znamię, obdarzające wierzącego zdolnością do żywego uczestnictwa w kulcie oddawanym przez Chrystusa Ojcu w Kościele¹⁹⁰. Kapłaństwo wspólne bierze swój początek w chrzcie, poprzez który wierni odradzają się do nowego życia i otrzymują dar Ducha Świętego będący „zadatkem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie” (Ef 1, 14). Wierni zatem stają się kapłanami przez to, że chrzest włącza ich w Mistyczne Ciało Chrystusa, które jest Ciałem kapłańskim¹⁹¹.

Kapłaństwo wspólne wiąże się jednak nie tylko z sakramentem chrztu, ale także z bierzmowaniem, które jeszcze ściślej wiąże z Kościołem i obdarza szczególną mocą Ducha Świętego. Uzdalnia ono wierzących do dojrzałego zaangażowania się w wiarę oraz w służbie świadectwa i szerzenia Ewangelii. Z punktu widzenia kapłaństwa chrzest kładzie podwaliny, na których buduje bierzmowanie. Znakiem konsekracji wiernych do kapłaństwa wspólnego jest namaszczenie krzyżem świętym w liturgii chrzcielnej, dopełnione następnie w sakramencie bierzmowania (zob. KKK 1242)¹⁹².

Cały Lud Boży, wcielony i upodobniony do Chrystusa przez chrzest i bierzmowanie, należy do Niego nie tylko w tym sensie, że jest Mu podporządkowany, ale że Chrystus wszczepia wiernych w siebie i stanowi wraz z nimi jedno Mistyczne Ciało, a jako Głowa tego Ciała daje im udział w swej godności kapłańskiej oraz powołuje do wypełniania wynikających z niej funkcji. Chrzest i bierzmowanie nakłada na

¹⁸⁹ Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 60; A. Suski. Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu. W: Kapłan pośród ludu kapłańskiego s. 19-22.

¹⁹⁰ Jan Paweł II. Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusowym. Rzym 15 XII 1993. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej nr 2 s. 33.

¹⁹¹ Krupa. Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary s. 119; Głowa. Kapłaństwo według myśli Soboru s. 198.

¹⁹² Zob. Weron. Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich s. 64-65.

wierzących obowiązek życia jako dzieci Boże mające udział w kulcie i apostołstwie Jezusa Chrystusa¹⁹³.

Poprzez sakramentalny charakter katolicy w szczególny sposób są przeznaczeni do uczestnictwa w kulcie i wyznawaniu wobec ludzi wiary, co jest jeszcze szczególniej spotęgowane przez sakrament bierzmowania. Stają się także pełnoprawnymi uczestnikami Eucharystii, a przyjmowanie innych sakramentów daje im do dyspozycji odpowiednie środki do zbawienia we wszelkich sytuacjach życia (KK 11). Gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani ukazywać słowem i przykładem nowego człowieka, przyobleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni, widząc ich dobre czyny, chwalili Boga Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej (DM 11)¹⁹⁴.

Wszyscy odkupieni przez Chrystusa tworzą nową społeczność, która posiada charakter kapłański. Skoro zaś nie ma kapłaństwa bez ofiary, to wszyscy członkowie Kościoła winni składać Bogu duchowe ofiary i być narzędziem zbawienia. Kapłańska funkcja Ludu Bożego, związana z ofiarą Chrystusa wyraża się przede wszystkim przez sprawowanie liturgii Kościoła i składanie Bogu całym życiem ofiary dziękczynnej¹⁹⁵.

Katolicy świeccy pełnią kapłaństwo wspólne przez przyjmowanie sakramentów. Trzeba podkreślić, że zarówno szafarz, jak i przyjmujący je działają na swój sposób, będąc podmiotem wspólnej celebracji, z tym, że kapłan reprezentuje Chrystusa i działa w Jego zastępstwie, a przyjmujący włącza się świadomie w kult oddawany Bogu przez Kościół w zjednoczeniu z Jezusem¹⁹⁶. Chrzest i bierzmowanie stwarzają podstawy godności kapłańskiej i ukierunkowują do udziału w kulcie. W sakramencie pokuty i pojednania grzesznicy jedną się z Bogiem, Kościołem i samymi sobą przy współudziale całego Ludu Bożego. Wspólnota wiernych towarzyszy także namaszczeniu chorych, aby z wiarą przeżywali doświadczenie cierpienia. Sakrament kapłaństwa zaś ze swej natury jest służbą Ludowi Bożemu. Szczególne znaczenia nabiera w tym kontekście obrzęd zawarcia małżeństwa, którego małżonkowie są szafarzami, a łaska tego sakramentu uzdalnia ich do pełnienia roli kapłańskiej w ich związku i rodzinie (zob. KK 11)¹⁹⁷.

¹⁹³ Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 57; E. H. Schillebeeckx. Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem. Kraków 1966 s. 203-204.

¹⁹⁴ Zob. A. Spurgiasz. Aktualizacja kapłaństwa w Kościele. W: Kapłaństwo s. 330; Głowa. Kapłaństwo według myśli Soboru s. 20; Michalski. The Relationship between the Universal Priesthood s. 1-3.

¹⁹⁵ Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 60-64; Szafranski. Kapłaństwo wspólne s. 172-173; Spurgiasz. Aktualizacja kapłaństwa s. 325.

¹⁹⁶ Zob. S. Czerwik. Sakramenty najwyższym wyrazem kultu chrześcijańskiego. AK 57:1965 nr 336-337 s. 44-53.

¹⁹⁷ Zob. D. Bourgeois. Duszpasterstwo Kościoła. Poznań 2001 s. 312-317, 693-696.

W sposób istotny kapłańska funkcja katolików świeckich wiąże się z udziałem w Mszy św. W ofierze eucharystycznej wspólne kapłaństwo wiernych znajduje swe szczególne miejsce i zastosowanie. Uczestnicząc w niej, będącej źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego, składają Stwórcy „Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie” (KK 11; zob. KL 48). Oddając siebie wraz z Kościołem w Eucharystii, wierni składają wraz z Chrystusem jedną ofiarę i uczestniczą w najdoskonalszy sposób w owocach ofiary Zbawiciela. Przez składanie ofiary, jak i przez komunię św., wszyscy, we właściwy sobie sposób, biorą udział w czynnościach liturgicznych. Katolicy świeccy współdziałają w ofierze eucharystycznej, którą „in persona Christi” celebryje kapłan, wybrany spośród Ludu Bożego, ale to współdziałanie jest autentycznym ofiarowaniem Boskiej Żertwy i jednocześnie naśladowaniem Chrystusa w składaniu siebie samego Bogu. Dokonuje się to wówczas, gdy wierni razem z ofiarą Ciała Pańskiego oddają siebie w darze (zob. KK 34)¹⁹⁸.

Udział katolików świeckich w Eucharystii, będącej najwyższą formą królewskiego kapłaństwa, musi być świadomy i czynny. Jan Paweł II przypomina, że liturgia jest obrzędem sprawowanym nie tylko przez kapłana, ale przez całe zgromadzenie chrześcijan (ChL 23). Wierni uczestniczą czynnie w Eucharystii przez ofiarowanie Stwórcy wyrazów uwielbienia, prośby, zadośćuczynienia i dziękczynienia¹⁹⁹. Podczas tego misterium wiary chrześcijanie nie mogą być obcymi i milczącymi widzami, lecz świadomymi, czynnymi i pobożnymi uczestnikami, którzy przez ręce kapłana uczą się samych siebie składać w ofierze Bogu, jednoczą się z Nim i wzajemnie ze sobą (KL 48)²⁰⁰.

Jeżeli wymaga tego konieczność, katolicy świeccy mogą spełniać określone funkcje, które, choć związane z kapłaństwem urzędowym, nie wymagają święceń. Chodzi tutaj o posługę słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym, pogrzebowi, wystawianie Najświętszego Sakramentu, udzielanie chrztu i komunii św. (zob. ChL 23)²⁰¹. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego istnieje możliwość spełniania przez świeckich funkcji lektora, komentatora, a odpowiednio przygotowane osoby mogą przyjąć posługę lektora i akolity (KPK kan. 230 § 2-3; por. KKK 903). Wypełnianie tych czynności nie sprawia, że katolicy świeccy stają się duchownymi, lecz należy pamiętać, że źródłem tych uprawnień jest bezpośrednie i formalne upoważnienie władzy kościelnej, która także nadzoruje realizację tych posług (ChL 23)²⁰².

¹⁹⁸ Jan Paweł II. Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusowym nr 3-5 s. 33-34.

¹⁹⁹ Jan Paweł II. List apostolski „Domenicae cenae” nr 2; tenże. Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusowym s. 33-34; zob. Semmelroth. Kapłański lud Boży s. 30-32.

²⁰⁰ Zob. L. Balter. Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologicznodogmatyczne. Warszawa 1982 s. 83-84.

²⁰¹ Migut. Kapłaństwo. Kapłaństwo wspólne kol. 720.

²⁰² Jan Paweł II. Posługi lektoratu i akolitu udzielone potomkom starych szczepów meksykańskich. Przemówienie 29 I 1979. W: O apostołstwie świeckich. Przemówienia Jana Pawła II i doku-

Chrześcijanie na mocy kapłaństwa wspólnego są zobowiązani do składania duchowych ofiar i mają stawać się wieczystym darem dla Boga za siebie i innych. Uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa Sługi Bożego, który samego siebie złożył Bogu w ofierze na krzyżu. Wierni zatem, idąc w Jego ślady, dźwigając swój krzyż i współumierając z Chrystusem, osiągają własne zbawienie i przyczyniają się do zbawienia innych. Łącząc się z ofiarą Chrystusa na krzyżu, przez którą zwyciężył On grzech i śmierć, samych siebie składają Bogu w ofierze, przez co uczestniczą w zwycięstwie Chrystusa, by dostąpić uczestnictwa w Jego życiu i chwalebny m martwychwstaniu²⁰³.

Życie chrześcijan jest zatem współumieraniem z Odkupicielem i współofiarowaniem siebie z Nim w ofierze duchowej. Do takiej postawy Syn Boży wzywa swoich uczniów: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24; Mk 8, 34; por. Łk 9, 23). Oznacza to, że naśladowcy Chrystusa mają żyć tak jak On, składać siebie Bogu w ofierze podobnie jak On zrobił to na krzyżu. Muszą nieustannie zadawać w sobie śmierć „temu, co przyziemne” (Kol 3, 5), porzucając „dawnego człowieka” (Ef 4, 22-23; por. 2 Kor 4, 16), co dokonuje się nie tylko przez opanowanie siebie siłą własnej woli, wspartej łaską, ale poprzez działanie w ludziach zwycięskiej mocy śmierci Jezusa²⁰⁴.

Bóg wybrał człowieka w Chrystusie i powołał do wielbienia Go przez składanie Mu całym życiem dziękczynnej ofiary. W ten sposób osoba ludzka uznaje i wyraża swoją zależność od Stwórcy i dąży do nawiązania z Nim jak najbliższego kontaktu. Katolicy świeccy oddają duchowy kult Bogu, oddając siebie i współpracując w ten sposób z całym Kościołem w konsekracji świata, dokonywanej przez Chrystusa. Składaną przez nich ofiarą ma być całe ich życie. Wszystkie czyny świeckich, wzajemnie świadczone sobie posługiwanie, trudy i cierpienia – przeżywane i znoszone w łączności z Synem Bożym i jedności z Duchem Świętym – mają wartość ofiar duchowych (zob. KK 34; ChL 14). Chodzi w nich o coś więcej niż o indywidualne wyrzeczenie się czegoś, chodzi o całego człowieka, który musi umrzeć grzechowi i narodzić się na nowo w Chrystusie. Nie dotyczą one tylko modlitw czy poszczególnych ofiar, ale ich przedmiotem ma być całe życie ludzkie we wszystkich jego materialno-duchowych przejawach. Wierni mają samych siebie składać Bogu jako ofiarę żywą, świętą i miłą (zob. Rz 12, 1)²⁰⁵.

menty kościelne. Red. P. Taras, E. Weron. Warszawa 1993 s. 23; zob. J. Dyduch. *Udział świeckich w potrójnej misji Kościoła w świetle Instrukcji „Ecclesiae de mysterio”*. W: *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne* s. 43-49.

²⁰³ Krupa. *Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary* s. 95, 120.

²⁰⁴ Tamże s. 90, 95-97; Zuberbier. *Stosunek między kapłaństwem powszechnym* s. 36.

²⁰⁵ Przybylski. *Kapłaństwo wiernych* s. 412, 415; Krupa. *Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary* s. 98; Głowa. *Kapłaństwo według myśli Soboru* s. 198-199.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II łączy doskonałość chrześcijan ze spełnianiem funkcji kapłańskiej, a tę wiąże nie tylko z aktem kultu liturgicznego, lecz także ze świadectwem świętego życia, zaparciem się siebie i miłością (KK 40). Wskaźnikiem aktualizowania godności kapłańskiej jest świętość osiągnięta przez człowieka. Można powiedzieć, że im jest ona większa, tym większe urzeczywistnianie godności kapłańskiej w życiu katolików świeckich. Domaga się ona od wiernych ciągłej ofiary z siebie, a w konsekwencji wzrostu życia wewnętrznego, ściślejszego zjednoczenia z Bogiem i nieustannego pogłębiania osobistej świętości. Chrześcijanin, który staje się żertwą ofiarną i darem dla innych, uświęca siebie samego, zaś świętość, jaką osiąga w trakcie ziemskiego życia, staje się rezultatem owocowania jego kapłańskiej ofiary. Stąd nie może być mowy o doskonałym spełnieniu funkcji kapłańskiej bez świętości życia, która polega na miłości. Z drugiej zaś strony, nie jest ona do pomyślenia bez ofiary, czyli realizowania funkcji kapłaństwa²⁰⁶.

Katolicy świeccy urzeczywistniają swoje powołanie do świętości, jeżeli miłość, na której ono polega, wcielają w spełnianą funkcję kapłańską, w poszczególnych sferach swego życia i działania. W małżeństwie, kobieta i mężczyzna będą świętymi, jeżeli w miłości potrafią składać ofiarę wzajemnego oddania się w Duchu Świętym, czyli wtedy, kiedy ich miłość małżeńska będzie aktem kapłańskiej funkcji, a więc duchową ofiarą. Świętość powinna także charakteryzować wiernych w wykonywaniu zawodu. Jeśli ożywiają swoje obowiązki miłością, która będzie się wyrażać w duchowych ofiarach kapłańskiej funkcji, to wtedy ich codzienna praca stanie się źródłem wzrostu w postawie chrześcijańskiej (zob. KK 41). Wreszcie także w kręgu pracy społecznej, zmierzającej do budowania ludzkich społeczności, katolicy świeccy mają swe środowisko urzeczywistniania świętości przez braterską miłość, która powinna wyrażać się w poświęceniu dla innych, a więc w kapłańskiej funkcji chwały Bożej i zbawianiu ludzi²⁰⁷.

Katolicy świeccy mogą swoje codzienne życie uczynić dążeniem do świętości, jak i ołtarzem kapłańskiej ofiary. Wypełnianie tej funkcji jest nie tylko uświęcające dla tych, którzy to czynią, lecz także dla innych, którzy dzięki takiemu świadectwu znajdą drogę do Chrystusa. Kapłaństwo wspólne, wymagające zaparcia się siebie, samowyrzeczenia i ofiary, pociąga za sobą apostolskie świadectwo życia zgodnego z przyjętą na chrzcie świętym wiarą. W ten sposób katolik świecki oddziałuje na innych słowem i swoją postawą. Godność kapłańska, będąca zdolnością do składania Bogu siebie w ofierze za innych, zmierza do przekazywania życia Bożego innym ludziom, aby wszystkich uczynić uczestnikami zbawczego odkupienia. Chrześcija-

²⁰⁶ Spurgjasz. Aktualizacja kapłaństwa s. 325-329; Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 67-68.

²⁰⁷ Słomka. Kapłaństwo laikatu s. 68-69.

nin, będąc wszczepionym w Chrystusa i posiadając godność kapłańską, jest zobowiązany do apostołstwa²⁰⁸.

Z punktu widzenia formacji chrześcijańskiej katolików świeckich uczestnictwo w kapłaństwie wspólnym uświadamia fundamentalną równość wszystkich wyznawców, wynikającą z przynależności do Ludu Bożego, która realizuje się poprzez chrzest. Wskazuje to na godność każdego wiernego, jego prawa i obowiązki, co winno przekładać się na włączenie w kult wszystkich, nawet najbardziej doczesnych, spraw jego życia, a tym samym zmniejszać rozdźwięk między wiarą a codziennością²⁰⁹.

Uczestnictwo w kapłaństwie wspólnym sprawia, że katolicy świeccy w życiu liturgicznym nie mogą być tylko odbiorcami łaski, ale stają się współofiarnikami w pełnym tego słowa znaczeniu, nie wchodząc przy tym w uprawnienia duchownych. Wierni składają w ofierze Bogu wszystkie swoje poczynania w zjednoczeniu z ofiarą Odkupienia, wiedząc, że z niej czerpią one swą wartość i stają się miłe Bogu. Konsekracja na świadków Chrystusa nakłada na katolików świeckich obowiązek apostołstwa przede wszystkim przez przykład życia. Odrodzeni przez chrzest i umocnieni sakramentem bierzmowania mają obowiązek wyznawać i szerzyć wiarę, jaką otrzymali od Boga poprzez Kościół, przyczyniając się do jego wzrostu²¹⁰.

Godność kapłańska, którą otrzymują chrześcijanie, domaga się ciągłej ofiary z siebie, apostołskiego świadectwa, zarówno życiem jak i słowem, oraz królewskiego panowania nad sobą. Od aktualizacji kapłaństwa wspólnego i służebnego przez wiernych zależy oblicze Kościoła i realizacja jego misji w świecie²¹¹.

3. Charyzmaty

Duch Święty, powierzając Kościołowi rozmaite posługi, równocześnie ubogaca go w szczególne dary i zdolności, które nazywamy charyzmatami. Mogą one przybierać najrozmaitsze formy, co jest wyrazem najpełniejszej wolności Trzeciej Osoby Boskiej, która jest ich dawcą, jak również konkretną odpowiedzią na różnorodne wymogi pojawiające się w dziejach Kościoła (ChL 24).

²⁰⁸ Zob. Jan Paweł II. Udział świeckich w urzędzie królewskim Chrystusa. Rzym 9 II 1994. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej nr 1-6 s. 40-43; Spurgjasz. Aktualizacja kapłaństwa s. 329, 336.

²⁰⁹ Szafrkowski. Kapłaństwo wspólne s. 174-175; Michalczak. Świeccy i kapłaństwo s. 129-136.

²¹⁰ Przybylski. Kapłaństwo wiernych s. 418-420.

²¹¹ Spurgjasz. Aktualizacja kapłaństwa s. 337.

Słowo „charyzmat” jest używane wieloznacznie. W języku potocznym oznacza szczególne uzdolnienia człowieka lub cudowne zjawiska, których nie można wyjaśnić działaniami sił natury. W naukach świeckich „przywódca charyzmatyczny” oznacza człowieka o szczególnych kompetencjach przywódczych, uzdolnionego do wykonywania jakiegoś zadania²¹². W literaturze teologicznej termin „charyzmat” jest także różnie rozumiany: niekiedy nadaje się mu bardzo szeroki sens, podkreślając, że każdy chrześcijanin jest charyzmatykiem, innym razem używany jest w znaczeniu wąskim, jako dar nadzwyczajny, tylko dla wybranych²¹³.

Problematyka charyzmatów jest trudna do teologicznej analizy, gdyż samo pojęcie wymyka się dokładnemu opisowi naukowemu, ponieważ rzeczywistość charyzmatyczna w swojej istocie związana jest z wolnością i pewnego rodzaju „spontanicznością”²¹⁴. Problemy w definiowaniu wynikają także z trudności dokładnego rozgraniczenia w przeżyciu charyzmatycznym wpływu Bożego działania od czynników ludzkich. Charyzmat jest wyrazem bezpośredniego działania Ducha Świętego, który wpływa na całego człowieka. Bez czynnej odpowiedzi ze strony ludzkiej nie przyniesie on owocu. Jednak granica zasięgu obu tych czynników jest trudna do uchwycenia. Ponadto działa tu bezpośrednio Duch Święty, uzewnętrzniając się jedynie w dostępny dla człowieka sposób. Chcąc zatem zdefiniować naturę charyzmatu trzeba zacząć od określenia natury Ducha Świętego, co dla umysłu ludzkiego jest nieosiągalne²¹⁵. Dodatkową trudność stanowi także problem, czy charyzmat jest czymś stałym, nieprzemijającym, czy też przelotnym zjawiskiem²¹⁶.

Zarysowane powyżej trudności w definiowaniu powodują, że podejmując próbę określenia charyzmatów jako podstawy teologicznej formacji katolików świeckich, trzeba sięgnąć do opisów biblijnych, nakreślić historyczny rozwój teologii charyzmatów oraz wskazać na ich działanie i ewentualne skutki.

Pojęcie „charyzmat” jest późnego pochodzenia. Słowo to nie występuje w grece klasycznej do II wieku po Chrystusie, a w środowisku Żydów hellenistycznych jest bardzo rzadkie. Termin „charyzmat” (gr. *charisma*, l. mn. *charismata*) pochodzi od

²¹² Zob. R. Laurentin. *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*. Kraków 1998 s. 451.

²¹³ W. Śmigiel. *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty. Studium teologicznopastoralne w świetle nauczania Kościoła (1962-2009)*. Lublin 2010 s. 126; A. Czaja. *Charyzmat*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 139.

²¹⁴ Śmigiel. *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty* s. 125; zob. A. Skowronek. *Charyzmaty to my*. „W drodze” 10:1982 nr 8 s. 57-60.

²¹⁵ A. Żynel. *O charyzmatach*. „Znak” 23:1971 nr 10 s. 1338; zob. M. Kowalczyk. *Charyzmat*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 185.

²¹⁶ L. Balter. *Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła. Teologiczne spojrzenie na charyzmaty*. HD 45:1976 nr 1 s. 40.

czasownika *charidzomai* oznaczającego: darować, ofiarowywać, wyświadczać dobrodziejstwo, okazywać się łaskawym, wybaczać²¹⁷. Sufiks *-ma* wyraża rezultat działania, stąd charyzmat oznacza wspaniałomyślny dar, podarunek, prezent. W Septuagincie termin ten występuje w dwóch wariantach Księgi Syracha: 7, 33 (w Kodeksie Synaickim) i 38, 30 (w Kodeksie Watykańskim). W Nowym Testamencie słowo *charisma* występuje 17 razy, przy czym 16 razy w pismach określanych jako *Corpus paulinum*, a tylko jeden raz w 1 P 4, 10. Filon z Aleksandrii († ok. 42-54 r. po Chr.) używa go tylko trzy razy (De Leg. All. III, 78). Wydaje się zatem, że charyzmat jest terminem ściśle biblijnym i chrześcijańskim oraz wyraża wewnętrzną i duchową rzeczywistość życia chrześcijańskiego. Twórcą tego pojęcia był najprawdopodobniej św. Paweł, który go użył w sensie technicznym i wprowadził do teologii²¹⁸.

Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie mówi się o specjalnych darach Ducha Świętego, choć na ich określenie nie używa się słowa charyzmat. W Starym Testamencie znajdujemy relacje o udzielaniu Ducha Bożego wybranym osobom lub grupom, np. Mojżeszowi, który przekazał go Jozuemu (Pwt 34, 9) 70 „starszym ludu” (Lb 11, 17), sędziom (Sdz 3, 10; 6, 34; 11, 29), królom (1 Sm 11, 6; 16, 13). Szczególnym darem Ducha Bożego cieszyli się prorocy, którzy jego mocą przemawiali (Iz 59, 21), spełniali nadzwyczajne czyny i mieli możliwość przekazywania go innym (2 Krl 2, 9). Jednak to Bóg był źródłem i dysponentem tego daru, a w najpełniejszym sensie jest on własnością Mesjasza, któremu przysługuje na stałe (Iz 42, 1-9). Charyzmatyczny dar Ducha Świętego pełnił ważną rolę w religijno-moralnej odnowie Izraela (Ez 36, 26-27)²¹⁹.

Ewangelie i Dzieje Apostolskie wspominają wielokrotnie o wielkich i nadzwyczajnych dziełach Ducha Świętego dokonywanych przez Chrystusa lub przez innych ludzi natchnionych przez Boga. Nie używają jednak na określenie tych zjawisk nazwy „charyzmaty”, lecz mówią o znakach, które potwierdzają nastanie czasów mesjańskich (zob. Mk 16, 20; J 2, 11 i 23; Dz 2, 43; 5, 12). Ewangelisci przekazali także cały szereg wypowiedzi Chrystusa, zapowiadających Zesłanie Ducha Świętego (zob. J 14, 16, Dz 1, 8), który we właściwy sobie sposób będzie wspomagał

²¹⁷ Zob. Popowski. Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu s. 651.

²¹⁸ J. Kudasiwicz. Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła. W: Księga jubileuszowa. 1727-1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach. Kielce 1977 s. 274-275; zob. W. Barclay. Charisma – Boży dar. „W drodze” 11:1983 nr 11 s. 33-34.

²¹⁹ L. Stachowiak. Charyzmat. W Piśmie Świętym. Stary Testament. EK t. 3 kol. 92; zob. A. Jankowski. Zarys pneumatologii Nowego Testamentu. Kraków 1982 s. 8-21; J. Homerski. Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu. W: Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii. Red. M. Marczewski. Lublin 1998 s. 25-40; U. Szwarc. Duch Święty jako życiodajna zasada. Fundament biblijny. W: Duch Święty w posłudze Kościoła wobec świata. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 27-28 VIII 1998. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 1999 s. 35-42.

apostołów i rodzący się Kościół swoimi łaskami i darami (J 15, 26; 16, 13)²²⁰. Dzięki ich wielości i różnorodności nowotestamentalny Kościół ukazuje się jako samobudująca się wspólnota, a św. Paweł rozpoznaje w nich objawy Ducha Świętego i nazywa je charyzmatami²²¹.

W listach św. Pawła termin „charyzmat” używany jest w sensie ogólnym i fundamentalnym oraz w znaczeniu specjalnym, technicznym. W znaczeniu ogólnym oznacza dar przeznaczony dla wszystkich ochrzczonych. W tym sensie *charisma* ma treść przybliżoną do takich określeń jak dar, dar łaski, łaska. Istnieje zresztą bliskie pokrewieństwo między greckimi słowami *charisma* a *chris* (łaska), jednak byłoby błędem rozumieć zawsze *charisma* jako szeroko pojętą łaskę lub dar, nie mający sensu specyficznego. W znaczeniu specjalnym oznacza charyzmat udzielony każdemu chrześcijaninowi²²².

W listach Apostoła Narodów nie znajdziemy pełnego wykładu teologii charyzmatów ani definicji tych zjawisk. Św. Paweł odpowiadał raczej na trudności wysuwane przez wiernych, zwłaszcza w Koryncie. Pojawiające się podczas wspólnych nabożeństw nadzwyczajne zjawiska, które wywoływały poruszenie wśród wiernych, stwarzały okazje do nadużyć. Zaalarmowany tą sytuacją św. Paweł wyjaśnia Koryntianom naturę i sens Bożych interwencji w życie Kościoła oraz podaje główne znamiona prawdziwości darów Ducha Świętego²²³.

Św. Paweł, pragnąc przybliżyć naturę wspomnianych darów, używa następujących określeń: dary duchowe (*pneumatika*), rozmaite sposoby działania (*energematá*), usługiwania (*diakoníai*) i charyzmaty (*charismata*)²²⁴. Dary duchowe (1 Kor 12, 1; 14, 1), bezpośrednio pochodzące od samego Ducha Świętego, stanowią Jego specjalne objawienie się jako przyczyny sprawczej. Są one także „duchowe” w sensie antropologicznym, gdyż angażują najgłębsze pokłady ludzkiej jaźni, w której człowiek spotyka się z Bogiem²²⁵. Rozmaite sposoby działania (1 Kor 12, 6; Ef 1, 20; 3, 7; Flp 2, 13) to czyny, w których specjalnie ujawnia się moc Boża. Obejmują one cały wachlarz Bożych działań, poczynając od prostych natchnień, poprzez zewnętrz-

²²⁰ Żynel. O charyzmatach s. 1333-1334, zob. B. Przybylski. W owych dniach wyleję Ducha mego. Duch Święty w życiu Kościoła i wiernych według teologii biblijnej. „W drodze” 8:1980 nr 4 s. 69-72.

²²¹ Marczewski. Świeccy w Kościołach nowotestamentalnych s. 38.

²²² G. Rafiński. Pawłowe pojęcie charyzmatów. W: Duch odnowiciel s. 303-2-303; J. Kudasiwicz. Charyzmaty bogactwem Kościoła. Studium biblijno-pastoralne. W: W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin. Red. R. Kamiński, S. J. Koza, L. Skorupa, K. Święś. Kielce 1999 s. 300-301.

²²³ Żynel. O charyzmatach s. 1335.

²²⁴ Kudasiwicz. Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym s. 276; zob. W. Miziołek. Urząd a charyzmat. Hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła. AK 68:1973 nr 384 s. 75-76; Żynel. O charyzmatach s. 1335-1336.

²²⁵ Rafiński. Pawłowe pojęcie charyzmatów s. 303.

ne dzieła, aż do cudownych i nadzwyczajnych fenomenów. Dary usługiwania (Rz 11, 13; 12, 7; 15, 31; 1 Kor 16, 15; 2 Kor 3, 7; 4, 1; 9, 12; Ef 4, 11-12, 1 Tes 3, 2; 1 Tm 4, 6; 2 Tm 4, 5) obejmują wszelkiego rodzaju świadczenia i czynności, wykonywane z tytułu funkcji piastowanej w społeczności religijnej. W zasadzie chodzi tutaj o posługi wypływające z urzędu apostołskiego. I wreszcie najbardziej oryginalne i specjalnie do tego celu przeznaczone określenie charyzmaty (1 Kor 12, 4 i 31; 1 Kor 1, 7), czyli dary łaski, rozdzielane wiernym przez Ducha Świętego, służące dobru wspólnemu i budowaniu Kościoła. Duch Święty rozdziela je wspaniałomyślnie, komu chce i jak chce, i nie mają na to wpływu ani zdolności osobiste, ani zasługi obdarowanego, lecz Boży wybór i hojność Trzeciej Osoby Boskiej²²⁶.

A. Vanhoye dzieli charyzmaty na dwie grupy: ogólne (fundamentalne) i specjalne²²⁷. W sensie ogólnym oznaczają one wspaniałomyślny dar²²⁸. Zaliczane jest do nich zbawienie, dokonane przez Chrystusa. Zostało ono przyniesione przez Jezusa dla wszystkich, a wraz z nim usprawiedliwienie. Jak w Adamie wszyscy zgrzeszyli, tak w Chrystusie wszyscy dostępują charyzmatu usprawiedliwienia (por. Rz 5, 15-17)²²⁹. Drugi charyzmat ogólny to powołanie chrześcijańskie (zob. Rz 11, 29). Wszyscy, którzy zaakceptowali orędzie chrześcijańskie, otrzymują ten dar, „przybrane synostwo i chwałę, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice” (Rz 9, 4)²³⁰. Trzeci charyzmat ogólny to życie wieczne (Rz 6, 23), które stanowi zjednoczenie z Chrystusem rozumiane przez św. Pawła jako wielki dar Pana Boga, który kocha człowieka i obdarza go nieśmiertelnością. Czwarty charyzmat ogólny to spotkanie (Rz 1, 11-12). Św. Paweł, spotykając się z wierzącymi w Rzymie, nie tylko wzmocnił ich wiarę, ale i sam otrzymał pociechę i pokrzepienie. Jego wiara doznała wsparcia z ich strony. Spotkanie wierzących jest zatem także spotkaniem charyzmatycznym, udzielającym daru duchowego ku wzajemnemu zbudowaniu i umocnieniu. Do charyzmatów w sensie ogólnym można także zaliczyć miłość, która dla św. Pawła jest większa i ważniejsza od najbardziej spektakularnych darów. Jest ona „drogą jeszcze doskonalszą” (zob. 1 Kor 12, 31), konieczną dla wszystkich, bez niej nie można się zbawić²³¹.

²²⁶ Żynel. O charyzmatach s. 1335-1336.

²²⁷ A. Vanhoye. *I carismi nel Nouovo Testamento*. Roma 1990 s. 27-28.

²²⁸ Zob. Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga. W: Biblioteczka Zeszytów Odnowy w Duchu Świętym. Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga z komentarzem teologicznym. Kraków 2001 s. 19.

²²⁹ J. Kudasiewicz. *Biblijna teologia charyzmatów*. W: 100-lecie Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce. Red. A. Dyr, R. Forycki, M. Kowalczyk. Ząbki 2009 s. 168; Czaja. *Charyzmat* s. 140.

²³⁰ Zob. H. Bogacki. *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*. CTh 41:1971 fasc. 2 s. 45.

²³¹ Kudasiewicz. *Biblijna teologia charyzmatów* s. 302; Śmigiel. *Uczestnictwo wiernych świecików w budowaniu Kościoła-Wspólnoty* s. 127.

Charyzmaty specjalne są różne dla poszczególnych chrześcijan. Św. Paweł wylicza je w czterech katalogach. W pierwszym (1 Kor 12, 8-11) podkreślona jest rola Ducha Świętego, który udziela darów tak jak chce. Istotna jest tutaj kolejność wyliczonych przez św. Pawła charyzmatów. Na pierwszym miejscu wymienia on te, które ubogacają umysł: mądrość słowa i umiejętność poznawania, a na końcu charyzmaty przeceniane przez Koryntian – mówienie językami, tłumaczenie języków. Poza wpływającymi na umysł, apostoł wymienia tzw. charyzmaty spektakularne, nadzwyczajne. Należą do nich wiara w stopniu nadzwyczajnym, zdolna przenosić góry (1 Kor 13, 2). Kto posiadał taką wiarę, jest zdolny do znoszenia trudów apostołowania (2 Kor 4, 7 n.), a nawet męczeństwa (Dz 7, 54-60). Następnie dar uzdrawiania i czynienia nadzwyczajnych znaków (1 Kor 12, 9-10), prorokowanie oraz objawianie rzeczy ukrytych i związany z nim charyzmat rozpoznawania duchów (1 J 4, 5; 1 Kor 14, 29; 1 Tes 5, 19-22)²³².

Katalog drugi (1 Kor 12, 28-30) zawiera listę charyzmatów, która jest nieznaczną korektą poprzedniej. Tym razem św. Paweł wskazuje na Boga, który ustanowił w Kościele różnych charyzmatyków, a same charyzmaty mocno związał z Kościołem. Na pierwszym miejscu wymienione zostały osoby piastujące pewne funkcje w Kościele: apostołowie, prorocy, nauczyciele. Pierwsi to osoby powołane przez Chrystusa, które były świadkami Jego Zmartwychwstania (Dz 1, 15-26; 1 Kor 15, 1-11). Ich misja nie ogranicza się tylko do głoszenia kerygmatu, lecz łączy się z odpowiedzialnością za wspólnotę i z autorytetem (2 Kor 10, 8-11; 1 Kor 4, 20-22). Następcy apostołów także cieszą się charyzmatem i mają prawo, jak św. Paweł, interweniować tam, gdzie chodzi o życie charyzmatyczne Kościoła. Na drugim miejscu Apostoł Narodów wylicza proroków, którzy wraz z apostołami są fundamentem wspólnoty (Ef 2, 20). Przepowiadali oni pod natchnieniem i z mocą słowo Boże w poszczególnych sytuacjach Kościoła i do konkretnych osób. Wspólnota jest zbudowana na fundamencie apostołów i proroków, przy czym ci pierwsi dają jej trwałe oparcie i bezpośredniość swego świadectwa, a drudzy zapewniają stałe kierownictwo. Przez nich przejawia się nieustanna aktywność Ducha Świętego, który prowadzi Kościół. Nauczyciele troszczyli się o zwyczajne nauczanie wiary, o katechezę, wprowadzenie w Biblię, życie sakramentalne. Można ich określić jako teologów i mędrców pierwotnej wspólnoty. Byli oni związani z konkretnymi Kościołami. Po wyliczeniu osób sprawujących funkcje w Kościele św. Paweł wymienia charyzmaty, mieszając czynności cudowne i spektakularne ze zwykłymi. Niektóre

²³² Kudasiewicz. Charyzmaty bogactwem Kościoła s. 302-304; zob. W. P. Tokarski. Charyzmaty. Studium biblijno-teologiczne. Kalwaria Zebrzydowska 2003 s. 16-22; J. Kudasiewicz, A. Zuberbier. Charyzmaty. W: Słownik teologiczny s. 81-82; L. Bouyer. Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce. Kraków 1998 s. 92-97.

z charyzmatów powtarzają się, inne – wspieranie pomocą, rządzenie – pojawiają po raz pierwszy²³³.

Trzeci katalog (Rz 12, 6-8) jest owocem interwencji św. Pawła związanej z pojawieniem się zjawisk charyzmatycznych we wspólnotie rzymskiej. Podobnie jak poprzednie wykazy, występuje w kontekście eklezjologicznym, a jego specyfiką jest całkowity brak charyzmatów spektakularnych, którym tyle uwagi poświęcił św. Paweł w Liście do Koryntian. Wydaje się, że apostoł chciał podkreślić, iż Kościół może funkcjonować, rozwijać się i uświęcać również bez pomocy charyzmatów spektakularnych. Z dawnych charyzmatyków występują prorocy i nauczyciele, wzmiankowana jest również wiara, choć w nieco innym ujęciu. Nowością jest służba diakońska, polegająca przede wszystkim na głoszeniu słowa i materialnej posłudze we wspólnotie, szczególnie w stosunku do potrzebujących. Mamy tutaj również nawiązanie do darów drugiego katalogu: wspieranie pomocą i rządzenie. Wspierający pomocą powinni być szczodroblawi, ochotni i wspaniałomyślni, na wzór ubogiego Chrystusa, zaś radzący gorliwi. Można powiedzieć, że trzeci wykaz ma charakter bardzo humanistyczny i ukierunkowany jest na człowieka²³⁴.

W katalogu czwartym (Ef 4, 11-13) nie występuje rzeczownik „charyzmat”. Dary charyzmatyczne, których dawcą jest Chrystus, także tutaj występują w kontekście eklezjologicznym. Tylko dwa z wymienionych tu są nowe i nie występują w innych wykazach: ewangelisci i pasterze. Ewangelista był wędrownym nauczycielem głoszącym Chrystusa (Dz 8, 4-40; 2 Tm 4, 5), czyli sługą słowa, głoszącym Ewangelię na stałe w jakiejś wspólnotie lub wędrując z miejsca na miejsce. Termin „pasterz” tylko w Liście do Efezjan oznacza posługę we wspólnotie kościelnej. W innych miejscach Nowego Testamentu odnoszony jest tylko do Chrystusa (zob. J 10, 11 i 14; Hbr 13, 20, 1 P 2, 25; 5, 4). Dar ten uzdolnia do kierowania wspólnotą²³⁵.

Omówione katalogi nie podają kompletnej listy darów charyzmatycznych, jakimi Duch Święty obdarza Kościół. Mają one raczej charakter przykładowy i zostały sporządzone jako odpowiedź na konkretne problemy duszpasterskie. Św.

²³³ Bogacki. Charyzmatyczna struktura Kościoła s. 50-51; R. Jasiak. Charyzmaty W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin-Kraków 2002 s. 113; zob. A. Sullivan. Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne. Warszawa 1992 s. 29-33; A. Paciorek. Posługiwania w Kościele apostołskim. W: W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny'97. Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic. Tydzień Eklezjologiczny'98. Posługiwania w Kościele. Red. A. Jarząbek. Lublin 2000 s. 88-89.

²³⁴ Kudasiewicz. Charyzmaty bogactwem Kościoła s. 305; B. Stubenrauch. Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym. Kraków 1999 s. 84-86; zob. Urs von Balthasar. Teologia. T. 3. Duch Prawdy s. 75-76.

²³⁵ Bogacki. Charyzmatyczna struktura Kościoła s. 51-52; Kudasiewicz. Biblijna teologia charyzmatów s. 172-173.

Paweł zwraca uwagę na duże zróżnicowanie charyzmatów, które mogą być spektakularne (cuda, mówienie językami) i codzienne (nauczanie, służba). Niektóre mają charakter urzędów hierarchicznych (1 Kor 12, 28), inne są zwykłymi urzędami (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6). Apostoł Paweł zdaje się kłaść nacisk na charyzmaty zwyczajne i koniecznie potrzebne, gdyż w Kościele w Koryncie przeceniano dary nadzwyczajne²³⁶.

Charyzmaty, w oparciu o analizę listów św. Pawła, jawią się jako specjalne dary dane niektórym członkom Kościoła. Poprzez nie objawia się w sposób widoczny Duch Święty i są one dane dla jakiegoś konkretnego pożytku. Mają charakter eklezjalny, co oznacza przede wszystkim, że są osadzone w Kościele i podporządkowane autorytetowi apostołskiemu. Służą zbudowaniu i jedności wspólnoty wiernych, a korzystanie z nich zakłada miłość i rozumną weryfikację²³⁷.

W teologii okresu poapostolskiego można zauważyć tendencję do akcentowania tylko niektórych elementów nauki św. Pawła dotyczących charyzmatów. Doktryna o ich zwyczajności, powszechności i różnorodności została poddana konfrontacji z ukształtowaną strukturą Kościoła i funkcjonujących w nim urzędów. Wydaje się, że silniej zaakcentowana zostaje teologia urzędu²³⁸. Według B. Snela, można mówić o redukcji socjologicznej, eschatologicznej i mistycznej charyzmatów²³⁹.

Już w listach pasterskich można zauważyć, że Pawłowa nauka o powszechności charyzmatów zostaje zawężona do charyzmatu związanego z urzędem biskupa i otrzymanego przez włożenie rąk apostoła czy kolegium prezbiterów (zob. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6). Z biegiem czasu następowała stopniowa redukcja socjologiczna charyzmatów, przypisująca ich posiadanie tylko jednej grupie członków Kościoła. Znalazło to między innymi wyraz w wypowiedziach św. Ignacego Antiocheńskiego († ok. 110 r.) o charyzmatach biskupa, upodabniających go do Jezusa Chrystusa, a później w poglądach św. Augustyna († 430 r.) o nadrzędności hierarchii Kościoła nad wszystkimi charyzmatami²⁴⁰. Od IV w. zjawisko ich powszechnego występowania uległo zredukowaniu do powołania kapłańskiego i zakonnego, które przybrało charakter instytucjonalny, związany ze sprawowaniem określonych urzędów kościelnych. Stale rozbudowująca się hierarchia zaczęła przejmować wiele funkcji charyzmatycznych. Charyzmat zaczął zatem „wcielać” się w jednostki pełniące

²³⁶ Zob. J. Gnilka. *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków 2002 s. 141-142; S. Moysa. *Z problematyki charyzmatów Ducha Świętego*. CTh 47:1977 fasc. 3 s. 25-29.

²³⁷ Rafiński. *Pawłowe pojęcie charyzmatów* s. 328.

²³⁸ Zob. H. Küng. *Charyzmatyczna struktura Kościoła*. Conc 1-10:1965/1966 s. 285.

²³⁹ B. Snela. *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele*. CTh 42:1072 fasc. 4 s. 59-66; zob. G. Hasenbüttl. *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa*. Bologna 1973 s. 265-306.

²⁴⁰ B. Snela. *Charyzmaty*. W *teologii*. EK t. 3 kol. 94; zob. J. Buxakowski. *Antropologia nadprzyrodzona*. Cz. 1. Łaska i człowiek. Pelplin 1982 s. 118.

obowiązki kierownicze. Dostrzegano także, obok urzędu, dary hierarchiczne w proroctwie, dziewictwie i męczeństwie, a wiele funkcji charyzmatycznych zostało przejętych przez przedstawicieli urzędu, np. opieka nad chorymi, miłosierdzie, administracja itp.²⁴¹.

Z kolei redukcja eschatologiczna, która widoczna jest w pismach Janowych, wszystko to, co św. Paweł widział w charyzmatach jako darach Ducha Świętego, koncentruje w jednym największym darze, którym jest sam Duch Święty. Trzecia Osoba Boska, która daje wiele objawów swej obecności (zob. 1 Kor 12, 7), w pismach św. Jana staje się podstawowym Darem eschatologicznym, redukującym wszelkie obdarowania należące do tego czasu (zob. J 1, 14, 16-17 i 26; 15, 26; 16, 7 i 13). Redukcja eschatologiczna, sprowadzająca charyzmaty do wartości nadprzyrodzonych, znalazła wyraz w gnozie, która, powołując się na doktrynę św. Jana Apostoła o Duchu Świętym, eliminowała wartość darów doczesnych. Podkreślanie nadzwyczajnego i ekstatycznego charakteru charyzmatów widoczne jest u Montana († ok. 179). Przeciwstawił on charyzmaty władzy hierarchicznej i dążył do utworzenia Kościoła wybranych (tzw. pneumatyków). Według Montana, charyzmaty, będące znakami łaski Ducha Świętego, dopiero w czasach poapostolskich zostały powiązane z jego własną osobą i towarzyszących mu prorokiń, po to, aby posłannictwo apostołów znalazło w nich dopełnienie i kontynuację. Wpływ Montana jest widoczny także w pismach Tertuliana († po 220), chiliazmie²⁴² i mesalinizmie²⁴³. Zamieszanie spowodowane tymi poglądami wywołało ostrzeżenie dyscypliny kościelnej i kategoryczne podporządkowanie charyzmatyków władzy hierarchicznej. Pojawiły się także opinie, że charyzmaty stanowiły jedynie nadzwyczajne wyposażenie Kościoła okresu apostołskiego, które w pełni ujawniło się w Zesłaniu Ducha Świętego i znikło wraz ze śmiercią apostołów. W darach

²⁴¹ A. L. Szafrński. Charyzmaty a instytucje kościelne w rozwoju historycznym. W: Kościół i prawo. Red. J. Krukowski. T. 2. Lublin 1982 s. 194-195.

²⁴² Od gr. „chilioi” – tysiąc; inaczej millenaryzm (łac. „mille” – tysiąc), pogląd eschatologiczny głoszący, że bezpośrednio przed końcem świata zstąpi na ziemię „Miasto święte – Jeruzalem Nowe” (Ap 21, 2 i 10), tysiącletnie królestwo sprawiedliwych, antytyp boskiego (siódmego) dnia odpoczynku po sześciu dniach stworzenia, w którym będzie panować powszechna szczęśliwość. Zob. M. Kaczmarowski. Chiliizm. EK t. 3 kol. 156-160.

²⁴³ Od syr. „mesalaim” – modlący się; doktryna wschodniego ruchu pseudomistycznego akcentująca odczuwalną obecność Ducha Świętego podczas modlitwy nieustannej, mającej doprowadzić do przeobstwienia i uwolnienia od namiętności. Pojawiła się w IV w. w Mezopotamii i Syrii. Jej twórcą był prawdopodobnie wędrowny mnich Symeon z Mezopotamii. Zwolennicy mesalianizmu utrzymywali, że człowiek po grzechu pierworodnym został opanowany przez szatana i jest pociągany do zła. Nieustanna modlitwa, wspierana surową ascezą, może uwolnić człowieka z mocy szatana i sprowadzić Ducha Świętego, który uczyni z niego istotę „duchową”. Zob. J. Misiurek. Mesalianizm. EK t. 12 kol. 589-590.

przekraczających przeciętność dopatrywano się niebezpieczeństw grozących całej społeczności ochrzczonych²⁴⁴.

Na tle kryzysu montanistycznego ujawnił się w Kościele bardzo wyraźny zanik świadomości charyzmatycznej. Swego rodzaju próbą „ratowania” chryzmatów było przeniesienie ich do mistyki. Transpozycja ta była nie tylko naturalną reakcją na procesy antycharyzmatyczne, ale też i nową próbą uratowania elementu spontanicznego w Kościele, gdyż tłumienie pseudocharyzmatycznych wystąpień montanistów nie miało na celu zakwestionowania wolnego działania Ducha Świętego. W ten sposób zrodziła się redukcja mistyczna charyzmatów, przypisująca ich posiadanie tylko osobom szczególnie wybranym przez Boga. W sytuacji zaniku powszechnej świadomości charyzmatycznej w Kościele, zasługą szkoły aleksandryjskiej i ojców kapadockich było przeniesienie tego zjawiska w nowe formy ascetyczne i mistyczne oraz typy życia doskonałego. W ten sposób charyzmat stał się cnotą i stopniem jej praktykowania, zaś biblijny charyzmatyk – przede wszystkim ze Starego Testamentu (Abraham, Mojżesz, Dawid), przedstawiony alegorycznie – był wzorem cnoty, dostępnym dla wszystkich²⁴⁵.

Przyjmuje się, że św. Tomasz z Akwinu († 1274) pierwszy po św. Pawle podjął próbę całościowego ujęcia wielostronnej rzeczywistości charyzmatu. Było to także znaczące przypomnienie o roli i ważności takich zjawisk dla struktury Kościoła. Św. Tomasz uściślił i wyjaśnił pojęcie „łaski darmo danej” (*gratia gratis data*), utożsamiając ją z biblijnym charyzmatem. Jest to zatem dar, dzięki któremu osoba współdziała z drugim człowiekiem, aby zwrócił się on na powrót do Boga. Dar ten jest darmowy, gdyż przewyższa zdolności naturalne i bez względu na osobowe zasługi zwraca się ku współpracy w usprawiedliwianiu drugich. Wprawdzie charyzmat różni się od łaski uświęcającej i cnót nadprzyrodzonych, które posiadają charakter stały, to jednak św. Tomasz dostrzegał ich ścisłą łączność. U św. Pawła charyzmaty są podzielone między członków wspólnoty, z których każdy posiada określone role, zaś w koncepcji św. Tomasza wszystkie stanowią treść i funkcję jednego zadania – „proroctwa”. Akwinata dokonuje próby połączenia urzędu kościelnego i daru proroctwa. Przeakcentowanie nauczania i przekazywania prawdy zubożyło wspólnototwórczy charakter charyzmatu. Był to efekt słabo rozwiniętej eklezjologii tamtych czasów, swoistej mentalności średniowiecza oraz podkreślania elementu apologetycznego²⁴⁶.

²⁴⁴ Szafrński. Charyzmaty a instytucje kościelne s. 195-197.

²⁴⁵ Snela. Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów s. 64-65; Szafrński. Charyzmaty a instytucje kościelne s. 197.

²⁴⁶ E. Weron. Charyzmaty i ludzie świeccy. AK 65:1973 nr 384 s. 151; Szafrński. Charyzmaty a instytucje kościelne s. 201-203; Snela. Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów s. 66-67.

Reformacja, stawiająca w centrum swojej nauki kierowanie się samą wiarą i Biblią, kapłaństwo powszechne, subiektywizm w rozpoznawaniu Objawienia i w organizacji kościelnej, wywołała w kontrreformacji reakcję niemal podobną jak w przypadku wystąpienia Montana. Negatywna ocena zjawiska reformacji ze strony Kościoła katolickiego rozbudziła dalszą i głębszą nieufność do całej dziedziny spontaniczności w życiu wspólnoty wiernych oraz jednoznaczne podporządkowanie charyzmatów instytucji hierarchicznej Kościoła. Modelową postawą katolików świeckich było posłuszeństwo i pokorne wsłuchiwanie się w głos hierarchii, co skutkowało między innymi uśpieniem aktywności charyzmatycznej. Można było spotkać poglądy, że charyzmaty stanowią przeciwieństwo i zagrożenie dla kościelnych urzędów, a w szczególności dla pasterskiej władzy biskupów. Za św. Janem Chryzostosem twierdzono, że są to dary użyteczne dla „dzieciństwa” Kościoła, ale obecnie są już niepotrzebne²⁴⁷. Dla pierwotnej wspólnoty były one jakby darem weselnym na czas „miodowego miesiąca Kościoła”, ale z biegiem czasu zanikły²⁴⁸.

Problematyka charyzmatów pojawia się na nowo dopiero w XIX w. W dokumentach Soboru Watykańskiego I (1869-1870) sprawa ta została sprowadzona do zjawisk nadzwyczajnych ześrodkowanych w hierarchicznej strukturze Kościoła. Wychodząc z założenia, że charyzmaty wiernych były zjawiskiem przemijającym w początkach Kościoła, dekrety Vaticanum I mogły sprowadzić całą kwestię do zagadnienia nieomyślności papieża. Jego prymat jest jedynym darem Ducha Świętego, darem pełni władzy i autorytetu, i dlatego papież na mocy swego hierarchicznego urzędu posiada dar nieomyślności²⁴⁹. Mamy tutaj zatem do czynienia z redukcją charyzmatów do jednego, co jest poniekąd zrozumiałe w kontekście polemiki z protestantyzmem²⁵⁰.

Duże zasługi w rozwoju badań nad charyzmatami mają teologowie protestancy. Ponieważ kierowali oni często biblijną naukę o tym zjawisku przeciwko hierarchicznej strukturze Kościoła katolickiego, ich dokonania nie zawsze miały wpływ na rozwój katolickiej nauki o charyzmatach. Na szczególną uwagę zasługują jednak poglądy teologów protestanckich dotyczących struktury Kościoła pierwotnego, które stworzyły płaszczyznę do wymiany myśli na temat charyzmatów jako istot-

²⁴⁷ Zob. A. Siemieniowski. Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła. Wrocław 2005 s. 82-88; E. D. O'Connor. Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim. Warszawa 1984 s. 279.

²⁴⁸ Śmigiel. Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty s. 130; Czaja. Charyzmat s. 139; zob. Ch. Journet. O charyzmatach. Łaska uświęcająca lub konieczna i łaska charyzmatyczne lub darmo dane. „Znak” 29:1977 nr 7-8 s. 850-851.

²⁴⁹ Zob. Sobór Watykański I. Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”. W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4 (1511-1870) nr 25-37.

²⁵⁰ Szafrński. Charyzmaty a instytucje kościelne s. 204; Snela. Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów s. 69.

nych elementów życia Kościoła. Ścieranie się stanowisk ukazujących z jednej strony Kościół pierwotny jako formację wyłącznie charyzmatyczną, odrzucającą urząd i władzę, a z drugiej – jego dwoistą organizację: charyzmatyczną i hierarchiczną, stworzyły płaszczyznę do dyskusji na ten temat²⁵¹.

Także w Kościele katolickim, dzięki między innymi rozszerzaniu się form aktywności osób świeckich, narastało zainteresowanie charyzmatami. Wspomina o nich Leon XIII, jako dowodach na boskie pochodzenie Kościoła i działanie w nim Ducha Świętego, odrzucając równocześnie pogląd o ich powszechnej i zwyczajnej obecności, widząc w nich raczej nadzwyczajne dary dla przezwyciężenia wyjątkowych sytuacji. Za istotny przełom w podejściu do tego zagadnienia należy uznać wypowiedzi Piusa XII. Papież w encyklice *Mystici corporis* z 1943 r., podkreślając jedność Kościoła jako Ciała Chrystusa oraz jego wspólnotowy charakter, wymienia charyzmatyków, czyli ludzi obdarzonych cudownymi właściwościami, których nigdy nie zabraknie Kościołowi. Ponadto wskazuje na charyzmaty zwyczajne, wyrażające się w codziennym pełnieniu służby rodzinie i potrzebującym²⁵². Encyklika, akcentując hierarchiczny charakter Kościoła, uwzględnia również strukturę charyzmatyczną i zestawia je obok siebie jako elementy konstytuujące tę wspólnotę. Charyzmaty udzielane przez Chrystusa i rozdzielane przez Ducha Świętego należą zatem do istoty Kościoła. Nauczanie Piusa XII stało się źródłem inspiracji dla teologów katolickich w badaniach dotyczących tego zagadnienia²⁵³.

Teologiczne rozważania nad problematyką charyzmatów wiązały się z kwestią zacieśnienia ich zakresu do wielkich i nadzwyczajnych zjawisk w życiu chrześcijańskim, które pojawiały się rzadko i w szczególnych momentach historii Kościoła. Najczęściej uważano je za przywilej apostoelskiej i pierwotnej wspólnoty, która służyła upowszechnianiu Ewangelii, albo – kierując uwagę na Boga – dostarczała argumentów apologetycznych na potwierdzenie prawdziwości Kościoła i jako pomoc Boża w trudnych okresach²⁵⁴. Przyczyną tak zawężonego pojmowania charyzmatów w Kościele była zbyt legalistyczna, jurydyczna i klerykałna jego wizja. W takim ujęciu katolicy świeccy mogli być tylko biernymi odbiorcami zbawienia, nie mającymi żadnego udziału w jego przekazywaniu lub współtworzeniu. To spojrzenie ograniczało sferę charyzmatów do nadzwyczajnych i raczej wyjątkowych okoliczności, wykluczając z nich ogół wiernych. Przełamanie takiego myślenia

²⁵¹ Zob. Śmigiel. Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty s. 130-131; Tokarski. Charyzmaty s. 92-94.

²⁵² Pius XII. Encyklika o Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa „*Mystici Corporis*”. Ogłoszona 29 czerwca 1943 r. Londyn 1945 nr 17.

²⁵³ Szafranski. Charyzmaty a instytucje kościelne s. 206; Snela. Charyzmaty. W teologii kol. 95; Hasenbüttl. Carisma. Principio fondamentale s. 353-360.

²⁵⁴ H. Bogacki. Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła. CTh 41:1971 fasc. 3 s. 91.

nie było łatwe. Dokonało się ono pod wpływem rozwoju nauk biblijnych, teologii laikatu i eklezjologii katolickiej, a także na skutek rozwijających się ruchów apostołskiego i liturgicznego oraz charyzmatycznych. Nowy etap w tym względzie otwarło nauczanie Soboru Watykańskiego II²⁵⁵.

Sobór Watykański II podjął problematykę charyzmatu, a formułowane na ten temat wypowiedzi trzeba widzieć w kontekście eklezjologicznym, zwłaszcza w odniesieniu do nauczania o Ludzie Bożym i powszechności trzech funkcji mesjańskich. Trzeba także zauważyć, że soborowe nauczanie odwołuje się do św. Pawła, z uwzględnieniem historycznego rozwoju nauki o charyzmatach. Na próżno jednak szukać w dokumentach pełnej i gotowej teologii omawianego problemu. Znalazło tu odbicie duszpasterskie nastawienie Soboru Watykańskiego II, który położył bardziej nacisk na pożyteczność i skuteczność darów duchowych w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych, niż na doktrynalnym ich wykładzie²⁵⁶.

Zagadnienie charyzmatów z trudem przebijało się do tematyki obrad Soboru Watykańskiego II. Niewiele miejsca poświęcono im w przygotowanych na obrady schematach, a dyskusje wyrażały raczej tendencję do pomniejszania roli charyzmatów w życiu Kościoła. Kard. E. Ruffini twierdził, że ich znaczenie dla budowania Kościoła jest mocno przesadzone. Jako nadzwyczajne dary były one wyjątkowym prezentem Boga dla pierwotnego Kościoła, a dziś prawie zupełnie zaniknęły. Ostrzegał także przed ich nadmiernym uwypuklaniem w tekstach soborowych, widząc w tym zagrożenie dla Kościoła instytucjonalnego. Z kolei kard. L. J. Suenens twierdził, że charyzmaty nie są ubocznym i przypadkowym zjawiskiem w życiu Kościoła, lecz mają żywotne znaczenie i wielką wagę w budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa. Na Soborze Watykańskim II przeważył pogląd o ich zwyczajności, powszechności, różnorodności oraz aktualności w życiu współczesnych chrześcijan. Nowa eklezjologia soborowa uznała je nie tylko za integralną część struktury Kościoła, lecz włączyła je w nurt normalnego życia, jako element bardzo dynamiczny i twórczy²⁵⁷.

Sobór Watykański II w opisie najważniejszych cech charyzmatów odwołał się do nauki św. Pawła (zob. KK 12). Zostały one wyodrębnione od darów sakramentalnych i od instytucjonalnej posługi oraz od wszelkiego rodzaju cnót. Sobór,

²⁵⁵ L. Balter. Rola charyzmatów w życiu Kościoła. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1997/98. Duch Święty i Jego obecność w Kościele s. 283-285; zob. S. Moysa. Charyzmaty Ducha Świętego i ich rozróżnianie. W: Napelnieni Duchem Świętym. Poznań 1982 s. 101-102; Żynel. O charyzmatach s. 1331-1333; 1337-1339.

²⁵⁶ B. Snela. Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatach w Kościele. CTh 44:1974 fasc. 4 s. 5-7; Żynel. O charyzmatach s. 1342; Weron. Charyzmaty i ludzie świeccy s. 152.

²⁵⁷ L. J. Suenens. Nowe zesłanie Ducha Świętego? Poznań 1988 s. 39-41; Śmigiel. Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty s. 130-131; Żynel. O charyzmatach s. 1340-1342.

przeciwstawiając się pogładowi, że charyzmaty są zjawiskami nadzwyczajnymi i marginalnymi w Kościele, podkreśla ich powszechność i zwyczajność wśród wiernych. Nie są one przywilejem jakiegoś stanu czy rodzaju życia, z czego wynika swoista równość wszystkich wiernych wobec działania Ducha Świętego²⁵⁸. Są one udziałem każdego z osobna i wszystkich razem członków Kościoła i dopasowują się w jakiejś mierze do sytuacji, warunków życia, względnie możliwości każdego z wiernych. Są udzielane chrześcijanom według woli Bożej, do spełniania różnorodnych posług dla dobra wspólnoty (DA 3). Działanie Ducha Świętego gwarantuje bogactwo, obfitość i różnorodność charyzmatów. Z ustanowienia Bożego są one czynnikiem organizującym życie Kościoła, a każdy wierzący, zgodnie z otrzymanym darem, powinien włączyć się w dzieło ewangelizacji (DM 28)²⁵⁹.

Duch Święty ubogaca Kościół Chrystusowy i jego członków nie tylko darami hierarchicznymi, lecz także charyzmatami (DM 4; KK 4). Dokumenty Soboru Watykańskiego II mówią o charyzmatach zarówno „niezwykłych”, jak i „bardziej zwyczajnych”, a szerzej rozpowszechnionych (*charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa* KK 12), „małych” i „wielkich” (*charismata laicorum multiformia, tam humilia quam altiora* DP 9), „szczególnych” i „zwyczajnych” (*fidelibus peculiaris quoque tribuit dona; charismatum, etiam simpliciorum* DA 3), a wszystkie one są „bardzo stosowne i potrzebne Kościołowi” (KK 12). Poprzez charyzmaty Duch Święty buduje Kościół od wewnątrz, a w nich i poprzez nie staje się bardziej widoczna jego charyzmatyczna struktura. Charyzmaty można uznać za swego rodzaju znaki obecności Ducha Świętego w Kościele i świecie. Dokumenty soborowe przestrzegają przed lekkomyślnym ubieganiem się o dary nadzwyczajne i zalecają, aby wszystkie przyjmować z wdzięcznością i radością. Osąd o ich prawdziwości należy do hierarchii, która z natury swego powołania stoi na straży prawdy w Kościele (KK 12)²⁶⁰.

Wydaje się, że charyzmat w ujęciu Soboru Watykańskiego II jest „z ustanowienia Bożego, powszechną i różnorodną łaską powołania konkretnego człowieka przez Chrystusa do uczestnictwa w Jego zbawczym dziele, udzieloną mu przez Ducha Świętego jako członkowi wspólnoty. Ta specjalna łaska daje mu prawo i obowiązek, uzdolnienie i ukierunkowanie do wypełnienia określonej służby we wspólnocie Ludu Bożego w łączności i współzależności z innymi jej członkami. Wypełnienie tego powołania jako urzeczywistnienia największego charyzmatu miłości przy po-

²⁵⁸ Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim. Red. L. J. Suenens. Kraków 1998 s. 26-28; Weron. Charyzmaty i ludzie świeccy s. 152-153.

²⁵⁹ L. Balter. Soboru Watykańskiego II teologia charyzmatu. W: 100-lecie Stowarzyszenia Apostołów Katolickiego s. 184-185; Küng. Charyzmatyczna struktura Kościoła s. 288-291; Bogacki. Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła s. 93.

²⁶⁰ Zob. L. Balter. Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej. ZNKUL 19:1976 nr 3 s. 64.

mocy urzędu kościelnego konstytuuje i odbudowuje Kościół w określonym czasie i przestrzeni, przez co prowadzi innych do zbawienia i jako czyn całego życia stanowi tytuł do osiągnięcia zbawienia w wieczności”²⁶¹.

Według Katechizmu Kościoła Katolickiego, charyzmaty są łaskami Ducha Świętego, bezpośrednio lub pośrednio służącymi Kościołowi. Zostają one udzielone w celu budowania Kościoła oraz dla dobra ludzi i ze względu na potrzeby świata (KKK 799). Mają na celu dobro wspólne Kościoła (ChL 24; KKK 2003). Chodzi tu zarówno o pożytek eklezjalnej wspólnoty, czyli jej budowanie, odnowę i rozwój, jak i osobistą korzyść charyzmatyka. Charyzmaty są bowiem dawane dla pożytku innych i Kościoła, ale także dla dobra samych obdarowanych nimi osób (zob. 1 Kor 14, 4). Charyzmatyk jest członkiem Kościoła i on pierwszy korzysta z udzielonego mu daru. Przekazywanie innym darów Bożych, jest zawsze okazją do pogłębienia osobistego związku ze Stwórcą w miłości²⁶². Według Jana Pawła II, charyzmaty są udzielane przede wszystkim dla dobra wspólnego, ale przyczyniają się również do wzrostu osobistej świętości. Dzięki nim jest możliwy rozwój w perspektywie altruistycznej i wspólnotowej, której niekiedy może brakować w indywidualnym dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości. Dzięki temu, życie charyzmatami pozwala na większą dojrzałość w wierze, wyrażającej się w świętości, realizowanej w sferze działalności prywatnej i publicznej, w życiu jednostek i całych wspólnot²⁶³.

Charyzmaty są darami Bożymi, udzielonymi przez Ducha Świętego członkom Chrystusowego Ciała. Posiadają one pewne podobieństwo do uzdolnień naturalnych istoty ludzkiej, które ogranicza się głównie do tego, że w obu przypadkach chodzi o pewne możliwości, jakim człowiek może posługiwać się swobodnie. Charyzmat nie pozbawia go wolności. Obdarowanie jest darmowe, ale używanie daru zależy od człowieka (zob. 1 Kor 14, 27-33). Naturalne uzdolnienia, także pochodzące od Boga, swoim istnieniem nie wskazują bezpośrednio na Dawcę, natomiast charyzmaty kierują uwagę wprost na Stwórcę jako swe źródło. Ich udzielenie może nawiązywać do naturalnych uzdolnień, jednak nie są one koniecznym warunkiem ich otrzymania. Charyzmat jest zasadniczo nowym obdarowaniem, choć może łączyć się z predyspozycjami przyjmującego go człowieka. Polem działania charyzmatów jest dynamiczna strona ludzkiej aktywności, zatem osoba staje się poniekąd narzędziem Ducha Świętego, służąc Mu swoimi zdolnościami i władzami do dokonania zbawiennych dzieł w Kościele. Charyzmaty nie są zatem

²⁶¹ Snela. Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatach w Kościele s. 21-22; zob. M. Bargiel. Jezus chrzci Duchem Świętym. Łódź 1997 s. 12-15.

²⁶² Kudasiwicz. Charyzmaty bogactwem Kościoła s. 307-308; Rafiński. Pawłowe pojęcie charyzmatów s. 304; Kowalczyk. Charyzmat s. 185.

²⁶³ Jan Paweł II. Oregdzie na XIII Światowy Dzień Młodzieży. OsRomPol 19:1998 nr 2 s. 5-6.

stałymi dyspozycjami ludzkich władz, lecz poruszeniem łaski, nawiedzeniem Ducha Świętego, który kieruje człowieka i wspiera go w działaniach dla dobra Kościoła²⁶⁴.

Jak już wspomniano, osąd co do autentyczności charyzmatów oraz ich właściwego wprowadzenia w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi. Św. Paweł poleca im, aby nie gasili Ducha, lecz badali dary, przyjmując wszystko co dobre, a unikając wszystkiego, co ma choćby pozór zła (zob. 1 Tes 5, 19-22). Z nauki Apostoła Narodów można wyprowadzić dwa kryteria prawdziwości charyzmatów: wewnętrzne, którym jest miłość, pożytek wspólnoty i budowanie Kościoła, oraz zewnętrzne – autorytet apostołski Pawła²⁶⁵.

Św. Paweł nieprzypadkowo po pierwszych dwóch katalogach charyzmatów włączył do swojego listu hymn o miłości (1 Kor 13, 1-13). W nim wyraźnie relatywizuje dary spektakularne, wskazując na właściwą hierarchię, w której najważniejsza jest miłość (1 Kor 13, 13; zob. KKK 800). Bez niej nawet najbardziej wyjątkowe charyzmaty tracą całą swoją wartość oraz skuteczność i nie przynoszą żadnego pożytku. Dary, przez które objawia się Duch Święty, są dane dla pożytku innych i dobra Kościoła, którego charyzmatyk jest członkiem (zob. 1 Kor 12, 7). Trzecia Osoba Boska obdarza wiernych różnymi charyzmatami w celu budowania wspólnoty. Kryterium ich autentyczności jest zatem budowa i konsolidacja Kościoła. Jeżeli ich używanie wprowadza jakiś zamęt i burzy wspólnotę, to jest to znak, że jest ono fałszywe (zob. ChL 24)²⁶⁶.

Zewnętrzne kryterium prawdziwości charyzmatów, pochodzące od Ducha Świętego, nazywane jest apostołskim autorytetem lub tradycją apostołską, która wywodziła się od Pana i miała charakter normatywny. Z władzy tej korzysta św. Paweł, ingerując w zdecydowany sposób w korzystanie z charyzmatów, wskazując na przekazany przez tradycję porządek pochodzący od Pana, któremu także poddany jest osobisty autorytet św. Pawła. Widać zatem wyraźnie, że Kościół pierwotny cieszył się autorytetem apostołskim, który natchnionym charyzmatykom stawiał konkretne wymagania i reguły²⁶⁷.

Kolejnym kryterium rozpoznawania autentyczności charyzmatów jest ich zgodność z wiarą Kościoła, zwana również kryterium prawdy (zob. 1 Kor 12, 1-3). Nie może być sprzeczności między darami Ducha Świętego a wiarą w Jezusa Chrystusa, którą przecież ten sam Duch wzbudza w Jego wyznawcach. Owocami charyzmatów mają być miłość, radość i pokój (zob. Ga 5, 22). Gdyby ich zabrakło w życiu

²⁶⁴ Bogacki. Charyzmatyczna struktura Kościoła s. 43-44; Żynel. O charyzmatach s. 1343-1345.

²⁶⁵ Kudasiewicz. Biblijna teologia charyzmatów s. 173.

²⁶⁶ Zob. Sullivan. Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna s. 18-19, 31-36; P. J. Cordes. Niech zstąpi Duch Twój. Refleksje na temat katolickiej Odnowy w Duchu Świętym. Kraków 1998 s. 100-101.

²⁶⁷ J. Kudasiewicz. Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne. Kielce 1998 s. 362-365.

wspólnotowym czy indywidualnym, to świadczyłoby to o tym, że ów dar nie jest prawdziwy lub używany jest w niewłaściwy sposób²⁶⁸.

Zdaniem J. Kudasiewicza, ważnym kryterium autentyczności charyzmatów jest kryterium integralnej pneumatologii. Zrodziło się ono na podstawie współczesnych doświadczeń odnowy charyzmatycznej w świecie. Chodzi o to, że podstawą funkcjonowania takich wspólnot musi być cała pneumatologia biblijna, a nie wybrane teksty Pisma Świętego. Najczęściej uwzględnia się tylko drugi rozdział Dziejów Apostolskich oraz trzy rozdziały Pierwszego Listu do Koryntian (rozdział 12-14), prawie zupełnie pomijając wypowiedzi św. Jana, Ewangelie św. Łukasza oraz Apokalipsę²⁶⁹. Pneumatologia integralna polega na uwzględnieniu wszystkich biblijnych źródeł nauki o Trzeciej Osobie Boskiej, czyli nauczania świętych Jana, Łukasza i Pawła. Istotne jest w tym kontekście przypomnienie, że podstawą zdrowej pneumatologii jest właściwa chrystologia. Chodzi zatem o ukazywanie łączności i zgodności działania oraz – owoców przypisywanych Duchowi Świętemu z dziełem Chrystusa-Wcielonego Słowa. W świetle pneumatologii integralnej najważniejszym darem Trzeciej Osoby Boskiej jest teologalna cnota miłości, a nie spektakularne charyzmaty, zaś rzeczywistością najbardziej pneumatyczną jest Eucharystia, która uobecnia uwielbionego Chrystusa dzięki Duchowi Świętemu²⁷⁰.

Według Soboru Watykańskiego II, charyzmaty będące jednym z przejawów zbawczej obecności Ducha Świętego w Kościele, należą do samej jego natury – jest on zarazem hierarchiczny i charyzmatyczny (KK 4, 12). Choć we wspomnianych dokumentach mowa jest o rozmaitych darach hierarchicznych i charyzmatycznych, to nie oznacza to ich przeciwstawienia. Widoczna jest raczej troska, aby zaakcentowana świadomość charyzmatycznej struktury Kościoła nie znalazła się w opozycji do przekonania o istnieniu w nim władzy hierarchicznej, wymagającej ze strony wiernych pełnego posłuszeństwa²⁷¹. Poszukiwano wartości nadrzędnej, która mogłaby ukazać wzajemne przenikanie się charyzmatu i urzędu w ramach jednej rzeczywis-

²⁶⁸ Paweł VI. Odnowa duchowa szansą dla Kościoła i świata. Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Odnowy Charyzmatycznej. 19 V 1975 r. ŻM 25:1975 nr 8 s. 58; Jan Paweł II. Kościół jako wspólnota bogata w charyzmaty Przemówienie 24 VI 1992 r. OsRomPol 13:1992 nr 8-9 s. 55; zob. J. Hanrahan. Nowe zesłanie Ducha Świętego. „W drodze” 8:1980 nr 6 s. 16.

²⁶⁹ Kudasiewicz. Odkrywanie Ducha Świętego s. 367-369.

²⁷⁰ A. Kuliberda. Charyzmaty w Kościele dzisiaj. Częstochowa 2005 s. 112-113; zob. Urs von Balthasar. Teologia. T. 3. Duch Prawdy s. 354-355; F. Blachnicki. Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła i jego konsekwencje pastoralne. W: Duch, który jednoczy s. 209-210.

²⁷¹ Zuberbier. Świeccy wierni – powołanie i charyzmaty s. 981; Bogacki. Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła s. 93; Balter. Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła s. 39.

tości. Okazała się nią prawda o Ludzie Bożym, w którym zajmują one swe własne miejsce²⁷².

Zdaniem Jana Pawła II, można mówić o współistniejących ze sobą w Kościele darach sakramentalnych, hierarchicznych i charyzmatycznych. Dwa ostatnie dary – jako równie istotne elementy konstytutywne Kościoła – wspólnie, choć na różne sposoby kształtują życie Ludu Bożego, przyczyniając się do ciągłej odnowy wspólnoty i uświęcania wiernych. Jak bowiem charyzmat służy jej ożywianiu, tak urząd służy jej budowaniu, porządkowaniu i organizowaniu potrzebnych instytucji²⁷³. Wszystkie urzędy w Kościele mają pneumatyczno-charyzmatyczny charakter. Pochodzą one od Ducha Świętego, który ożywia Kościół Chrystusowy (zob. J 14, 26). Sama osoba św. Pawła i jego rola w pierwszych gminach chrześcijańskich stanowi najlepszy dowód współistnienia charyzmatu i władzy w Kościele. W ujęciu biblijnym wszystkie urzędy są charyzmatami udzielonymi przez Boga dla dobra Kościoła. Mimo że jest jedno źródło i jeden cel, istnieje różnica między władzą wynikającą z urzędów a uzdolnieniami charyzmatycznymi²⁷⁴.

Charyzmat nie wyczerpuje całości życia Kościoła. Są w nim także sakramenty, jest Ewangelia i wreszcie władza duchowa pochodząca od Chrystusa i wywodząca się z powołania apostołów. Piastujący urzędy muszą mieć świadomość, że są ustanowieni przez Boga, ich autorytet pochodzi od Niego, a ich władza ma być służbą (zob. RH 21). Wykonywanie każdego urzędu w Kościele dokonuje się wyłącznie na mocy posłannictwa przekazanego przez Jezusa Chrystusa. Nieważne jest w tym wypadku urodzenie, wykształcenie, miarodajne jest jedynie powołanie udzielone przez Boga. Uzdolnienie do spełniania czynności urzędu kościelnego nie wynika z przymiotów człowieka, lecz pochodzi od Boga (por. 2 Kor 3, 5 nn.)²⁷⁵.

Widzialną stroną Kościoła stanowią instytucja i urząd, charyzmat jako dar Ducha Świętego jest nieuchwytny i często mało widoczny. Działa on ożywczo i twórczo, przynosząc to, co nowe w Kościele, oraz pozwala przezwyciężać bariery i ograniczenia, które nie pozwalają mu należycie rozpoznać, interpretować znaków czasu i odpowiadać na nie, hamując jego rozwój. W każdej instytucji istnieje niebezpieczeństwo pewnego zeszytwnienia, rutyny i trzymania się tradycyjnych form bez dostatecznego uwzględnienia zmian zachodzących w świecie. Bez charyzmatu urząd stałby się jedną z wielu bezdusznych i skostniałych form. Charyzmat jest

²⁷² Snela. Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatach w Kościele s. 72.

²⁷³ Jan Paweł II. Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja. Przemówienie do przedstawicieli ruchów kościelnych. 30 V 1998. OsRomPol 19:1998 nr 8-9 s. 38.

²⁷⁴ Szafrński. Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła s. 280; Miziołek. Urząd a charyzmat s. 78-79.

²⁷⁵ Kudasiwicz. Charyzmaty bogactwem Kościoła s. 313; Miziołek. Urząd a charyzmat s. 79.

istotnym przejawem życia religijnego, wywodzącym się z Ludu Bożego, nie zaplanowanym i nie zaprogramowanym w instytucjach Kościoła²⁷⁶.

Urząd i charyzmat nie są zjawiskami samoistnymi, posiadającymi jakąś nieograniczoną autonomię istnienia i działania. Rzeczywistości te wiążą się ściśle z ich życiowym kontekstem, jakim jest Kościół. Wydaje się, że można mówić o swoistym sprzężeniu zwrotnym sprawiającym, że warunkują one strukturę Kościoła, tak jak ona warunkuje ich treściową zawartość. Nie może nastąpić wchłonięcie jednego pierwiastka przez drugi, jak też nie do przyjęcia jest takie ich do siebie dopasowanie, aby któryś z nich stracił znaczenie. Między nimi musi być zachowana równowaga²⁷⁷.

Postrzeżenie urzędu i charyzmatu jako dwóch opozycyjnych rzeczywistości w Kościele prowadzi do zamieszania teologicznego i ma negatywny wpływ na duszpasterstwo. Absolutyzacja charyzmatu prowadzi do budowania Kościoła irracjonalnego, kierującego się subiektywnymi odczuciami, czego skutkiem są zwykle chaos i rozproszenie. Z kolei absolutyzacja urzędu, prowadząca do wyrugowania elementu charyzmatycznego, pozbawiałaby wspólnotę wiernych życia i dynamizmu oraz tworzyłaby z niego bezduszną organizację²⁷⁸. W Kościele widoczne jest pewne napięcie pomiędzy jego aspektem instytucjonalnym i charyzmatycznym, które przewyższa wierność dla Chrystusowej prawdy i miłości oraz poczucie wspólnoty. Urząd i charyzmat mają służyć dobru wierzących. Jeśli Kościół rozumiemy jako wspólnotę, to oba powyższe bieguny należy postrzegać jako uznające siebie nawzajem i uzupełniające się w jednej komunijnej rzeczywistości eklezjalnej²⁷⁹.

Z dobrodziejstw charyzmatów Kościół obficie korzystał w ciągu swej historii, bądź to broniąc własnej doktryny przed błędami, bądź odnawiając swoje życie dzięki natchnionym jednostkom czy grupom osób. Charyzmaty są wpisane w strukturę Kościoła i dlatego właśnie w nim obdarzeni nimi ludzie powinni znaleźć miejsce realizacji charyzmatu, którym obdarza ich Duch Święty. Dary te są nowymi kierunkami działań tego samego Ducha, który – obecny już w chrzcie św. i bierzmowaniu – wydobywa wśród członków Kościoła charyzmaty i harmonizuje je z sobą²⁸⁰.

²⁷⁶ W. Śmigiel. Relacja urzędu do charyzmatu w teorii i praktyce pastoralnej. W: W prostocie prawdy, pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane Księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi. Red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski. Kraków 2008 s. 478-480; Miziołek. Urząd a charyzmat s. 84.

²⁷⁷ S. Nagy. Charyzmat i urząd w Kościele. ZNKUL 19:1976 nr 3 s. 46, 54.

²⁷⁸ Balter. Kapłaństwo Ludu Bożego s. 26; zob. M. Rzeszewski. Charyzmaty w życiu Kościoła. AK 65:1973 nr 385 s. 293-294.

²⁷⁹ Śmigiel. Relacja urzędu do charyzmatu s. 479; Miziołek. Urząd a charyzmat s. 85.

²⁸⁰ Rahner. Podstawowy wykład wiary s. 337; Snela. Chrzest i bierzmowanie s. 18; J. Pytel. Charyzmat w perspektywie biblijnej i eklezjologicznej. „W drodze” 5:1977 nr 5 s. 89; Żynel. O charyzmatach s. 1331.

Z perspektywy formacji chrześcijańskiej katolików świeckich wydaje się istotne, że charyzmaty skierowane są do każdego człowieka, zgodnie z jego indywidualnymi zdolnościami i planem Bożym. Świadomość ich istnienia w Kościele zdolna jest budzić zaufanie do żywej instytucji kościelnej, która przygotowana jest i otwarta na działanie Ducha Świętego. W ten sposób Kościół buduje się od wewnątrz, na podobieństwo żywego organizmu. Fakt posiadania charyzmatów nie daje tytułu do wynoszenia się ponad innych, ponieważ dar udzielony jest nie tylko dla własnego dobra obdarowanego, ale ma służyć przede wszystkim budowaniu Kościoła i zbawieniu innych. Z ich przyjęciem rodzi się u każdego wiernego zarówno prawo, jak i obowiązek używania ich dla dobra ludzi i budowania Kościoła w wolności Ducha Świętego i w zgodzie z braćmi, zwłaszcza z pasterzami Kościoła (zob. DA 3)²⁸¹.

Katolicy świeccy otrzymują charyzmaty zarówno z racji spełnianych przez nich obowiązków kościelnych, jak i ze względu na specyficzne powołanie w świecie, gdzie mają szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej (KK 31). Inspiracje wynikające z udzielonych im przez Ducha Świętego darów prowadzą do głębszego zaangażowania w misję Kościoła i codziennego świadectwa życia zgodnego z wyznawaną wiarą. Łaski te przemieniają człowieka i uzdalniają go do pozytywnego i twórczego odczytania, przyjęcia i wypełnienia swojego powołania. Duch Święty, który nieustannie ożywia i uświęca Kościół (KKK 747), szanuje odrębność każdego człowieka i przez swoje dary wspiera jego wysiłki kroczenia niepowtarzalną drogą świętości i wypełniania właściwego sobie powołania. Każdy wierzący posiada własne powołanie i drogę życia, na której musi być otwarty i gotowy przyjąć światło i dary Ducha Świętego. Świadomość charyzmatycznego charakteru swojej egzystencji może stać się oparciem dla bardziej dojrzałego, osobistego i odpowiedzialnego traktowania przez wierzących własnego powołania²⁸².

Warunkiem zrozumienia istoty chrześcijańskiej formacji oraz właściwego jej rozwoju jest ukazanie jej teologicznych podstaw. Chrześcijańska formacja katolików świeckich ma swoje umocowanie najpierw w sakramentach, szczególnie w przyjęciu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Tożsamość wiernych opiera się na chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii. Chrzest, będący fundamentem i bramą wszystkich sakramentów, obdarowuje nowym życiem i przyobleka człowieka w Chrystusa, pierworodnego spośród stworzeń, Nauczyciela i Odkupiciela, posłanego do wszystkich ludzi. Bierzmowanie, kształtując na wzór Syna Bożego, który przez wylanie swego Ducha ożywia każdą istotę, usposabia do odpowiedzial-

²⁸¹ Szafrński. Kariologia s. 246-247; Balter. Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła s. 44.

²⁸² Jan Paweł II. Kościół jako wspólnota bogata w charyzmaty s. 54-55; Szafrński. Wierni jako podmiot s. 284; Zuberbier. Świeccy wierni s. 982.

nego przyjęcia własnego powołania w Kościele. Z kolei Eucharystia czyni wierzącego uczestnikiem jedynej i doskonałej ofiary, jaką Chrystus złożył Ojcu dla zbawienia świata (KNSK 542). Ponadto w sakramencie pokuty i pojednania, niosącym dar przebaczenia, człowiek doświadcza wewnętrznego wyzwolenia, radości i pokoju, który jest niezbędny w duchowym wzroście i zjednoczeniu z Chrystusem. Namaszczenie chorych przynosi chrześcijaninowi specjalne łaski i umocnienie na czas utraty zdrowia i cierpienia, a zawarcie małżeństwa przed Bogiem udziela szczególnego posłania w Kościele.

Przez chrzest wszyscy wierni biorą udział w kapłaństwie Chrystusa. Uczestnictwo to, nazywane wspólnym kapłaństwem wiernych (KKK 1591), różni się istotowo od kapłaństwa urzędowego (KKK 1547). Urzeczywistnia się przez rozwój łaski chrztu, przez życie wiarą, nadzieją i miłością oraz przez postępowanie według Ducha (KKK 1546-1547). Stanowi ono kolejny teologiczny fundament właściwego kształtowania osób świeckich, który podkreśla nie tylko godność każdego wiernego, ale także jego prawa i obowiązki wyrażające się w naśladowaniu Chrystusa i składaniu wraz z Nim samych siebie w duchowej ofierze Bogu.

Ukazując teologiczne podstawy chrześcijańskiej formacji katolików świeckich, należy odwołać się nie tylko do sakramentów i udziału w kapłaństwie wspólnym. Trzeba także pamiętać o szczególnych darach i zdolnościach, jakimi są charyzmaty (ChL 24). Każdy chrześcijanin wzmacniany jest darami Ducha Świętego, który czyni go zdolnym do podejmowania zadań mających na celu realizację osobistego powołania i wypełnienie misji Kościoła. Jan Paweł II przypomina, że dzieło formacyjne z jednej strony powinno opierać się na rozumnym wykorzystaniu środków i metod zaczerpniętych z nauk o człowieku, ale z drugiej – aby mogło być bardziej skuteczne – musi odnosić się do Boga i poddawać Jego działaniu (zob. ChL 63).

ROZDZIAŁ DRUGI

CELE FORMACJI KATOLIKÓW ŚWIECKICH

Życie chrześcijańskie oraz zadania apostołskie, jakie katolicy świeccy mają obowiązek realizować w Kościele i świecie, domagają się od nich odpowiedniego przygotowania. Przybiera ono charakter permanentnej formacji, której podmiotem obok samych zainteresowanych jest cały Kościół jako wspólnota wierzących. Celem formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest najpierw pomoc w odkryciu ich specyficznego powołania Bożego a następnie przygotowanie ich do realizacji własnego posłannictwa w Kościele i świecie. Istotnym celem tego działania jest również troska o zachowanie jedności życia religijnego i świeckiego, czyli egzystencji zintegrowanej we wspólnocie Kościoła i w społeczności świeckiej. Powyższe zamiary mogą zostać osiągnięte poprzez spójną formację katolików świeckich, obejmującą przyjęcie wartości ludzkich, kształtowanie postaw ewangelicznych, rozwijanie inkarnacyjnej duchowości oraz przygotowanie doktrynalne do apostołstwa. Proces ten powinien doprowadzić do ukształtowania w nich dojrzałej osobowości, wiary opartej na mocnych więziach z osobami Trójcy Świętej oraz poczucia odpowiedzialności za zbawienie swoje i innych ludzi, a także za przepajanie świata wartościami ewangelicznymi.

1. Pomoc katolikom świeckim w odkrywaniu i realizacji powołania chrześcijańskiego

Według adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Christifideles laici*, podstawowym celem formacji katolików świeckich jest „coraz pełniejsze odkrywanie przez nich własnego powołania i coraz większa gotowość do tego, aby żyć nim w wypełnianiu własnej misji” (ChL 58). Zadaniem Kościoła jako wspólnoty

Ludu Bożego jest zatem pomoc katolikom w rozeznaniu ich świeckiego powołania, w przyjęciu go z radością i wdzięcznością jako wyrazu troski Boga o każdego człowieka, a także w wiernym i wspaniałomyślnym podjęciu wyznaczonych przez Stwórcę zadań¹.

Rozpoznawanie woli Bożej odnoszące się do świeckiego chrześcijanina trwa właściwie przez całe jego życie. Można jednak wskazać w nim momenty szczególnie ważne i decydujące o odczytaniu tego wezwania i podjęciu wyznaczonej przez Stwórcę misji. Takim okresem jest niewątpliwie późne dzieciństwo i młodość. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie objawia swojej woli w każdej innej porze życia człowieka wierzącego. Wymaga to od katolika świeckiego nieustannego wysiłku czuwania i wsłuchiwania się w głos Pana, a od wspólnoty wierzących troskliwego towarzyszenia mu na drodze rozeznawania woli Bożej².

Kościół dysponuje wieloma środkami naturalnymi i nadprzyrodzonymi, które służą pomocą katolikom świeckim w odczytaniu ich specyficznego powołania. Środkiem naturalnym jest wspólnota pielgrzymującego Ludu Bożego, mająca różne wcielenia i formy organizacji od rodziny poczynając, przez parafię i diecezję, na Kościele powszechnym kończąc. Wsparcie rodziców, troska duszpasterzy, rada osób konsekrowanych czy głęboko wtajemniczonych w chrześcijaństwo świeckich przyjaciół mogą okazać się bezcenną pomocą w odkryciu i podjęciu powołania Bożego przez młodych katolików. Istotne są tu również środki nadprzyrodzone, a zwłaszcza wsłuchiwanie się w słowo Boże i naukę Kościoła, wytrwała modlitwa i żywe uczestnictwo w liturgii Kościoła, zwłaszcza w niedzielnej i świątecznej Eucharystii, a także korzystanie z kierownictwa duchowego oraz otrzymanych charyzmatów (ChL 58).

Pierwszym i podstawowym powołaniem Bożym każdego chrześcijanina, co w ramach formacji należy katolikom świeckim często przypominać, jest wezwanie do świętości, czyli do doskonałej miłości³. Ma ono w Kościele charakter powszechny, gdyż on sam, jak naucza zgodnie z wielowiekową tradycją Sobór Watykański II, „jest nieskazitelnie święty” (KK 39). Świętość Kościoła nie wynika z doskonałości jego członków, ale ma źródło w świętości samego Boga, który w osobie Wcielonego Syna Bożego umiłował Kościół jako swoją oblubienicę, wydał zań siebie samego, aby go oczyścić i uświęcić (zob. Ef 5, 25-27). Toteż w myśl nauczania soborowego „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości⁴, zgodnie ze słowami

¹ M. Fiałkowski. Formacja katolików świeckich. „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1:2009 s. 38.

² Zob. Nowe powołania dla nowej Europy. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do kapłaństwa i życia konsekrowanego w Europie s. 43-46.

³ Zob. Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 12.

⁴ „Wszyscy wierni są zatem zachęceni i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu” (KK 42).

Apostoła: «Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4, 3; zob. Ef 1, 4). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i powinna się ujawniać w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych” (KK 39). A zatem faktyczna świętość wiernych, mająca charakter moralno-duchowy, jest skutkiem przyjęcia Bożego powołania i jego wiernej realizacji we wspólnocie Kościoła, który jawi się jako przestrzeń i narzędzie służące Stwórcy do realizacji Jego wspaniałych planów względem człowieka (zob. Ef 1, 3-14).

Zobowiązanie chrześcijan do świętości wynika z przyjęcia chrztu, a odnawia się podczas przyjmowania innych sakramentów. Chrzest odradza człowieka do życia jako dziecka Boga Ojca (ChL 11), jest źródłem jedności z Chrystusem i Kościołem (ChL 12) oraz zapewnia szczególną relację do Ducha Świętego (ChL 13). Bierzmo- wanie umacnia darem Ducha Świętego, przez co wierzący jest uzdolniony do dawania świadectwa życia chrześcijańskiego oraz obrony i szerzenia wiary słowem i czynem (KK 33). Eucharystia daje katolikom wewnętrzną moc do doskonalenia się w miłości i świętości (ChL 16). Sakrament małżeństwa profiluje powołanie katoli- ków świeckich na wspólne kroczenie małżonków drogą świętości oraz wspiera ich szczególną łaską w wypełnieniu specyficznych zadań życia małżeńsko-rodzinnego⁵.

Świętość, będąca istotą powołania wiernych świeckich, ma swoje źródło w świętości Bożej. Bogu przysługuje ona w sposób ontyczny, natomiast człowiek może ją otrzymać jako dar⁶. Bóg chrześcijan objawił się już w Starym Testamencie jako po trzykroć święty (zob. Iz 3, 6). W Nowym Testamencie Jego świętość objawiła się przede wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa, który sam został nazwa- ny „Świętym Boga” (Mk 1, 24), a ludziom objawił prawdę o swoim Ojcu i Duchu Świętym. Chrystus został ustanowiony przez Ojca Pośrednikiem, dzięki któremu świętość Boga, także przez działanie Ducha Świętego, może stać się udziałem wierzących w Niego⁷. Udział w niej mogą uzyskać nie tylko poszczególne osoby, ale cała wspólnota nowego Ludu Bożego. Dlatego w pierwszych wiekach chrześ- cijaństwa pojęciem „święty” (gr. *hagios*) określano nie tylko pojedynczych ochrz- czonych, ale również gminy chrześcijan i cały Kościół Chrystusowy. Uzasadnieniem zarówno powołania do świętości, jak i powinności bycia świętym były dla pierw- szych wyznawców objawione słowa samego Boga: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (Kpł 11, 44; por. 1 P 1, 16).

Warto poświęcić nieco miejsca refleksji na temat sposobu przenikania świętości Bożej w życie człowieka, a w szczególności chrześcijanina. W rozumieniu teologii chrześcijańskiej polega ona na życiu trynitarnym osób Bożych, jej początkiem jest natomiast wszczęcie jego egzystencji w życie trójjedynego Boga, które sprawia, że

⁵ Zob. G. Chantraine. *Laikat. Chrześcijanie w świecie*. Warszawa 1993 s. 71-75.

⁶ W. Słomka. *Świętość*. W: *Leksykon duchowości katolickiej* s. 867.

⁷ Zob. Rz 8, 14-17; 1 Kor 1, 30; 3, 16; 6, 11; Ef 2, 22.

człowiek jest włączony w pulsowanie wewnątrztrynitarnej miłości. Św. Jan Apostoł przedstawił Tróję Świętą jako tajemnicę międzyosobowej miłości⁸. Jego sformułowanie „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16) oznacza tyle, że Trójca Święta jest wspólnotą osób wzajemnie miłujących się. A zatem ponadczasowa i ponadprzestrzenna Jej egzystencja polega – wyrażając to w ograniczonym i niedoskonałym języku ludzkim – na miłości. Bóg jest pełnią bytu i panuje w Nim całkowita doskonałość⁹. Ojciec całkowicie udziela siebie Synowi, w Nim w stopniu nieskończonym znajduje upodobanie, bo Syn jest Jego doskonałym obrazem. Syn natomiast odpowiada miłością na dar Ojca i jest całkowicie Jemu oddany. Z Ich wzajemnej miłości pochodzi Duch Święty, który jest uosobioną miłością i pełnią Trójcy Świętej. Utwierdza On miłością jedność Ojca i Syna, od których pochodzi¹⁰. A zatem Bóg – w przekonaniu Jana Pawła II – jest „komunią miłości i życia Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹¹.

Według nauczania Soboru Watykańskiego II, Chrystus jako Syn Boży wraz Ojcem i Duchem doznaje czci jako „sam jeden Święty” (KK 39). Jeden Bóg w Trójcy osób jest absolutnie samowystarczalny i nie potrzebuje, by w Jego życiu ktokolwiek uczestniczył. Jednak z nadmiaru miłości zapragnął On sam przekazać swoje życie ludziom i aniołom. Bóg, który jest „źródłem życia” (Ps 36, 10), przekazuje je w sposób absolutnie bezinteresowny przez swojego Syna i w Nim. Boskie życie, jakiego udziela ludziom Ojciec przez Syna, jest podtrzymywane przez Ducha Świętego. W przekonaniu teologa odnowy soborowej J. Daniélou, to właśnie Jego działanie czyni ludzi mistykami, to znaczy uczestnikami w życiu trynitarным Boga¹².

Jezus Chrystus odsonił przed ludźmi coś z tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, ale nie dla mechanicznych i bezosobowych spekulacji, lecz dlatego, że jest Ona źródłem ich zbawienia i życia¹³. Prawda o Niej jest tematem egzystencji osobowej, gdyż właśnie osobom wskazuje przekraczającą wszelkie ludzkie pojęcie i wyobrażenie perspektywę rozwoju. Ostatecznym celem trynitofanii na ziemi jest przyjęcie i wszczęcie człowieka do wewnątrztrynitarnej Miłości Bożej. Z perspektywy historii zbawienia jest to zadanie najpierw Syna Bożego a następnie Ducha Świętego. W modlitwie arcykapłańskiej Jezus prosił Ojca, aby wierzący stanowili jedno na wzór Trójcy Świętej między sobą w świecie, ale zarazem wewnątrz Trójcy, jak

⁸ Zob. Jan Paweł II. Bóg jest Miłością. Katecheza środowa 2 X 1985. W: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Red. S. Dziwisz [i in.]. Watykan 1987 s. 162-167.

⁹ J. Daniélou. Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Kraków 1994 s. 45; zob. Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce s. 41.

¹⁰ Congar. Wierzę w Ducha Świętego. T. 2 s. 28.

¹¹ Jan Paweł II. Prawdziwy Bóg w jedności Bóstwa wieczną komuniją Ojca, Syna i Ducha Świętego. Katecheza środowa 27 XI 1985. W: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela s. 202-205.

¹² Zob. Daniélou. Trójca Święta s. 49-50.

¹³ Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce s. 44.

jedno stanowią Ojciec w Synu, a Syn w Ojcu (zob. J 17, 21-22). Ich osobowe zespolenie finalizuje się w Osobie Ducha Świętego, który jest jednocześnie realizatorem Trójcy agapetologicznej w Kościele¹⁴.

Św. Paweł, wnikając w niezgłębianą tajemnicę udzielania życia trynitarnego ludziom, podkreśla rolę Ducha Świętego, który ożywia i kontynuuje zbawcze dzieło Jezusa w Kościele i świecie¹⁵. To Duch Święty czyni chrześcijan na wzór Wcielonego Syna Bożego synami i córkami Ojca (zob. Rz 8, 9-17). Faktycznie jednak cała Trójca Święta jest zaangażowana w przekazywanie swojej odwiecznej miłości ludziom. Początkiem i zasadą zbawczej ekonomii Bożej w świecie jest Bóg Ojciec. Wierzący stają się Jego synami w Chrystusie Jezusie (zob. Ga 3, 26-27). Swoim przybranym dzieciom przekazuje On wszystkie atrybuty Syna Jednorodzonego w Duchu swego Syna, którego posyła w osoby wierzących. Dzięki działaniu Ducha Świętego nowi synowie zyskują wszystkie prerogatywy synostwa, z prawem nazywania Boga Ojcem i dziedziczenia Jego bogactwa (Ga 4, 4-7). W Duchu Ojca i Syna uobecnia się dzieło Odkupienia, tworzy się wspólnota eklezjalna, kształtuje się nowa, duchowa, ubóstwiona egzystencja chrześcijanina, aż do wzbudzenia wierzących z martwych i przemienienia ich na wzór Chrystusa Zmartwychwstałego (zob. Rz 8, 11; 1 Kor 15, 20-22).

Według J. Ratzingera, życie chrześcijańskie konkretyzuje się w dwóch fundamentalnych postawach: w przyjmowaniu i dawaniu. Przez wiarę i sakramenty człowiek włączony jest w inkarnacyjne dzieło zbawcze Boga. Wchodząc w misterium zbawienia, chrześcijanin rozpoznaje w nim przede wszystkim Jezusa Chrystusa jako posłanego przez Ojca Syna Bożego. Jawi się On zatem jako byt „od” i „ku”. Niczego nie mówi, nie robi, nie opiera na sobie i niczego nie szuka dla siebie. Ludziom przekazuje to, co otrzymał od Ojca i czyniąc tylko Jego wolę, zmierza ku wykonaniu Jego planu. Chrześcijanin utrzymuje misteryjną, sakramentalną, duchową jedność ze Zbawicielem tylko wtedy, gdy ustaje w nim szukanie swego, a w miejsce tego pojawia się całkowicie otwarty byt „od Chrystusa” i „ku Niemu”¹⁶.

Ten inkarnacyjno-soteriologiczny aspekt życia wiernych domaga się poszerzenia o pneumatologicznie pojętą myśl o pozostawaniu w miłości. Dziełem Ducha Świętego, który w egzystencji wewnątrztrynitarniej jest połączeniem, więzią, wspólnotą miłości wzajemnej Ojca i Syna, jest podtrzymywanie i rozpalać jej na zewnątrz Trójcy Świętej. W ten sposób, w przeświadczeniu J. Ratzingera, chrystologiczne pojmowane „dla” staje się eklezjologicznym „my”¹⁷. Dlatego do bycia

¹⁴ Cz. Bartnik. Dogmatyka katolicka. T. 1. Lublin 2000 s. 179.

¹⁵ Tamże s. 176-177; zob. J. J. O'Donnell. Tajemnica Trójcy Świętej. Kraków 1993 s. 93-10.

¹⁶ J. Ratzinger. Wprowadzenie w chrześcijaństwo. Kraków 1994 s. 175-176.

¹⁷ J. Ratzinger. Bóg Jezusa Chrystusa. Kraków 1995 s. 109; zob. F. Courth. Bóg trójjednej miłości. Poznań 1997 s. 268-269.

chrześcijaninem należy przyjmowanie całej wspólnoty wierzących, pokorna miłość, wzajemne znoszenie jeden drugiego (zob. Ga 6, 1-2).

Dzięki wszczęciu w życie trynitarnie wierzący „zostają uzdolnieni do budowania przez miłość wzajemną kościelnej *communio* – wspólnoty odzwierciedlającej życie Trzech osób Boskich”¹⁸. Dlatego świętość chrześcijańska ma źródło trynitarnie, ale w realizacji przybiera kształt eklezjalny. Patrząc z tej perspektywy, nie można oddzielać bycia wyznawcą Chrystusa od proegzystencji przeżywanego członkostwa Kościoła¹⁹. Chrześcijanin stworzony na obraz i podobieństwo Boże ma pojmować i przeżywać swoją egzystencję jako więź konkretnej miłości. Ma stawać się odpowiedzią na miłość Boga, urzeczywistniać ją w codziennym życiu wspólnoty kościelnej i ludzkiej oraz ukierunkowywać na Ojca jako wszystko zawierający cel (zob. DCE 14-16). Tylko w perspektywie tajemnicy trynitarniej można zrozumieć istotę chrześcijaństwa, Kościoła i siebie samego. W ten sposób dogmat Trójcy Przenajświętszej, który pozornie wydaje się krańcowo teoretyczny, dzięki odniesieniu go do człowieka, staje się skrajnie praktyczny.

Potwierdzeniem tezy, że dogmat trynitarny ma praktyczne przełożenie na codzienne życie chrześcijan, jest przesłanie Benedykta XVI w *Deus caritas est*. Jednym z motywów napisania przez papieża tej encykliki była obrona i oczyszczenie słowa „miłość”, które zostało ostatnio do tego stopnia zdevaluowane, że pojawiły się pomysły na zrezygnowanie z niego lub zastąpienie go innymi wyrażeniami. Problem ten zauważył również Benedykt XVI, broniąc na kartach swej pierwszej encykliki pierwotnego sensu pojęcia „miłość” i wzywając chrześcijan do przywrócenia jej pierwotnego blasku²⁰. Jednak głównym motywem napisania przez papieża encykliki o *Bogu, który jest miłością*, była chęć pobudzenia dzisiejszego świata „do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość” (DCE 1). Chrześcijaństwo nie jest bowiem systemem filozoficzno-etycznym albo ustrojem społeczno-politycznym, ale egzystencjalną odpowiedzią człowieka na wydarzenie spotkania Jezusa Chrystusa, który, będąc „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), nadaje ludzkiej egzystencji nową perspektywę. Bóg, który jest miłością (1 J 4, 8), stwarzając człowieka, uczynił go zdolnym do miłowania. Niemożliwe jest zatem życie chrześcijańskie bez miłości, która zdaniem Benedykta XVI jest nie tyle przykazaniem, co raczej „odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do

¹⁸ Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 5.

¹⁹ Ratzinger. Wprowadzenie w chrześcijaństwo s. 179.

²⁰ „Słowo «miłość» zostało dziś tak wyzute z treści, jest tak wyświechtane i nadużywane, że wypowiadamy je z lękiem. A jednak jest słowem pierwotnym, wyrazem pierwotnej rzeczywistości. Nie możemy z niego po prostu zrezygnować, ale powinniśmy je podjąć, oczyścić i przywrócić mu pierwotny blask, by mogło oświecać nasze życie i prowadzić je właściwą drogą”. Benedykt XVI. Encyklika o miłości Boga i człowieka. Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum”. Watykan 23 I 2006. OsRomPol 27:2006 nr 4 s. 26.

nas przychodzi” (DCE 1). Jeżeli zaś może być ona „przykazana”, to tylko dlatego, że wcześniej jest dana (DCE 14).

Prawda o Trójcy osób Bożych rzuca światło na przyszłość człowieka i ludzkości w perspektywie paruzyjno-eschatycznej. Jest ona przewidziana nie tylko dla ludzi wierzących w Boga i Jemu ufających, lecz dla całej ludzkości, a nawet całego stworzenia. Ostatecznie wszelka rzeczywistość jest gigantycznym ruchem trynitarным – przez Syna Bożego w Duchu Świętym ku Bogu Ojcu²¹. Życie trynitarne jest udzielane ludziom od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Droga ku pełni eschatycznej wiedzie natomiast od Ducha Świętego przez Syna ku Ojcu. Duch Święty tchnie rzeczywistość ku Osobie Jezusa Chrystusa, a On transformuje ją na relację do Boga Ojca. Jest to swoisty cykl trynitarny, w którym wszystko zmierza ku Chrystusowi jako Głowie (Ef 1, 10), gdyż On stanowi centrum ruchu ku Ojcu, co potwierdza św. Paweł: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga” (1 Kor 3, 22-23).

Celem trynitarного ruchu jest zjednoczenie wszystkich osób, a pośrednio całego stworzenia z Bogiem Ojcem (Kol 1, 20). Tak jak „w drodze” Jezusa jest wyjście od Ojca i powracanie do Niego, tak analogicznie inne byty, które jako stworzenia wyszły od Ojca, mają ostatecznie do Niego powrócić – ubogacone o byt, triumf dziejów i o spełnione dobro. Wcielony Syn Boży wraca do Ojca ubogacony o każdego człowieka przez wiarę i miłość wszczepionego w Niego, ubogacony o czyny miłości (Mt 25, 31-46), o wierność aż do śmierci (Ap 2, 10) i modlitwy świętych (Ap 5, 8). Ta perspektywa ostatecznej odpłaty ma wierzących nie tyle napawać lękiem przed karą, lecz ma mobilizować do jeszcze większej miłości, która w Bogu trójjedynym ma tak wspaniałą, chociaż wciąż okrytą nimbem tajemnicy, przyszłość.

Wartość wiary trynitarnej w praktyce życia chrześcijańskiego i kościelnego jest nie do przecenienia. Chociaż człowiek w swojej przygodnej egzystencji pozostaje wciąż dla siebie samego pewną tajemnicą, to jednak ufność w Trójcę Świętą rozświecła mu drogę i wypełnia sensem jego życiowe zmagania. Nie wyjaśnia ciemności i utrapień życia na sposób spirytualistyczny, ale uzdalnia człowieka do ich znoszenia i wytrwania w drodze z Chrystusem do domu Ojca. Ukształtowana trynitarną miłością egzystencja chrześcijanina nie jest ucieczką od przestrzeni życiowej, lecz jej akceptacją, przyjęciem, przeobrażeniem, uświęceniem, uduchowieniem i przebóstwieniem²².

Według Jana Pawła II, wiara i przyjęty chrzest zapewniają człowiekowi chrześcijańską nowość po to, aby mógł on wypełnić swoje życiowe obowiązki

²¹ Bartnik. Dogmatyka katolicka s. 188.

²² Courth. Bóg trójjedyniej miłości s. 304; zob. Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce s. 48-50.

zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem (ChL 10). „Wcielenie w Chrystusa przez wiarę i sakramenty chrześcijańskiej inicjacji jest dla człowieka początkiem jego nowej chrześcijańskiej kondycji, która włącza go w tajemnicę Kościoła, kształtuje jego duchowe «oblicze», stoi u podstaw wszystkich powołań i jest punktem wyjścia dla dynamizmu chrześcijańskiego życia świeckich” (ChL 9). W myśl nauczania św. Pawła, człowiek ochrzczony staje się oczyszczonym z grzechu i ożywionym łaską „nowym stworzeniem” (zob. Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17). Stąd świętość wierzących, szczególnie w kształcie przewidzianym przez Stwórcę dla katolików świeckich, polega na permanentnej odnowie samego siebie, bliźnich i całego stworzenia.

Świętość chrześcijańska polegająca na doskonałej miłości Boga i bliźniego jest ze swej natury dynamiczna i zakłada ciągły wzrost. Bóg nie tylko powołuje do niej, ale także udziela człowiekowi swojej pomocy w realizacji tego wezwania. Miarą doskonałości wyznawcy Boga jest Jezus Chrystus (ChL 11-12), posłuszny woli Ojca, a sprawcą uświęcenia jest Duch Święty, którego wierzący powinien być świątynią (ChL 13). Owoćność chrześcijańskiego doskonalenia w świętości zależy od żywej więzi z Odkupicielem (DA 4)²³. Sobór Watykański II na potwierdzenie tej prawdy przywołuje słowa Jezusa z ewangelicznej przypowieści o winnym krzewie: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5; zob. DA 4). To życie w wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem żywi się w Kościele różnymi pomocami duchowymi, które są wspólne dla wszystkich wiernych, a zwłaszcza czynnym udziałem w świętej liturgii (KL 10).

Jednym z celów formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest ich przekonanie, że dynamika świętości wymaga nieustannego rozwijania wiary, nadziei i miłości (DA 4). Trzy cnoty teologalne stanowią bowiem trzy wymiary rozwoju chrześcijańskiej świętości. Jak wskazuje Sobór Watykański II, każdy wierzący „według własnych darów i zadań powinien kroczyć drogą żywej wiary, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość” (KK 41).

Początek chrześcijańskiego uświęcenia należy do wiary, bez której „nie można podobać się Bogu” (Hbr 11, 6) i dojsć do udziału w Jego synostwie (KKK 161). „Wiara jest aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia” (KKK 166). Jest ona najpierw łaską, darem danym ludziom przez Stwórcę. Mogą oni go przyjąć, ale mogą go niestety również utracić (KKK 162). Aby chrześcijanin wytrwał w wierze, musi nieustannie karmić ją słowem Bożym i stale prosić Ojca o jej pomnożenie (zob. Mk 9, 24; Łk 17, 5). Jest ona aktem ludzkim, dlatego nie sprzeciwia się ani wolności, ani rozumowi, ani godności

²³ Zob. Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce. W: II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze. Poznań-Warszawa [1991] s. 187.

(KKK 154). Nawet w relacjach czysto ludzkich występuje tzw. wiara naturalna oznaczająca oparty na zaufaniu stosunek do drugiego człowieka. W relacji wierzącego do Boga jest ona aktem personalistycznym, wydarzeniem międzyosobowego spotkania²⁴.

Celem formacji chrześcijańskiej jest prowadzenie katolików do wiary dojrzałej, wolnej od naiwnego fideizmu, magicznego instrumentalizmu czy racjonalistycznego naturalizmu. W dzisiejszej świadomości Kościoła jest ona postrzegana jako akt całej osoby ludzkiej powierzającej się Bogu, dzięki Jego łasce (KO 5). Ma on strukturę międzyosobowego spotkania, którego inicjatorem jest Stwórca, a człowiek, rozpoznawszy Jego wezwanie, jest w stanie pozytywnie na nie odpowiedzieć, podejmując osobową decyzję. W akcie wiary uczestniczy cały człowiek wraz ze wszystkimi władzami duchowymi i cielesnymi. Dlatego jest to akt rozumny, wolny, nie pozbawiony uczuć i ludzkiego działania. Warto też przypominać wiernym świeckim, że wiara chrześcijańska nie jest aktem wyizolowanym, lecz ma zawsze charakter wspólnotowo-eklezyjalny (KKK 166-167). W historii Kościoła było wielu wspaniałych świadków wiary, których protoplastą jest Abraham – ojciec wszystkich wierzących (zob. Rz 4, 11) a pierwszą w porządku łaski jest Niepokalana Dziewica Maryja – znak niezachwianej nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego (KK 68; RMa 26). Jednak najważniejszym wzorem odpowiedzi na Boże wezwanie dla chrześcijan wszystkich czasów pozostaje Jezus Chrystus, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2; zob. KKK 147).

Z wiarą ściśle związana jest chrześcijańska nadzieja, która w Bogu każe widzieć najwyższe i upragnione Dobro, ku któremu człowiek ma stale dążyć. Ukazuje ona człowiekowi Boga jako Dawcę obietnicy zbawienia już dokonanego w Jezusie Chrystusie, a zarazem ciągle jeszcze realizowanego w historii i oczekiwanego jako pełnia Bożego królowania²⁵. Współcześnie należy podkreślać wiernym, że nadzieja chrześcijańska zwraca się ku Bogu osobowemu: ku Ojcu, ku Chrystusowi i ku Duchowi Świętemu. Jest więc raczej zaufaniem komuś niż nadzieją na coś. Zarówno Bóg Izraela, jak i chrześcijan jest Bogiem obietnicy, Panem obiecanej przyszłości. Bóg chrześcijan jest Tym, którego naturę będzie można poznać dopiero w przyszłości, przez co staje się ona właściwością Stwórcy i podstawą nadziei. On obiecuje swojemu ludowi wyjście poza teraźniejszość i wejście w przyszłość. Nie są to obietnice iluzoryczne, bez pokrycia, bo jak świadczy św. Paweł, obiecuje to Pan, który wskrzesza zmarłych i powołuje do istnienia to, co nie istnieje (zob. Rz 4, 17). W końcu obietnice te już zostały spełnione w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego życiu

²⁴ Zob. J. Mastej. Wiara. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* s. 1323-1328; tenże. Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej. Lublin 2001 s. 75-124.

²⁵ T. Sikorski, A. Zuberbier. Nadzieja. W: *Słownik teologiczny* s. 318-319.

i działalności, a zwłaszcza w zmartwychwstaniu, co sprawia, że nadzieja chrześcijańska jest mocno uwiarygodniona²⁶.

Formacja chrześcijańska w obszarze teologicznej cnoty nadziei nabiera dzisiaj szczególnej aktualności. Z jednej bowiem strony funkcjonuje w kulturze współczesnej wiele wypaczonych, wręcz utopijnych wizji nadziei, nawiązujących wprost lub pośrednio do marksistowskiej wizji stworzenia czysto ludzkim wysiłkiem idealnej, braterskiej wspólnoty w całej ludzkiej społeczności, a z drugiej strony – wielu ludzi świadomie wyklucza nadzieję z optyki swego życia, zastępując ją coraz bardziej skrupulatnymi planami autorealizacji. Tymczasem człowiek nie jest w stanie uciec od pytań natury eschatologicznej i, wcześniej czy później, spotka się z doświadczeniem granicznym, a wówczas pytanie o sens życia i śmierci samo przytłoczy jego umysł. Toteż w formacji katolików świeckich konieczne jest przypomnienie prawdy, że nadzieja chrześcijańska odnosi się do szczęścia eschatologicznego, przedstawianego w Biblii jako „nowe niebo i nowa ziemia” (Ap 21, 1; zob. 2 P 3, 13). Chociaż bowiem nie znamy końca tej ziemi i ludzkości ani sposobu przemiany wszechświata, Bóg przygotowuje nam „nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość; a szczęśliwość wypełni i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju istniejące w sercach ludzkich” (KDK 39)²⁷.

Nadzieja jest funkcją historii, zmierzającej w przyszłość, a zarazem funkcją obecnego czasu. Stąd życie chrześcijańskie sytuuje się między „już” a „jeszcze nie”, to jest między zbawieniem już dokonanym w Chrystusie Jezusie, dzięki czemu człowiek ochrzczony już stał się dzieckiem Bożym, a ostateczną pełnią życia, której znakiem będzie powtórne przyjście Chrystusa i przekazanie królowania Bogu Ojcu (zob. 1 Kor 15, 24). Nadzieja w rozumieniu chrześcijańskim nie jest więc biernym oczekiwaniem uczniów Chrystusowych na ostateczne spełnienie się nowego życia, lecz aktywnym dążeniem do pełnego spotkania z Bogiem „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12)²⁸.

Nadzieja należy do istoty życia wierzących i powinna na nie wpływać w każdym momencie. Zbawienie, którego człowiek się spodziewa, nie jest bowiem rzeczywistością z innego świata, która ma się stać jego udziałem dopiero po śmierci, lecz rzeczywistością aktualną, która każe mu kształtować doczesność w perspektywie obietnic Bożych i królestwa Bożego. Według Soboru Watykańskiego II, oczekiwanie nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz raczej pobudzać gorliwość w jej doskonaleniu. „Jakkolwiek postęp ziemski należy starannie odróżniać od wzrostu

²⁶ Zob. M. Rusecki. Sperancyjny argument. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* s. 1126-1131.

²⁷ Zob. R. Rak. *Nadzieja w teologii pastoralnej*. W: *Nadzieja w postawie ludzkiej*. Red. W. Słomka. Lublin 1992 s. 252-254.

²⁸ Zob. Sikorski, Zuberbier. *Nadzieja* s. 319-321.

królestwa Chrystusa, o ile jednak może się przyczynić do lepszego urządzenia społeczeństwa ludzkiego, ma on wielkie znaczenie dla królestwa Bożego” (KDK 39). Ta zachęta ojców soborowych odnosi się szczególnie do katolików świeckich, gdyż to właśnie przede wszystkim ich misją jest przemiana świata doczesnego na lepszy. Tego zadania nie jest w stanie podjąć człowiek zrozpaczony, żyjący w desperacji, depresji, apatii i bez wizji przyszłości. A zatem nadzieja jest podstawą zobowiązania wiernych świeckich do zaangażowania w przemianę rzeczywistości doczesnej a zarazem motorem napędowym tej przemiany.

Chrześcijańska nadzieja pozwala katolikom przezwyciężyć rozpacz, desperację, brak wiary w przyszłość, przetrwać trudne doświadczenia egzystencjalne, zwłaszcza wielorakie cierpienia, a także pozwala ze spokojem patrzeć w perspektywę przejścia przez doświadczenie śmierci. Od strony pozytywnej ukazuje przyszłość budowaną na Bożych obietnicach, staje się motorem działań wzniosłych a zarazem trudnych, źródłem wytrwałości w dążeniu do celu, dźwignią wiary w zdobywaniu zagubionych w życiu wartości. Dzięki nadziei każdy może zmienić swą postawę, stać się herosem czynu, świętości, gdyż ona obejmuje także środki do osiągnięcia dóbr przyszłych. Człowiek ucieka się do modlitwy, która nabiera sensu tylko wówczas, gdy się ufa w pomoc Bożą przy doświadczeniu swojej słabości i ograniczoności. Nadzieja pomaga również ludziom w życiu zbiorowym, w poczuciu podmiotowości grupowej i narodowej, w skutecznym zaangażowaniu i osiągnięciu wzniosłych celów społecznych, w przezwyciężaniu wszelkich trudności i finalnego spełnienia się w społeczności osób Boskich²⁹. Toteż człowiek nadziei jest w swoim środowisku życia rodzinnego, pracy zawodowej, odpoczynku, kultury źródłem optymizmu i pozytywnego oddziaływania.

W formacji laikatu do przeżywania życia w autentycznej nadziei chrześcijańskiej warto zwrócić uwagę na aktualne powody jej słabnięcia w sercach ludzkich. Przyczyn tych jest wiele, a pierwszą jest fakt odmowy przyjęcia krzyża związanego z realizacją nadziei³⁰. Tymczasem w jej logikę wpisany jest na trwałe krzyż Chrystusa, który Bóg wybrał na narzędzie zwycięstwa nad złem i odnowy rodzaju ludzkiego. Dlatego w chrześcijaństwie stał się on znakiem oczekiwania na lepszą przyszłość. Przestrzeń życia, jaką daje człowiekowi nadzieja³¹, ludzie mogą ograniczać także przez swój egoizm, fałszywie rozumianą tolerancję, wrodzoną nieśmiałość, różne formy nieprzystosowania społecznego, wybujałe ambicje, znieczulicę, bezdusność, perfidię czy zwyczajną głupotę. Natomiast ich dialogiczne nastawienie do innych ludzi, zdolność do ofiar i poświęceń, postawa służebna, zaangażowanie w realizację trudnych wyzwań, umiejętność włączania własnych cierpień w zbawczą

²⁹ Rusecki. *Sperancyjny argument* s. 1131.

³⁰ J. Wal. *Wiara, nadzieja i miłość jako warunki dialogu zbawienia*. RT 54:2007 z. 6 s. 395-399.

³¹ J. Tischner. *Myślenie według wartości*. Kraków 1982 s. 415.

ekonomię Boga pozwalają poszerzać przestrzeń życiową nie tylko własną, ale także innych ludzi aż po horyzonty wieczności, jakie wskazuje chrześcijańska nadzieja.

Dzisiejszym katolikom świeckim należy to podkreślać, że życia nadzieją chrześcijańską należy się uczyć. Proces ten powinien obejmować najpierw poziom naturalny, który dzięki łasce Bożej może być następnie podniesiony do sfery nadprzyrodzonej. Należy więc dążyć do rozwoju trzech umiejętności: tęsknoty za tym, co ma przyjść; zaufania, wyrażającego się między innymi w powierzeniu siebie komuś, zdaniu się na kogoś; oraz otuchy, która jest konieczna w chwilach próby³². Benedykt XVI w swojej encyklice *Spe salvi* wskazuje trzy miejsca uczenia się i ćwiczenia w nadziei. Są to modlitwa, działanie i cierpienie oraz sąd ostateczny. Są to swoiste szkoły, które uczą, że „nasza nadzieja zawsze jest w istocie nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego” (SS 48).

W nauczaniu Benedykta XVI wiara chrześcijańska jest ściśle powiązana nie tylko z nadzieją, lecz przede wszystkim z miłością czynną. Wiara bowiem nie jest jakąś teorią, którą można przyjąć lub odrzucić, lecz jest rzeczywistością konkretną, jest kryterium decydującym o stylu ludzkiego życia. W epoce, w której wrogość i zachłanność stały się superpotęgami, a religii nadużywa się nawet do apoteozy nienawiści, lansowana tak mocno w dzisiejszej Europie neutralna racjonalność nie jest w stanie uratować ani współczesnego człowieka, ani ludzkości. Zdaniem papieża, potrzeba dzisiaj wiary w Boga żywego, w Tego, który przyjął w Chrystusie ludzkie ciało i krew, i który ma nadające się do kontemplacji ludzkie oblicze. Właśnie nią musi karmić się wiara, która jest zdolna działać przez miłość (Ga 5, 6)³³.

W przekonaniu Benedykta XVI wiara powinna stawać się poznaniem, ale nie tyle teoretycznym, co przemieniającym wewnątrz a w konsekwencji styl życia współczesnego człowieka. Dlatego centralne miejsce w encyklice *Deus caritas est* zajmuje Bóg, który przyjął ludzkie oblicze i serce, który umiłował człowieka aż do śmierci. Na tym polega nowość miłości, która przewyższa wszelkie ludzkie dociekanie, a którą tylko Bóg mógł objawić. Miłość jest rzeczywistością, która nie tylko wypełnia bez jakichkolwiek ograniczeń Boga, ale skłoniła Go do przyjęcia ludzkiego ciała po to, aby pochylać się nad człowiekiem, podobnie jak zrobił to dobry Samarytanin nad rannym i ograbionym biedakiem leżącym przy drodze z Jerozolimy do Jerycha³⁴.

Zdaniem Benedykta XVI, człowiek spełnia się w miłości bliźniego. Jednak ten, „kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymywać w darze” (DCE 7). Chrystus

³² J. Wal. *Vademecum dialogu*. Kraków 1998 s. 56-57.

³³ Benedykt XVI. Encyklika o miłości Boga i człowieka s. 26.

³⁴ Zob. W. Przygoda. Diakonia charytatywna Kościoła w świetle encykliki Benedykta XVI „*Deus caritas est*”. W: *Ku nowej wyobraźni miłosierdzia*. Materiały z II Kongresu Miłosierdzia Bożego w Archidiecezji Białostockiej. Red. A. Skreczko. Białystok 2007 s. 96-98.

pozostaje nie tylko najdoskonalszym obrazem miłości Boga do ludzi, ale On stanowi również wzór odpowiedzi, jaką człowiek jest w stanie udzielić miłującemu Bogu. Dlatego chrześcijanie muszą wciąż czerpać „z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga” (DCE 7). Krzyż wyrażający dramat Boga zwracającego się przeciwko samemu sobie, ofiarującego siebie, aby tylko podnieść człowieka i go zbawić stanowi źródło prawdy wyrażonej formułą „Bóg jest miłością”. Według Benedykta XVI, w kontemplacji tej prawdy chrześcijanin „znajduje drogę swego życia i swojej miłości” (DCE 12).

Szczególnie cenioną z punktu widzenia Ewangelii formą proegzystencji człowieka jest oddanie się na służbę ubogim, chorym, cierpiącym oraz potrzebującym jakiegokolwiek innej pomocy³⁵. Dla chrześcijan wszystkich czasów niedoścignionym wzorem całkowitego oddania się na służbę potrzebującym pozostaje Jezus Chrystus, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45). Z orędziem zbawczym zwrócił się w pierwszej kolejności do ludzi prostych, ubogich, chorych, marginalizowanych społecznie i zagubionych moralnie. Ponieważ przyszedł na ziemię, aby „szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10), stał się lekarzem dla tych, „którzy się źle mają” (Łk 5, 31). Dlatego Jezus uzdrowiał z wszelkich dolegliwości chorych i niepełnosprawnych, karmił głodnych, a deprecjonowanych społecznie podnosił na duchu. Leczył nie tylko z chorób życia doczesnego, lecz wiedząc, co się kryje w sercu człowieka, uzdrowiał również tych, „którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 38).

Przykład ziemskiego życia wcielonego Syna Bożego, chociaż pokazuje możliwości rozwojowe każdego człowieka, jest zobowiązujący przede wszystkim dla uczniów Chrystusa. Chrześcijanie mają uczyć się miłości wprost od żywej osoby, od „pierworodnego spośród wielu braci” (Rz 8, 29). Jezus Chrystus po to objawił ludziom tajemnicę odwiecznej miłości Bożej, aby odnowieni łaską synostwa Bożego i darem miłości, nie żyli tylko dla siebie, lecz dla innych, obdarzali się miłością nawzajem. Szczególnie oczekiwaną dzisiaj postawą chrześcijan jest proegzystencja, polegająca na bezinteresownym byciu darem dla drugiego człowieka³⁶. Dla wierzącego jako istoty psychofizycznej i ukierunkowanej przez Stwórcę na nieśmiertelność nie ma większego i ważniejszego daru, jak dar drugiej osoby. Każda postawa, zdaniem psychologów, musi obejmować sferę emocjonalną, intelektualną, wolityw-

³⁵ Zob. W. Przygoda. Duchowe fundamenty postawy proegzystencji wolontariuszy. W: „Nic nie zastąpi miłości”. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego duchowości Caritas. Warszawa, 4 X 2008. Red. Z. Sobolewski. Warszawa 2009 s. 241-257.

³⁶ Zob. A. Nossol. Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych. CTh 49:1979 fasc. 2 s. 13-21.

ną i behawioralną³⁷. Ukształtowanie w sobie postawy proegzystencji nie jest łatwe, bo wymaga wytrwałej pracy nad sobą. Z chrześcijańskiego punktu widzenia osiągnięcie jej w życiu graniczy ze zdobyciem wyżyn świętości, dlatego nie jest to możliwe bez Bożej pomocy. Dopiero doświadczając miłości Jezusa, człowiek staje się zdolny obdarowywać nią innych w takim stopniu, w jakim sam jej pragnie³⁸.

W formacji chrześcijańskiej katolików świeckich należy zwracać uwagę na istniejące w dzisiejszym świecie i mocno lansowane w mediach wypaczone wizje miłości. Swoją pierwszą encyklikę społeczną Benedykt XVI rozpoczął od słów „miłość w prawdzie”. Zdaniem papieża, miłość ogołocona z sensu, wyzuta z treści etycznej, odarta z odpowiedzialności moralnej nie jest prawdziwa. Tylko w prawdzie jaśnieje ona blaskiem i może być przeżywana autentycznie (CiV 3). Obydwie są ze sobą ściśle związane, bo mają swe źródło w Bogu – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdzie. Zdaniem Benedykta XVI, „obrona prawdy, proponowanie jej z pokorą i przekonaniem oraz świadczenie o niej w życiu stanowią wymagające i nie do zastąpienia formy miłości” (CiV 1). Każdy człowiek jest powołany do miłowania bliźnich w prawdzie Bożego projektu, którego stróżem i pierwszym wykonawcą jest sam Chrystus Pan. On przez swoje życie ziemskie, a zwłaszcza przez śmierć i zmartwychwstanie, stał się dla nas, ludzi, najwierniejszym świadkiem prawdziwej miłości³⁹.

Każdy chrześcijanin jest powołany do bycia świadkiem autentycznej miłości w świecie. Będąc nim, przyczynia się nie tylko do pomnażania globalnego dobra, ale także do uwiarygodnienia prawdy w konkretnym życiu społecznym. Jak zaznacza papież, „nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie zwracającym na nią uwagi i jej niechętnym” (CiV 2). W kulturze bez prawdy miłość staje się „łupem emocji oraz przypadkowych opinii jednostek, słowem nadużywanym i zniekształcanym aż po nabranie przeciwnego znaczenia. Prawda uwalnia miłość od wąskich dróg emocjonalności, pozbawiających ją treści relacyjnych i społecznych, i od fideizmu, pozbawiającego ją spojrzenia ludzkiego i uniwersalnego” (CiV 3). Dlatego w dzisiejszym świecie jest tak ważne świadectwo katolików o Bogu, który jest równocześnie Miłością (1 J 4, 8) i Prawdą (J 14, 6)⁴⁰.

³⁷ Zob. W. Prężyna. Koncepcja postawy w psychologii. „Roczniki Filozoficzne” 15:1967 z. 4 s. 25-38; tenże. Intensywność postawy religijnej a osobowość. Lublin 1973; tenże. Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka. Lublin 1981.

³⁸ I. Werbiński. Obraz świętości w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”. RT 54:2007 nr 6 s. 412.

³⁹ Zob. A. S. Jasiński. „Nikt nie ma większej miłości” (J 15, 13). Jezus Chrystus źródłem miłości. W: Miłość w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin 1993 s. 65-90.

⁴⁰ Zob. R. Coste. Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości. Rzym-Lublin 1992 s. 17-20.

W Kościele każdy człowiek jest przez Boga dostrzeżony i wezwany po imieniu, aby „szedł i przynosił owoc” (J 15, 16). Osoba ochrzczona nie może chlubić się zaszczytnymi tytułami – dziecka Boga Ojca, brata lub siostry Jezusa Chrystusa czy świętyni Ducha Świętego – i nie miłować Boga oraz tych, których On pierwszy umiłował (1 J 4, 19). Powołanie do życia chrześcijańskiego jest wezwaniem do miłości i miłosierdzia: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15, 12). Żaden chrześcijanin nie może umywać rąk i czuć się zwolniony z Chrystusowego imperatywu miłości. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* stwierdził, że „niezależnie od rodzaju charyzmatu i posługi poszczególnych osób, miłość jest główną drogą wskazaną wszystkim i wszyscy mogą nią iść. Cała wspólnota kościelna jest powołana, aby podążać tą drogą śladami swego Mistrza” (nr 33). Dla każdego człowieka Bóg przewidział własną drogę pełnienia uczynków miłosierdzia względem ciała lub duszy bliźniego.

Szczególne role przypada katolikom świeckim w szerzeniu miłości w życiu społecznym, w którym nikt nie jest w stanie ich zastąpić. Współcześnie panuje powszechne przekonanie, że gwarantem ładu społecznego jest sprawiedliwość. Jednak już Jan Paweł II zwracał na to uwagę, że ona sama nie wystarczy, że nie da się zbudować trwałego ładu i spokoju społecznego na podstawie samej sprawiedliwości, ponieważ ta może niekiedy okazać się najwyższą niesprawiedliwością, w myśl antycznej zasady rzymskiej *summum ius – summa iniuria*. Dlatego domaga się ona dopełnienia przez miłość (DiM 12)⁴¹.

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI podkreśla natomiast, że sprawiedliwość jest niepodzielnie związana z miłością, jest jej pierwszą drogą. Z jednej strony miłość domaga się sprawiedliwości, bo nie można drugiemu darować coś z siebie, jeżeli mu się nie da wpiąć tego, co mu się należy zgodnie ze sprawiedliwością. Z drugiej strony, miłość ją przewyższa i uzupełnia zgodnie z logiką daru i przebaczenia. „Miasto człowieka – jak zaznacza papież – nie wzrasta tylko dzięki odniesieniom do praw i obowiązków, ale jeszcze bardziej i w pierwszym rzędzie dzięki relacjom bezinteresowności, miłosierdzia i komunii” (CiV 6). Każdy chrześcijanin jest wezwany do tej miłości zgodnie ze swoim powołaniem i na miarę możliwości działania w świecie. Zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego jest drogą polityczną, instytucjonalną miłości bliźniego. Według Benedykta XVI, jest ona nie mniej ważna niż droga bezpośredniego oddziaływania na osobę bliźniego⁴².

⁴¹ Zob. Cz. Skrzyszewski. Miłość jako zasada życia społeczno-politycznego. W: Miłość w postawie ludzkiej s. 281-282.

⁴² „Tym bardziej skutecznie kochamy bliźniego, im bardziej angażujemy się na rzecz dobra wspólnego, odpowiadającego również na jego rzeczywiste potrzeby”. [...] Gdy miłość ożywia zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego, ma ono większą wartość niż tylko świeckie i polityczne zaangażowanie” (CiV 7).

Według Benedykta XVI, „miłość w prawdzie” to wielkie wyzwanie dla chrześcijan żyjących we współczesnym świecie, w którym stopniowo rozprzestrzenia się globalizacja. Ryzyko obecnych czasów polega na tym, że faktycznej wzajemnej zależności ludzi i narodów nie odpowiada etyczne współoddziaływanie sumień i umysłów, które mogłoby dać początek rozwojowi naprawdę ludzkiemu. Jedynie dzięki „miłości, oświeconej światłem rozumu i wiary, możliwe jest osiągnięcie celów rozwoju bardziej godnych człowieka i go afirmujących. Podziału dóbr i zasobów, umożliwiających autentyczny rozwój, nie zapewni sam postęp techniczny i oparte na korzyściach relacje, lecz potencjał miłości zwyciężającej zło dobrem (zob. Rz 12, 21) i otwierającej na wzajemność w kwestii sumień i wolności” (Civ 9).

Sobór Watykański II przypomniał współczesnym uczniom Chrystusa jeszcze o jednym wymiarze miłości chrześcijańskiej. Otóż, Syn Boży okazał ludziom najwyższą miłość, oddając za nich swoje życie, dlatego nikt nie ma większej miłości od tego, „kto swoje życie oddaje za Niego i za swych braci” (KK 42). Kościół uważa męczeństwo za szczególny dar i najwyższą próbę miłości i chociaż faktycznie nie liczni są powołani do upodobnienia się do Mistrza w świadectwie krwi, to jednak wszyscy chrześcijanie powinni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród przesładowań (zob. TMA 37)⁴³. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że „miłość jest duszą świętości, do której wszyscy są powołani, kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i do celu prowadzi” (KKK 826).

Istotnym celem formacji katolików świeckich jest nie tylko prezentacja zrębów ogólnochrześcijańskiego powołania do świętości, ale nade wszystko pomoc w rozpoznaniu specyfiki ich własnej drogi. Dla Kościoła współczesnego jest to zadanie tym ważniejsze, że przez całe wieki nagromadziło się w tym zakresie wiele zaniedbań w sferze oddziaływań ascetyczno-duszpasterskich. Warto zatem sięgnąć do źródeł historycznych, by przynajmniej w krótkiej syntezie ukazać ewolucję świadomości Kościoła jako Ludu Bożego na temat specyfiki powołania do świętości katolików świeckich.

W pismach Nowego Testamentu wymieniono wielu ludzi świeckich, którzy w różnych gminach chrześcijańskich pełnili ważne role. Niekiedy stanowili oni materialne oparcie dla apostołów⁴⁴, razem z nimi cierpieli dla Ewangelii⁴⁵, współpracowali w dziele ewangelizacji⁴⁶, modlili się za uwięzionego Piotra (Dz 12, 3-12), wspierali uczniów Jezusa w akcjach charytatywnych⁴⁷. Są również wzmianki

⁴³ Zob. C. Noce. *Il martirio. Testimonianza e spiritualità*. Roma 1987 s. 19-29.

⁴⁴ Dz 16, 14-15; Rz 16, 6. 23; Flp 4, 15-16.

⁴⁵ Dz 17, 5-9; Rz 16, 4. 10. 12; Flp 4, 2-3.

⁴⁶ Dz 18, 23; Rz, 16, 7-12; Flm 1, 1-2.

⁴⁷ 2 Kor 8, 16-24; 9, 3-5.

o rodzinach, które otworzyły się na Radosną Nowinę o Chrystusie i stały się pierwszymi Kościołami domowymi⁴⁸. Wśród świeckich, którzy działali wspólnie z apostołami, byli charyzmatycy (1 Kor 14), prorocy – słudzy słowa Bożego (Dz 15, 32), nauczyciele (Dz 13, 1), ewangelizujący (Ef 4, 11), a także wdowy, które po śmierci swoich mężów żyły w doskonałej czystości, oddając się na służbę Kościołowi (2 Tm 5, 3-16) oraz diakonise – urzędowe służebnice miłosierdzia chrześcijańskiego⁴⁹. Św. Paweł na końcu kilku swoich listów apostołskich wymienia całe listy kobiet i mężczyzn, dla których żywi szczególną miłość i wdzięczność⁵⁰. Nie sposób też nie wspomnieć o męczennikach, którzy – począwszy od św. Szczepana – swoją krwią zaświadczyli o wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii. Na podstawie pism Nowego Testamentu trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, na czym polegała świętość chrześcijan świeckich w czasach apostołskich, poza ogólną konstatacją, że wyrażała się w apostołstwie i dawaniu życiem świadectwa żywej więzi z Chrystusem⁵¹.

Począwszy od II wieku, kształtowały się zręby teologii świętości chrześcijańskiej, co miało wpływ także na rozumienie powołania do niej ludzi świeckich, przy czym już wówczas pojawiła się pewna różnica w rozumieniu ich duchowości między Zachodem i Wschodem chrześcijańskim. Na Zachodzie ukształtowało się przekonanie, że istotą życia doskonałego jest wiara i miłość, czemu dał wyraz w swoich pismach św. Ignacy Antiocheński. *Didachè*, dokument z przełomu I i II wieku, przedstawiając drogę życia doskonałego, wylicza katalog dobrych uczynków, jak poszanowanie życia ludzkiego, dobre wychowanie dzieci, jałmużna, wyznawanie grzechów. Wylicza też szereg czynów, których chrześcijanie winni unikać, jak nieczystość, krzywoprzysięstwo, kłamstwo, gniew, magia, chciwość, bluźnierstwo, schizma z obciążonym sumieniem⁵². Św. Augustyn istotę świętości wszystkich wiernych upatrywał w miłości Boga i bliźniego. Niektórzy komentatorzy dopatrują się w jego dziełach idei pogardy dla świata. Jego koncepcja miłości jest jednak realistyczna i wszechstronna. Augustyn między innymi nie pomija wymiaru społecznego i bardzo ceni sobie miłość małżeńską⁵³. Źródłem postawy ucieczki od świata, która po okresie wielkich prześladowań zdominowała myślenie chrześcijan szuka-

⁴⁸ Dz 12, 12; 16, 14-15; 17, 5-9; 18, 8; 1 Kor 16, 15. 19; Kol 4, 15.

⁴⁹ Rz 16, 1-2; 2 Tm 3, 11.

⁵⁰ Rz 16, 3-16; 1 Kor 16, 15-19; Kol 4, 7-15; 2 Tm 4, 19-21.

⁵¹ H. Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich do świętości przed Soborem Watykańskim II. W: Kościół – na upadek i powstanie wielu. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin 1996 s. 141-143.

⁵² Zob. *Didachè* – Nauka Dwunastu Apostołów. Art. I-VI. W: Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich. Opr. M. Starowiejski. Kraków 1988 s. 39-44.

⁵³ Zob. S. Kowalczyk. Koncepcja miłości w myśli św. Augustyna. W: Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu-Miłości. Red. W. Przygoda, J. Karbownik. Skarżysko-Kamienna 2007 s. 113-122.

jących świętości, trzeba raczej dopatrywać się już w pismach Nowego Testamentu⁵⁴. Postawę nieufności wielu Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy chrześcijańskich tłumaczy dominacja w ówczesnym świecie kultury pogańskiej. Znaczącą rolę w upowszechnieniu tego stanowiska odegrały również wpływy filozofii neoplatonickiej, występujące w formie skrajnie radykalnej w manicheizmie, głoszące pogardę dla materii i ciała ludzkiego. Konsekwencją negatywnego stosunku do rzeczywistości była idea „ucieczki od świata”, która zdominowała wyobrażenie o doskonałości wierzących na wiele wieków.

Na chrześcijańskim Wschodzie ukształtowała się już w starożytności nieco wyraźniejsza idea życia doskonałego osoby świeckiej. Klemens Aleksandryjski i podobnie Orygenes upatrywali ideału pobożności w nienagannej służbie Bogu także w sprawach świeckich. Polecali łączyć naśladowanie Chrystusa ze stanem małżeńskim, troską o majątek, ubranie, jedzenie i picie, a nawet ze sportem i śmiechem. Również św. Jan Chryzostom uważał, że nie tylko duchowni i mnisi, ale także ludzie żyjący w świecie, w małżeństwach mają obowiązek dążyć do doskonałości. Polecał im przykładowe życie jako świadectwo dla pogan, a także nakazywał pozyskiwanie oddalonych od wiary, pomoc znajdującym się w trudnościach i ścisłą współpracę z duchowieństwem. Zdaniem Chryzostoma, chrześcijanie świeccy są doradcami biskupów i stróżami karnośći kościelnej, dlatego mają prawo nawet do słusznej krytyki duchowieństwa. Św. Jan Chryzostom był całkowicie konsekwentny w swojej wizji świętości człowieka świeckiego, wypowiadając między innymi wojnę poglądom manichejskim⁵⁵.

W okresie średniowiecza dominującą rolę w kształtowaniu modelu świętości chrześcijańskiej odegrała duchowość i pobożność zakonna, stojąca na stanowisku pogardy dla świata, ucieczki od spraw doczesnych i wyniszczenia swego ciała aż do granic wytrzymałości⁵⁶. Przyjęty przez św. Augustyna podział na trzy stany w Kościele w średniowieczu został jeszcze bardziej utrwalony przez św. Grzegorza Wielkiego († 604), św. Izydora z Sewilli († 636) oraz przez postanowienia wielu synodów partykularnych. Według teologii wczesnośredniowiecznej, życie w stanie zakonnym i duchownym ułatwiało bezpośrednie zbliżenie się do naśladowania Chrystusa. Natomiast świeckim żyjącym w małżeństwach i rodzinach dozwolone było używanie rzeczy doczesnych. O ile pierwsi więcej zajmowali się sferą duchową, o tyle drudzy sprawami ziemskimi. Na szczycie piramidy duchowej znajdowali się zakonnicy i duchowni, dlatego niewielu pisarzy średniowiecznych dawało świeckim wskazówki dotyczące sposobów osiągnięcia świętości. Św. Beda Czcigodny († 735) polecał żonatom modlitwę i jałmużnę, a Jonasz z Orleanu († 843) uczestnictwo

⁵⁴ Zob. 2 Kor 4, 16-18; Flp 3, 20-21.

⁵⁵ Zob. Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich s. 144-145.

⁵⁶ Congar. Jalons pour une théologie du laïcité s. 576.

w sakramentach, praktykowanie cnót i wykonywanie obowiązków swego stanu. Paweł z Akwilei († 802) napisał natomiast traktat na temat przykładowego władcy. Bł. Humbert († 1277) wyliczał w swoich pismach obowiązki religijne i rodzinne ludzi świeckich. Św. Tomasz z Akwinu († 1374) pozytywnie wyrażał się o pracy i różnych zawodach. Uważał, że stanowi ona współdziałanie człowieka ze stwórczym aktem Boga, uszlachetnia i podnosi go, jest więc jedną z dróg uświęcenia, dostępną dla wszystkich ludzi. Z kolei Jan Gerson († 1429) twierdził, iż byłoby grzechem opuszczenie swego zawodu czy stanu małżeńskiego, by oddać się życiu kontemplacyjnemu⁵⁷.

Rozwój duchowości katolików świeckich w wiekach średnich znacznie spowolniło zbliżenie pomiędzy duchowieństwem a zakonnikami. Można to zauważyć w zgromadzeniach kleryków regularnych w XII wieku oraz w ruchu franciszkańskim i dominikańskim w XIII wieku. To zbliżenie duchowieństwa i zakonów w jednym typie życia kościelnego usankcjonował *Dekret Gracjana* (ok. 1140)⁵⁸. Wspomniany dokument, który wówczas uchodził za kodeks prawa Kościoła, przedstawił relację duchowieństwa do świeckich w kanonie przypisywanym św. Hieronimowi. Stanowił on, że w Kościele są dwa odrębne rodzaje chrześcijan: jeden stanowią kapłani i zakonnicy, drugim zaś są laicy. Pierwsi są powołani do spraw Bożych, drugim przysługuje prawo posiadania dóbr doczesnych i zajmowanie się sprawami tego świata⁵⁹. *Dekret Gracjana* na całe wieki przedłużył okres klerykalizacji Kościoła, gdyż jego zbiór został włączony do *Corpus Iuris Canonici*, który był oficjalnym zbiorem prawa kanonicznego aż do ogłoszenia *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 roku⁶⁰.

Tendencję skrajnego dualizmu w wizji Kościoła podtrzymał i rozwinął w XII wieku Hugon od św. Wiktora († 1141). Porównał on Kościół do ciała ludzkiego,

⁵⁷ Zob. Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich s. 146-149.

⁵⁸ Gracjan – mnich kamedulski, nauczyciel w klasztornej szkole świętych Feliksa i Nabora w Bolonii, zwany ojcem nauki prawa kościelnego, gdyż dokonał zbioru prawa – „Concordia discordantium canonum”. Jego zbiór bez względu na to, czy w całości był przez niego opracowany, czy nie, przeszedł do historii pod nazwą „Decretum Gratiani”, wywierając ogromny wpływ na rozwój prawa kościelnego i życie Kościoła w ogóle. Zob. M. Banaszak. Historia Kościoła katolickiego. T. 2. Warszawa 1989 s. 149; E. Wilemska. Gracjan OSBCam. EK t. 6 kol. 22.

⁵⁹ „Dwa są rodzaje chrześcijan. Jeden rodzaj poświęca się na służbę Bożą i oddaje się kontemplacji oraz modlitwie. Przystoi więc, aby był wolny od wszelkiego zgiełku rzeczy doczesnych; są to właśnie kapłani oraz ci, którzy się Bogu oddali, a mianowicie zakonnicy [...]. Drugim zaś rodzajem chrześcijan są laicy. Laos znaczy bowiem tyle co lud. Wolno im posiadać dobra doczesne, lecz tylko dla użytku. Nie ma bowiem niczego nędzniejszego, jak dla pieniędzy wzgardzić Bogiem. Im dozwolone jest żenić się, uprawiać ziemię, prowadzić sądy, prawować się, składać ofiary na ołtarze, płacić dziesięciny i w ten sposób będą mogli się zbawić, o ile dobrze czyniąc, będą unikać występków”. Cyt. za: Weron. Laikat i apostołstwo s. 13.

⁶⁰ Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich s. 149.

które ma dwie strony: prawą i lewą. W tym obrazie zawarta była jeszcze prawda, że laicy przynależą do ciała Kościoła jako jego integralna część. Później jednak powyższy obraz posłużył jako narzędzie do przeciwstawiania ludzi świeckich duchowieństwu. Od XIV wieku zamiast o dwóch stronach tego samego ciała mówiono się już tylko o dwu odrębnych zbiorowościach: kościelnej i świeckiej. Rozumowano, że pierwszej przewodzi papież jako jej głowa; należą do niej biskupi, kapłani, klerycy i mnisi. Na czele zaś społeczności świeckiej stoi cesarz ze swymi książętami, rycerstwem, wieśniakami, mężczyznami i niewiastami. Pojęcie Kościoła zostało wówczas zacieśnione do samej tylko hierarchii⁶¹.

Taka sytuacja nie ułatwiała katolikom świeckim odkrywania i realizacji powołania do świętości. Tym bardziej musi zadziwiać fakt, że w tej epoce wielu świeckich ludzi osiągnęło, mimo wszystko, wyżyny świętości. Wystarczy wspomnieć św. Ludwika – króla Francji, św. Stefana – króla Węgier, św. Kazimierza – królewicza polskiego, św. Elżbietę – księżną Turynii, św. Jadwigę – księżną śląską czy św. Jadwigę – żonę króla Władysława Jagiełły. Już ten krótki zestaw świętych świeckich epoki średniowiecza pokazuje, że wywodzili się oni z najwyższych sfer społecznych. Trzeba jednak podkreślić, że w tej epoce pojawiły się również bardziej masowe ruchy chrześcijan świeckich, w tym również kobiet, ukazujące wielorakie środki na polu dążenia do świętości. Można tu wymienić grupy pokutników, gromadzące mężczyzn i kobiety pragnących oddać się praktykom nawrócenia i pokuty. W grupach tych ćwiczone się w pokorze, ubóstwie ducha, różnych cierpieniach fizycznych oraz w rozważaniu Męki Pańskiej. Bractwa miejskie, rzemieślnicze i szpitalne zrzeszały tych, którzy szukali własnego uświęcenia w różnych praktykach ascetycznych i pobożnościowych, ale bez lansowanej w życiu mniszym izolacji od świata. Ciekawym przykładem średniowiecznego ruchu kobiecego jest rozwijający się od XII wieku ruch beginek, u którego podstaw było dążenie członkiń do świętości⁶². Faktem natomiast jest, że w epoce tej raczej nie zdawano sobie sprawy, że doskonałość chrześcijańską można osiągnąć przez życie małżeńskie i solidne wykonywanie pracy w różnych zawodach⁶³.

Epoka renesansu przyniosła odrodzenie humanizmu na bazie kultury antycznej. Prawdziwym podręcznikiem humanizmu a zarazem duchowości ludzi świeckich okazało się dzieło Erazma z Rotterdamu *Enchiridion militis christiani* (1504). Autor ukazał w nim pozytywną i optymistyczną wizję życia ludzkiego, daleką od postawy pogardy dla świata. Zaproponował, pewnie pod wpływem prądów reformacyjnych, oparcie życia religijnego na fundamencie Pisma Świętego i oczyszczenie pobożności

⁶¹ Weron. Laikat i apostołstwo s. 14.

⁶² Zob. U. Borkowska. Beginki i begardzi. EK t. 2 kol. 177-181; S. J. Barcik. Przejawy pobożności w okresie od XII do XVI wieku. W: Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wiernej służby (1595-1995). Red. P. K. Solecki. Kraków 1997 s. 17-24.

⁶³ Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich s. 150.

z elementów apokryficznych. Równocześnie Erazm z Rotterdamu akcentował w religijności bardziej racjonalizm i logikę niż sentymentalizm i uczucia⁶⁴. Duży wkład w rozwój duchowości ludzi świeckich wniósł św. Franciszek Salezy, który w 1603 roku napisał traktat pt. *Filotea* lub *Wprowadzenie do życia pobożnego*. Zredagowany w formie długiego listu do świeckich, zachęcał wszystkich wiernych do świętości. Zarówno w *Filotei*, jak i w innych swoich pismach św. Franciszek Salezy ukazał kompletny i dostosowany do laika ideał świętości⁶⁵. Autor ten ukazał również chrześcijańskim małżonkom wspólną drogę do tej wartości, co budziło wówczas zdumienie. Odtąd problem doskonałości ludzi świeckich stał się przedmiotem coraz żywszego zainteresowania teologów i pisarzy chrześcijańskich⁶⁶. Mistrzami życia duchowego dla laikatu byli wówczas św. Ignacy Loyola, św. Wincenty à Paulo czy mniej znany bł. Hipolit Galantini – świecki lider założonego przez siebie we Florencji Bractwa Doktryny Chrześcijańskiej. Duży wpływ na świeckich intelektualistów tej epoki wywarły także dzieła B. Pascala († 1662).

Oświecenie, a zwłaszcza okres rewolucji francuskiej i związane z nią prześladowania Kościoła, uaktywniły zaangażowanie ludzi świeckich w apostołat i dążenie do świętości. Można mówić o wzrastaniu dojrzałości duchowej laikatu w polemice z antykatolickimi ideologiami epoki. W XIX wieku wzrastała sukcesywnie odpowiedzialność świeckich za losy Kościoła, zwłaszcza na polu walki z dechrystianizacją życia codziennego. Wraz z pojawieniem się kwestii społecznej wzrosło zaangażowanie świeckich na tym polu, czego świetlanym przykładem jest działalność społeczna we Francji bł. Fryderyka Ozanama († 1853). W Wiedniu św. Klemens Hofbauer († 1820) dał początek ruchowi świeckiemu katolików zaangażowanych w odnowę duchową katolicyzmu zarówno na polu literackim, filozoficznym, jak i politycznym. Duży wkład w obudzenie świadomości apostołskiej i rozwój apostołstwa świeckich wniósł św. Wincenty Pallotti († 1850), założyciel Stowarzyszenia Apostołstwa Katolickiego⁶⁷.

⁶⁴ Tamże s. 152-153.

⁶⁵ Znamienne jest to, co powiedział w 1922 roku podczas obchodów 300-lecia śmierci św. Franciszka Salezego Papież Pius XI: „Św. Franciszek Salezy został dany, jak się wydaje, Kościołowi dzięki szczególnemu zamysłowi Boga, aby poprzez przykład swego życia i autorytet swej doktryny obalić przesąd, popularny już w jego czasach i bardziej jeszcze rozpowszechniony dzisiaj, że mianowicie prawdziwa świętość, zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, przekracza zasięg ludzkich możliwości, a przynajmniej jest tak trudna do osiągnięcia, iż nie dotyczy żadną miarą ogółu wiernych, lecz jest w zasięgu jedynie niewielkiej grupy osób obdarzonych rzadką energią i wyjątkową wzniosłością ducha; poza tym świętość ta pociąga za sobą tyle trosk i zmartwień, że nie można jej pogodzić z sytuacją męczyzn i kobiet żyjących w świecie”. Pius XI. *Rerum omnium perturbationem*. AAS 15:1923 s. 51.

⁶⁶ Weron. *Laikat i apostołstwo* s. 63; zob. K. Górski. *Duchowość chrześcijańska*. Wrocław 1978 s. 127-130

⁶⁷ Misztal. *Kościół – drogą ludzi świeckich* s. 157-158, zob. S. Freimann. *Św. Wincenty Pallotti jako poprzednik Akcji Katolickiej*. W: *Akcja Katolicka dzisiaj*. Materiały z sympozjum zorganizowa-

W XIX wieku panowała wciąż w Kościele mentalność nastawiona bardziej na duchownych niż świeckich. W oficjalnym nauczaniu w dalszym ciągu zaprzeczano jakąkolwiek kompetencję tych ludzi w Kościele. Podkreśla się, że duchowni są przeznaczeni do rządzenia lub przewodzenia a pozostali do słuchania. Ani jeden świecki katolik, nawet jako obserwator, nie był zaproszony na Sobór Watykański I (1869-1870). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku potwierdził utrwalone przez wieki przekonanie, że „z ustanowienia Chrystusa święcenia odróżniają w Kościele duchowieństwo od ludzi świeckich – dla rządzenia wiernymi oraz dla wykonywania kultu Bożego” (kan. 948). Komentarze prawne tego okresu definiują laika przeważnie przez zaprzeczenie pojęcia duchowny, a wielkie encyklopedie religijne albo milczą na ten temat, albo zawierają lakoniczne wzmianki.

Duży wpływ na duchowe odrodzenie osób świeckich wywarła Akcja Katolicka, która jako ruch świeckich poszukiwała dialogu Kościoła ze światem oraz bardziej komunikatywnego języka wiary. W 1801 roku, w Paryżu, powstała słynna Kongregacja, do której afiliowało się około 60 stowarzyszeń katolików świeckich. Żyli oni w świecie i angażowali się w życie społeczne, będąc apostołami wśród chorych, więźniów, młodzieży, robotników, mieszczan. Apostołowali szczególnie słowem, przykładem życia, ale także przez książkę i prasę katolicką⁶⁸. We Włoszech w 1867 roku powstało Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży, uchodzące za korzenie włoskiej Akcji Katolickiej. Należący do niego młodzi ludzie prowadzili pogłębione życie duchowe, dążyli do osobistej świętości i przez to starali się oddziaływać na innych. Do przyjętych przez członków stowarzyszenia zasad postępowania należały: a) wierność papieżowi, b) życie święte traktowane jako świadectwo wiary, c) studium religijne uprawiane dla umiejętności przeciwstawiania się prądom antyreligijnym, d) ćwiczenie się w miłości bliźniego traktowanej jako dowód posiadania miłości Boga⁶⁹. Z biegiem czasu Akcja Katolicka popierana przez papieżów rozprzestrzeniła się na całą Europę i przygotowała grunt pod nową wizję teologii laikatu i apostołskiego zaangażowania świeckich, wypracowaną na Soborze Watykańskim II i w okresie posoborowym⁷⁰.

nego w Ołtarzewie w dniach 27-29 IV 1995, z okazji 200. rocznicy urodzin św. Wincentego Pallotiego, prekursora Akcji Katolickiej. Red. M. Kowalczyk, J. Warzecha. Żąbki 1996 s. 15-30.

⁶⁸ Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich s. 157; zob. K. Jezyna. Akcja Katolicka w II Rzeczpospolitej. Lublin 1996 s. 29-31.

⁶⁹ Misztal. Kościół – drogą ludzi świeckich s. 159.

⁷⁰ Określenia „Akcja Katolicka” po raz pierwszy użył – w odniesieniu do szeroko pojętego apostołatu wiernych świeckich – Pius X (znalazło się ono najpierw w „motu proprio” z 18 XII 1903, a następnie w encyklice „Il fermo proposito” z 11 VI 1905). Pius X przedstawił podstawowe zasady teologiczne i organizacyjne tak nazwanej działalności katolików. Za faktycznego twórcę Akcji Katolickiej uważa się jednak papieża Piusa XI, który w encyklice „Ubi arcano Dei” (23 XII 1922) ukazał istotę, cel i zasady funkcjonowania oraz potrzebę i obowiązek tworzenia w Kościele katolickim tego stowarzyszenia wiernych świeckich. Pius XI wielokrotnie podczas swego pontyfikatu wyrażał

W procesie długich i niekiedy ostrych dyskusji Sobór wypracował V rozdział konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* na temat powszechnego powołania do świętości⁷¹. Według tego dokumentu, w Kościele istnieje tylko jedna świętość, która nie utożsamia się ze stanem doskonałości i nie jest zarezerwowana dla ograniczonej grupy wiernych, ale jest przewidziana przez Boga dla wszystkich chrześcijan. Istotą świętości jest nie tyle zachowywanie rad ewangelicznych, jak dotąd błędnie mniemano przez wiele wieków, lecz doskonałe miłowanie Boga i bliźniego (KK 40). Rady te zachowują znaczenie w realizacji powołania do świętości, ale nie stanowią jej istoty i nie są zarezerwowane wyłącznie dla stanu zakonnego⁷². Ta jedna i jedyna świętość chrześcijańska rozmaicie natomiast wyraża się u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałej miłości (KK 39). Do świętości wezwani są zatem biskupi, prezbiterzy, diakoni, ale także małżonkowie, wdowy i wdowcy, robotnicy i chorzy. Zdaniem G. Thilsa, ojcowie soborowi domagali się, by wymienić wszystkie te grupy wiernych, by pokazać, że o nikim nie zapomnieli, wzywając do świętości⁷³. Po tym wyliczeniu pada w dokumencie soborowym ważne stwierdzenie odnoszące się głównie do świeckich: „Wszyscy zatem wierni chrześcijanie z dnia na dzień coraz bardziej będą się uświęcać w warunkach swego życia, w obowiązkach czy powiązaniach, jeśli z wiarą przyjmują wszystko z ręki niebieskiego Ojca i współdziałają z wolą Bożą, okazując także w służbie doczesnej wszystkim tę miłość, którą Bóg umiłował świat” (KK 41).

Co zatem stanowi specyfikę powołania do świętości wiernych świeckich, skoro w Kościele jest jedna i jedyna świętość, będąca emanacją miłości Bożej w świecie? Otóż, według nauczania Soboru Watykańskiego II, o specyfice świętości tych katolików decyduje miejsce jej realizacji. Chrześcijanie ci żyją bowiem „w świe-

troskę o intensywny rozwój Akcji Katolickiej w całym Kościele (szczególny wyraz znalazła ona w liście do kard. A. Bertrama „Quae nobis” z 13 XI 1928). Papież uważał, że istotną cechą Akcji Katolickiej jest uczestnictwo katolików świeckich w hierarchicznym apostołstwie Kościoła. Za właściwą datę jej powstania uważa się 2 X 1923 r. – dzień zatwierdzenia przez Piusa XI statutów ułożonych przez Radę Centralną włoskiej Akcji Katolickiej. Zob. W. Seremak. Akcja Katolicka. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 40-43; M. Duda. Akcja Katolicka? Tak! Częstochowa 1995 s. 25-31.

⁷¹ Zob. G. Thils. Powszechne powołanie do świętości w Kościele. W: Duchowość chrześcijańska. Red. L. Balter. Poznań 1995 s. 206-214.

⁷² „Wielką pomyłką byłoby przyznanie zakonnikom monopolu na życie zgodne z zaproszeniem Pana. Taki sposób życia będzie zawsze świadectwem i przykładem oddania się i wierności, zarówno w klasztorze, jak też poza jego murami. Niech nikt od tej pory nie śmie przywłaszczać sobie darów Bożych, wykluczając z nich innych. I choć nie można rozumnie oskarżać zakonników o takie zarozumiałstwo, to przecież uprzedzenie, że świętość potrafi zakwitnąć tylko w cieniu murów zakonnych, zakorzeniło się od dawna w umysłach wielu chrześcijan. [...] Tymczasem Sobór wyraźnie odrzuca wszelką dyskryminację: także przed ludźmi świeckimi otwiera się szeroko droga ku najwyższemu szczęściu”. G. Philips. L'Eglise e son mystère au II Concile du Vatican. T. 2. Paris 1968 s. 70.

⁷³ Thils. Powszechne powołanie s. 209.

cie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja” (KK 31). Nie muszą oni jednak odrywać się od świata, aby zrealizować swoje powołanie, gdyż właśnie tam ich Bóg wzywa, aby „jak zaczn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcania świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (KK 31).

Istotą świętości laików jest przeżywanie swego życia codziennego we wszystkich jego przejawach w Duchu Świętym, albo – jak to wcześniej określano – „w stanie łaski uświęcającej”⁷⁴. Według Jana Pawła II, powołanie ludzi świeckich do świętości oznacza „wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha włączeni w rzeczywistość doczesną i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej” (ChL 17). Zdaniem Y. Congara, tak właśnie przeżywała swoje życie Najświętsza Maryja Panna, która uświęcała się przez spełnianie zwykłych zajęć codziennych i dlatego stała się doskonałym wzorem wypełnienia powołania do świętości dla katolików świeckich⁷⁵. Potwierdza to dokument Soboru Watykańskiego II, że Maryja potrafiła swe ziemskie życie, pełne trosk rodzinnych i trudów, łączyć wewnętrznie ze swoim Synem, współpracując w szczególny sposób w Jego dziele zbawczym (DA 4). Jej świętość wypływała z faktu, że całe swoje życie, począwszy od Niepokalanego poczęcia aż do chwalebego Wniebowzięcia, przeżyła pod wpływem Ducha Świętego i dlatego dla wszystkich wierzących stała się wzorem człowieka „pełnego łaski” (Łk 1, 28), w pełni uduchowionego⁷⁶. Powołując się na starożytnych Ojców Kościoła, Sobór Watykański II stwierdza, że Maryja była „świętą i wolną od wszelkiej zmyzy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie” (KK 56).

Żeby dobrze zrozumieć, na czym polega życie w Duchu Świętym, trzeba poprawnie odczytać biblijny sens tej rzeczywistości. Otóż w Piśmie Świętym termin „duchowy” odnosi się do tego, kto znajduje się pod wpływem Ducha (Kol 1, 9), w kim On mieszka (1 Kor 2, 12), którego ciało ożywione jest przez Ducha (1 Kor 15, 44), którego dzieła On ożywia (1 Kor 2, 13), którego modlitwę wypowiada w nim sam Duch (Ef 5, 19). W tym kontekście należy poprawnie biblijnie odczytać antytezę duch – materia. Ideałem świętości chrześcijańskiej nie jest przede wszystkim umacnianie elementu duchowego w opozycji do materii, jak gdyby absolutna doskonałość wymagała całkowitego jej wyeliminowania.

⁷⁴ Tamże s. 212.

⁷⁵ Congar. *Jalons pour une théologie du laïc* s. 582.

⁷⁶ Zob. Duch Święty a Maryja. Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik. Częstochowa 1999; G. M. Bartosik. *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej. Niepokalanów 2006.*

Takie stanowisko byłoby bliskie poglądom gnostyckim i manichejskim. W myśl Objawienia Bożego rzeczywistość materialna bywa czasem autentycznie duchowa, czego ewidentnym przykładem jest Ciało Słowa Wcielonego, uwielbione ciała zbawionych po zmartwychwstaniu czy chleb Eucharystyczny, który został przemieniony dzięki działaniu Ducha Świętego. Również chrześcijanie świeccy, żyjący i działający w świecie, mogą pozostawać pod Jego wpływem, a przez to przemieniać siebie i otaczającą rzeczywistość. Potwierdza to dokument soborowy, że „wszystkie ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa” (KK 34). W innym miejscu Sobór Watykański II do świeckich katolików odnosi kategoryczne stwierdzenie, że „ani troski rodzinne, ani inne sprawy świeckie nie powinny pozostawać poza sferą ich życia duchowego” (DA 4)⁷⁷.

Odkrywanie przez katolików świeckich własnej drogi nie może zatrzymać się tylko na etapie samego rozpoznania tego, czego żąda od nich Pan Bóg. Musi się ono przekładać na konkretne działania w różnych sytuacjach życiowych. Zadaniem wierzących jest więc coraz lepsze odkrywanie i rozumienie swojego powołania a równocześnie coraz pełniejsza jego realizacja (ChL 59). W zwyczajnych warunkach świata może ona niekiedy narażać świeckim rozmaite trudności. Dlatego w wypełnianiu swoich zadań katolicy świeccy nie powinni czuć się osamotnieni, tym bardziej, że Bóg przewidział dla nich odpowiednią pomoc w drodze do doskonałej miłości. Nikt mianowicie nie staje się świętym w samotności. Spodobało się bowiem Bogu „uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz uczynić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył” (KK 9). Wierni świeccy przez chrzest są wcieleni w Chrystusa i ustanowieni jako Lud Boży (KK 31). A zatem wspólnota Kościoła jest przewidzianą i hojnie przez Boga wyposażoną pomocą w realizacji powołania do świętości dla wszystkich uczniów Chrystusa, w tym także dla katolików świeckich. Toteż zadaniem duszpasterzy jest ciągle uświadamianie wierzących, że są oni pełnoprawnymi członkami Kościoła, że oni – jak wyraził się przed laty papież Pius XII – „sami są Kościołem” i tylko w jego wspólnotcie mogą w pełni zrealizować swoje świeckie powołanie (zob. ChL 9).

⁷⁷ Zob. A. Oberti. *Życie duchowe świeckich*. W: *Być świeckim* s. 122-129.

2. Przygotowanie katolików świeckich do uczestnictwa w misji Kościoła

Obok pomocy w odkryciu własnego powołania Bożego drugim ważnym celem formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest przygotowanie ich do uczestnictwa w misji Kościoła. Wierzący są bowiem Kościołem i w nim mają do spełnienia wielorakie zadania apostołskie. Sobór Watykański II przewyciężył trwające od wczesnego średniowiecza przekonanie, że miejscem realizacji powołania Bożego wiernych świeckich jest wyłącznie świat doczesny. Już na początku IV rozdziału konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, poświęconego katolikom świeckim, stanowczo stwierdza, że przez chrzest są oni „wcieleni w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie” (KK 31). Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* dodał, że włączenie świeckich przez wiarę i sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w tajemnicę Kościoła kształtuje ich duchowe oblicze i jest punktem wyjścia dla dynamizmu ich życia chrześcijańskiego (ChL 9)⁷⁸.

A zatem jednym z celów formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest najpierw uświadomienie im współodpowiedzialności za realizację i powodzenie misji Kościoła w świecie, a następnie przygotowanie ich do wypełniania zadań wynikających z uczestnictwa w potrójnej misji Chrystusa oraz do owocnej współpracy z hierarchią i zakonnikami w realizacji posłannictwa Kościoła⁷⁹. W świadomości laików dość często panuje bowiem błędne przekonanie, że ponoszą oni odpowiedzialność tylko za przepajanie wartościami ewangelicznymi rzeczywistości świata, ale nie za misję Kościoła, co uważają za domenę hierarchii i osób konsekrowanych. Dlatego w formacji chrześcijańskiej wiernych świeckich konieczne jest przypomnienie prawdy, że są oni również współodpowiedzialni za powodzenie misji Kościoła w świecie.

Sobór Watykański II przyczynił się do przewyciężenia niekorzystnego dla katolików świeckich rozróżnienia „posługa zbawcza” – „posługa światu” (niem. *Heildienst – Weltdienst*) oraz przypisywania pierwszej wyłącznie duchowieństwu, a drugiej tylko laikom⁸⁰. Wszyscy chrześcijanie mają bowiem do spełnienia odpo-

⁷⁸ Zob. E. Weron. Apostolstwo świeckich w nauczaniu Jana Pawła II w czasie trzeciej pielgrzymki do Polski. CTh 58:1988 fasc. 3 s. 114-115.

⁷⁹ Zob. Zuberbier. Współodpowiedzialność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii-Kościola s. 388-396.

⁸⁰ H. Filser. Das Dekret über das Laienapostolat. „Apostolicam actuositatem”. W: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Hrsg. F. X. Bischof, S. Leimgruber. Würzburg 2004 s. 261; zob. Przygoda. Apostolat świeckich w Polsce s. 41-56.

wiednie do swego powołania zadania zarówno w Kościele, jak i w świecie. Miejscem realizacji apostołstwa świeckich są zatem obydwie te przestrzenie (KK 33). Katolicy świeccy najpierw sami muszą poczuć się Kościołem, odkryć osobistą odpowiedzialność za niego, a dopiero potem podejmować zadania związane z pełnieniem jego misji w świecie. Posłannictwo laików polega bowiem na uczestnictwie w zbawczej misji Kościoła, czyli na realizacji jego potrójnej funkcji w ścisłej jedności z Chrystusem, który jest jego Głową⁸¹.

Według Jana Pawła II, uczestnictwo świeckich w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa jest uwarunkowane ich faktyczną przynależnością do Kościoła (ChL 14). Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż trudno byłoby komuś pełnić misję Kościoła, gdyby mu brakowało pełnej komunii z jego wspólnotą, albo gdyby przynależność do Kościoła była tylko zewnętrzna lub czysto formalna. Na temat przynależności do wspólnoty Kościoła Sobór Watykański II stwierdza, że Chrystus ustanowił swój Kościół jako widzialny organizm, jako społeczność rządzoną przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (KK 8). Stosując ścisłe kryterium przynależności do Kościoła, dokument soborowy podkreśla, że „do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów” (KK 14).

Paradoks wiary sprawia jednak, że można być przez wiarę i chrzest wcielonym do Kościoła, ale pozostawać w nim tylko ciałem a nie sercem, narażając się przez to na utratę zbawienia. Okazuje się bowiem, że przynależność ta może być czysto zewnętrzna, pozbawiona wewnętrznych elementów przynależności do Ludu Bożego, które dopiero stawiają człowieka wewnątrz całego porządku zbawienia. W takiej sytuacji to zewnętrzne pozostawanie w Kościele obciąża katolika jeszcze większą odpowiedzialnością przed Bogiem. „Wszyscy synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa: jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą osądzeni” (KK 14). Z powyższego rozumowania wynika wniosek, że każdy katolik musi się starać o to, aby zewnętrznym kryteriom przynależności do Kościoła odpowiadały w pełni również kryteria wewnętrzne⁸². Równocześnie jest to ważne wskazanie dla formacji chrześcijańskiej osób świeckich. Jej priorytetem musi być troska o pełną

⁸¹ Zob. J. Mariański. *Apostołstwo świeckich w Kościele*. W: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja – doświadczenia – perspektywy*. Red. J. Homerski, F. Szulc. Lublin 1987 s. 96-97.

⁸² K. Wojtyła. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1988 s. 109; zob. W. Przygoda. *Istota i posłannictwo Kościoła*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1 s. 129-131.

komunii laików ze wspólnotą Kościoła. Dopiero na tym fundamencie można powierzać im szczegółowe zadania związane z realizacją misji Kościoła w świecie.

Uczestnictwo wiernych świeckich w misji Kościoła Sobór Watykański II, zgodnie z wielowiekową tradycją, nazywa apostołstwem⁸³, zaznaczając, że jego celem jest zwrócenie całego świata ku Chrystusowi i uczynienie wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia. Jest to zadanie wszystkich członków Kościoła, chociaż jest realizowane różnymi sposobami. Ponieważ jest to rola ogółu wierzących, często określa się ten rodzaj uczestnictwa w misji Kościoła apostołstwem wspólnym chrześcijan, w przeciwieństwie do społecznego zaangażowania w przepajanie świata wartościami chrześcijańskimi określanego mianem apostołstwa własnego katolików świeckich⁸⁴. Nikt nie może czuć się zwolniony z tego rodzaju zadań, gdyż „powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest bowiem również powołaniem do apostołstwa. [...] W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność misji” (DA 2). Katechizm Kościoła Katolickiego dodaje, że apostołstwem jest „wszelka działalność Ciała Mistycznego na rzecz rozszerzania się Królestwa Chrystusa po całej ziemi” (nr 863).

Do uczestnictwa w posłannictwie Kościoła upoważnia katolików świeckich przyjęcie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, które profilują ich codzienne życie na wypełnianie zadań wynikających z powołania. Chrzest odradza ludzi świeckich do życia dziecka Bożego i jest źródłem jedności z Chrystusem oraz Kościołem. Bierzmowanie uwypukla pozytywną stronę uświęcenia oraz zapewnia moc Ducha Świętego w świadczeniu o Odkupicielu (KK 33). Eucharystia daje wewnętrzną moc do doskonalenia miłości i świętości. Dla wielu katolików świeckich także sakrament małżeństwa staje się podstawą konkretyzacji powołania i, co za tym idzie, działalności apostołskiej. Taki chrześcijanin staje się uczestnikiem posłannictwa Kościoła także na mocy charyzmatów, jakie otrzymał od Ducha Świętego (zob. KK 33). Z ich przyjęcia wynika „prawo i obowiązek używania ich w Kościele i świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła” (DA 3)⁸⁵.

Zobowiązanie katolików świeckich do apostołstwa wynika również z natury Kościoła, którego laicy stanowią integralną część⁸⁶. Ma on charakter wspólnotowy i misyjny. Pod zwierzchnictwem biskupów realizuje odwieczny plan Ojca, w zjednoczeniu z Chrystusem i w mocy Ducha Świętego (zob. KK 4). Wypełnia zbawczą wolę Boga, któremu spodobało się „uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, lecz we wspólności” (KK 9). Jako wybrany Lud Boży, wszyscy wierni stanowią jedno Ciała

⁸³ Zob. E. Weron. *Apostołstwo*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 61-65.

⁸⁴ Zob. W. Przygoda. *Apostołstwo świeckich*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 70-76; Weron. *Apostołstwo katolickie* s. 95-111; 129-143.

⁸⁵ Zob. A. Zuberbier. *Materiały do teologii praktycznej*. Warszawa 1974 s. 148-153.

⁸⁶ Zob. S. Nagy. *Świeccy w komunijnej wspólnotcie Kościoła*. AK 82:1990 nr 487 s. 377-387.

w Chrystusie. Kościelna wspólnota odznacza się współistnieniem wielorakich powołań, charyzmatów i zadań, które, choć różne, są względem siebie komplementarne⁸⁷. Jeden Duch Święty stanowi bowiem dynamiczną zasadę jedności i różnorodności Kościoła (zob. KK 7; ChL 20).

Kościół z natury jest misyjny, ponieważ został powołany po to, aby – szerząc królestwo Boże na ziemi – uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i skierować świat do Chrystusa (DA 2). Toteż każdy człowiek należący do tej wspólnoty powinien angażować się w działalność apostołską, bo w żywym organizmie żaden członek nie zachowuje się biernie, lecz spełnia konieczną dla życia organizmu funkcję. Dlatego obok duchowieństwa i zakonników również katolicy świeccy są przez Boga powołani do tego, aby przyczyniali się do wzrastania i uświęcania Kościoła (zob. KK 33). Osobom zalęknionym, leniwym lub tkwiącym w oportunizmie względem zgłaszanych różnorodnych inicjatyw apostołskich warto stale przypominać apel Jana Pawła II z adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Nowe sytuacje – zarówno w Kościele, jak i w życiu społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturalnym – domagają się dzisiaj ze szczególną siłą zaangażowania świeckich. Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. Nikomu nie godzi się trwać w bezczynności” (ChL 3). Potrzeba zatem wzmożonej działalności formacyjnej, mającej na celu ożywienie zaangażowania laików w realizację zbawczej misji Kościoła.

Formacja eklezjalna katolików świeckich ma na celu przygotowanie ich do świadomego i pełnego uczestnictwa w prywatnym i publicznym kulcie Kościoła oraz do realizacji zadań przewidzianych dla nich w ramach kapłaństwa wspólnego wiernych⁸⁸. Sobór Watykański II uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła stawia na pierwszym miejscu w dziedzinie ich zaangażowania apostołskiego (KK 11). Chrystus powierzył im udział w swej funkcji kapłańskiej dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był uwielbiony a ludzie zbawieni (KK 34). Świeccy chrześcijanie są największą częścią kościelnej wspólnoty, która jest przede wszystkim środowiskiem wysławiania Boga. Według Jana Pawła II, modlitwa i uwielbienie są zarówno prawem, jak i obowiązkiem laikatu i stanowią o sile jego życia duchowego⁸⁹.

⁸⁷ Zob. Przygoda. Istota i posłannictwo Kościoła s. 126-129.

⁸⁸ Krakowiak. Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów s. 74.

⁸⁹ „Aspekt uwielbienia jest centralny w rozumieniu pełnej godności laikatu jako istotnej kategorii ludzi Kościoła. [...] Kiedy nasz lud uświadamia sobie, że wszystkie jego modlitwy błagalne jednoczą się z nieskończonym aktem modlącego się Chrystusa, wtedy otrzymuje świeżą nadzieję i nowe umocnienie w życiu chrześcijańskim”. Jan Paweł II. Pomagać laikatowi w uświadamianiu sobie wielkości jego powołania. Przemówienie do grupy biskupów australijskich w czasie wizyty „ad limina”. 11 XI

Sobór Watykański II, opierając się na tekstach biblijnych zarówno Starego jak i Nowego Testamentu⁹⁰, stwierdza, że wszystkim wiernym przysługuje jakieś kapłaństwo (KK 10). Kapłaństwo wspólne (*sacerdotium commune*), które jest związane z godnością królewską chrześcijan, ma charakter duchowo-moralny⁹¹. Podobnie jak hierarchiczne, również kapłaństwo wiernych świeckich ma swoją podstawę w kapłaństwie Chrystusa, jedynego Pośrednika i Arcykapłana (Hbr 5, 1-10; 7, 20-28). Chrzest daje osobom świeckim upoważnienie do sprawowania kultu Bożego, a zwłaszcza do uczestnictwa w ofierze Eucharystycznej i innych sakramentach. Twierdzenia Nowego Testamentu, dotyczące uczestnictwa chrześcijan w kapłaństwie Chrystusa, są zawsze wypowiedane, przynajmniej *implicite*, w perspektywie sakramentalnej⁹². Chrzest jest zamierzonym przez Boga środkiem do wszczęcia wszystkich ludzi w winny krzew (J 15, 1n.) oraz zjednoczenia ich w jednym Ciele o licznych funkcjach⁹³. Jest sakramentem, który przez naznaczenie pieczęcią Ducha Świętego⁹⁴ daje uczestnictwo w kapłańskim namaszczeniu Chrystusa. Soborowa konstytucja *Lumen gentium* przynajmniej w dwóch miejscach podkreśla konsekrajny charakter chrztu⁹⁵. A zatem można uznać, że jego znamię to trwała pieczęć (łac. *signum*), która upoważnia chrześcijan do uczestnictwa w kulcie oraz do duchowego owocowania⁹⁶.

Wszyscy chrześcijanie przez chrzest mają wprawdzie udział w życiu Bożym i są tak ściśle zjednoczeni z Wcielonym Synem Bożym, że „przez Niego, z Nim i w Nim” mogą składać samych siebie „na ofiarę żywą, świętą i Bogu przyjemną” (Rz 12, 1-2). Jednakże kapłaństwo wspólne wiernych nie zastępuje hierarchicznego ani nie czyni go zbędnym, tak jak poświęcenie każdego chrześcijanina, nawet jego śmierć bez

1983. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. IV, 2 1983 (lipiec-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1999 s. 477.

⁹⁰ Zob. Wj 19, 5-6; Iz 61, 6; 1 P 2, 5, 9; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6; Rz 12, 1.

⁹¹ Weron. Laikat i apostołstwo s. 27.

⁹² Aluzji do chrztu można się dopatrzeć w tekstach św. Piotra i św. Pawła (zob. 1 P 3, 21-22; Rz 6, 1-14). Z kolei kult „w Duchu i prawdzie” u św. Jana (J 4, 23) ma niewątpliwie związek z odrodzeniem w wodzie i Duchu, które jest tematem wiodącym rozdziału poprzedzającego. Zapowiedziana woda wytryskująca ku życiu wiecznemu (J 4, 14) oraz krew i woda wypływające z przebitego ciała Jezusa na Golgocie (J 19, 34) są symbolami chrztu i Eucharystii. Zależności między Świątynią-Ciałem Jezusa a chrztem i Eucharystią potwierdzają również inne pisma Nowego Testamentu (zob. 1 Kor 10, 16-17; 12, 13; Ef 4, 4-6). J. G. Page. Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich. „Communio” 7:1987 nr 3 s. 55.

⁹³ Zob. 1 Kor 12, 12 n.; Ef 4, 4-13.

⁹⁴ Zob. 2 Kor 1, 21-22; Ef 1, 13; 1 J 2, 20, 27.

⁹⁵ „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej” (KK 11). „Ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby się rozdziły w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha” (KK 34).

⁹⁶ Przygoda. Laikat i formy apostołstwa świeckich s. 401.

względu na jej rodzaj, nie jest w stanie zastąpić Ofiary Eucharystycznej sprawowanej przez kapłana, w której ponawia się i aktualizuje jedyna krwawa ofiara Syna Bożego⁹⁷. Jak już wspomniano, kapłaństwo wspólne wiernych i kapłaństwo, choć różnią się istotą a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie podporządkowane. Jedno i drugie we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Kapłan urzędowy, dzięki władzy wynikającej z przyjętych święceń, kształci lud i kieruje nim, sprawuje w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) Ofiarę Eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego zgromadzenia. Wierni świeccy, na mocy swego królewskiego kapłaństwa, współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii. Ponadto pełnią je przez przyjmowanie innych sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość (KK 10)⁹⁸.

O istotnej różnicy między kapłaństwem powszechnym a urzędowym nie stanowi zatem kapłaństwo Chrystusa, które pozostaje jedyne i niepodzielne, ani też świętość, do której powołani są wszyscy wierni, lecz sposób uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa⁹⁹. Podczas gdy kapłaństwo wspólne wiernych urzeczywistnia się przez rozwój łaski chrztu, przez życie wiarą, nadzieją i miłością, według Ducha, to urzędowe służy wspólnemu i przyczynia się do rozwoju łaski chrztu wszystkich chrześcijan (KKK 1547). W konsekwencji kapłaństwo urzędowe „różni się istotowo od wspólnego kapłaństwa wiernych, ponieważ udziela świętej władzy (*potestas sacra*) w służbie wiernym” (KKK 1592). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku nie definiuje odnoszącego się wyłącznie do kapłaństwa hierarchicznego pojęcia „święty szafarz” (*minister sacer*), ale czyni to promulgowany w 1990 roku Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, określając, że „świętymi szafarzami (*ministri sacri*) są chrześcijanie, którzy wybrani przez kompetentny autorytet kościelny, poprzez dar Ducha Świętego przekazany im w czasie święceń zostali ustanowieni do sprawowania posługi, uczestnicząc w posłannictwie i władzy Chrystusa Pasterza” (kan. 323 § 1-2)¹⁰⁰.

Mówiąc o udziale wiernych świeckich w liturgii Kościoła, Sobór Watykański II wskazuje na dwa integralnie ze sobą związane jego elementy: uczestnictwo w sakramentach Chrystusa i Kościoła oraz całkowite ofiarowanie swojej egzystencji Bogu (KK 11). Źródłem, z którego czerpie moc kapłaństwo ochrzczonych, i szczytem jego realizacji, jest Eucharystia. Jest ona sakramentem, który bardziej niż wszystkie pozostałe łączy ochrzczonych z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Eucharystia pozwala chrześcijanom na ciągłe jednoczenie ofiary ze swojej osoby

⁹⁷ J. Duchesne. Dwa kapłaństwa. W: Kapłaństwo s. 319.

⁹⁸ Zob. R. Pierskała. Kapłaństwo wspólne Ludu Bożego. RT 49:2002 z. 8 s. 8-9.

⁹⁹ Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów s. 32.

¹⁰⁰ Krakowiak. Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów s. 44.

i z życia z tą, którą Chrystus złożył raz na zawsze na krzyżu¹⁰¹ i ustawicznie przedstawia Bogu Ojcu¹⁰². Mocą swego zespolenia z Ciałem Chrystusa oraz dzięki współpracy z działaniem Ducha Świętego wierni świeccy mogą ożywiać duchowo całą swoją egzystencję¹⁰³.

Kapłaństwo wspólne Ludu Bożego wyraża się i aktualizuje w trzech wymiarach: jako królewskie panowanie nad sobą, jako dar ofiarny z siebie składany Bogu za innych oraz jako apostołska służba dawania świadectwa innym ludziom¹⁰⁴. W konsekwencji przyjęcia znamienia chrztu nic w życiu chrześcijanina nie powinno wymykać się spod wpływu Chrystusa. Wierzący powinien w każdych okolicznościach życia konkretnymi czynami miłości Boga i ludzi wyrażać ową jedność z Najwyższym Kapłanem. Dlatego Sobór Watykański II poucza katolików świeckich, że „wszystkie ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa” (KK 34). W ten sposób ludzie świeccy mogą poświęcać Bogu cały świat doczesny. Natomiast żywa jedność z Odkupicielem i inspiracja natchnieniami Ducha Świętego może stać się dla chrześcijanina źródłem wszechstronnego rozwoju osobowego tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym¹⁰⁵.

Konsekwencją uświadomienia sobie przez katolika posiadania godności kapłaństwa wspólnego Ludu Bożego powinno być świadome i czynne uczestnictwo w liturgii, a szczególnie w sprawowaniu Eucharystii (KL 11). Sobór Watykański II wiązał z reformą liturgii dużą nadzieję na odnowę życia eklezjalnego w ogóle. Zamierzeniem autorów zmian było między innymi przywrócenie w niej właściwego miejsca i należnej roli wiernym świeckim. Temu służyło wprowadzenie języków narodowych, troska o czytelność obrzędów i symboli, a także powierzenie laikom określonych czynności liturgicznych¹⁰⁶. Adhortacja apostołska *Christifideles laici* bardzo pozytywnie oceniła skutki przeprowadzonej reformy, twierdząc, iż przyczyniła się ona nie tylko do ożywienia świadomości wiernych świeckich, lecz także do ich zaangażowania w liturgię poprzez pełnienie pewnych funkcji przy ołtarzu¹⁰⁷.

¹⁰¹ Zob. Hbr 7, 27; 9, 12. 26; 10, 10.

¹⁰² Zob. Hbr 7, 25; Rz 8, 34; 1 J 2, 1.

¹⁰³ Page. Teologiczne podstawy s. 58.

¹⁰⁴ Spurgasz. Aktualizacja kapłaństwa s. 324.

¹⁰⁵ Przygoda. Laikat i formy apostołstwa świeckich s. 402.

¹⁰⁶ Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce s. 193.

¹⁰⁷ „Odnowa liturgii wprowadzona przez Sobór przyczyniła się do ożywienia w świeckich świadomości ich roli w sprawowaniu i przygotowaniu funkcji liturgicznych i sprawiła, że podjęli oni z ochotą spełnianie związanych z tą rolą powinności. Liturgia bowiem jest świętym obrzędem sprawowanym nie przez samego kapłana, ale przez całe zgromadzenie wiernych. Jest więc rzeczą naturalną,

Jednak zdaniem Jana Pawła II, na Synodzie Biskupów z 1987 roku nie brakowało także uwag krytycznych dotyczących nadmiernych tendencji do szafowania terminem „posługa”, do mylenia bądź stawiania na równi kapłaństwa wspólnego świeckich i urzędowego hierarchii (zob. ChL 23). Podobnie wypowiedział się Jan Paweł również o dewiacjach i błędnych zastosowaniach posoborowej reformy liturgicznej w liście apostolskim *Vicesimus quintus annus*, wydanym z okazji 25-lecia ogłoszenia *Konstytucji o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II¹⁰⁸. Wśród teologów liturgistów nie brakuje także krytycznych opinii na temat aktualnego stanu reformy liturgicznej w Polsce, a zwłaszcza świadomości laików i ich zaangażowania w służbę Bożą¹⁰⁹. Oczywiście, nie wszystkiemu winni są katolicy świeccy, którzy potrzebują głębszej formacji liturgicznej i konkretnej zachęty ze strony duszpasterzy do podjęcia należnych im czynności i funkcji przy ołtarzu.

Punktem wyjścia w przygotowaniu wierzących do uczestnictwa w liturgii powinno być uświadomienie ich, że celebrytuje ją cała wspólnota – Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową (KKK 1140). W udzielaniu sakramentów liturgiem jest więc całe zgromadzenie, każdy według swej funkcji, ale w jedności Ducha Świętego, który działa we wszystkich (KKK 1144). Świeccy na mocy swego królewskiego kapłaństwa są uprawnieni, a zarazem zobowiązani, do świadomego, pełnego, czynnego i wspólnotowego udziału w liturgii (zob. KL 14, 21). Stosownie do natury sprawowanych obrzędów, udział wiernych powinien być najpierw wewnętrzny, to jest świadomy, z pełnym zaangażowaniem serca i umysłu, z odpowiedzią na zbawczą moc słowa Bożego i sakramentów¹¹⁰. Dopiero ten wewnętrzny stan

że świeccy mogą wykonywać czynności nie będące prerogatywą posługi urzędowej. Następnym krokiem, czyli przejściem od praktycznego spełniania funkcji liturgicznych do zaangażowania w przepowiadanie słowa i w pracę pasterską, dokonał się już spontanicznie” (ChL 23).

¹⁰⁸ „Miały niekiedy miejsce niedopuszczalne opuszczenia lub dodatki, wymyślone obrzędy wychodzące poza ustalone normy, postawy lub śpiewy, które nie przyczyniają się do budowania wiary i ducha świętości, nadużycia w praktyce generalnego rozgrzeszenia, zacieranie różnic między kapłaństwem służebnym, związanym ze święczeniami, i kapłaństwem powszechnym wiernych, które posiada swój fundament w chrzcie świętym. Nie można tolerować tego, że niektórzy kapłani uważają się za uprawnionych do układania modlitw eucharystycznych lub zastępowania tekstów biblijnych tekstami świeckimi. Tego typu inicjatywy dalekie są od reformy liturgicznej samej w sobie i od ksiąg, które w związku z nią zostały opracowane, i są z nią wręcz sprzeczne, zniekształcają ją i pozbawiają lud chrześcijański autentycznych bogactw liturgii Kościoła”. Jan Paweł II. List apostolski „*Vicesimus quintus annus*” w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej o świętej liturgii. 4 XII 1988. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1 nr 13.

¹⁰⁹ J. J. Kopeć. Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła. RT 48:2001 z. 8 s. 20-24; zob. tenże. Reforma liturgii po 30 latach od edycji soborowej konstytucji „*Scrosanctum Concilium*”. „*Studia Liturgiczno-Pastoralne*” 2:1994 s. 11-39; J. Stefański. Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła. Gniezno 1993.

¹¹⁰ Pierskała. Kapłaństwo wspólne Ludu Bożego s. 11.

komunii człowieka z Bogiem powinien się uzewnętrzniać poprzez określone czynności, jak modlitwy, śpiewy, gesty obrzędowe, postawy ciała itd. (zob. KL 11, 30).

Celem włączenia katolików świeckich do uczestnictwa w życiu liturgicznym jest najpierw przygotowanie ich a następnie zachęta do podejmowania posług przy ołtarzu. Istnieją bowiem zadania nie udzielane przez sakrament święceń, lecz przysługujące na podstawie kapłaństwa wspólnego wiernych. Rozróżnia się posługi świeckich z ustanowienia i zlecone w liturgii¹¹¹. Do grupy pierwszej należą posługa lektora, akolity i nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej (OWMR 65, 66, 146)¹¹². Posługi liturgiczne zlecone wiernym czasowo można podzielić na służby: ołtarza¹¹³, muzyczną¹¹⁴ i porządkową¹¹⁵ (OWMR 63, 67-70). Do posługi lektora i akolity na stałe mogą być przyjęci świeccy mężczyźni. Natomiast zarówno mężczyźni, jak i kobiety mogą być czasowo wyznaczeni do funkcji lektora, komentatora, kantora itp.

Na podstawie misji kanonicznej wybrani katolicy świeccy mogą uczestniczyć w niektórych zadaniach właściwych hierarchii, np. pełnieniu czynności liturgicznych i opiece duszpasterskiej nad parafiami pozbawionymi proboszcza (zob. DA 24; ChL 23). Ponieważ te obowiązki związane są ściśle z misją duszpasterzy, świeccy podlegają ich kierownictwu i muszą się starać, by zachować odrębność zarówno natury i misji posługi kapłańskiej, jak i powołania oraz świeckiej natury laikatu¹¹⁶. Z tego powodu, jeśli czynnościami liturgicznymi kieruje należycie przygotowany i wyznaczony przez biskupa katolik świecki, określa się go mianem moderatora¹¹⁷. Powinien on zachowywać się jak zwykły członek zgromadzenia liturgicznego. Nie przysługuje mu miejsce w prezbiterium przeznaczone dla przewodniczącego liturgii kapłana. Nie zwraca się do zgromadzenia w formie „wy”, lecz „my”, i nie wolno mu używać szat liturgicznych zastrzeżonych dla prezbiterów lub diakonów¹¹⁸.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku precyzuje, jakie posługi, urzędy i funkcje mogą być powierzane, na mocy misji kanonicznej, katolikom świeckim.

¹¹¹ Zob. H. J. Sobeczko. Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego. Opole 1999 s. 148-172.

¹¹² Zob. J. Górzyński. Posługi świeckich w Kościele: ministerium lektora i akolity. RT 48:2001 z. 8 s. 139-149; E. Skalski. Formacja i posługa nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej. RT 48:2001 z. 8 s. 187-194.

¹¹³ Zob. J. J. Kopeć. Formacja oraz posługa ministrantów i ministrantek. RT 48:2001 z. 8 s. 155-169; J. Ostrowski. Służby liturgicznej duszpasterstwo. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 794-797.

¹¹⁴ Zob. Z. Wit. Muzyczne posługi wiernych w liturgii (schola, kantor, psalterzysta, chór, organista). RT 48:2001 z. 8 s. 171-186.

¹¹⁵ Zob. E. Stencel. Formacja i posługa zakrystiana. RT 48:2001 z. 8 s. 151-154.

¹¹⁶ Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. Wprowadzenie s. 30-31.

¹¹⁷ Mikołajec. Posługa teologów świeckich w Kościele s. 68.

¹¹⁸ Pierskała. Kapłaństwo wspólne Ludu Bożego s. 13.

W sytuacji wyższej konieczności Kościoła, zwłaszcza ze względu na brak szafarzy, laicy mogą w ich zastępstwie pełnić posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, a także udzielać Komunii świętej (kan. 230 § 3; kan. 910 § 2). Katolicy świeccy mogą być dopuszczeni do współudziału w trosce duszpasterskiej o parafię pozbawioną proboszcza (kan. 517 § 2)¹¹⁹; mogą otrzymać prawo udzielania chrztu przy nieobecności duszpasterzy (kan. 861 § 2); wystawienia Najświętszego Sakramentu (kan. 943); asystowania przy zawieraniu małżeństw (kan. 1112). Do biskupa diecezjalnego należy władza udzielania wiernym laikom misji kanonicznej do wykonywania wymienionych czynności w Kościele¹²⁰.

Apostolat liturgiczny katolików świeckich wyraża się również w aktywnym przyjmowaniu sakramentów. W świadomym przeżywaniu przez świeckich Eucharystii ważny jest nie tylko moment przystępowania do Komunii świętej, co wydaje się oczywiste, lecz także dziękczynienia Bogu przy składaniu w ofierze niepokalanej Hostii wraz z kapłanem, kiedy wierni świeccy mają się uczyć ofiarowywania samych siebie. W formacji chrześcijańskiej warto ponadto zwracać uwagę na społeczny wymiar Eucharystii, podczas której laicy mają doświadczyć i uczyć się miłości braterskiej. Dlatego podczas Mszy świętej powinni wystrzegać się wszelkiego indywidualizmu i wyróżniania się, a dążyć do wewnętrznego zespolenia. Jedność całego zgromadzenia liturgicznego wyraża się we wspólnym zachowywaniu tych samych gestów, postawy ciała, a także we wspólnym uczestnictwie w jednakowych modlitwach, aklamacjach i śpiewie (OWMR 62).

Również świadome i pobożne przyjmowanie pozostałych sakramentów jest formą apostolatu liturgicznego katolików świeckich. Przez bierzmowanie wierni jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem i jego posłannictwem. Korzystając z pokuty i namaszczenia chorych jako sakramentów uzdrowienia chrześcijańskiego, zanurzają się w misterium paschalnym Chrystusa i jeszcze ściślej się z Nim jednoczą. Przez sakramentalne małżeństwo, którego świeccy są szafarzami, objawiają kapłański charakter Ludu Bożego i uzyskują nowy środek uświęcenia egzystencji. Małżeń-

¹¹⁹ Zob. J. Mikołajec. Referent pastoralny. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 720-722. „Poważną próbę określenia teologicznego statusu referentów (asystentów) pastoralnych podjęto na łamach watykańskiej «Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów» (15 VIII 1997), gdzie przypomniano, że ich udział w misji Kościoła znajduje określone granice wynikające z samej natury sakramentów, zwłaszcza chrztu św. i kapłaństwa, oraz różnorodności charyzmatów i funkcji kościelnych. Przesłanki teologiczne, ukazujące różnice pomiędzy kapłaństwem sakramentalnym a kapłaństwem powszechnym, tłumaczą różnice w wykonywaniu posługi w Kościele przez prezbiterów i referentów pastoralnych. Różnice te jednak nie wykluczają komplementarności ich pastoralnego oddziaływania. Akcentowanie jedności i niepowtarzalności poszczególnych posług realizowanych w Kościele przez hierarchię i referentów pastoralnych zabezpiecza jedność tej posługi, ale chroni przed jej jednolitością.” (s. 722).

¹²⁰ Zob. Cz. Krakowiak. Posługi i funkcje liturgiczne: teoria i praktyka. W: *W trosce o Kościół* s. 193-203.

stwo i wywodzące się z niego życie rodzinne stwarzają nową przestrzeń dla rozwijania własnego posłannictwa małżonków i rodziców¹²¹. Laicy powinni również podtrzymywać istnienie tradycyjnych nabożeństw, kół żywego różańca, bractw, procesji, pielgrzymek i adoracji. Te formy kultu stanowią także aktualizację kapłaństwa wspólnego wiernych w liturgii parafialnej, zwłaszcza gdy są powiązane z czynnym uczestnictwem w akcji liturgicznej i podejmowaniem przez nich przysługujących im funkcji liturgicznych¹²².

Z liturgiczną ściśle związana jest funkcja profetyczna Kościoła. 1 List św. Piotra potwierdza, że obok składania duchowych ofiar (2, 5) drugim przejawem kapłaństwa wspólnego wiernych jest „głoszenie dzieł potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (2, 9). Sobór Watykański II wskazuje na trzy różne, komplementarne sposoby realizacji funkcji profetycznej przez katolików świeckich: najpierw przez świadectwo życia, następnie przez głoszenie Ewangelii, w końcu przez charyzmaty dane ku zbudowaniu Ludu Bożego (zob. KK 12, 35)¹²³.

W Kościele pierwszych wieków funkcję prorocką określano greckim terminem *martiria*, który w języku potocznym oznaczał składanie świadectwa, obwieszczenie prawdy, co do której jest się wewnętrznie przekonany¹²⁴. W Piśmie Świętym termin ten ma podwójne znaczenie: prawne i religijne. W tym drugim sensie już w Starym Testamencie naród wybrany jest ukazany jako świadek jedyne i prawdziwego Boga (zob. Iz 43, 10-12; 44, 6-8). Świadectwo o swoim Ojcu złożył przed ludźmi Jezus Chrystus (zob. J 3, 11. 32-33; 8, 13-14), który wezwał z kolei swoich uczniów do składania świadectwa o dziele zbawczym dokonany przez Niego (zob. Łk 24, 48; Dz 1, 8). Apostołowie podjęli wezwanie Mistrza i zaczęli mężnie głosić prawdę o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa¹²⁵. Szybko okazało się, że wielu chrześcijan, począwszy od św. Szczepana, w czasie wielkich prześladowań w II i III wieku złożyło świadectwo wierności Chrystusowi aż do przelania krwi męczeńskiej. Stąd termin *martyr* od II wieku w języku chrześcijan zaczął oznaczać nie tylko świadka, ale także męczennika.

Męczeństwo w chrześcijaństwie rozumiane jest jako szczególny rodzaj świadectwa wiary i miłości wobec ludzi, a zwłaszcza wobec prześladowców. W akcie tym istotne jest publiczne przyznanie się do przynależności do Chrystusa i mężnie ponoszona śmierć na potwierdzenie tych słów. Decydującym czynnikiem w męczeństwie jest treść świadectwa – powód śmierci, a nie charakter zadawanych

¹²¹ Przygoda. Laikat i formy apostołstwa świeckich s. 403.

¹²² Mikołajec. Posługa teologów świeckich w Kościele s. 70.

¹²³ Page. Teologiczne podstawy s. 59; zob. Przygoda. Laikat i formy apostołstwa świeckich s. 403.

¹²⁴ M. Marczewski. Martyria. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 457.

¹²⁵ Zob. Dz 2, 32; 3, 15; 10, 39; 1 P 5, 1; 2 P 1, 16.

cierpień¹²⁶. Męczennicy zaświadczać przede wszystkim o Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, siedzącym po prawicy Boga i mającym sądzić żywych i umarłych. Treścią tego szczególnego świadectwa mogą być ponadto wartości moralne, jak obrona wiary, cnoty chrześcijańskiej, tajemnicy spowiedzi, praw i jedności Kościoła, a także dobre uczynki wykonywane z miłości do Chrystusa. Męczeństwo jest wyrazem cnoty męstwa, szczególnym powołaniem i charyzmatem, świadczącym o żywotnej mocy wiary i heroicznej miłości męczennika. Stąd ma ono niepodważalną moc oddziaływania ewangelizacyjnego, co potwierdził Tertulian w słynnym stwierdzeniu: „krew męczenników jest nasieniem nowych wyznawców Chrystusa”¹²⁷.

Nie każde jednak świadectwo musi być potwierdzone aktem przelanej krwi, chociaż również w obecnych czasach wielu chrześcijan duchownych i świeckich składa je Chrystusowi. Większość świadomych i konsekwentnych uczniów Jezusa stara się jednak realizować na co dzień Jego słowa z Kazania na Górze: „Tak niech świeci wasza światłość przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 16). Uczestnictwo katolików świeckich w martyrii polega przede wszystkim na tym, aby w pełni przyjęli wiarę chrześcijańską, żyli nią na co dzień oraz odważnie wyznawali ją w życiu rodzinnym i społecznym¹²⁸. Tego skarbu nie można zazdrośnie zachowywać tylko dla siebie, dlatego laicy powinni ukazywać innym nadzieję przyszłej chwały przez formy życia codziennego, przez swoje dobre postępowanie i demaskowanie wszelkich przejawów zła (ChL 14).

Świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego przyczynia się do postępu pracy ewangelizacyjnej Kościoła oraz do odnowy świata w duchu Chrystusowym. Według Soboru Watykańskiego II, jest wiele miejsc i okoliczności, w których tylko dzięki świeckim orędmie Ewangelii i przesłanie Kościoła może docierać (KK 33). Przez świadectwo wiary osób świeckich, dawane w środowiskach zlaicyzowanych, Kościół nawiązuje zbawczy kontakt z ludźmi nie znającymi jeszcze Chrystusa, albo mocno zdystansowanymi od spraw wiary i Kościoła¹²⁹. Dlatego to świadectwo jest niezbędne do urzeczywistniania misji wspólnotowej.

Godny podkreślenia jest związek, jaki powinien istnieć pomiędzy świadectwem życia a przepowiadaniem Ewangelii. Potwierdza to dokument soborowy, że „ludzie

¹²⁶ W. Łydka. Męczeństwo. W: Słownik teologiczny s. 286-287, zob. A. Kubiś. Chrześcijańska idea męczeństwa. „Analecta Cracoviensia” 2:1970 s. 303-328; tenże. Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa. ComP 7:1987 nr 5 s. 76-88.

¹²⁷ Tertulianus Quintus Septimus Florentius. Apologetyk. Poznań 1947 50, 13; zob. M. Wysocki. Męczeństwo. W chrześcijaństwie. EK t. 12 kol. 699-701.

¹²⁸ Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 10.

¹²⁹ Zob. E. Sakowicz. Katolicy dystansujący się od Kościoła. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 363-366.

świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczy, których się spodziewają (zob. Hbr 11, 1), jeśli z życiem wiary niezachwianie łączą wyznawanie wiary. Ta ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwyczajnych warunkach właściwych światu” (KK 35). Warto przywołać w tym miejscu słynne słowa Pawła VI wypowiedziane, co rzadko się podkreśla, do członków Papieskiej Rady do spraw Świeckich: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (zob. EN 41)¹³⁰. Toteż wierni świeccy mogą i powinni ewangelizować świat za pomocą swego postępowania i obyczaju, przez świadectwo życia ewangelicznego, wierność Jezusowi, ubóstwo, wstrzemięźliwość, wolność od jakiegokolwiek ziemskiej władzy w świecie, a zwłaszcza przez świętość (EN 41).

Zdaniem Jana Pawła II, istnieje głęboki związek między świadectwem wiary, a działalnością misyjną Kościoła. Im silniejsza i głębsza jest wiara, tym mocniej odczuwa się potrzebę przekazywania jej, dawania o niej świadectwa. Z kolei, gdy słabnie, wówczas wygasa też zapał misyjny i zanika zdolność mówienia o Bogu. W przekonaniu papieża, skutecznym antidotum na współczesny kryzys wiary jest głoszenie Chrystusa i dawanie o Nim świadectwa (RMi 2). Rozbudza ono w człowieku poczucie tożsamości i uświadamia, że nie można być prawdziwym chrześcijaninem, jeżeli się nie jest świadkiem¹³¹. Charakterystyczną cechą powołania świeckich jest ukazywanie, że „nie ma sprzeczności pomiędzy naśladowaniem Chrystusa, a wypełnianiem zadań, których muszą się oni podejmować ze względu na swój charakter «świecki», oraz że dochowanie wierności Ewangelii służy uzdrawianiu i udoskonalaniu instytucji i struktur doczesnych”¹³². W przekonaniu Jana Pawła II, katolicy świeccy znajdują ku temu wiele możliwości, by świadczyć o Zbawicielu w każdym środowisku swego życia¹³³.

¹³⁰ Paweł VI. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Świeckich. 2 X 1974. AAS 66:1974 s. 568.

¹³¹ Marczewski. *Martyria* s. 459.

¹³² Jan Paweł II. *Udział świeckich w urzędzie prorockim Kościoła*. 26 I 1994. *OsRomPol* 15:1994 nr 4 s. 31-32.

¹³³ „O Bogu winno się świadczyć słowem i czynem, wszędzie, w każdym środowisku: w rodzinie, w zakładach pracy, w urzędach, w szkołach, w biurach. W miejscach, gdzie człowiek się trzyma i gdzie odpoczywa. Winniśmy wyznawać Boga przez gorliwe uczestniczenie w życiu Kościoła; przez troskę o słabych i cierpiących, a także poprzez podejmowanie odpowiedzialności za sprawy publiczne, w duchu troski o przyszłość narodu budowaną na prawdzie Ewangelii. Taka postawa wymaga dojrzałej wiary i osobistego zaangażowania. Winna wyrażać się w czynach. Za taką postawę trzeba nieraz płacić ogromnym poświęceniem. Czyż i w naszych czasach, w naszym życiu nie doświadczaliśmy różnego rodzaju upokorzeń, starając się dochować wierności Chrystusowi i w ten sposób zachować chrześcijańską godność? Każdy chrześcijanin jest powołany, by zawsze i wszędzie tam, gdzie go Opatrzność postawi, przyznawać się do Chrystusa przed ludźmi (por. Mt 10, 32)”. Jan Paweł II. *Potrzeba*

Udział katolików świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła nie polega tylko na świadectwie życia. Obok niego potrzebne jest także głoszenie słowa (DA 16). Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, kiedy milczenie byłoby równoznaczne z zaparciem się wiary albo gdy w grę wchodzi sprawa wiecznego zbawienia bliźniego¹³⁴. W związku z powyższym Sobór Watykański II przypomina wiernym świeckim, że „prawdziwy apostoł szuka okazji do głoszenia Chrystusa słowami, czy to niewierzącym, by ich przyprowadzić do wiary, czy to wierzącym, by ich pouczyć, umocnić, zachęcić do gorliwszego życia” (DA 6). Tenże Sobór zachęca świeckich, by według zdolności i wiedzy każdego, a także zawsze zgodnie z myślą Kościoła „przyczyniali się do wyjaśniania zasad chrześcijańskich, bronili ich i odpowiednio dostosowywali je do problemów współczesności” (DA 6). Obowiązek głoszenia zbawczego orędzia przez świeckich jest szczególnie naglący tam, gdzie tylko przez nich inni ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa (KK 35)¹³⁵.

Pierwszym i najważniejszym miejscem głoszenia Dobrej Nowiny przez katolików świeckich jest małżeństwo i rodzina chrześcijańska. Małżonkowie są powołani, aby nie tylko dla siebie nawzajem, lecz także dla swoich dzieci byli świadkami wiary i miłości Chrystusa (KK 35). To profetyczne zadanie małżeństwa i rodziny trzeba szczególnie mocno akcentować dzisiaj, gdy lansowany w mediach nowoczesny styl życia kwestionuje w ogóle potrzebę tych instytucji¹³⁶. Rodzice są dla swoich dzieci zwiastunami i głosicielami Ewangelii, którą przekazują nie tylko słowem, ale i przykładem życia (zob. KK 11, DA 11). Nikt nie może zastąpić bliskich w wypełnianiu tego obowiązku, poprzez który stają się oni szkołą autentycznej wiary. W rodzinie chrześcijaństwo dzień po dniu przenika całą treść życia i sukcesywnie ją przemienia. Środowisko to powinno uczyć pobożności i stać się miejscem pierwszych czynów apostoelskich. Realizując funkcję prorocką, rodzina staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą (FC 51).

Z racji chrztu, bierzmowania i sakramentu małżeństwa rodzice są pierwszymi katechetami swoich dzieci i mają obowiązek przekazać wiarę przyszłym pokoleniom. Katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, albo jej towarzyszy, poszerza ją i w pewnym sensie upraktycznia (zob. CT 68). Prowadzona w domu rodzinnym, może przybierać różne formy – od prostych gestów religijnych i kształtowania religijnego języka, poprzez pielęgnowanie zwyczajów chrześcijańskich, naukę modlitw i pieśni religijnych do systematycznego zaznajamiania z prawdami wiary. Rodzice powinni wykorzystywać każdą nadarżającą się okazję,

świadectwa wierności Chrystusowej Ewangelii. Homilia w czasie liturgii Słowa. Gorzów Wielkopolski. 2 VI 1997. *OsRomPol* 18:1997 nr 7 s. 23.

¹³⁴ Weron. *Apostolstwo katolickie* s. 98; zob. J. Dyduch. *Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła*. *RTK* 35:1988 z. 5 s. 8-9.

¹³⁵ *Sól ziemi*. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 10.

¹³⁶ *Przygoda*. *Laikat i formy apostołstwa świeckich* s. 403.

aby prowadzić z dziećmi rozmowy na te tematy, zwłaszcza wtedy, gdy te wysuwają jakieś wątpliwości lub stają w obliczu ważnych wydarzeń religijnych czy rodzinnych. Aby sprostać temu zadaniu, rodzice i inni bliscy muszą posiadać dobrą znajomość prawd wiary oraz nieustannie ją pogłębiać¹³⁷.

Rodzina jako domowy Kościół stanowi także miejsce regularnego czytania i rozważania Pisma Świętego oraz korzystania z dobrej książki i prasy religijnej. Św. Jan Chryzostom polecał rodzicom, zwłaszcza ojcu, kontynuację nauczania usłyszanego podczas niedzielnej liturgii w zaciszu domowym, w kręgu całej wspólnoty krewnych. Edukacja ta mogłaby przyjąć formę ponownej lektury czytań biblijnych oraz dyskusję dopuszczającą zadawanie pytań przez dzieci. Dom jest jakby amboną, gdzie głosi się Chrystusa słowem i przykładem życia, a rodzice są pierwszymi nauczycielami wiary dla dzieci¹³⁸. Środowisko rodzinne jest uprzywilejowanym miejscem na poznawanie prawd wiary oraz inicjację religijną dzieci (KDK 52).

Głoszenie Ewangelii musi znaleźć odzwierciedlenie w codziennym życiu rodziny, w świadectwie wiary, będącej także przejawem funkcji nauczycielskiej, którą pełni jako domowy Kościół. Chrześcijańskie wartości dzień po dniu powinny przenikać całą treść życia bliskich i sukcesywnie ich przemieniać. Środowisko to powinno być szkołą autentycznej pobożności i miejscem pierwszych czynów apostołskich. Nauczanie powinno obejmować najpierw najbliższych, a później oddziaływać także na otoczenie. Rodzina jest bowiem również praktyczną szkołą apostołstwa (DA 30), zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego¹³⁹.

Autorytatywnymi nauczycielami wiary i zasad moralności z ustanowienia Bożego są w Kościele następcy apostołów, a więc papież i biskupi (KK 24-25). Natomiast zadaniem katolików świeckich, podobnie zresztą jak prezbiterów, diakonów i osób konsekrowanych, jest współdziałanie z biskupami w realizacji misji nauczycielskiej, która spoczywa na całym Kościele. Obok autorytatywnego, różni się w Kościele nauczanie upominające i teologiczne, przy czym obydwa mogą mieć charakter prywatny lub publiczny. W prywatnym głoszeniu słowa Bożego nie ma dla katolików świeckich żadnych ograniczeń i niepotrzebne jest żadne upoważnienie hierarchii. Magisterium Kościoła gorąco zachęca świeckich do apostołstwa słowa, szczególnie w kręgu rodzinnym i społecznym¹⁴⁰. Natomiast do przekazywa-

¹³⁷ Cz. Murawski. Rodzina domowym Kościołem. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 98-99; zob. M. Fiałkowski. Rodzina Kościołem domowym. W: Teologia pastoralna. T. 1 s. 173-174.

¹³⁸ Cz. Murawski. Z Boga siła rodziny. Sandomierz 2007 s. 233-234.

¹³⁹ J. Kłys. Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostołstwa świeckich. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94 s. 330-336.

¹⁴⁰ Zob. KK 35; DA 6, 16; EN 70-71; FC 52; ChL 14; KKK 904-907.

nia publicznie wiedzy teologicznej potrzebne jest zlecenie od kompetentnej władzy kościelnej. Misja kanoniczna upoważnia katolików świeckich do nauczania religii we wszystkich typach szkół (kan. 229 § 3; kan. 759; kan. 776). W przypadku radia lub telewizji, należy stosować przepisy wydane przez konferencję biskupów (kan. 772 § 1).

Profetyczna misja świeckich może być realizowana również poprzez zawodowe uprawianie teologii. Teologowie świeccy najczęściej angażują się w posługę katechetyczną, w pracę w mediach katolickich lub świeckich a także w działalność naukową na wyższych uczelniach¹⁴¹. Wymienione dziedziny życia eklezjalnego stanowią już tradycyjne pole posługiwania tych osób w Polsce. W przyszłości mogą rozwinąć się nowe formy ich uczestniczenia w funkcji prorockiej, jak uczestniczenie w formacji chrześcijańskiej dorosłych, działalność misyjna oraz przepowiadanie słowa Bożego w kościołach lub oratoriach, ale poza liturgią Mszy świętej¹⁴².

Realizacja funkcji prorockiej przez wiernych świeckich pozostaje w ścisłym związku z tzw. „nadprzyrodzonym zmysłem wiary”. Sobór Watykański II wskazuje na rzeczywistość, która zawsze była obecna w świadomości Kościoła, a mianowicie, iż ogół wiernych nie może zbłądzić w sprawach wiary i moralności (KK 12). To Duch Święty strzeże prawdziwej nauki Jezusa w całej wspólnotie chrześcijańskiej poprzez działanie w sercu każdego ochrzczonego. Konstytucja dogmatyczna o Kościele odwołuje się do 1 Listu św. Jana (2, 20, 27), gdzie jest mowa o otrzymanym od Chrystusa namaszczeniu, które pozwala na trwanie w Nim. Wspomnianego tekstu nie można jednak interpretować jako zapewnienia wewnętrznego oświecenia przez Ducha Świętego, które znosiłoby konieczność nauczania autorytatywnego w Kościele. Wskazuje się bowiem na związek trwania w Ojcu i Synu z trwaniem w tym, co słyszeli od początku, to znaczy w orędziu przekazywanym przez apostołów i tych, którzy ich działalność przedłużają (1 J 2, 24). Duch Święty również dzisiaj działa w Kolegium Biskupów po to, aby głosili orędzie Chrystusa. Działa on także w całości wiernych, aby ci przyjęli słowo Boże, zastosowali je w swoim życiu i promieniowali nim na co dzień¹⁴³.

Z nadprzyrodzonym zmysłem wiary wiąże się potrzeba rozwijania dialogu w Kościele, a nawet kształtowania wewnątrzkościelnej opinii publicznej. W żywym organizmie wspólnoty istnieje bowiem potrzeba wymiany myśli między osobami świeckimi a hierarchią. Potrzebuje ona informacji na temat poglądów, bolączek i potrzeb religijnych wiernych, a oni chcą wiedzieć o życzeniach, planach i posta-

¹⁴¹ Zob. J. Mikołajec. Teolog świecki. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 836-838; tenże. *Posługa teologów świeckich w Kościele* s. 55-56.

¹⁴² Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów art. 2-3 s. 35-36.

¹⁴³ Page. *Teologiczne podstawy* s. 60.

nowieniach swoich przełożonych. Opinia publiczna w Kościele, rozumiana jako tzw. *consensus fidelium*, może mieć nawet wpływ na sformułowania dogmatyczne prawd wiary. Określenia dogmatyczne ostatnich papieży, dotyczące między innymi prawd o Niepokalanym Poczęciu NMP i o jej Wniebowzięciu, bardzo starannie brały pod uwagę pogląd wiernych na ten temat¹⁴⁴.

Już papież Pius XII uznał za bardzo potrzebną w łonie Kościoła opinię publiczną w sprawach podlegających swobodnej dyskusji¹⁴⁵. Również Sobór Watykański II przyznaje wiernym świeckim prawo do wyrażania swojego zdania, a nawet do rzeczowej krytyki jako jednego z elementów dialogu wewnątrzkościelnego¹⁴⁶. Ma się to odbywać jedynie „w prawdzie, z odwagą i roztropnością, z szacunkiem i miłością wobec tych, którzy z tytułu swojego urzędu reprezentują Chrystusa” (KK 37). Katechizm Kościoła Katolickiego wymienia natomiast cztery warunki użycia przez katolików świeckich prawa do wypowiedzania opinii publicznej, zwłaszcza krytycznej: a) nienaruszalność wiary i obyczajów; b) szacunek należny pasterzom; c) pożytek wspólnoty kościelnej; d) poszanowanie ludzkiej godności (nr 907).

W formacji chrześcijańskiej osób świeckich należy podkreślać fakt, że dialog wewnątrzkościelny nie stanowi taktyki duszpasterskiej, w sytuacji gdy inne oddziaływania zdają się tracić swoją skuteczność, ale wynika on z dialogicznej natury i struktury Kościoła. Poprzez refleksję filozoficzno-teologiczną nad Objawieniem Bożym coraz wyraźniej uświadamiano sobie w Kościele ten fakt, przy czym apogeum takiej samoświadomości osiągnięto na Soborze Watykańskim II¹⁴⁷. Istotny wpływ na dowartościowanie dialogu wywarli chrześcijańscy personaliści. Inspirowany Biblią personalizizm dialogiczny akcentuje podmiotowość osoby ludzkiej, jej niepowtarzalną godność oraz fakt, że człowiek jest podstawową drogą Kościoła (zob. RH 14). Także eklezjolodzy w ostatnich latach wnieśli wkład w rozwój dialogu

¹⁴⁴ Weron. Laikat i apostołstwo s. 45-46.

¹⁴⁵ „Chcielibyśmy jeszcze dorzucić słowo na temat opinii publicznej w łonie Kościoła (oczywiście, w sprawach podlegających swobodnej dyskusji). I nie ma w tym nic dziwnego, jak chyba dla tych, którzy nie znają Kościoła, albo źle go znają. Ponieważ Kościół jest żywym organizmem, brakowałoby mu czegoś potrzebnego do życia, gdyby nie istniała opinia publiczna; a taki brak rzucałby cień niesławny na pasterzy i na wiernych”. Pius XII. Przemówienie do uczestników Kongresu Prasy Katolickiej. 17 II 1950. AAS 42:1950 s. 256.

¹⁴⁶ „Ludzie świeccy, jak wszyscy chrześcijanie, mają prawo otrzymywać w obfitości od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, szczególnie pomoc słowa Bożego i sakramentów, sami zaś niech im przedstawiają swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi dzieciom Bożym i braciom w Chrystusie. Zgodnie z posiadaną wiedzą, kompetencją i autorytetem mają możliwość, a niekiedy nawet obowiązek, ujawniania swego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła” (KK 37).

¹⁴⁷ J. Wal. Dialog. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 178-179.

wewnątrzkościelnego, dopracowując pojęcie *communio* i rozwijając ideę Kościoła jako wspólnoty braterskiej¹⁴⁸.

Katolikom świeckim przysługuje również udział w funkcji królewskiej Chrystusa, zwanej także pasterską albo służebną (gr. *diakonia*). Misja królewska ma na celu poddanie świata panowaniu Boga. W ramach formacji chrześcijańskiej należy stale przypominać laikom, że ewangeliczne królowanie wiąże się ściśle z posłuszeństwem i służbą. Dokument II Polskiego Synodu Plenarnego wskazuje w tym kontekście na istotę buntu szatana przeciw panowaniu Boga, wyrażającą się w słowach „nie będę służył”. Istota uczestnictwa w Bożym królowaniu wyraża się natomiast w postawie pokornego oddania Bogu i bliźniemu¹⁴⁹.

Przykładem królewskiej służby dla wszystkich chrześcijan jest Chrystus, który przez ofiarowanie się ludziom i posłuszeństwo swemu Ojcu aż do śmierci wszedł do chwały swego Królestwa. On również swoim uczniom udziela mocy, „aby i oni posiadli stan królewskiej wolności przez zaparcie się siebie i życie święte [...], a służąc Chrystusowi w bliźnich, przywodziли również braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć – znaczy panować” (KK 36; zob. KKK 908). Chrześcijańska królewskość jest przede wszystkim duchową walką, która ma na celu pokonanie w sobie grzechu, a następnie poprzez dar z siebie służbę Jezusowi Chrystusowi, który jest obecny w braciach, zwłaszcza najmniejszych i najuboższych. Katolicy świeccy są zatem wezwani do tego, by miłością i ofiarnością przywracać stworzeniu jego pierwotną wartość (ChL 14). Chodzi o to, by cała ludzka kultura została objęta panowaniem Chrystusa i podporządkowana nadrzędnemu celowi zbawienia świata¹⁵⁰.

Kościół jest ze swej natury służebny, dlatego pełnienie funkcji królewskiej służby należy do istoty jego misji. Chociaż zasada ta – jak podkreślił to przed laty papież Paweł VI¹⁵¹ – napotyka instynktowny opór mentalności współczesnej, która

¹⁴⁸ Zob. tenże. *Vademecum dialogu*. Kraków 1998; tenże. *Rola dialogu w życiu Kościoła*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1 s. 188-203; Z. Kata. *Dialog w życiu Kościoła*. *Teologiczno-pastoralne uwarunkowania dialogu zbawienia*. „*Studia Sandomierskie*” 8:2001 s. 202-219; tenże. *Dialog wewnątrzkościelny w nauczaniu Jana Pawła II*. *Zarys problematyki*. „*Studia Sandomierskie*” 9:2002 s. 135-159.

¹⁴⁹ *Sól ziemi*. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 11.

¹⁵⁰ Przygoda. *Laikat i formy apostołstwa świeckich* s. 404.

¹⁵¹ „Człowiek współczesny nie chce się uważać za sługę żadnego autorytetu, żadnego prawa. Mocno rozwinięty instynkt wolności skłania go do kaprysu, do swobody, a w końcu do anarchii. W łonie samego Kościoła zasada służby, a konsekwentnie posłuszeństwa, napotyka wiele sprzeciwów, także w seminariach duchownych. Tymczasem dobrze będzie przypomnieć, że zasada służby należy do istoty ducha chrześcijańskiego, a tym bardziej jest istotna dla chrześcijanina powołanego do sprawowania jakiejś funkcji, jak np. dawania przykładu, do miłości bliźniego, apostołstwa, współpracy, odpowiedzialności; a szczególnie gdy chodzi o środowisko kościelne, w którym solidarność, zasada pomocniczego uzupełniania się, jedność i miłość wymagają wciąż mobilizującej ciągłości”. Paweł VI.

wywyższa wolność i niepodatną na przyjmowanie jakichkolwiek pouczeń świadomość, właśnie tej regule Sobór Watykański II przypisał doniosłe znaczenie w ewangelicznej odnowie Kościoła i świata. Nowotestamentowy termin *diakonia* znalazł odzwierciedlenie w dokumentach soborowych, w których oddawany jest przez łac. *servitium* lub *ministerium* (zob. KK 24; 29; DM 16). Diakonia w nauczaniu soborowym oznacza podstawowy wymiar kościelnej egzystencji, jakim jest służba Bogu i bliźniemu¹⁵². Kościół ma do spełnienia misję służby, bo jego celem jest kontynuacja w historii diakonii Chrystusa (zob. KK 8; KDK 1-3). W konsekwencji przyjęcia powyższego aksjomatu pojęcie diakonii stosuje się w dokumentach Soboru Watykańskiego II na określenie posługiwania hierarchii (KK 18-29), służby wzajemnej wszystkich wierzących (KK 34) oraz wynikającej z profesji zakonnej służby osób konsekrowanych (DZ 5).

A zatem również katolicy świeccy mają przyczyniać się do pomysłnej realizacji eklezjalnej funkcji diakonii poprzez troskę w zwyczajnych okolicznościach o chrześcijański styl własnego życia¹⁵³. Na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania są oni powołani do świętości, która w istocie polega na urzeczywistnianiu tej miłości, którą Bóg pierwszy nas umiłował (1 J 4, 19). Ona wymaga zaś od każdego chrześcijanina świadectwa służby bliźnim i takiego miłowania Boga, które wyraża się rzeczywistą miłością wszystkich ludzi (zob. KK 41). W praktyce chodzi tu o otwarcie się i ukierunkowanie swoich działań na drugiego człowieka. Bez miłości i posługi braterskiej nie ma ani wzrostu, ani budowania Kościoła. Każde dzieło apostołskie jest bowiem tworzeniem wspólnoty w miłości braterskiej (KK 42).

Realizacja życia chrześcijańskiego w duchu miłości i służby jest niemożliwa bez umiejętności przebaczenia. Stanowi ona niezbędne minimum konieczne do urze-

O zasadzie służby. Przemówienie podczas audiencji ogólnej. 12 III 1969. W: Paweł VI. Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień. Red. E. Weron. Warszawa-Poznań 1978 s. 29.

¹⁵² Diakonia chrześcijańska ma swoje źródło w królewskim namaszczeniu Jezusa, w ewangelicznym orędziu miłości i w Chrystusowym przykładzie służby bliźnim. W najszerszym zakresie pojęcie to oznacza jakąkolwiek służbę w Kościele. W sensie ścisłym diakonia jest służebną postawą Kościoła i wspólnot eklezjalnych wobec szeroko rozumianych potrzeb człowieka. Jako trzecia funkcja podstawowa Kościoła jest skierowana w swym działaniu na jego wewnętrzne życie oraz na posłannictwo misyjne. Jako istotna funkcja Kościoła jest realizowana na wszystkich płaszczyznach życia eklezjalnego, począwszy od rodzin i małych grup apostołskich, poprzez wspólnotę parafialną, diecezję, aż do Kościoła powszechnego. R. Kamiński. Funkcja diakonii w Kościele. RTK 37:1990 z. 6 s. 8; zob. W. Przygoda. Diakonia. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 171-175; H. Haslinger. Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen. Würzburg 1996; H. Pompey, P. S. Roß. Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis. Mainz 1998.

¹⁵³ Zob. R. Kamiński. Posługa pasterska. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 2. Teologia pastoralna szczegółowa. Lublin 2002 s. 295-297; J. Kudasiewicz. Służba istotną treścią chrześcijańskiego powołania. W: Jan Paweł II. „Redemptor hominis”. Treść i komentarze. Red. S. Nagy, Z. Zdybicka. Lublin 1982 s. 211-229.

czywistniania chrześcijaństwa na co dzień. Jest dowodem na to, że mająca źródło w Bogu miłość miłosierna jest potężniejsza niż grzech ludzki. Świat pozbawiony przebaczenia stałby się terenem bezwzględnej sprawiedliwości. Czerpie ono moc z miłosiernej miłości Boga i polega na odnajdywaniu zagubionej niekiedy godności człowieka. Miłość ta pozwala odnajdywać upadłe i przyćmione człowieczeństwo w sobie i bliźnich, a także poznać jego wartość. Miłosierdzie doświadczane i świadczony innym jest źródłem radości¹⁵⁴.

Zdolność darowania win, a nawet pewnych zobowiązań wynikających z czystej sprawiedliwości, jest konieczną platformą przewyższania konfliktów międzyludzkich i wychodzenia ponad rezultaty czysto ziemskiej kalkulacji. Sprawiedliwość pozbawiona ducha miłości – jak podkreślał to Jan Paweł II – może stać się najwyższą niesprawiedliwością (DiM 14). Dotyczy to relacji indywidualnych, międzygrupowych, a nawet międzynarodowych. Brak zdolności przebaczenia w małżeństwie może doprowadzić do rozwodu i rozbitcia rodziny. Na płaszczyźnie międzynarodowej może zaowocować to konfliktem, a w sytuacji granicznej nawet wojną. Dlatego, zdaniem Jana Pawła II, w obecnej kondycji ludzkiej nie da się świata zmienić na lepszy bez miłości miłosiernej, która posiada moc przebaczenia. Zło bowiem można przewyciężyć tylko dobrem, mającym swoje źródło w nieskończonym Bogu, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Bezmiar ludzkiego zła został przewyższony potęgą Bożej miłości objawionej światu najpełniej w krzyżu Chrystusowym¹⁵⁵.

Świadectwo Syna Bożego zobowiązuje każdego chrześcijanina do zaangażowania się w budowanie cywilizacji miłości¹⁵⁶. Katolik nie tylko sam ma dążyć do doskonałości, ale swoim przykładem ma zachęcać do niej innych. Ścisły związek ucznia z Mistrzem zapewnia dostęp do źródła Bożej miłości. Czerpiący z niego nie może myśleć tylko o sobie. Przez modlitwę, słowo zachęty lub napomnienia, przez styl życia ma zachęcać i prowadzić innych do pełnej łączności z Chrystusem w Kościele. Świadectwo miłości i braterstwa stanowi jeden z istotnych wymiarów apostołstwa świeckich w Kościele. Miłość bliźniego jest bowiem najbardziej powszechną, a zarazem zwyczajną, formą przepojenia duchem chrześcijańskim porządku doczesnego (zob. DA 2).

Miłość jest największym darem Ducha Świętego danym dla budowania wspólnoty Kościoła (1 Kor 13, 13). Pojmowana czynnie i służebnie wspiera ludzką

¹⁵⁴ W. Przygoda. Apostolat miłosierdzia w świetle nauczania Jana Pawła II. RT 53:2006 z. 6 s. 60.

¹⁵⁵ „Miara wyznaczona złu przez boskie dobro stała się udziałem dziejów człowieka, w szczególności dziejów Europy, za sprawą Chrystusa”. Jan Paweł II. Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci. Kraków 2005 s. 24.

¹⁵⁶ Zob. A. L. Szafrński. Ku cywilizacji miłości miłosiernej. W: Miłosierdzie w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin 1989 s. 255-267.

solidarność, uwrażliwia na całokształt potrzeb chrześcijanina oraz ożywia całą wspólnotę (ChL 41). Zdaniem Benedykta XVI, powołanie do miłości zostało wpisane w naturę człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, który jest miłością (1 J 4, 8). Skoro tak jest, to *caritas* musi być także formą życia, niemal oddechem Kościoła, który ma nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom ludzi (DCE 19). Każdy wchodzący przez wiarę i chrzest do wspólnoty wierzących przyjmuje dar Bożej miłości i zobowiązuje się do jej praktykowania na co dzień (DCE 1).

W formacji chrześcijańskiej katolików należy podkreślać, że posługa miłości nie jest przypadkową aktywnością Kościoła, którą można by powierzyć komuś innemu, lecz „należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty” (DCE 25). Działalność charytatywna jest istotnym elementem misji Kościoła¹⁵⁷, będącego sakramentem miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego (zob. KK 4; DE 2). Misja ta ma swoje źródło w Bogu i jest zgodna z Jego przykazaniem miłości. Chrystus najpełniej objawił miłość Stwórcy do ludzi, dając swoim uczniom wiele przykładów miłości bliźniego. Przejawem wierności Kościoła Chrystusowi jako swojej Głowie jest trwanie w służbie ludziom ubogim, chorym, starym, niepełnosprawnym i potrzebującym pomocy. Zaangażowanie katolików świeckich w służbę miłości, szczególnie we wspólnocie parafialnej, nabiera charakteru praktycznego i konkretnego, gdzie obok wymiaru indywidualnego uwidacznia się jego aspekt wspólnotowy. Każdy parafianin i cała wspólnota parafialna są zobowiązani do miłości bliźniego oraz różnorodnych form apostołstwa charytatywnego¹⁵⁸.

Wezwanie katolików świeckich do zaangażowania się w posługę charytatywną Kościoła zakłada ich uprzednią odpowiednią formację. Jest ona częścią formacji chrześcijańskiej i powinna obejmować wszystkich członków Ludu Bożego. Jej celem jest propagowanie wiedzy o posłudze charytatywnej, kształtowanie osobowości charakteryzującej się otwartością na egzystencjalne i duchowe potrzeby innych ludzi, umocnienie przekonań katolików o konieczności pełnienia posługi charytatywnej przez wspólnoty eklezjalne i o wartości zba-

¹⁵⁷ Zob. W. Przygoda. Kościół obdarowany miłością i wezwany do posługi miłości. AK 2005 nr 578 s. 28-42.

¹⁵⁸ Działalność charytatywna Kościoła ma na celu usuwanie z motywu miłości wszelkiego niedostatku z życia ludzi ubogich oraz udzielenie im pomocy niezbędnej do osiągnięcia niezależności materialnej i odpowiedniego rozwoju osobowego. Posługa charytatywna winna objąć wszystkich potrzebujących, ale na pierwszym miejscu są wśród nich ludzie ubodzy i chorzy. Ubodzy, to przede wszystkim ci, którzy nie mają pokarmu i napoju, ubrania i mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty i innych środków koniecznych do życia godnego człowieka (DA 8). Opieka nad chorymi obejmuje niedysponowanych czasowo oraz niepełnosprawnych, upośledzonych fizycznie i umysłowo, załamanych psychicznie, nieprzystosowanych społecznie. Szczególnej troski wymagają dzieci w domach dziecka, wioskach dziecięcych oraz ludzie starzy i umierający. Poczucie i wsparcie ze strony Kościoła winni otrzymywać więźniowie, wygnańcy i emigranci. Zob. W. Przygoda. Charytatywna funkcja Kościoła. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 130-138.

wczej takich czynów¹⁵⁹. W zakres tej formacji wchodzi ponadto wykształcenie umiejętności praktycznych, utrwalonych cnót i postaw społecznych oraz zachęta do bezinteresownej pomocy potrzebującym w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim i parafialnym. Do istoty kościelnej formacji charytatywnej należy eksponowanie nadprzyrodzonych i eklezjalnych aspektów posługiwania innym, kształtowanie u wiernych duchowości miłosierdzia¹⁶⁰ oraz podkreślanie religijnej motywacji podejmowanych czynów miłości, co odróżnia kościelną działalność charytatywną od motywowanej naturalistycznie filantropii. Ważnym celem takiej formacji jest propagowanie idei wolontariatu i pozyskiwanie chętnych do posługi charytatywnej Kościoła.

Pierwszą szkołą zaangażowania charytatywnego katolików jest rodzina chrześcijańska, gdyż ochrzczeni już od wczesnego dzieciństwa powinni uczyć się uczynków miłości i miłosierdzia oraz współczucia i wspomagania ludzi potrzebujących (zob. DA 31). Zgodnie z zamysłem Bożym względem małżeństwa i rodziny, relacja małżeńska ma być obrazem miłości Chrystusa do Kościoła. Zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest więc kształtowanie postawy miłości wszystkich jej członków i pielęgnowanie jej na co dzień poprzez wzajemną cierpliwość, ducha braterskiej służby oraz troskę, zwłaszcza o chorych, niepełnosprawnych i starszych. Rodzice wspierani przez innych domowników powinni wprowadzać swoje dzieci w tajniki miłości, braterstwa, szacunku do ludzi starych, chorych i niepełnosprawnych oraz wzajemnej służby i dzielenia się dobrami. Zadaniem duszpasterzy jest wspieranie rodziców w procesie wychowania dzieci do wrażliwości społecznej i pomocy potrzebującym.

Rodzina żyjąca miłością do Boga i bliźniego nie może być zamknięta i skupiona wyłącznie na sobie, lecz winna dostrzegać innych i otwierać się na nich, ucząc się szacunku, świadczenia bezinteresownej pomocy i wczuwania się w ich potrzeby. Służba i pomoc winny obejmować ludzi z najbliższego otoczenia, a także wszystkich, niezależnie od poglądów, wyznania czy odległości, jaka dzieli rodzinę od potrzebujących (DA 8). Miłość w duchu chrześcijańskim sięga bowiem dalej aniżeli do własnych braci i siostr w wierze i każe we wszystkich, a zwłaszcza w najuboższych, słabych, cierpiących i poniżonych, widzieć oblicze Chrystusa, dostrzegać prawdziwego bliźniego (FC 64). Konkretnym przejawem miłości do drugich jest podejmowana przez rodzinę działalność charytatywna, czyli posługa ludziom cierpiącym z powodu biedy, choroby lub oczekujących jakiegokolwiek innej pomocy. Rodzina, podejmując takie zadania, daje świadectwo solidarności i miłości, a rów-

¹⁵⁹ W. Przygoda. Charytatywna formacja. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 125.

¹⁶⁰ Zob. M. Chmielewski. Duchowość miłosierdzia. W: *Sanktuarium ostrobramskie szkołą miłosierdzia*. Red. J. Karbownik, T. Siudy. Skarżysko-Kamienna 2005 s. 103-114.

nocześnie staje się dla swoich członków szkołą takiej działalności, skutecznie jej uczy i w nią wprowadza¹⁶¹.

Funkcja królewskiej służby w Kościele domowym przejawia się także w dążeniu do świętości życia. Pielęgnowanie na co dzień miłości w rodzinie domaga się stałego wysiłku pracy nad sobą wszystkich jej członków. Wiąże się to z pokonywaniem zła, zwalczaniem egoizmu, walką z grzechami i wadami, opowiedzeniem się za prawdą i sprawiedliwością, i to nie tylko we wspólnocie bliskich, ale także w środowisku życia i pracy. Poprzez chrześcijański styl bycia wierzący przepajają otaczający ich świat wartościami duchowymi, budując tym samym cywilizację miłości. Swoim zaś dążeniem do świętości, praktykowaniem bezinteresownej miłości i cierpliwym pokonywaniem słabości rodzina przyciąga do Chrystusa i Kościoła ludzi wątpiących lub niewierzących¹⁶².

Naturalnym miejscem zaangażowania charytatywnego katolików świeckich jest parafia. Narzędziem intensyfikującym ich działania jest przepowiadanie słowa Bożego w formie homilii, kazań, rekolekcji i misji oraz katechezy szkolnej i parafialnej. Należy apelować o wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka, wychowywać do szacunku i pomocy ludziom chorym, niepełnosprawnym i starym, zachęcać do podejmowania dobrych czynów w środowisku rodzinnym i sąsiedzkim, zapraszać do wspierania materialnego i duchowego akcji charytatywnych prowadzonych w parafii, diecezji i kraju oraz zachęcać do włączenia się w pracę lokalnej Caritas¹⁶³.

W budowaniu wrażliwości charytatywnej katolików świeckich wykorzystywane są ponadto różne formy duszpasterstwa nadzwyczajnego. Parafialne grupy religijne powinny ukazywać znak wspólnoty Kościoła i realizować prawdziwe świadectwo miłości (zob. DA 17). Apostolat charytatywny jest ważnym zadaniem tych zespołów, które powinny nie tylko angażować się w parafialne akcje pomocowe, lecz także stawać się miejscem odpowiedniej formacji. Duch braterstwa i przyjaźni, więzi osobowe i działania zespołowe sprzyjają wychowaniu do miłości bliźniego. W małych grupach rodzi się wrażliwość społeczna, odpowiedzialność za drugiego człowieka oraz zapał do pomagania potrzebującym¹⁶⁴.

W intensyfikacji zainteresowania charytatywnego katolików świeckich ważne jest ukazywanie specyficznego profilu posługi charytatywnej Kościoła, na co zwrócił ostatnio uwagę Benedykt XVI (zob. DCE 31). Pierwszą cechą chrześcijańskiej postawy miłości jest jej adekwatność do konkretnych potrzeb ludzi głodnych, nagich, chorych, niepełnosprawnych itp. W pomocy bezpośredniej i dostosowanej

¹⁶¹ Zob. W. Przygoda. Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II. Lublin 1998 s. 51-79.

¹⁶² Fiałkowski. Rodzina Kościołem domowym s. 176.

¹⁶³ Przygoda. Charytatywna formacja s. 127.

¹⁶⁴ Tamże.

do sytuacji egzystencjalnej potrzebujących papież bardzo liczy na zaangażowanie organizacji charytatywnych Kościoła, a szczególnie Caritas. Zaznacza jednak, że w instytucjach tego rodzaju powinni pracować ludzie nie tylko profesjonalnie przygotowani, ale także duchowo uformowani¹⁶⁵, bo ubodzy potrzebują przede wszystkim człowieczeństwa i serdecznej uwagi. Dlatego, obok profesjonalnego szkolenia pracowników socjalnych i wolontariuszy, konieczna jest „formacja serca”. Zdaniem papieża, polega ona na prowadzeniu ludzi „ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak, aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość” (DCE 31)¹⁶⁶.

Specyficzny profil charytatywnej działalności Kościoła polega także, zdaniem Benedykta XVI, na całkowitej niezależności od opcji politycznych i ideologii. Papież przywołuje marksizm, który wrogo odnosi się do tego rodzaju pomocy, ponieważ ta w jego mniemaniu utrwała system niesprawiedliwości społecznej i hamuje potencjał rewolucyjny (DCE 31). Wydaje się, że ten sposób myślenia nie ma większych szans na upowszechnienie w polskim społeczeństwie, przynajmniej w najbliższej perspektywie. Istnieją jednak w Polsce organizacje i fundacje, które ewidentnie wykorzystują działalność charytatywną do promowania obcych i konkurencyjnych do wiary chrześcijańskiej ideologii. Takie praktyki uwłaczają autentycznej miłości bliźniego¹⁶⁷.

Kościelna posługa miłości musi być w pełni bezinteresowna. Nie może zwłaszcza stać się instrumentem nawracania na chrześcijaństwo. Nie oczekująca zapłaty miłość jest najlepszym świadectwem o Bogu, który miłuje wszystkich ludzi. Zdaniem Benedykta XVI, chrześcijanin powinien wiedzieć, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy trzeba zamilknąć i pozwolić mówić tylko samej miłości. Papież zachęca organizacje charytatywne, by również w takim duchu formowały swoich pracowników i wolontariuszy do dawania wiarygodnego świadectwa o Chrystusie (DCE 31). Benedykt XVI podkreśla, że do świadczenia pomocy charytatywnej są szczególnie predestynowane osoby dotknięte miłością Syna Bożego, gdyż On budzi w nich miłość bliźniego (DCE 33). Dlatego zaznacza, że „działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytana miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem” (DCE 34).

¹⁶⁵ Zob. Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce s. 373-399.

¹⁶⁶ Zob. J. Wal. Istotowy i egzystencjalny wymiar miłości w encyklice Benedykta XVI „Deus Caritas est”. W: Miłość na nowo odkryta s. 44-45.

¹⁶⁷ W. Przygoda. Działalność charytatywna Kościoła w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”. W: Scio cui credidi s. 948; zob. tenże. Diakonia charytatywna Kościoła w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est” s. 96-107.

Ważnym przejawem zaangażowania katolików świeckich w życie Kościoła jest wolontariat, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI w przemówieniu do trzeciej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum* w grudniu 2005 roku. Papież pochwalił różne formy wolontariatu, stawiające sobie za cel pomoc ludziom potrzebującym w najbliższym środowisku, a zwłaszcza chorym, samotnym, rodzinom wielodzietnym i cierpiącym biedę, osobom upośledzonym fizycznie lub umysłowo, a także przebywającym w hospicjach, schroniskach dla bezdomnych, ośrodkach dla uzależnionych, domach samotnej matki i placówkach interwencji kryzysowej. Wspomniał ponadto o wolontariuszach zaangażowanych w dzieło obrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci i w edukację mającą na celu jak najlepsze przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie, a także o osobach wyjeżdżających na misje, aby tam pracować w swoim zawodzie i tak dawać świadectwo o miłości chrześcijańskiej wobec mieszkańców najuboższych regionów świata. Papież podkreślił, że formy służby bliźniemu, wzorowane na przykładzie ewangelicznego Samarytanina, domagają się „zachęty i wsparcia ze strony biskupów, kapłanów i całej wspólnoty wierzących”¹⁶⁸.

Wolontariat jawi się jako „jedna z najbardziej szlachetnych postaw człowieka, a zarazem wzniosłe i bezcenne dzieło jego ducha”¹⁶⁹. Posługa dobrze duchowo uformowanych wolontariuszy jest szansą dla Kościoła, który dzięki nim może zyskać nową dynamikę ewangelizacyjną. Działalność tych osób jest uwolniona od balastu instytucjonalnych obciążeń, które towarzyszą niekiedy duchownym. Wolontariusze wnoszą w posługę innym swoje doświadczenie życia, pracy, kompetencji, inwencji twórczej, osobistych zainteresowań itp. Może to zmienić sposób myślenia sceptyków, agnostyków i ludzi dystansujących się od miejscowej wspólnoty kościelnej. Nadzieją dla niej jest świadectwo życia inspirowanego Ewangelią oraz dynamizm i pomysłowość przeniesione przez wolontariuszy z rzeczywistości życia codziennego na płaszczyznę eklezyjalną. Tej szansy Kościołowi XXI wieku nie wolno zmarnować.

Walory wolontariatu docenił Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, wskazując, że to „zaangażowanie stanowi dla młodych szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych. Cywilizacji śmierci, która wyraża się na przykład w narkotykach, przeciwstawia w ten sposób miłość, która nie szuka samej siebie, ale która właśnie w gotowości «utracenia siebie» (Łk 17, 33 i nn.) dla drugiego jawi się jako kultura życia” (DCE 30). Wolontariat stanowi zatem

¹⁶⁸ Benedykt XVI. Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele. Przemówienie do III grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum”. 17 XII 2005. OsRomPol 27:2006 nr 2 s. 36-37.

¹⁶⁹ J. Chrapek. Dzielmy się miłością. Wolontariat. List pasterski biskupa radomskiego na temat wolontariatu. Radom 2001 s. 5.

szansę dla Kościoła, który dzięki niemu może lepiej wypełnić swoją misję służebną w świecie; jest nadzieją także dla państwa, które może lepiej wywiązać się ze swoich zobowiązań względem słabych i niedomagających obywateli; samym wolontariuszom pozwala uzyskać spełnione, wartościowe i święte życie¹⁷⁰.

W zakresie formowania katolików świeckich do zaangażowania w misję Kościoła ważnym zadaniem wydaje się przygotowanie ich do współpracy z hierarchią i osobami konsekrowanymi. Rozwój zrzezeń skupiających chrześcijan a także ich coraz wyższa świadomość współodpowiedzialności za Kościół mogą niekiedy stać się źródłem problemów i napięć we wspólnocie wierzących¹⁷¹. Rozwój demokracji i samorządu w Polsce po 1989 roku może skłonić niektórych świeckich do żądania podobnych możliwości uczestnictwa w podejmowaniu decyzji kościelnych. Ponadto pluralizm zrzezeń katolików świeckich oraz ich relacja do hierarchii i osób konsekrowanych obojga płci może zrodzić napięcia w zakresie utrzymania bezcennej jedności Kościoła. Toteż konieczne jest stałe przypominanie tym wiernym o współdziałaniu i współodpowiedzialności za jedność Kościoła trzech stanów życia chrześcijańskiego: duchowieństwa, zakonników i świeckich. Dokument *Instrumentum laboris* Synodu Biskupów z 1987 roku wskazuje na „swoiste krążenie komunii, które stanowi podstawę stosunku trzech stanów życia w celu wzajemnego budowania się i odpowiedzialności wzajemnej”¹⁷². Zwornikiem jedności wszystkich stanów w Kościele jest powszechne powołanie do świętości. Dlatego wszędzie tam, gdzie rodzą się napięcia w płaszczyźnie jedności wspólnoty eklezjalnej, należy przypominać zarówno świeckim, jak zakonnikom i duchownym, że struktura hierarchiczna Kościoła jest podporządkowana świętości jego członków, bo „najwięksi w Królestwie niebieskim nie są kapłani, lecz święci”¹⁷³. Toteż jedynym charyzmatem, którego warto pragnąć, nie jest kapłaństwo, lecz miłość (1 Kor 13).

Sobór Watykański II zachęcił katolików świeckich, aby rozwijali wieloraką działalność apostołską „w ścisłej jedności ze swymi kapłanami, przedkładając wspólnocie kościelnej problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia, celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania” (DA 10). Podczas wizyty *ad limina*

¹⁷⁰ Przygoda. Działalność charytatywna Kościoła w świetle encykliki Benedykta XVI „*Deus caritas est*” s. 949.

¹⁷¹ Zob. W. Przygoda. Formy działalności apostołskiej katolików świeckich. Refleksja w 20. rocznicę ogłoszenia „*Christifideles laici*”. „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 7:2008 nr 1 s. 188-189.

¹⁷² Sekretariat Synodu Biskupów. *Instrumentum laboris*. W: Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich nr 33 s. 77.

¹⁷³ Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego. „*Inter insigniores*”. 15 X 1976. W: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 122.

Apostolorum w 2005 roku Benedykt XVI zachęcał polskich biskupów do troski o parafię, by stanowiła ona „wspólnotę kościelną”, a nawet „kościelną rodzinę”¹⁷⁴. Papież wyraził przy tym przekonanie, że nie da się osiągnąć tego celu bez aktywnego udziału świeckich, których zachęcał do uczestnictwa w różnych formach apostołstwa zrzeszonego, a szczególnie do zaangażowania w pracę parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych. Benedykt XVI podkreślił ponadto konieczność żywego kontaktu duszpasterzy ze wszystkimi grupami apostołskimi działającymi w parafii. Zdaniem papieża, nie powinny one ze sobą rywalizować, ale uzupełniać się w realizacji różnych zadań. Ważną rolę przypisał Benedykt XVI liderom tych zespołów, którzy powinni pamiętać, że „działając na terenie i we wspólnocie parafialnej, są wezwane do realizacji wspólnego programu duszpasterskiego, pod kierunkiem odpowiedzialnych duszpasterzy”¹⁷⁵.

Współdziałanie katolików świeckich w kierowaniu wspólnotą parafialną wyraża się przede wszystkim przez uczestnictwo ich przedstawicieli w radach parafialnych, duszpasterskich i ekonomicznych¹⁷⁶. Struktury te są formą aktywnego współuczestnictwa wiernych w życiu i działaniu Kościoła jako komunii. W gremiach tych osoby świeckie mają jedynie głos doradczy (zob. KPK kan. 514-537). Przewodniczącym rady parafialnej może być tylko proboszcz, a ewentualne decyzje podjęte bez jego udziału lub wbrew niemu są nieważne z mocy samego prawa (kan. 536). Dokument II Polskiego Synodu Plenarnego ubolewa jednak nad zjawiskiem braku „odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii”¹⁷⁷. W praktyce w wielu parafiach w Polsce rady duszpasterskie i ekonomiczne nie istnieją, albo nie wypełniają należycie swoich zadań. Toteż II Polski Synod Plenarny wezwał duszpasterzy do naprawienia tego zaniedbania i do zaznajomienia świeckich z zasadami współpracy z duchowieństwem w powyższych gremiach¹⁷⁸. Inną formą współdziałania w kierowaniu parafią lub diecezją są zespoły studyjne lub grupy ekspertów, powoływane przez biskupa w celu rozwiązywania konkretnych problemów. Nie są to jednak zespoły równorzędne z radami kapłańskimi, duszpasterskimi lub parafialnymi¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Benedykt XVI. *Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele* s. 35.

¹⁷⁵ Tamże; zob. T. Ożóg, *Animator*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 44-46.

¹⁷⁶ Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów art. 5 § 2 s. 36; zob. Kamiński. *Rola parafialnych rad duszpasterskich* s. 91-100.

¹⁷⁷ *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich* nr 20.

¹⁷⁸ Tamże nr 41.

¹⁷⁹ Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów art. 5 § 5 s. 37; zob. Krakowiak. *Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* s. 71.

W okresie po Soborze Watykańskim II ukształtował się nowy model synodu o charakterze bardziej pastoralnym niż jurydycznym¹⁸⁰. W dzisiejszym rozumieniu staje się on wydarzeniem duszpasterskim, zmierzającym do zaangażowania szerokich rzesz wiernych, których uczestnictwo jest wręcz niezbędne. Normy kodeksowe przewidują udział świeckich w synodach partykularnych – plenarnych i prowincjalnych (kan. 443 § 4) oraz diecezjalnych (kan. 463 § 1-2). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wspomina ponadto o możliwości spełniania przez świeckich władzy jurysdykcji (kan. 129 § 2), otrzymywania urzędów kościelnych związanych zwłaszcza ze sprawami gospodarczymi (kan. 492 § 1; kan. 536) a także zaangażowania w trybunałach kościelnych (kan. 1421 § 2; kan. 1424; kan. 1428; kan. 1453)¹⁸¹.

We wspólnocie Kościoła nie ma różnicowania w godności ludzi świeckich i hierarchii. Posiada on wprawdzie strukturę hierarchiczną, ale jest ona całkowicie podporządkowana świętości członków Chrystusowego Ciała. W Kościele różne stany życia są ściśle ze sobą związane i uzupełniają się w działalności apostołskiej¹⁸². Wszyscy pracują w jednej winnicy Pańskiej, realizując różne, dopełniające się wzajemnie, charyzmaty i posługi (ChL 21). Poprzez różnorodność powołań Kościół objawia i przeżywa nieskończone bogactwo tajemnicy Jezusa Chrystusa (zob. KK 4; 7; ChL 12).

Sobór Watykański II uwypuklił tę prawdę, że biskupi nie po to zostali ustanowieni przez Chrystusa pasterzami ludu, aby całe zbawcze posłannictwo Kościoła wzięli na siebie (KK 30). Podobnie jak duchowieństwo i zakonnicy, tak również laikat ma wnieść specyficzny wkład w realizację zbawczej misji Odkupiciela. Zdaniem Jana Pawła II, zależy on jednak od życia tajemnicą Kościoła. Dlatego zadaniem duszpasterzy jest pomoc wiernym świeckim, by ożywili oni świadomość „wielkości swego powołania, sensu bycia istotnym składnikiem kościelnej wspólnoty, sensu życia w jedności z Chrystusem”¹⁸³.

¹⁸⁰ Zob. W. Góralski. Synod diecezjalny. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 826-828; tenże. Synod plenarny. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 828-830; tenże. Synod prowincjalny. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 830-832.

¹⁸¹ J. Dyduch. Wierni świeccy w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 45:1994 nr 8 s. 321; zob. tenże. *Obowiązki i prawa wiernych świeckich* s. 156-178.

¹⁸² Zob. K. Gózdź. *Posługiwania w Kościele w aspekcie dogmatycznym*. W: *W trosce o Kościół* s. 97-108.

¹⁸³ Jan Paweł II. *Pomagać laikatowi w uświadamianiu sobie wielkości jego powołania*. s. 476.

3. Uwrażliwienie katolików świeckich na jedność życia duchowego i świeckiego

Sobór Watykański II piętnuje rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym katolików, między Ewangelią a kształtowaną przez ludzi kulturą (KDK 43). Powoduje on zachwianie proporcji między ich życiem religijnym i świeckim oraz zerwanie wzajemnych relacji pomiędzy tymi sferami. Zazwyczaj na tym rozłamie cierpi religijność, ale ojcowie soborowi ostrzegli katolików również przed sytuacją odwrotną, kiedy przesadny fideizm wiernych staje się przyczyną ich zaniedbań w dziedzinie obowiązków ziemskich¹⁸⁴. Współcześnie zaniedbywane jest jednak przez nich przede wszystkim życie religijne, które, oddzielone od zaangażowania świeckiego, traci nań wpływ. II Polski Synod Plenarny ubolewa między innymi nad tym, że zbyt słaba jest świadomość religijna katolików świeckich, że martwa jest wiara pozbawiona konsekwencji w życiu rodzinnym, zawodowym i społecznym¹⁸⁵. Również badania socjologiczne potwierdzają, że przekonania religijne Polaków mają mały wpływ na pracę zawodową i postawy społeczno-polityczne¹⁸⁶. Zmiana tej sytuacji wymaga integralnej i systematycznej formacji osób świeckich. Jednak na wstępie tej refleksji warto postawić pytanie o przyczyny aktualnego stanu świadomości, przekonań i praktyk religijnych katolików polskich.

W Polsce po II wojnie światowej, w przeciwieństwie do Kościołów w krajach Europy Zachodniej, Kościół funkcjonował jako ludowy. Wyrażało się to w uniwersalnym nastawieniu i w otwartości na wszystkich obywateli kraju, wierzących i niewierzących. Stając często w obronie uciśnionego przez komunizm narodu, eksponował wartości narodowe i przyjmował cechy organizacji religijno-narodowej. Realizowane duszpasterstwo miało charakter masowy i ukierunkowane było na przeciętnego katolika. Mniejszą rangę miało duszpasterstwo środowiskowe, uwzględniające potrzeby i problemy różnych grup społecznych¹⁸⁷. Inną cechą Kościoła w Polsce było eksponowanie roli hierarchii przy równoczesnym pomniejszaniu znaczenia laikatu. Prowadziło to do utrwalenia bierności osób świeckich i zbyt

¹⁸⁴ „Sobór wzywa chrześcijan, obywateli obu społeczności, aby kierowani duchem Ewangelii starali się wiernie wypełniać swoje doczesne powinności. Dalecy od prawdy są ci, którzy, wiedząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone”. (KDK 43).

¹⁸⁵ Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 26.

¹⁸⁶ J. Mariański. Religijność a życie społeczne. W: Kościół i religijność Polaków 1945-1999. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Warszawa 2000 s. 408-425.

¹⁸⁷ W. Piwowarski. Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja. W: Kościół i religijność Polaków s. 12.

wolnego wprowadzania w życie soborowej eklezjologii wspólnoty. W pierwszych latach po Soborze Watykańskim II hierarchia z dużą nieufnością postrzegала rodzące się oddolnie ruchy religijne. W duchowości katolików dominowały posłuszeństwo Bogu i Kościołowi, pobożność maryjna oraz troska o wychowanie religijne i patriotyczne.

Dość powolna w latach 60. i 70. XX wieku odnowa soborowa Kościoła w Polsce nabrała przyspieszenia po 1980 roku. Służył temu między innymi zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy społeczeństwa. Obejmujący szerokie masy społeczne ruch „Solidarność” spowodował ogólne ożywienie aktywności obywateli w sferze życia publicznego. Inspirowani katolicką nauką społeczną wierni świeccy odważniej zaangażowali się w działalność społeczną, a szczególnie polityczną. Ogłoszony 13 XII 1981 roku przez gen. W. Jaruzelskiego stan wojenny zahamował na pewien czas rozwój demokracji oraz osłabił dynamikę zaangażowania katolików w życie społeczno-polityczne. W tym okresie Kościół rozwijał pomoc charytatywną dla osób więzionych i internowanych oraz zyskał czas na formację społeczną katolików świeckich. W latach 80. XX wieku intensywnie rozwijały się instytuty wyższej kultury religijnej, kluby inteligencji katolickiej, duszpasterstwo akademickie oraz katecheza dorosłych, prowadzona głównie w ruchach religijnych¹⁸⁸.

Przełom 1989 roku zastał Kościół w Polsce jako masowy, o dużym autorytecie moralnym, pełniący wiele funkcji zastępczych wobec społeczeństwa i narodu, zaangażowany w dyskusje polityczne, ale nieobecny instytucjonalnie w życiu publicznym i dosyć autorytarny¹⁸⁹. Były to typowe niedostatki Kościoła ludowego. Od chwili przełomu 1989 roku sukcesywnie uczy się on realizacji swojej misji w nowym kontekście społeczno-kulturowym, demokracji i pluralizmu. Odmieniona sytuacja społeczno-polityczna kraju stawia Kościół w Polsce wobec nowych problemów i wyzwań. Do ważniejszych należy niewątpliwie troska o wiarygodne prezentowanie swojej misji w życiu publicznym, troska o swój wizerunek w opinii ludzi, staranie o rozwój dialogu wewnątrzkościelnego oraz ze współczesną kulturą. Nowa sytuacja budzi także nadzieje na rozwój innych form obecności Kościoła w wolnym i demokratycznym społeczeństwie, co było niemożliwe w totalitarnym państwie komunistycznym. Do nich należy zaliczyć przede wszystkim katechezę w szkole, duszpasterstwo wojskowe, nieskrępowane tworzenie organizacji i stowarzyszeń kościelnych, dostęp do mediów publicznych, możliwość pełnego uczestnictwa katolików świeckich w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym.

Po ogłoszeniu adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* rozpoczęła się w Polsce głęboka transformacja społeczno-ustrojowa, wywołana wielkim przełomem, jaki dokonał się w Europie Środkowo-Wschodniej w 1989 roku. Równoległe do prze-

¹⁸⁸ Przygoda. Apostolat świeckich w Polsce s. 51-52.

¹⁸⁹ P. Mazurkiewicz. Recepja Soboru. W: Kościół i religijność Polaków s. 36.

obrażeń w sferze polityczno-gospodarczej i prawnej trwa zainicjowany jeszcze wcześniej proces przemian o charakterze społeczno-kulturowym i religijnym. O ile transformacja ustrojowa traci ostatnio swą dynamikę i w zasadzie dobiega końca, nowości w sferze kultury, obyczajowości i religijności Polaków jeszcze się nasiliły po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku i do strefy Schengen w 2008 roku. Większa mobilność Polaków, spowodowana głównie poszukiwaniem pracy na Zachodzie, sprawia, że przenoszone są na grunt polski wzorce zachowań i style życia obce wartościom chrześcijańskim. Hamowany przez dłuższy czas z powodu systemu komunistycznego proces pluralizmu społeczno-kulturowego nabrał w Polsce w ostatnim dwudziestoleciu znaczącego przyspieszenia. To wszystko sprawia, że dzisiaj mamy zupełnie inny świat, w którym wierni świeccy mają być „solą i zaczynem”, niż to miało miejsce w okresie schyłkowego PRL-u¹⁹⁰.

Wyniki badań socjologicznych coraz jaskrawiej to pokazują, że w Polsce mamy już społeczeństwo pluralistyczne, charakteryzujące się wielością i różnorodnością oraz konkurencją i współzawodnictwem¹⁹¹. Opisuje się je w następujący sposób: „Polityka kieruje się racją stanu, która nie zawsze odpowiada kryteriom moralnym. Gospodarka kieruje się konkurencją rynkową. Państwo faworyzuje procesy emancypacyjne społeczeństwa i konkurencję między wyspecjalizowanymi grupami i instytucjami społecznymi w zmierzaniu do podobnych celów. Kościół katolicki jest tylko jednym z subsystemów społeczeństwa, posiadającym swoje wartości, normy, symbole i zasady postępowania”¹⁹². Życie codzienne i działalność apostołska katolików świeckich realizują się zatem w nowym kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego. Jest to niezmiernie ważny faktor troski polskich wiernych o zachowanie jedności życia religijnego i obywatelskiego, dlatego warto mu poświęcić nieco więcej uwagi.

Pluralizm społeczno-kulturowy potęguje pozytywizm prawny, deinstytucjonalizację religii, indywidualizację wiary, subiektywizm i relatywizm moralny, odrzucenie autorytetów w wychowaniu oraz prywatną i selektywną religijność. W kontekście pluralizmu odwoływanie się do niezmiennych wartości religijnych i moralnych oraz kształtowanie wokół nich światopoglądu, postaw i stylu życia postrzegane jest jako ograniczenie ludzkiej wolności. Tymczasem ona, jak wskazuje dokument II Polskiego Synodu Plenarnego, jest dzisiaj często przeżywana „jako uleganie instynktom oraz hołdowanie zasadzie, że człowiekowi wolno robić wszystko, co

¹⁹⁰ W. Przygoda. Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce s. 20.

¹⁹¹ Zob. J. Mariański. Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Lublin 1993; R. Kamiński. Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym. Lublin 1997; J. Mariański. Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej. Kraków 2004.

¹⁹² Kamiński. Działalność zbawcza Kościoła s. 46-47; zob. tenże. Wyzwania duszpasterskie okresu przejścia od totalitaryzmu do demokracji. RT 44:1997 z. 6 s. 96-98.

zechce. Łączy się to z negacją potrzeby podporządkowania się obiektywnej i powszechnej prawdzie oraz dobru. Konsekwencją takich postaw staje się w sferze etycznej naruszanie powszechnie uznawanych zasad, w sferze religijnej zaś subiektywizacja wiary i wybiórczość w przyjmowaniu dogmatów i zasad moralnych¹⁹³.

Spółeczeństwo pluralistyczne absolutyzuje rozum, pracę i sukces, co często prowadzi do manipulacji i wypaczenia sumień ludzkich. Wrażliwość dzisiejszego człowieka na sukces zawodowy i ekonomiczny nie tylko angażuje go społecznie i witalnie, ale także pośrednio utrudnia mu dostęp do świata transcendentnego (zob. KDK 19). Należy pamiętać, że wszelkie wybory moralne, w tym również decyzje we wszystkich dziedzinach życia społecznego, dokonują się w sumieniu chrześcijanina. Stąd konieczna jest troska Kościoła o pogłębianie świadomości religijnej i kształtowanie dojrzałych sumień wiernych¹⁹⁴.

Spółeczeństwo pluralistyczne kształtuje inny profil religijności niż tradycyjne. Zmniejsza się krąg osób ściśle związanych z Kościołem, wzrasta zaś liczba tych, którzy tylko częściowo utożsamiają się z religią¹⁹⁵. Kościół nie może jednak zamknąć się na potrzeby religijne niewierzących, wątpiących i zagubionych. Wydaje się, że biskupi polscy są coraz bardziej przekonani co do tego, że konieczne jest poszukiwanie nowych form duszpasterstwa specjalnego i apostołstwa zaadresowanego do tych osób¹⁹⁶. Szczególną rolę w dotarciu z orędziem ewangelicznym do tych kręgów ludzi mogą odegrać świeccy. W związku z powyższym bardzo ważne są inicjatywy pastoralne mające na celu zmniejszenie dystansu między duchownymi a laikami, tak, by katolicy nie rozróżniali Kościoła duchownych i świeckich, lecz by mieli świadomość istnienia jednego Kościoła, będącego wspólną ich troską. E. Sakowicz postuluje utworzenie lub rozbudowanie tzw. „okołokościelnej przestrzeni”, w której swoje miejsce odnajdą katolicy z różnych względów zdystansowani od Kościoła i jego nauki moralnej oraz zaprzestający praktyk religijnych. Rozwój tzw. wspólnot podstawowych, które sprawdziły się w wielu krajach, może zahamować proces odchodzenia wiernych od Kościoła¹⁹⁷.

¹⁹³ Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa. W: II Polski Synod Plenarny nr 27; zob. M. Kerševan. Europejczycy jutra: chrześcijanie bez Kościoła – ludzie bez wiary? „Przegląd Powszechny” 2000 nr 11 (specjalny) s. 20-22.

¹⁹⁴ Zob. B. Drożdż, W. Przygoda. Pluralizm społeczno-kulturowy. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 623-626.

¹⁹⁵ Zob. E. Sakowicz. Katolicy dystansujący się od Kościoła. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 363-366; M. Fiałkowski. Troska Kościoła o niewierzących. Na marginesie dokumentu pt. „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie”. W: W prostocie prawdy s. 243-251.

¹⁹⁶ Zob. Konferencja Episkopatu Polski. Niewierzący w parafii – wstępne wytyczne duszpasterstwa. „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 16:1988 nr 5-6 s. 140-148; Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski do spraw Dialogu Religijnego. Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie. „Wiadomości KAI” 8 VII 1999 nr 27 s. 18-21.

¹⁹⁷ Sakowicz. Katolicy dystansujący się od Kościoła s. 365.

Specyficznego kolorytu polskiemu społeczeństwu dodaje wiele negatywnych zjawisk towarzyszących transformacji społeczno-ustrojowej. R. Kamiński zalicza do nich arogancję i korupcję elit rządzących, uporczywe trzymanie się PRL-owskich schematów mentalnych, brak pełnego upodmiotowienia całego społeczeństwa, a także bałagan prawny i administracyjny¹⁹⁸. Do tego dochodzi utrzymujące się wciąż na dość wysokim poziomie bezrobocie, które zmusza wielu młodych ludzi do emigracji zarobkowej. Długotrwałe wyjazdy na Zachód są powodem wielu problemów, zwłaszcza w sferze życia małżeńskiego i rodzinnego¹⁹⁹.

Powyższa sytuacja staje się wyzwaniem dla Kościoła w Polsce, a zwłaszcza dla laikatu. Kościół wprawdzie akceptuje pluralizm w sferze życia społeczno-politycznego i gospodarczego, ale zarazem broni swojej tożsamości ugruntowanej na niezmiennych prawdach wiary i wartościach moralnych. Chrześcijanie zobowiązani są do włączenia się w budowanie społeczeństwa pluralistycznego, ale sytuacja ta wymaga także od nich akceptacji wspólnego dla wszystkich podmiotów życia zbiorowego systemu wartości podstawowych. Brak poszanowania tych norm może bowiem zrujnować fundamenty ładu społecznego i stać się zagrożeniem dla człowieka i jego osobowej godności. W tym kontekście do zadań apostołskich świeckich należy troska o utrwalenie w społeczeństwie wartości podstawowych, będących niezbędnym warunkiem prawdziwej demokracji oraz miarą dynamizmu społecznego (KDK 34).

Istotnym niebezpieczeństwem, związanym z zaangażowaniem katolików w życie społeczne w świecie współczesnym, jest błędne rozumienie zasady „laickości”²⁰⁰. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* podkreśla, że „laickość pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej – ale nie w odniesieniu do zasad moralnych – jest wartością przyswojoną [...] i uznaną przez Kościół”²⁰¹. Można tu odnaleźć odniesienie do przypomnianej przez Sobór Watykański II autonomii rzeczy ziemskich, która obowiązuje w dziedzinie zaangażowania Kościoła na rzecz rozwoju świata. Przysługuje ona rzeczywistości ziemskiej w tym sensie, że

¹⁹⁸ Kamiński. *Działalność zbawcza Kościoła* s. 48.

¹⁹⁹ Przygoda. *Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce* s. 21; zob. K. Wojacek. *Rodzina w konfrontacji z migracją zarobkową*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna*. Red. K. Glombik, P. Morciniec. Opole 2005 s. 209-221; tenże. *Więź małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych*. Studium pastoralne. Opole 2007.

²⁰⁰ M. Fiałkowski. *Życie społeczno-polityczne miejscem zaangażowania katolików świeckich*. RT 55:2008 z. 6 s. 97-98.

²⁰¹ Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*. 24 XI 2002. OsRomPol 24:2003 nr 2 nr 5 s. 52; zob. M. Machinek. *Chrześcijanie a polityka*. Uwagi na marginesie „Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym”. HD 73:2003 nr 3 s. 39-41.

ma ona prawa i wartości (KDK 36), które człowiek musi poznać, pamiętając, że wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Boga, dzięki czemu mają swoją trwałość, prawdziwość, dobroć oraz własny porządek.

Autonomia rzeczy ziemskich nie zakłada jednak ich absolutnej niezależności. Oznacza to, że nie jest równoznaczna z niezależnością od Stwórcy (KDK 36) oraz z wyłamaniem się spod wszelkich norm prawa naturalnego i stanowionego (KDK 41)²⁰². „Laickość” w rozumieniu Kościoła oznacza zatem postawę respektowania prawdy wypływającej z naturalnej wiedzy o człowieku żyjącym w społeczności, niezależnie od tego, że prawdy te są częścią nauczania określonej religii. Za błędne natomiast trzeba uznać utożsamianie słusznej postawy autonomii, jaką katolicy winni przestrzegać w działalności politycznej, z postulatem niezależności od nauczania moralnego i społecznego Kościoła. Próby dyskredytowania chrześcijan za względu na ich moralny obowiązek postępowania zgodnie z nakazami sumienia oraz odmawianie im prawa do politycznego działania zgodnego z własnymi przekonaniem *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* określa jako formę nietolerancyjnego laicyzmu²⁰³.

Świeckość, według katolickiej nauki społecznej, polega na autonomii sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej, ale nie wobec moralnej (KDK 76). Dlatego Kościół wzywa katolików świeckich do spójności życia religijnego i społecznego, której zwornikiem jest prawda o godności człowieka i prawidłowo ukształtowane sumienie. Chrześcijanin powinien każdą sytuację życiową i każdą formę zaangażowania społecznego wykorzystać do wzmacniania swojej wiary, nadziei i miłości (zob. DA 4; ChL 59). Katolicy świeccy są posłani do świata, aby przekształcić go w Chrystusie w nowe stworzenie (DA 6). Powinni zatem pamiętać, że tylko wewnętrzne zjednoczenie z Nim gwarantuje powodzenie ich misji w świecie. Trudne zadanie odnowy rzeczywistości domaga się stałej formacji laikatu oraz troski wiernych o rozwój życia duchowego.

Chrześcijańskie kształtowanie katolików świeckich, mające na celu pomoc w zachowaniu jedności życia religijnego i świeckiego, jest wielkim wyzwaniem dla Kościoła w Polsce. Dzisiaj podmiotami takiego formowania w Polsce są między innymi wydziały teologiczne, różnorodne grupy religijne oraz media katolickie. Niestety, działanie to obejmuje wciąż zbyt mały odsetek wierzących. Powszechna formacja świeckich domaga się intensyfikacji funkcji nauczania w szkołach i parafiach, zorganizowania lub rozszerzenia zakresu systematycznej katechezy dorosłych, a także tworzenia wśród katolików grup samokształceniowych profilowanych na

²⁰² Fiałkowski. Stosunek Kościoła. W: Teologia pastoralna. T. 1 s. 258-259.

²⁰³ Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna nr 5 s. 53.

praktyczne przygotowanie do zaangażowania w działalność społeczno-gospodarczą, polityczną i kulturalną²⁰⁴.

Istotą formacji laików do jedności życia religijnego i świeckiego jest najpierw przekonanie ich o tym, że stanowi ona zwyczajną cechę ich bytowania jako członków Kościoła, a zarazem obywateli ludzkiego społeczeństwa. Jan Paweł II ostrzegał katolików świeckich całego świata przed prowadzeniem swego życia w dwóch równoległych nurtach o wyraźnym podziale na życie duchowe z jego własnymi wartościami i wymogami oraz świeckie, obejmujące rodzinę, pracę zawodową, relacje społeczne, zaangażowanie polityczne i kulturalne. Papież przypomniał w tym kontekście naukę wynikającą z przypowieści ewangelicznej, że latorośl wszczepiona w krzew winny, którym jest Chrystus, powinna przynosić owoc w każdej sferze istnienia i działalności (zob. J 15, 1-17). Wszystkie zatem dziedziny życia katolików świeckich są objęte planem Bożym i jako takie są „historycznym miejscem objawienia i urzeczywistnienia miłości Jezusa Chrystusa na chwałę Ojca i w służbie braciom” (ChL 59). Na drugim planie kształtowania wiernych do jedności życia religijnego i świeckiego jest pomoc duszpasterska, pozwalająca im wcielić w czyn przyjętą prawdę o integralności i wewnętrznej spójności ich egzystencji.

W ramach formacji do zachowania jedności życia religijnego i świeckiego należy przypominać katolikom w Polsce, że świeckie obszary ich codzienności, pracy zawodowej, działalności politycznej, rozrywki, sportu i turystyki, kultury i mediów są przewidzianą przez Bożą Opatrzność okazją do ćwiczenia się w postawach ewangelicznych (zob. DA 4). Dlatego formacja katolików nie może być ograniczona do zdobycia gruntownej wiedzy o Kościele i świecie współczesnym, lecz powinna zmierzać do wyrobienia w nich umiejętności braterskiego współżycia i współpracy z ludźmi innych wyznań chrześcijańskich, innych religii, a także z niewierzącymi oraz nawiązywania z nimi szczerego dialogu (DA 29)²⁰⁵.

²⁰⁴ Zob. J. Bagrowicz. Kościelne wychowanie młodzieży do życia społeczno-politycznego. W: Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. Materiały z VII Kongresu Teologów Polskich. KUL 12-15 września 2004. T. 1. Lublin 2004 s. 229-246; K. Misiaszek. Polityczno-społeczny wymiar katechezy dorosłych. W: Kościół w życiu publicznym s. 247-257.

²⁰⁵ „W naszym społeczeństwie spotykamy się też z rodakami określającymi się jako niewierzący; z ludźmi nie przyznającymi się do żadnego wyznania religijnego, manifestującymi swą niechęć do Kościoła, z wątpiącymi w istnienie Boga lub nawet kategorycznie zaprzeczającymi Jego istnienia. Mamy obowiązek uszanować także takie samookreślenie się człowieka. Różne mogą być tego powody; związane z osobistą historią życia lub wychowaniem wyniesionym z domu. Nie przekreślajmy nigdy z góry dobrej woli naszego rozmówcy. Trzeba pamiętać, że w tych przypadkach również obowiązuje nas zasada miłości bliźniego, szukania płaszczyzny zrozumienia i dialogu. Bądźmy zdolni okazać gotowość do współpracy tam, gdzie uznajemy i możemy rozwijać wspólne wartości, poznawać prawdę, podziwiać piękno i pomnażać dobro”. Konferencja Episkopatu Polski. Dialog – zadanie na nowy wiek. „Biuletyn Ekumeniczny” 33:2004 nr 1 s. 109.

Troska o zachowanie jedności życia religijnego i świeckiego domaga się od katolików rozwoju właściwej im duchowości. Sprecyzowanie specyfiki powołania wierzących do świętości na i po Soborze Watykańskim II dało podstawy do wyodrębnienia własnej duchowości laikatu, określanej niekiedy mianem inkarnacyjnej²⁰⁶. Nazywana bywa również duchowością odpowiedzialności za świat, ponieważ realizuje się w nim i dla niego. Jej specyfika polega na tym, że katolicy świeccy na mocy swego powołania ukazują miłość Chrystusa wcielającego się w świat, jako Tego, który przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. Ponieważ miłość ta obejmuje nie tylko ludzi, lecz cały kosmos, można ją w duchu teologii św. Pawła nazwać rekapitulacyjno-kosmiczną²⁰⁷. Realizacja duchowości inkarnacyjnej wzywa katolików świeckich jako członków Kościoła i obywateli świata, by żyli jak najpełniej Ewangelią Chrystusa i wnosili jej ducha w życie rodzinne, kulturalne, społeczno-gospodarcze i polityczne, w celu „uświęcania świata na kształt zaczynu od wewnątrz” (KK 31).

Istota duchowości inkarnacyjnej wyraża się najpierw w wierności swemu świeckiemu wezwaniu do życia małżeńskiego, rodzinnego, zawodowego i wynikających stąd zobowiązań społecznych, politycznych i kulturalnych²⁰⁸. Świadomość Bożego powołania do życia w świecie daje katolikom motywację do pozostania w nim i broni ich przed pokusą ucieczki w celu wstąpienia do zakonu lub stanu kapłańskiego. Jest ona równie silna i niebezpieczna, jak pokusa duchownych, by porzucić kapłaństwo i przejść do środowiska świeckiego. Niekiedy przybiera ona kształt emigracji psychicznej do innej formy życia, co również bardzo utrudnia realizację swego powołania. Dlatego duchowość inkarnacyjna uprawnia i zobowiązuje laików do umiłowania swego miejsca w świecie. Człowiek świecki powinien wkładać całe serce w to, co wykonuje zgodnie ze swoim powołaniem. Ważną formą realizacji duchowości inkarnacyjnej jest także doskonalenie swoich kompetencji w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego i pracy zawodowej²⁰⁹. Przy takim wewnętrznym nastawieniu katolików świeckich coraz bardziej widoczny staje się ich wkład w budowanie państwa ziemskiego, co nie pozostaje bez znaczenia w przygotowaniu dróg dla budowania Królestwa Bożego na ziemi (zob. KDK 39).

²⁰⁶ Teologiczną podstawę duchowości inkarnacyjnej katolików świeckich potwierdził i wzmocnił Jan Paweł II, wskazując w posynodalnej adhortacji apostołskiej „Vita consecrata”, że „ludzie świeccy ze względu na świecką naturę swego powołania odzwierciedlają tajemnicę Wcielonego Słowa przede wszystkim jako Tego, który jest Alfą i Omegą świata, podstawą i miarą wartości wszystkich rzeczy stworzonych” (VC 16).

²⁰⁷ Weron. Laikat i apostołstwo s. 78; zob. P. C. Phan. *Możliwość duchowości świeckich: ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*. ComP 7:1987 nr 3 s. 64-80.

²⁰⁸ Weron. Laikat i apostołstwo s. 75-76; zob. tenże. *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich* s. 71-89; tenże. *Duchowość i formacja* s. 419-427.

²⁰⁹ *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich* nr 14.

Natura powołania laików wyraża się w zwróceniu ich ku światu i szukaniu królestwa Bożego w sprawach świeckich. Uświęcanie ich ma dokonywać się w świecie, ale bez odrywania się od zbawczych źródeł łaski Bożej pulsujących w Kościele. Powierzone wierzącym zadanie uświęcania rzeczywistości i kierowania jej ku Bogu rzutuje na specyfikę ich duchowości jako stylu życia według Ducha Świętego²¹⁰. Jest ono możliwe i stanowi potrzebę każdego chrześcijanina jako człowieka powołanego do świętości. Przypomniał o tym ze szczególnym naciskiem Sobór Watykański II, proklamując powszechne wezwanie do świętości, że „wszyscy chrześcijanie, jakiegokolwiek stanu i zawodu, powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości” (KK 40).

Duchowość katolików świeckich określa się duchowością wcielenia, ponieważ oni przez swój styl życia, podążając za Boskim Zbawicielem wcielonym w nasz świat, niejako wszczepiają się w jego struktury, by go przemienić, odnowić i doprowadzić ostatecznie do zbawienia. Ludzie ci nie powinni uciekać od rzeczywistości doczesnej i ziemskiej, ale będąc włączeni w sensie teologicznym w świat, powinni być dla niego znakiem miłości Chrystusowej czerpiącej ze źródła odkupienia i zmierzającej do doskonalenia jego doczesnego wymiaru. Każdy świecki chrześcijanin „stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość” (KK 41). Przez nią katolicy mogą bowiem lepiej rozeznawać znaki obecności Bożej w historii, a przez praktykowaną postawę mogą każdemu człowiekowi ukazać tę miłość, którą Bóg objawił w umarłym i zmartwychwstałym Chrystusie, i do niej przyprowadzić innych²¹¹.

Szczególne znaczenie w życiu duchowym katolików świeckich ma rozeznawanie znaków czasu. Ludzie żyjący w świecie mają bowiem bezpośredni dostęp do znaków zwiastujących coraz to nowsze potrzeby rodziny ludzkiej. Dla uczniów Chrystusa oznaczają one coś więcej niż tylko zmianę historycznej sytuacji. Zmieniające się modele zachowań na pewno nie stanowią źródła nowych norm moralnych. Znaki czasu natomiast, w odmienionych warunkach społeczno-kulturowych, stanowią nowe wezwania Boże, które domagają się chrześcijańskiej reakcji. Dlatego katolicy świeccy nie mogą się ograniczać wyłącznie do indywidualnej ścieżki wiodącej ku Stwórcy, lecz powinni dawać odpowiedzi na aktualne potrzeby świata. Prawdziwe bowiem życie w Duchu Świętym dąży do poznania głosu Chrystusa, który przemawia przez tęsknoty i oczekiwania ludzi obecnego czasu. Dlatego osoby świeckie są wezwane do wrażliwości na potrzeby ludzi i do solidarności z nimi, do szukania

²¹⁰ S. T. Zarzycki. Duchowość katolika świeckiego. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 194.

²¹¹ Sekretariat Synodu Biskupów. Lineamenta. W: Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich nr 42 s. 45.

odpowiedzi na nurtujące współczesny świat pytania i do znajdowania należytych rozwiązań aktualnych problemów²¹².

Dostęp do udziału w życiu Boga i Jego świętości przez wiarę, nadzieję i miłość, a jeszcze bardziej przez dary Ducha Świętego, uwidacznia się w postawie bycia świadkiem. Uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa, katolicy świeccy są wezwani do tego, by przyjętą z ufnością Ewangelię „głosić słowem i czynem, demaskując śmiało i odważnie wszystkie przejawy zła” (ChL 14). W kręgu życia rodzinnego ta ich funkcja spełnia się w byciu świadkami i pierwszymi nauczycielami wiary dla swych dzieci (DA 11). Trzeba przyznać, iż wychowawcza misja rodziców realizuje się bardziej owocnie przez przykład życia niż przez same tylko słowa pouczenia. Ujawnia się tu niezastąpiona rola i odpowiedzialność wierzących współdziałających z łaską Bożą w procesie chrześcijańskiego formowania człowieka (ChL 62)²¹³.

Oprócz rodziny, katolicy świeccy powinni być znakiem Chrystusa w całym życiu społecznym, w którym ma jaśnieć coraz bardziej nowość i moc Ewangelii (ChL 14). Włączając się w nurt ewangelizacji prowadzonej przez cały Kościół, wierzący w zwyczajnych warunkach świata mogą wiele uczynić, by tych, którzy nie należą do grona wyznawców Chrystusa, zwracać ku Stwórcy i Ojcu wszystkich, uwrażliwiać ich na tajemnicę miłości Bożej i uczyć ich odpowiadać na nią, przywodząc ich do wspólnoty wierzących (zob. KK 17; DM 21). Świadomi i konsekwentni katolicy świeccy mogą też przyczynić się swoim świadectwem wiary do powrotu do Kościoła osób względem niego zdystansowanych w wymiarze doktryny, moralności, praktyk religijnych lub w aspekcie więzi ze wspólnotą i jej instytucjami²¹⁴.

Katolicy świeccy są ważnym podmiotem nowej ewangelizacji, którą Kościół proponuje dzisiaj jako nową metodę reewangelizacji krajów niechrześcijańskich i chrześcijańskich, lecz mniej lub bardziej zdechryścianizowanych. Szczególnym zadaniem katolików świeckich jest ewangelizacja świeckich dziedzin współczesnego życia, jak kultura, polityka, ekonomia, prawodawstwo, kręgi zawodowe, organizacje społeczne i międzynarodowe²¹⁵. Wspomniane środowiska oraz rozległe obszary życia społecznego wymagają ponownej ewangelizacji, której głównym narzędziem jest apostołat społeczny katolików świeckich. Ludzie ci mogą uzdrawiać i uświęcać od wewnątrz życie rodzinne, ekonomiczne, społeczne, polityczne, kulturalne, sto-

²¹² Sekretariat Synodu Biskupów. Instrumentum laboris nr 37 s. 79; zob. S. Moysa. Rozeznanie znaków czasu w Duchu Świętym. W: Napełnieni Duchem Świętym. Poznań 1982 s. 126-133; S. Bielecki. Teologia znaków czasu. Kielce 2006 s. 160-182.

²¹³ Zob. Zarzycki. Duchowość katolika świeckiego s. 194-195.

²¹⁴ Zob. E. Sakowicz. Katolicy dystansujący się od Kościoła s. 365; tenże. Praktykujący a nie wierzący. HD 70:2000 nr 4 s. 35-40.

²¹⁵ A. Lewek. Nowa ewangelizacja. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 577-578.

sunki międzynarodowe itp. Ponieważ duchowni na ogół mają do tych dziedzin dostęp ograniczony, dzieło uświęcenia świata jest w swej istocie domeną katolików świeckich. Oni mają stanowić zaczyn ewangeliczny, który przemieni świat i nasyci wartościami chrześcijańskimi całą ludzkość²¹⁶.

Do dzieła nowej ewangelizacji zaprasza Kościół ze szczególną mocą świeckich, którzy mają wreszcie przestać się czuć elementem biernym we wspólnocie eklezjalnej oraz aktywnie uczestniczyć w krzewieniu nauki Chrystusa w środowiskach życia społecznego, politycznego, gospodarczego, oświatowego, zawodowego i kulturalnego, gdzie na co dzień egzystują i pracują. Jan Paweł II podkreślał, że nowa ewangelizacja stanie się możliwa tylko wtedy, gdy „wszyscy chrześcijanie, świadomi własnego powołania profetycznego, poczują się wezwani do prowadzenia tego dzieła”²¹⁷. W obecnych uwarunkowaniach kulturowych skutecznymi zwiastunami Ewangelii mogą być tylko autentyczni chrześcijanie, gorliwi świadkowie wiary w Boga i radykalni naśladowcy Chrystusa.

Jedną z ważniejszych metod nowej ewangelizacji jest świadectwo życia chrześcijańskiego i osobista świętość katolików. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II podkreślił, że dzisiejsza Europa potrzebuje „wiarygodnych ewangelizatorów, w których życiu, zjednoczonym z krzyżem i zmartwychwstaniem Chrystusa, zajaśnieje piękno Ewangelii” (EiE 49). Rodzi się wielka potrzeba chrześcijańskiej formacji takich osób, zwłaszcza w gonie katolików świeckich. Dzisiejsza Europa i cały świat jak nigdy dotąd potrzebują „wyrazistych, osobistych i wspólnotowych świadectw nowego życia w Chrystusie” (EiE 49).

Szczególnego znaczenia nabiera w obecnym kontekście społeczno-kulturowym postawa miłości, która sama w sobie ma moc ewangelizującą i może „pomóc współczesnemu człowiekowi doświadczyć miłości Boga Ojca i Chrystusa w Duchu Świętym” (EiE 84). Świadectwo diakonii Kościoła, czyli miłości służebnej do najbardziej potrzebujących materialnie lub duchowo, jest zrozumiałe dla wszystkich, dlatego sprawia, że „miłość Boga do ludzi staje się dostrzegalna, a ich samych otwiera na słuchanie Ewangelii”²¹⁸. Każdy chrześcijanin jako członek Kościoła Chrystusowego jest powołany do głoszenia prawdy o Bogu, który jest miłością (1 J 4, 8, 16). Świadectwo miłości chrześcijańskiej wymaga czegoś więcej niż słownej deklaracji, ono wymaga czynów, co św. Jan Apostoł potwierdził słowami: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3, 18). Toteż *caritas* chrześcijańska, chociaż w przeszłości nie zawsze było to dostrzegane i nale-

²¹⁶ Zob. H. Urs von Balthasar, L. Giussani. Miejsce chrześcijanina w świecie. Kraków 2003 s. 117-184; Gocko. Kościół obecny w świecie s. 366-386.

²¹⁷ Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie. „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. OsRomPol 13:1992 nr 1 s. 49.

²¹⁸ Tamże; zob. T. Głuszak. Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie Adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa”. „Teologia Praktyczna” 7:2006 s. 17-39.

życie dowartościowane, jest ważną formą świadectwa osób wierzących, wielce wzmacniającą wiarygodność głoszonego przez Kościół słowa Bożego.

W kontekście zobowiązania katolików świeckich do dawania świadectwa miłości warto przywołać pierwszą encyklikę społeczną Benedykta XVI, którą papież rozpoczął od słów „miłość w prawdzie”. Jest to uzasadnione faktem, że w dzisiejszym świecie panuje wiele błędnych wizji miłości. Zauważył to również sam Benedykt XVI, podkreślając w jednym z przemówień, że pojęcie to zostało dziś tak wyzute z treści, jest tak „wyświechtane i nadużywane, że wypowiadamy je z lękiem. A jednak jest słowem pierwotnym, wyrazem pierwotnej rzeczywistości. Nie możemy z niego po prostu zrezygnować, ale powinniśmy je podjąć, oczyścić i przywrócić mu pierwotny blask, by mogło oświecać nasze życie i prowadzić je właściwą drogą”²¹⁹. Pierwotny blask pojęciu miłości przywraca prawda, której najwierniejszym świadkiem stał się dla ludzi Jezus Chrystus „przez swoje życie ziemskie, a zwłaszcza przez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie” (CiV 1).

Miłość ogołocona z sensu, wyzuta z treści etycznej, odarta z odpowiedzialności moralnej nie jest prawdziwa. W przekonaniu Benedykta XVI, ona „tylko w prawdzie jaśniej blaskiem i może być przeżywana autentycznie” (CiV 3). Obydwie są z sobą ściśle związane, bo mają źródło w Bogu – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdzie. Zdaniem Benedykta XVI, „obrona prawdy, proponowanie jej z pokorą i przekonaniem oraz świadczenie o niej w życiu stanowią wymagające i nie do zastąpienia formy miłości” (CiV 1). Każdy człowiek, a tym bardziej chrześcijanin, jest powołany do miłowania bliźnich w prawdzie Bożego projektu, którego stróżem i pierwszym wykonawcą jest sam Chrystus Pan.

Będąc świadkami miłości, świeccy katolicy przyczyniają się nie tylko do pomnażania globalnego dobra, ale także do uwiarygodnienia prawdy w konkretnym życiu społecznym. Jak zaznacza Benedykt XVI, „nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie zwracającym na nią uwagi i jej niechętnym” (CiV 2). W kulturze bez prawdy miłość staje się „łupem emocji oraz przypadkowych opinii jednostek, słowem nadużywanym i zniekształcanym aż po nabranie przeciwnego znaczenia. Prawda uwalnia miłość od wąskich dróg emocjonalności, pozbawiających ją treści relacyjnych i społecznych, i od fideizmu, pozbawiającego ją spojrzenia ludzkiego i uniwersalnego” (CiV 3). Dlatego w dzisiejszym świecie tak ważne jest głoszenie nowiny o Bogu, który jest równocześnie Miłością (1 J 4, 8) i Prawdą (J 14, 6).

Świadectwo miłości katolików w dobie współczesnej domaga się podjęcia na nowo trudu naśladowania Chrystusa – wielkiego Świadka Miłości Bożej. Kto poznał Boga w Synu, nie może już więcej żyć jak ci, którzy Go nie znają (zob.

²¹⁹ Benedykt XVI. Encyklika o miłości Boga i człowieka s. 26; zob. T. Węclawski. Miłość. „Znak” 45:1993 nr 1 s. 106-115.

Rz 6, 2-4), lecz powinien postępować tak jak On postępował (1 J 2, 6). Chrystus z miłości poddał się woli Ojca, aby wykonać dzieło zbawienia ludzi. Dzięki Jego posłuszeństwu aż do śmierci (zob. Flp 2, 8), świat został zbawiony a ludzie uświęceni. Toteż naśladowanie Chrystusa w życiu katolików świeckich polega w istocie na zerwaniu więzów grzechu z motywu miłości Boga Ojca i kształtowaniu w sobie postawy posłuszeństwa względem zbawczego planu Ojca Niebieskiego w duchu Chrystusowym²²⁰.

Troska o jedność życia religijnego i świeckiego wzywa katolików do wzięcia udziału w walce duchowej mającej na celu pokonanie grzechu we wszelkiej jego postaci, by móc pełniej zaangażować się w rozszerzanie królestwa Bożego²²¹. Nie chodzi tu tylko o grzech niewiary w Boga czy odrzucenie Objawienia, ale także o wszystkie przejawy grzechu uderzające w królewską godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i odkupionego krwią Chrystusa (1 P 1, 19), takie jak: zamykanie się na pełną prawdę o osobie i wspólnocie ludzkiej; naruszanie wolności osobistej, politycznej, religijnej; egoizm i hedonizm niszczące wartość małżeństwa i rodziny; tworzenie sobie idoli z wytworów rąk ludzkich; przekonanie, że kult Boga jest przeszkodą na drodze do prawdziwego humanizmu itp. (zob. KKK 19).

Jedność życia religijnego i świeckiego domaga się od katolików postawy stałego nawrócenia. Królestwo Boże nie staje się bowiem jednym aktem ludzkim, ale powoli wzrasta na wzór drzewa z przypowieści ewangelicznej, które najpierw kiełkuje z małego nasienia, a następnie rozpościera swoje gałęzie dla ptaków powietrznych (zob. Mt 13, 31-32). Podobnie wzrasta miłość chrześcijanina, która stopniowo ogarnia wszystkie wymiary ludzkiego życia i powoli oddaje je na służbę Bogu i ludziom. Również chrześcijańskie nawrócenie nie jest jednorazowym wydarzeniem związanym z chrztem świętym, lecz jest ciągłym zobowiązaniem do wyrzekania się zła i coraz doskonalszego oddawania się na służbę Chrystusowi. Drzemiące w sercu człowieka siły przeciwne Królestwu Bożemu nie od razu się odslaniają i ujawniają swą niszczycielską moc. Wymaga to od chrześcijanina nauczania się rozróżniania dobra od zła, permanentnego nawracania się i toczenia walki wewnętrznej. Dopiero na tej podstawie katolicy świeccy są w stanie otworzyć się na przyjęcie darów Ducha Świętego, a przez to na ciągły postęp w cnotach chrześcijańskich²²².

²²⁰ Sekretariat Synodu Biskupów. Instrumentum laboris nr 36 s. 78-79.

²²¹ Zob. S. T. Zarzycki. Aktywność ludzka w świetle teologicznym – o integrację działania z życiem moralno-duchowym. ComP 18:1998 nr 6 s. 113-131.

²²² Sekretariat Synodu Biskupów. Instrumentum laboris nr 39 s. 80; E. Weron. Problem wychowania i duchowości laikatu według „Lineamenta” Synodu Biskupów. CTh 56:1986 fasc. 2 s. 119.

Do odniesienia zwycięstwa w walce z grzechem, prowadzonej ostatecznie nie przeciw krwi i ciału, ale przeciw siłom zła, jest rzeczą konieczną, by wysiłek ludzki został wsparty mocą Bożą²²³. Dlatego katolicy świeccy, idąc za wskazaniem Kościoła i natchnieniami Ducha Świętego, powinni najpierw pokonywać grzech w sobie samych, tj. odnawiać się wewnątrz, oczyszczać swe serca w sakramencie pokuty i umacniać je słowem Bożym i ciałem Chrystusa w przeżywanej Eucharystii, i w ten sposób uzyskiwać coraz większą wolność synów Bożych (Rz 8, 21). Tylko wówczas będą mogli prawdziwie i zdecydowanie zaangażować się we współpracę z Chrystusem-Królem, który pragnie wyzwolić wszystkie stworzenia od zepsucia grzechu i chce je poddać sobie (KK 36).

Przynależąc do ludu kapłańskiego (1 P 2, 9), katolicy świeccy powinni całe swoje życie, a więc modlitwę, pracę, zaangażowanie w budowę świata w duchu Ewangelii, uczynić ofiarą duchową miłą Bogu (1 P 2, 5). Winni ją składać wraz z ofiarą Jezusa Chrystusa podczas niej, będącej „źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego” (KL 10). Jednocześnie z Eucharystii powinni czerpać moc do tego, by w życiu małżeńskim i rodzinnym, a także w zaangażowaniu społecznym, składać ze swego życia ofiarę w Duchu i w ten sposób nadawać sens egzystencjalny kapłaństwu wspólnemu, w którym świeccy mają także swój udział. Takie postępowanie chrześcijan wyraża się w życiu według ducha Ośmiu Błogosławieństw, które Chrystus ogłosił. Dlatego katolicy nie powinni upadać na duchu z powodu niedostatku, ale też nie popadać w pychę z powodu bogactwa. Mają zawsze szukać pokoju i rezygnować ze stosowania wszelkiej formy przemocy. Dla Królestwa Bożego i dla sprawiedliwości muszą być gotowi nawet cierpieć prześladowanie. Męka Chrystusowa winna być dla nich siłą do znoszenia przeciwności życia, a zmartwychwstanie Chrystusa fundamentem postawy radości i nadziei²²⁴.

Do życia ofiarnego, oddanego na służbę Bogu i ludziom, konieczne jest rozważanie słowa Bożego, którego zgłębianie otwiera serce na tajemnicę zbawczą Chrystusa i pozwala ją przeżywać w nadziei coraz ściślejszego zjednoczenia ze Zbawicielem²²⁵. Do duchowego złączenia z Synem Bożym i uwydatnienia ofiarniczego charakteru egzystencji katolików świeckich przyczynia się życie sakramentalne, a szczególnie regularne korzystanie z sakramentu pokuty. Od żywego zjednoczenia z Chrystusem zależy natomiast owocność apostołstwa laików, czyli ich realny wkład w dzieło zbawienia wszystkich ludzi (DA 4).

²²³ Zarzycki. *Duchowość katolika świeckiego* s. 195; zob. S. Urbański. *Asceza dawniej i dziś*. W: *Asceza – odczłowieczenie czy ucłowieczenie*. Red. W. Słomka. Lublin 1985 s. 141-147.

²²⁴ Sekretariat Synodu Biskupów. *Instrumentum laboris* nr 38 s. 79-80.

²²⁵ Zarzycki. *Duchowość katolika świeckiego* s. 194.

Kluczowe znaczenie dla zachowania jedności życia duchowego i świeckiego katolików ma modlitwa²²⁶. Ze względu na swe powołanie do świata, sposób uświęcania się w nim i zadanie uświęcania go, nabiera ona w ich przypadku specyficznego charakteru. Nie może ona być oderwana od życia, ale winna rozwijać się w otwarciu się wiernych na plany Boga względem nich, odczytywane w medytacji słowa Bożego i w znakach czasu. Modlitwa katolików świeckich powinna integrować w sobie różne rodzaje podejmowanych przez nich aktywności. Konkretna rzeczywistość życia może stawać się okazją do wznoszenia ku Bogu aktów uwielbienia, dziękczynienia, prześlągnięcia i prośby, dzięki czemu modlitwa laika uzyska niepowtarzalny koloryt osobisty. W wypracowaniu takiego charakteru modlitwy bardzo pomocne są psalmy, podczas odmawiania których łatwiej wypowiada się ludzkie serce w odniesieniu do różnych sytuacji życiowych. Angażując w modlitwę całą swoją istotę, włączając w nią wszystkie swoje sprawy, laicy unikną rozdźwięku między wiarą a życiem codziennym, zaliczanym do większych błędów naszych czasów (KDK 43).

Katolicy świeccy są wezwani również do tego, aby starali się przemieniać swoje różnorodne prace, jakie wykonują w świecie, w modlitwę (LE 25-27)²²⁷. Jest to szczególnie aktualne wezwanie, gdyż wielu współczesnych wierzących ma duże trudności w pogodzeniu pracy ze skupieniem, ulegając „herezji czynu”. Aby jednak praca stawała się modlitwą i składnikiem zbawienia, potrzebny jest wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego prowadzony wiarą, nadzieją i miłością (LE 24), które pozostają żywe, gdy stale czerpią swą żywotność i moc z Eucharystii sprawowanej w parafii – wspólnocie wiary (ChL 26). Wiązanie pracy z modlitwą nie jest łatwą sztuką i wymaga czegoś więcej niż dobrej intencji. Łączenie rzeczywistości przyrodzonej z nadprzyrodzoną jest możliwe dzięki modlitwie myślniej, której ćwiczenie jest godne polecenia ludziom świeckim²²⁸. Jeśli bowiem postępowanie katolików ma być działaniem synów Bożych zaangażowanych w sprawy świeckie zgodnie z wolą Bożą, wymaga ono, aby wszystko, co czynią, było odnoszone przez wiarę, nadzieję i miłość do Stwórcy i Zbawiciela. Wówczas również praca, rozumiana jako dzieło przemiany i doskonalenia rzeczywistości ziemskiej, stanie się specyficzną modlitwą katolików świeckich. Tak pojmowana, nie tylko uszlachetnia wierzących, lecz także prowadzi ich do doskonałości duchowej²²⁹.

²²⁶ Zob. G. Lazzati. *Modlitwa człowieka świeckiego*. Kraków 1993.

²²⁷ Zob. S. Wyszyński. *Duch pracy ludzkiej*. Poznań 1957; Weron. *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich* s. 147-178.

²²⁸ Weron. *Laikat i apostołstwo* s. 66-68.

²²⁹ „Jeśli chrześcijanie są złączeni z Boskim Odkupicielem myślą i sercem także wówczas, gdy poświęcają swą pracę sprawom materialnym, to praca ich rzeczywistość wydaje się stanowić pewnego rodzaju przedłużenie pracy samego Jezusa Chrystusa i z Niego czerpie swą moc i siłę zbawczą: «Kto pozostaje we Mnie, a Ja w nim, ten wiele owocu przynosi» (J 15, 5). Tego rodzaju zatem ludzka praca

Modlitwa wspólnotowa i osobista stanowi podstawowy warunek uświęcania się katolików świeckich w świecie. Jeśli ma być ona prawdziwie chrześcijańska, wymaga troski o zjednoczenie z modlitwą Chrystusa, gdyż tylko przez Niego, w jednym Duchu wyznawcy mają przystęp do Boga Ojca (zob. Ef 2, 18). W jedności z Odkupicielem człowiek ochrzczony może wołać do Ojca, ze szczerością i zaufaniem, gdyż wie o swoim dziecięctwie Bożym. Za przykładem Chrystusa chrześcijanin powinien prosić Boga o pomoc w realizacji Jego zbawczej woli tak indywidualnie, jak i we wspólnocie. A zatem istotą modlitwy osób świeckich jest prośba o łaskę i moc Ducha Świętego, niezbędne do wypełnienia woli Ojca Niebieskiego w ich życiu osobistym, małżeńskim i rodzinnym oraz w zaangażowaniu społecznym²³⁰.

Do zachowania wewnętrznej spójności życia religijnego i świeckiego katolików konieczny jest jeszcze jeden element, o którym się dzisiaj niestety często zapomina, a który jest niezbędny do powiązania pierwiastka duchowego z codzienną egzystencją. Jest nim chrześcijańska asceza²³¹. Odpowiedź na wezwanie Boże powinna się wyrażać w codziennych dobrych uczynkach, które wymagają zmagania się z przeciwnościami zewnętrznymi i wewnętrznymi, niekiedy z samym sobą. Dlatego w życiu chrześcijan świeckich, podobnie zresztą jak duchowieństwa lub osób konsekrowanych, konieczne jest zdobycie się na wysiłek ascezy i umartwienia (zob. 1 Kor 9, 25-27). Katolicy nie muszą specjalnie szukać okazji do umartwienia. Samo życie małżeńskie i rodzinne, a także praca zawodowa stwarzają wiele okazji do męznego znoszenia przeciwności. Ponadto niepowodzenia osobiste, choroba lub śmierć osoby bliskiej stanowią swoistą liturgię umartwienia i krzyża w przypadku ludzi świeckich²³². Chodzi tylko o to, by ludzie świeccy chcieli i umieli świadomie wykorzystać swoje cierpienia do własnego uświęcenia i osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej.

Asceza ma także swój wymiar społeczny, co jest szczególnie ważne w zaangażowaniu w sprawy świata katolików świeckich. Swoistej ascezy wymaga usuwanie trudności i niepokojów z życia rodzinnego, rozwiązywanie problemów w pracy zawodowej, układanie współżycia w środowisku lokalnym, a także budowanie więzi społecznych we wspólnocie Kościoła. Dobrze pojęta asceza chrześcijańska jest także narzędziem kształtowania cnót społecznych, a zwłaszcza przezorności, uczciwości, poczucia sprawiedliwości, szczerości, uprzejmości i odwagi (zob. DA

tak podnosi i uszlachetnia, że doprowadza ludzi, którzy ją wykonują, do doskonałości duchowej, a także może się przyczynić do udzielania innym i do rozprzestrzeniania owoców Chrystusowego Odkupienia” (MM 259).

²³⁰ Sekretariat Synodu Biskupów. *Instrumentum laboris* nr 42 s. 81-82.

²³¹ Tamże nr 44 s. 82; zob. W. Słomka. *Chrześcijański sens ascezy*. W: *Asceza – odczłowieczenie czy uczyłowieczenie* s. 161-172.

²³² Weron. *Laikat i apostołstwo* s. 68-69.

4). Asceza i umartwienie przyczyniają się niekiedy do postępu cywilizacyjnego i stanowią czynnik kulturotwórczy. Widać to nader wyraźnie w dziedzinie sportu. Ale nie tylko postęp zawodnika, lecz wszelki rozwój wymaga zazwyczaj osobistej ofiary i zaparcia się siebie. Tym bardziej doskonałość chrześcijańska rodzi się pod krzyżem Chrystusa. Także do katolików świeckich odnosi się Jego zalecenie: „Kto chce iść za Mną, niech zaprze się samego siebie” (Mk 8, 34).

Najdoskonalszym wzorem wewnętrznej jedności oraz spójności życia duchowego z zaangażowaniem w pełnienie woli Bożej w świecie jest dla osób świeckich Maryja, Matka Boża. Zarówno ojcowie Soboru Watykańskiego II, jak i papieże posoborowi ten wzór wielokrotnie przedstawiali i proponowali katolikom do naśladowania. Maryja bowiem „w czasie życia ziemskiego, podobnego do innych, pełnego trosk rodzinnych i pracy, jednoczyła się zawsze najściślej ze swoim Synem i współuczestniczyła w całkiem szczególny sposób w dziele Zbawiciela” (DA 11). Dlatego katolicy świeccy powinni powierzać się Jej opiece i starać się Ją naśladować w swoim życiu. Według Jana Pawła II, Najświętsza Maryja Panna, „wybrana córka Ojca, jawi się oczom wierzących jako doskonały przykład miłości Boga i bliźniego” (TMA 54). Dlatego papież zachęcał wytrwale wszystkich wiernych, a w szczególności świeckich, aby od Maryi uczyli się wypełniać swoją wolność miłością do Boga i do drugiego człowieka²³³. W przekonaniu Jana Pawła II, Matka Boża staje się dla wszystkich chrześcijan niejako „żywą egzegezą Ewangelii”, która „wzbudza i odnawia nadzieję, gwarantuje wyzwalamą siłę łaski, rozjaśnia kondycję człowieka i zachęca do ufego oddania się Bogu, do poddania się Jego nieskończonej miłości”²³⁴. Papież-Polak wskazywał na Maryję jako wzór człowieka, którego wolność została wypełniona bezgraniczną miłością i ofiarną służbą²³⁵.

Nowy impuls do naśladowania Matki Bożej w postawie Jej dobroci i miłości wobec bliźnich daje Kościołowi papież Benedykt XVI. W encyklice *Deus caritas est* stwierdza, że utkany z nici Pisma Świętego hymn *Magnificat* jest portretem duszy Maryi i programem Jej życia, którego centrum stanowi Bóg spotykany zarówno w modlitwie, jak i w miłości bliźniego (DCE 41) Pod koniec encykliki papież przywołuje postaci różnych świętych, którzy w swoich epokach w nadzwyczajny sposób rozwinęli charyzmat troski o potrzebujących. Wśród nich szczególne miejsce przypisuje Maryi, nazywając ją „odzwierciedleniem wszelkiej świętości” oraz „ko-

²³³ Jan Paweł II. Tutaj zawsze byliśmy wolni. Homilia w czasie Mszy św. na Jasnej Górze. 4 VI 1979. W: Jan Paweł II. Musicie od siebie wymagać. Poznań 1984 s. 66.

²³⁴ Jan Paweł II. Matka Zbawiciela. List do uczestników sympozjum teologicznego poświęconego encyklice „Redemptoris Mater”. 22 V 1988. W: Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998. T. 3. Warszawa 1999 s. 59.

²³⁵ Zob. W. Przygoda. Maryja wzorem miłości służebnej dla chrześcijanina i Kościoła. „Polonia Sacra” 2008 nr 2 s. 305-316; P. Mąkosza. Maryja wzorem dobroci i miłosierdzia dla chrześcijanina. W: Miłość na nowo odkryta s. 109-110; T. Siudy. Służebnica Pańska. Niepokalanów 1995.

bietą, która kocha” (DCE 41). W kontekście troski o ubogich i potrzebujących papież przywołuje macierzyńską wrażliwość Bożej Rodzicielki, odpowiadającej na prośby ludzi wołających o pomoc w różnych epokach i w różnych częściach świata²³⁶.

Reakcją Kościoła w Polsce na niekorzystne dla siebie tendencje społeczne może być przemyślana, zaplanowana i intensywna formacja chrześcijańska wiernych. Taka strategia może jednak przynieść powodzenie tylko przy dobrej współpracy hierarchii z osobami świeckimi, a ta pozostawia wciąż wiele do życzenia²³⁷. Budzenie „drzemiącego” laikatu w Polsce jest procesem wciąż potrzebnym, ponieważ większa jego część zachowuje postawę bierną. Natomiast laikat częściowo przebudzony, reprezentowany głównie przez członków ruchów i stowarzyszeń katolickich, wymaga permanentnej formacji, by na nowo nie zasnął w obojętności i stagnacji apostołskiej. Celem tej formacji powinna być pomoc katolikom świeckim w odkryciu i realizacji ich powołania życiowego, następnie przygotowanie do wypełniania zadań apostołskich we wspólnocie Kościoła i w różnych środowiskach życia społecznego, a także pomoc w zachowaniu jedności życia religijnego i świeckiego.

²³⁶ „Do Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej niewyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej Serca” (DCE 42).

²³⁷ Zob. T. Paszkowska. Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi i osobami konsekrowanymi. W: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*. Red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki. Lublin 2007 s. 177-186; K. Mielcarek. Opinia o stanie współpracy osób duchownych z osobami świeckimi i konsekrowanymi. W: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II* s. 187-194; M. Fiałkowski. Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi. W: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II* s. 195-203.

ROZDZIAŁ TRZECI

ŚRODOWISKA FORMACJI KATOLIKÓW ŚWIECKICH

Spółeczna natura osoby i fakt jej bytowania wspólnie z innymi sprawiają, że każdy człowiek, świadomie lub nieświadomie, wpływa na kształtowanie osobowości i poglądów innych ludzi. Niektóre relacje międzyludzkie układają się w pewne trwałe wzorce, co pozwala mówić o środowiskach wychowawczych, w których wzajemne wpływy są bardzo istotne dla rozwoju osoby¹. Szczególna rola, jaka w procesie formacji przypisywana jest środowisku, wynika z faktu, że jest ono zbudowane z wielu składników, ściśle ze sobą powiązanych. Stałe przebywanie człowieka w danym środowisku sprawia, że jego elementy oddziałują na niego regularnie i przez dłuższy czas. Rezultat wpływu otoczenia na formowaną osobę zależy oczywiście od przemyślanych i planowo wykorzystanych możliwości, jakie ono stwarza, oraz od postawy poddanych procesowi wychowywania².

Istotny wpływ na kształtowanie osobowości człowieka ma środowisko społeczne, czyli zespół czynników rzeczowych i osobowych, tworzących się w efekcie współzycia i współdziałania ludzi, które wpływają na ich poczucie tożsamości³. To wzajemne oddziaływanie może przyjąć formę pomocy i wsparcia, ale także rywalizacji i konfliktów. Chodzi zatem o to, aby świadomie i celowo usuwać wpływy i nawyki ujemne, a wzmacniać zjawiska dodatnie, kierując rozwojem osoby formowanej ku wartościowym wzorom, prowadzącym do wzniosłego i szlachetnego ideału człowieka⁴.

Podejmując zagadnienie środowisk, w których dokonuje się kształtowanie katolików świeckich, Jan Paweł II pisze o osobach i wspólnotach, będących współpracownikami Boga-Wychowawcy, których zadaniem jest integralna i spójna for-

¹ A. Rynio. Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II. Lublin 2004 s. 229.

² A. Lepa. Parafia wielkowiejska jako środowisko wychowawcze. W: *Dziś i jutro parafii*. Red. A. Lepa. Łódź 1991 s. 10-11.

³ H. Wrońska. Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne. Studium pastoralno-katechetyczne. Lublin 2007 s. 104.

⁴ S. Kunowski. Podstawy współczesnej pedagogiki. Warszawa 2007 s. 229.

macja świeckich (ChL 61). Środowiska, które jej służą, mają nie tylko socjologiczne znaczenie. Mają to być wspólnoty o ściśle określonych celach i relacjach interpersonalnych.

Pierwszym i najważniejszym wychowawcą wierzących jest Bóg. Formacja chrześcijańska ma swoje korzenie i siłę w Ojcu, który kocha niepojętą miłością każdego człowieka. Boskie dzieło wychowawcze objawia się i dopełnia w Jezusie Chrystusie, a do serca każdego człowieka dociera dzięki dynamicznej obecności Ducha Świętego. Ma ono zatem wymiar trynitarny (ChL 61).

Rodzinę można uznać za pierwsze środowisko formacji katolików świeckich, które wyprzedza wszystkie inne. W rodzinie jako „Kościele domowym” rozpoczyna się proces formacji chrześcijańskiej i kładzione są fundamenty, które pozwolą kontynuować go w kolejnych etapach życia człowieka (ChL 62). Z racji swej natury i możliwości rodzina jest uprzywilejowanym środowiskiem formacji i na niej w pierwszym rzędzie ciąży obowiązek wychowawczy. Jednak potrzebuje ona pomocy także innych środowisk, które wnoszą w ten proces bogactwo sobie właściwych środków oddziaływania.

W dziele formacji uczestniczy także Kościół, zarówno jako taki, jak i w poszczególnych dziedzinach i przejawach swojego życia. Zatem katolicy świeccy są formowani zarówno przez niego, jak i w nim, co dokonuje się na zasadzie wzajemnej komunii i współdziałania wszystkich członków wspólnoty. Proces ten, będący przede wszystkim dziełem Kościoła powszechnego, w którym papież pełni rolę pierwszego wychowawcy osób wierzących, jest także zadaniem Kościołów partykularnych oraz działających w ich obrębie parafii (ChL 61)⁵.

Ważna rola w dziedzinie formacji katolików świeckich przypada katolickim szkołom i uniwersytetom. Ich wpływ zależy od świadectwa życia nauczycieli i wychowawców, ich kompetencji i współpracy oraz autonomii nauki i wolności w dziedzinie wychowania. Także zrzeczenia religijne, z całym bogactwem swoich charyzmatów i działań, stanowią ważne środowisko formacji katolików świeckich. Stosują one własne metody wychowawcze, które mogą prowadzić do integracji i ukonkretnienia formacji otrzymanej w innych środowiskach (ChL 62).

1. Rodzina podstawowym środowiskiem formacji katolików świeckich

Rodzina jest trwałą wspólnotą rodziców i dzieci, dającą im wzajemne uprawnienia i nakładającą obowiązki konieczne do ich wszechstronnego rozwoju. Stanowi

⁵ Weron. Duchowość i formacja s. 425-426.

ona pierwsze, podstawowe i naturalne środowisko wychowania człowieka. Będąc najbardziej pierwotną i podstawową komórką społeczną, stanowiącą fundament całej zbiorowości, jest także trwałą i żywą cząstką Kościoła⁶. Nauczanie Soboru Watykańskiego II ukazuje rodzinę jako wspólnotę życia i miłości, ustanowioną przez Stwórcę i unormowaną Jego prawami, która opiera się na przymierzu małżeńskim. Posiada ona ogromne znaczenie nie tylko dla trwałego rozwoju rodzaju ludzkiego, ale także wzrostu osobowego i wiecznego losu poszczególnych jej członków (KDK 48)⁷.

Rodzina bierze swój początek w Bożej tajemnicy, stanowiąc istotny element historii zbawienia, realizowanej od stworzenia aż do pełni eschatologicznej w Chrystusie i Kościele. Tajemnica Trójcy Świętej wyjaśnia i uzasadnia istotę relacji stanowiących konstytucję rodziny, zaś włączenie jej w porządek paschalno-sakramentalny ukazuje kształt jej powołania w Kościele i świecie⁸. Opiera się ona na sakramencie małżeństwa, którego twórcą jest Bóg, co podkreśla fundamentalną prawdę, że stanowi ono rzeczywistość wyjętą w istocie spod władzy człowieka (KDK 48).

Pismo Święte uczy, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga (Rdz 1, 26), jako mężczyzna i kobieta. Pełne podobieństwo ujawnia się we wzajemnym ich spotkaniu i uzupełnianiu się⁹. Oboje są obrazem Stwórcy nie tylko w ich jednostkowym istnieniu, lecz także we wzajemnym skierowaniu ku sobie i więzi uczuciowej. Bóg daje mężczyźnie i kobiecie udział w swojej miłości, a zarazem w swojej mocy stwórczej. Tworzą oni wspólnotę małżeńską, wezwaną do współpracy w przekazywaniu życia ludzkiego. Małżeństwo stanowi więc trwałą wspólnotę życia i miłości (KDK 48).

Tak rozumiane małżeństwo wskazuje na misterium Trójcy Świętej (KKK 2205). Mężczyzna i kobieta łączą się nie tylko w celu prokreacji, ale również po to, aby razem odzwierciedlać Boską wspólnotę życia i miłości. Miłująca i płodna para ma udział w wewnętrznym życiu Boga Trójjedynego i w Jego twórczym działaniu. W relacjach miłości między Trzema Osobami Boskimi należy szukać wzoru stosunków, jakie winny panować w małżeństwie i rodzinie¹⁰. Rodzina jest

⁶ E. Rusin. Rodzina. W: Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II. Red. A. Zwoliński. Radom 2003 s. 434, 427.

⁷ Zob. S. Spindel. Familie. Praktisch-theologisch. W: Lexikon der Pastoral. Hrsg. von K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug. Bd. 1. A-Ki. Freiburg-Basel-Wien 2002 kol. 438.

⁸ J. Bajda. Rodzina. Rodzina w zespole nauk. W: Słownik małżeństwa i rodziny. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 398.

⁹ J. Grześkowiak. Centralne idee teologii małżeństwa. Komisja W: Małżeństwo i rodzina s. 23.

¹⁰ W. Skrzydlewski. Rodzina w zamyśle Bożym. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 51-54; S. Stefanek. Zamyśl Boży i jego wypełnienie. AK 76:1984 nr 449 s. 24.

przymierzem mężczyzny i kobiety przed Bogiem i między sobą, związkiem płodnym duchowo i fizycznie, co objawia się przez zrodzenie dzieci i podjęcie się ich wychowania¹¹.

Bóg powołuje wspólnotę małżeńską do uczestnictwa w Jego stwórczym dziele, dając jej posłannictwo przekazywania życia: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się...” (Rdz 1, 28). Zagadnienie płodności małżeńskiej jest głęboko włączone w kontekst Bożych planów i zamierzeń. W tym dziele małżonkowie współdziałają, jak naucza Sobór Watykański II, „z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę” (KDK 50). Małżonkowie, przekazując życie, współpracują z samym Bogiem, który w chwili poczęcia stwarza duszę nieśmiertelną¹².

Stwórca, powołując ludzi do rodzicielstwa, obdarza ich najwyższym zaufaniem. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże stał się wolnym i odpowiedzialnym współpracownikiem Ojca w przekazywaniu życia. Otrzymał więc władzę uczestnictwa w stwarzaniu nowych osób, gdyż „rodzenie jest kontynuacją stworzenia” (EV 43, FC 28, LdR 9). Nowe życie jest wspólnym dziełem Boga i kochających się małżonków. Są oni współpracownikami Boga Stworzyciela i Zbawiciela, działając niejako w Jego imieniu i z Jego upoważnienia. Poprzez rodzenie przekazują obraz Boży na drugiego człowieka¹³.

Dla mężczyzny i kobiety otrzymana od Boga misja rodzicielska stanowi naturalny cel życia i tytuł chluby. Małżonkowie powinni traktować przekazywanie życia jako powołanie, które należy poznać i z radością podjąć. Łączy się to ze świadomością ich zależności od Stwórcy w podejmowaniu obowiązków rodzicielskich. Rodzicielstwo musi być podejmowane w sposób odpowiedzialny, jako jedyna właściwa odpowiedź wspólnoty mężczyzny i kobiety na powołanie do przekazywania życia. Rodzice razem mają o tym decydować i wspólnie potem wychowywać swoje dzieci¹⁴. Odpowiedzialne rodzicielstwo zasadza się na twórczej miłości, nie ma bowiem nic bardziej twórczego w ludzkiej egzystencji niż wydanie na świat i wychowanie potomstwa. W ręce małżonków została złożona inicjatywa powoływania do bytu osób ludzkich, to również oni decydują, ilu nowych ludzi i w jakim czasie zostanie przez Boga stworzonych. Dzieje się to wtedy, gdy w sposób świa-

¹¹ A. Rynio. Wychowawcze posłannictwo rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II. W: Edukacja ekologiczna w rodzinie. Red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski. Olecko 2000 s. 52.

¹² J. Wilk. Rodzina – Kościołem domowym. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 8:1980 s. 195-196.

¹³ K. Majdański. Zadania rodziny chrześcijańskiej: tworzenie wspólnoty osób i służba życiu. Refleksje nad pierwszymi dwoma rozdziałami III części Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II Familiaris consortio. AK 76:1984 nr 449 s. 18; Dziekoński. Formacja chrześcijańska dziecka s. 137.

¹⁴ M. Fiałkowski. Małżeństwo i rodzina w służbie życiu. Nauczanie polskich synodów posoborowych. W: W służbie wartościom s. 141-142.

domy, wolny i kompetentny włączają się w bezpośrednią współpracę ze Stwórcą w dziele przekazywania życia i wychowywania potomstwa. Odpowiedzialne rodzicielstwo stanowi odpowiedź na Boże wezwanie i oznacza z jednej strony poznanie przez małżonków swego zadania, a z drugiej strony – podjęcie go ze świadomością odpowiedzialności przed Bogiem (HV 10)¹⁵.

Dziecko nie jest własnością rodziców i nie podlega ich arbitralnej woli. Jest ono obrazem i darem Bożym powierzonym im przez Stwórcę. Musi być przez nich uznawane za osobę, bliźniego, którego należy traktować z szacunkiem. W tym właśnie zawiera się wielkość i powaga misji rodzicielskiej, która związana jest z trudem i poświęceniem¹⁶.

Małżeństwo dwojga ludzi staje się rodziną z chwilą poczęcia, a potem urodzenia dziecka. Chodzi tu jednak nie tylko o powołanie do życia, ale także o zapewnienie mu całościowego rozwoju. Rodzicielstwo, będące udziałem w stwórczej mocy i w ojcostwie Boga (KKK 2367), nie może się ograniczyć wyłącznie do wydania na świat potomstwa, ale musi obejmować jego wychowanie. Zrodzenie dziecka jest dla rodziców początkiem długiego procesu troski o nie, którego kontynuacją i dopełnieniem powinno być właśnie wychowanie¹⁷. Rodzic, według Jana Pawła II, znaczy zarazem wychowywać, a wychowywać znaczy rodzic¹⁸.

Sobór Watykański II uczy, że rodzice muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców, ponieważ dali życie swoim dzieciom (DWCH 3; zob. LdR 16; KKK 1653). Wezwani przez Boga do przekazywania i przyjęcia nowego życia, są także na mocy tego powołania zobowiązani do troski o jego rozwój. Zadanie wychowania zasadza się z jednej strony na prawie naturalnym, a z drugiej – ma oparcie w sakramencie małżeństwa. Wypływa ono z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w samym dziele Boga, rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest wezwana do wzrostu i rozwoju (FC 36)¹⁹.

¹⁵ Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”. Notif 107:1969 z. 1-4 s. 33; W. Skrzydlewski. Odpowiedzialne rodzicielstwo. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94 s. 189-193.

¹⁶ S. Grabska, T. Sikorski. Rodzina. W: Słownik teologiczny s. 506; A. Rynio. Wartość dziecka w nauczaniu Jana Pawła II. W: W służbie dziecku. T. 1. Stulecie dziecka – blaski i cienie. Red. J. Wilk. Lublin 2003 s. 138-141.

¹⁷ W. Tabaczyński. Rodzina. Pojęcie. W: Słownik małżeństwa i rodziny s. 388.

¹⁸ Jan Paweł II. Przekażcie im to, co najlepsze. Do uczestników Światowego Zgromadzenia Ruchu Focolari poświęconego rodzinie i miłości. Rzym 3 V 1981. W: Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Opr. C. Drażek, J. Kawecki. Kraków 1985 s. 63.

¹⁹ Zob. J. Wilk. Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła katolickiego. W: Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane. Red. A. Rynio. Stalowa Wola 1999 s. 294-296.

Wychowanie stanowi więc nie tylko naturalną funkcję rodziny, ale i misję zleconą przez Boga, zadanie Boże do wykonania. Można powiedzieć, że formowanie dzieci stanowi dalszy ciąg rodzenia, poprzez który rodzina jako matka i rodzicielka (KDK 61) zapewnia im harmonijny rozwój. Według Jana Pawła II, wychowanie jest duchowym wymiarem rodzicielstwa (MD 19). Jego źródłem jest miłość, na której opierają się małżeństwo i rodzina. Nadaje ona kierunek i inspiracje działalności wychowawczej, stając się jej duszą i normą (FC 36).

Prawo do kształtowania swego potomstwa jest równocześnie obowiązkiem. Ta rola jest tak ważna, że w razie braku rodziców z wielkim trudem można ich zastąpić. Nie chodzi przy tym wyłącznie o to, że są oni pierwszymi wychowawcami w sensie chronologicznym, ale że są głównymi i najważniejszymi i nikt nie może im tego prawa odebrać czy zawłaszczyć. Rodzina jako naturalne środowisko wychowawcze ma pierwszeństwo w wypełnianiu tego zadania w stosunku do innych instytucji, wychowanie bowiem jest jej podstawowym zadaniem, wobec którego wszystkie inne role mają mniejsze znaczenie²⁰.

Prawu, a zarazem obowiązkowi rodziców, do pełnienia funkcji wychowawczej odpowiada prawo dziecka do otrzymania właściwego wychowania. Stanowi ono jedno z podstawowych uprawnień osoby ludzkiej, niezależnie od rasy, stanu czy wieku (DWCH 1). Wynika z faktu posiadania przez człowieka godności osoby i wiąże się z prawem do życia, gdyż kto je ma, musi posiadać warunki i możliwości jego rozwoju i zachowania²¹. Rodzina najsilniej oddziałuje na potomstwo, a wychowanie w rodzinie gwarantuje właściwy rozwój indywidualny, społeczny i moralny młodego pokolenia. Proces ten odbywa się w sposób ciągły, a rodzice są dla swoich dzieci podstawowym źródłem wiedzy o świecie, sposobie przeżywania rzeczywistości oraz oceny zjawisk i zachowań²². Wychowanie powinno odpowiadać poziomowi, możliwościom i zdolnościom danego człowieka oraz być dostosowane do płci, kultury i ojczystych tradycji, prowadząc ku wolności, braterstwu z innymi ludźmi i pokojowi (DWCH 1). Podmioty odpowiedzialne za wychowanie powinny zaś usunąć wszelkie przeszkody, które utrudniałyby ludziom rozwój i doskonalenie.

W nauczaniu Kościoła współczesnego podkreśla się, że wychowanie dzieci jest powinnością obojga rodziców. Zarówno ojciec jak i matka mają dzielić te trudy,

²⁰ Karta Praw Rodziny. OsRomPol 1983 nr 10 art. 5a s. 9; M. Bula. Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka. W: Wychowanie w rodzinie. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 75; M. Słowik. Rodzina wspólnotą religijno-moralną. Wpływ sakramentów na kształtowanie wspólnoty rodzinnej w nauczaniu Jana Pawła II. Niepokalanów 1997 s. 60; Gasidło. Z zagadnień etyki małżeńskiej s. 238.

²¹ J. Majka. Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym. W: Wychowanie w rodzinie s. 44-45.

²² Rynio. Wychowawcze posłannictwo s. 62-63.

w sobie właściwy sposób angażując się w ten proces (zob. KDK 52; FC 25; LdR 16, MD 18, KKK 2206, KNSK 242)²³.

Kobieta-matka ze względu na zrodzenie dziecka ma na nie początkowo dominujący wpływ. Stała jej obecność w wychowaniu najmłodszych dzieci jest nieodzowna. Od samego początku życia potomka to właśnie ona ma z nim najlepszy kontakt, jest jego karmicielką, pierwszą wychowawczynią, zaspokajającą przez długi okres jego podstawowe potrzeby (zob. MD 18). Matka bierze udział w budzeniu świadomości dziecka, poprzez nią odkrywa ono świat rzeczy i ludzi, staje się wrażliwe na wartości. Dla przychodzącego na świat młodego człowieka jest ona przewodniczką jego pierwszych kroków, oparciem w trudnym okresie dorastania i punktem odniesienia na dalszej drodze dorosłego życia. Kobieta wnosi w dom rodzinny, a pośrednio także w środowisko społeczne, bogactwo swojej wrażliwości, intuicji, ofiarności i stałości²⁴.

Macierzyństwo jest warunkiem i wyrazem rozwoju kobiecej osobowości i, podobnie jak ojcostwo dla mężczyzny, jest sposobem duchowej oraz moralnej formacji a także drogą świętości i apostołatu. Szczególnym wzorem dla kobiety-matki jest Maryja, Matka Boża, która ukazuje w doskonałej postaci cechy miłości macierzyńskiej. W Niej ukazane zostały godność i powołanie każdej kobiety, a przykład jej życia przypomina, że do prawdziwego rozwoju osobowości potrzebne jest uczynienie z siebie daru dla innych i kierowanie się w życiu miłością²⁵.

Dla prawidłowego rozwoju dziecka niezbędna jest także obecność ojca. Dojrzała akceptacja przez rodziców zarówno ojcostwa, jak i macierzyństwa gwarantuje prawidłowe wychowanie potomstwa, zaś brak równowagi między pełnieniem tych ról przez ojca lub matkę rodzi zwykle trudności i wprowadza zakłócenia w harmonijny rozwój całej rodziny²⁶.

Mężczyzna, ukazując i przeżywając na ziemi ojcostwo samego Boga, powinien zabezpieczyć warunki do prawidłowego rozwoju rodziny i czuwać nad wszechstronnym rozwojem wszystkich jej członków (FC 25). Jest on powołany do odpowie-

²³ Zob. D. Opozda. Charakter i specyfika wychowawczej funkcji rodziny. W: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej. W 25. rocznicę adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz. Lublin 2008 s. 38-39.

²⁴ Rynio. Integralne wychowanie s. 239-240. zob. B. Parysiewicz. Macierzyństwo w świetle nauczania Jana Pawła II. Wybrane aspekty. W: Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych. Red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz. Lublin 2009 s. 192-201; E. Robek. Miłość zbawcza w Kościele i w świecie. Studium teologiczno-pastoralne w świetle nauczania Jana Pawła II. Warszawa 2006 s. 314-316.

²⁵ D. Kornas-Biela. Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II. W: Oblicza macierzyństwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 1999 s. 15-16, 20, 27-29.

²⁶ Zob. S. Podlach. Rola ojca w rodzinie. W: Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych. Skąd wyszedłem – kim jestem – co przekazuję. Red. A. Podsiadło, A. Szafraniska. Warszawa 1981 s. 197-202.

działności za bezpieczeństwo bliskich, a zwłaszcza za poczęte życie. Ponadto ojciec musi uczestniczyć w wychowaniu dzieci i nie może się od tego obowiązku uchylać. Jego zadaniem jest podejmowanie pracy, która jednak nie może godzić w jedność rodziny. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* ukazuje także ojca jako przewodnika w wierze, który wobec bliższego i dalszego otoczenia daje świadectwo dojrzałego życia chrześcijańskiego (zob. FC 25)²⁷. Szczególny wzór ojcostwa męczyzna odnajduje w postaci św. Józefa, opiekuna Jezusa Chrystusa²⁸.

Obecność ojca daje dzieciom poczucie bezpieczeństwa, harmonię psychiczną i moralną. Utwierdza także rodzinę w jedności i stałości, zabezpieczając ją materialnie i umożliwiając rozwój wszystkich jej członków. Funkcja utrzymania bliskich, pełniona przez mężczyznę, przejawia się w stosunku do żony poprzez stworzenie jej spokojnych warunków dla pielęgnacji potomstwa. W miarę wzrostu dziecka, ojciec powinien włączać się aktywnie w jego rozwój, wprowadzając je w tajemnice świata, stając się jego doradcą w ważnych problemach i sprawach oraz nauczycielem zaangażowania społecznego²⁹.

Jak zaznaczono wyżej, rodzina stanowi naturalne środowisko wychowawcze, stąd nie tylko rodzice, lecz także inni jej członkowie pełnią w niej funkcje wychowawcze. Cenną pomocą w tej dziedzinie jest rodzeństwo. Dzięki niemu proces uspołecznienia dzieci przebiega łatwiej niż w rodzinach, gdzie jest tylko jedno dziecko. Posiadanie rodzeństwa daje młodej osobie możliwość poznania ludzi i ustosunkowania się do nich, jak też jest okazją do zdobycia doświadczenia współdziałania w grupie rówieśniczej³⁰.

Starsze pokolenie – dziadkowie – może również przyczyniać się do wychowania dzieci (LdS 12-13). Ich pomoc w pełnieniu zadań opiekuńczo-wychowawczych powinna mieć charakter życzliwego towarzyszenia rodzicom i dzieciom. Pamiętając, że małżonkowie mają prawo do samodzielności, dziadkowie nie powinni

²⁷ B. Mierzwiński. Rola ojca w rodzinie. ComP 6:1986 nr 6 s. 64-65; A. Urbaniak. Obraz ojca i jego znaczenie w wyborze powołania do ojcostwa: zagrożenia i pomoc w realizacji. W: Oblicza ojcostwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 85-86; J. Pulikowski. Czy w dzisiejszych czasach warto być ojcem? W: tamże s. 99-100.

²⁸ Zob. Jan Paweł II. Adhortacja apostolska „Redemptoris custos”. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. S. Małyśiak. T. 1. Kraków 1996 nr 17-21; G. Pisarek. Święty Józef – wzór ojca. W: Oblicza ojcostwa s. 125-135; B. Mierzwiński. Józef z Nazaretu wzorem mężczyzny, męża i ojca. W: W służbie rodziny. Księga pamiątkowa na cześć ks. prof. dra hab. Józefa Wilka SDB długoletniego kierownika Katedry Pedagogiki Rodziny w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Red. R. Bieliń. Warszawa 2000 s. 257-288.

²⁹ Zob. B. Mierzwiński. Mężczyzna – mąż – ojciec. Otwock 1996 s. 179-202; Rynio. Wychowawcze posłannictwo s. 70-72; S. Rosik. Ojciec – to rodzic czy „starszy brat”? RT 45:1998 z. 3 s. 8-10.

³⁰ Zob. B. Harwas-Napierała. Komunikacja interpersonalna w rodzinie. Poznań 2006 s. 85-95.

zbyttnio mieszać się w sprawy wychowania wnuków. Ich pomoc winna przychodzić wówczas, kiedy jest ona naprawdę konieczna, zawsze z taktem i delikatnością, chęcią służenia swoim doświadczeniem i radą. Starsze pokolenie odgrywa szczególną rolę w przekazywaniu dzieciom i młodzieży wartości kulturowych oraz tradycji religijnych (zob. FC 27)³¹.

Praca wychowawcza w rodzinach może być ujmowana na dwóch płaszczyznach. Pierwsza stanowi działalność rodziców i innych bliskich skierowaną do dziecka. Druga – to oddziaływanie dziecka na życie rodziny i poszczególnych jej członków. Wychowanie jako proces wielokierunkowy stanowi swego rodzaju dialog wszystkich spokrewnionych. W rodzinie wychowawcami są nie tylko dorośli, ale także dzieci (LdR 16)³². Ich oddziaływanie na rodziców rozpoczyna się właściwie od momentu ich poczęcia. Fakt ten rodzi bowiem zobowiązanie małżonków wobec potomstwa i wzbogaca zarówno ich, jak i osoby bliskie o nowe przeżycia. W miarę rozwoju dziecka stawia ono przed rodzicami nowe wyzwania, konieczność ponoszenia ofiar i wysiłków, wpływając tym samym na rozwój i dojrzewanie świata dorosłych. Pragnąc odpowiedzieć na duchowe i materialne potrzeby potomstwa, rodzice muszą sami się rozwijać i doskonalić. Dorastające dzieci stawiają im radykalne wymagania, gdyż pragną ich widzieć jako ludzi konsekwentnie realizujących głoszone przez siebie zasady. Także pomiędzy dorosłymi dziećmi i rodzicami toczy się wspomniany dialog wychowawczy. W tym okresie potomstwo staje się dla starszych i często zmęczonych życiem matki i ojca źródłem radości, siły i oparciem w codziennych zmaganiach i trudach³³.

Rodzina zbudowana na małżeństwie stwarza takie środowisko, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swoje możliwości. Stanowi ona przestrzeń, w której nowe życie, będące darem Bożym, jest w sposób właściwy przyjęte i chronione. Nauczanie Kościoła współczesnego określa ją jako rodzinę „sanktuarium życia” (CA 39, EV 11, 92). Podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu (FC 17), a ona sama w takim ujęciu jawi się jako jego kolebka i pierwsza szkoła, w której

³¹ T. Kukołowicz. Rodzina wychowuje. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94 s. 167-171; Z. Rak. Wychowanie w rodzinie jako podstawa rozwoju człowieka. Materiały dla Zespołów Synodalnych na luty 1986 r. KPD 62:1986 nr 3 s. 236-237; J. Wilk. Społeczno-wychowawcze aspekty relacji: dziecko – środowisko rodzinne. RTK 28:1981 z. 6 s. 64-73; L. Dyczewski. Udział pokoleń starszych w procesie kształtowania pokoleń młodszych. W: Wychowanie w rodzinie s. 399-415.

³² Zob. M. Nowak. Antropologiczne podstawy pedagogiki dzieciństwa. W: Oblicza dzieciństwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 177.

³³ Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979. T. 1. Przebieg prac synodalnych. Dokumenty Synodu. Kraków 1985 cz. III 1. 11 s. 371; J. Tarnowski. Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys pedagogiki personalno-egzystencjalnej. „Znak” 43:1991 nr 436 s. 69; Kukołowicz. Rodzina wychowuje s. 165, 171; taż. Wychowanie w rodzinie. W: Ewangelizacja. Red. J. Krucina. Wrocław 1980 s. 183.

powinno być ono bronione od poczęcia do naturalnej śmierci³⁴. W obrębie tej misji rodzina podejmuje wszelkie działania, których celem i owocem jest ukształtowanie w człowieku szacunku dla osoby ludzkiej.

Od chwili poczęcia dziecko jest obdarzone ciałem i nieśmiertelną duszą. Najnowsza wiedza genetyczna potwierdza, że istota żyjąca już od pierwszej chwili ma stałą strukturę, czyli kod genetyczny, inaczej mówiąc, jest człowiekiem wyposażonym we właściwe sobie cechy. Ludzki embrion posiada odrębne od organizmów rodzicielskich wyposażenie genetyczne i charakteryzuje się własnym i niepowtarzalnym dynamizmem rozwojowym. „Od chwili zapłodnienia rozpoczyna się [...] bieg życia każdego człowieka, którego jednak wszystkie wielkie zdolności wymagają czasu na właściwe uporządkowanie i przygotowanie do działania”³⁵.

Nauczanie Kościoła współczesnego podkreśla, że istota ludzka powinna być od momentu swego poczęcia traktowana jako osoba i otoczona szacunkiem. Od tego samego momentu przysługują jej prawa należne osobie, przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia, które jest podstawą i warunkiem pozostałych praw. Nikomu, ani społeczeństwu, ani władzy czy pojedynczemu człowiekowi, nie wolno go rezerwować dla jednych, a drugim odmawiać³⁶.

Perspektywa chrześcijańska jeszcze bardziej wyodrębnia znaczenie i wielkość ludzkiego życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Fundamentalne znaczenie odgrywa tutaj prawda, że człowiek został stworzony przez Boga. Jest jedynym stworzeniem na ziemi, które Stwórca ukształtował na swój obraz i podobieństwo, a także chciał ze względu na niego samego (KDK 24). Każde nowe życie jest potwierdzeniem tego powołania do bycia człowiekiem. Odnosi się ono do wszystkich, również do tych, którzy przychodzą na świat jako „niechciani”, z głębokimi upośledzeniami, niedorozwojem czy obciążeniami chorobami. Piąte przykazanie Dekalogu – „nie zabijaj” – stoi na straży życia, które pozostaje pod Bożą opieką i z którego Stwórca zażąda zdania rachunku. Chrześcijanie uświadamiają sobie, że życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili swojego istnienia, także w swojej początkowej fazie, poprzedzającej narodziny (LdR nr 9).

³⁴ Jan Paweł II. Homilia. Bądźcie rodziną według planu Boga. Lubango. 5 VI 1992. OsRomPol 13:1992 nr 8-9 s. 28-29.

³⁵ Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o przerywaniu ciąży. Quæstio de abortu. W: W trosce o pełnię wiary nr 13 s. 79-80; B. Z. Machura. Chrześcijańska odpowiedzialność za nowe życie. KPD 69:1993 nr 3 s. 499-504; W. Fijałkowski. Ekologia pierwszej fazy życia ludzkiego. „Ethos” 7:1994 nr 1-2 s. 220.

³⁶ Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia. Donum vitæ. W: W trosce o pełnię wiary s. 303-304; Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o przerywaniu ciąży nr 11 s. 79; zob. F. Angelini. Świętość ludzkiego życia. „Ethos” 7:1994 nr 1-2 s. 49-55.

Powołanie do istnienia osobowego nie ogranicza się tylko do doczesności. Miłość Boga do człowieka sięga dalej. Potwierdzeniem tego jest Wcielenie Jego Syna i dzieło Odkupienia, które odsłaniają przed człowiekiem nowe perspektywy. Cel ostateczny, do jakiego został powołany człowiek, to udział w Boskiej naturze i wieczne zjednoczenie ze Stwórcą. Można powiedzieć, że już w samym poczęciu osoba ludzka jest powołana do wieczności w Bogu (zob. LdR 9)³⁷.

Zasadniczym elementem chrześcijańskiego małżeństwa jest miłość, która znajduje się u jego źródeł, kształtuje je i określa. Według Pawła VI, pochodząca od Boga miłość scala małżeństwo i jest głównym motorem przekazywania życia oraz wychowania (zob. HV 8-9). Jest siłą gwarantującą stworzenie i utrzymanie wspólnoty małżeńskiej oraz pomaga rodzicom w wychowywaniu potomstwa³⁸. Misja rodziny – zdaniem Jana Pawła II – wyraża się w strzeżeniu, objawianiu i przekazywaniu miłości (FC 17, EV 92, EiE 94). Jej funkcja, służąca zaspokajaniu potrzeb seksualnych małżonków oraz potrzeby miłości w wymiarze psychicznym i duchowym, stanowi jedną z pierwszorzędnych funkcji rodziny³⁹.

Rodzina, spośród innych środowisk formacji, posiada wyjątkową zdolność w dziedzinie wychowania do miłości. Tam tworzą się pierwsze więzy osobowe i jest ona początkiem wszelkich kontaktów międzyludzkich. Zbudowana na małżeństwie, staje się szkołą miłości, gdyż przygotowuje człowieka do realizacji zadań życiowych, z uwzględnieniem nie tylko podstawowych zasad współżycia społecznego, ale przede wszystkim tych, które wynikają z miłości bliźniego⁴⁰.

Kształtowanie do miłości rozumianej jako dar z siebie zawiera zadanie przekazania dzieciom jasnego i subtelnego wychowania seksualnego (FC 37). Rodzina jest miejscem, w którym dzieci i młodzież powinny zostać zaznajomione z naturą i znaczeniem ludzkiej płciowości. Ze względu na powiązania zachodzące pomiędzy wymiarem płciowym osoby a jej wartościami etycznymi, formowanie to musi prowadzić do poznania zasad moralnych i uznania ich za konieczną gwarancję odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej. Wymaga to takiej troski, która uwzględnia wychowanie do czystości, będącej cnotą sprzyjającą osiągnięciu dojrzałości i poszanowania ciała ludzkiego (EV 97)⁴¹.

Rodzina określana jest jako podstawowa komórka życia społecznego (KKK 2207). Zgodnie z zamysłem Stwórcy jest ona pierwszą naturalną społecznością

³⁷ J. Salij. Tajemnica dziecka poczętego. W: W imieniu dziecka poczętego. Red. J. W. Gałkowski, J. Gula. Rzym-Lublin 1988 s. 130-131; M. Schooyans. Aborcja a polityka. Lublin 1991 s. 92-93.

³⁸ K. Majdański. Wspólnota życia i miłości. Zamyśl Boży o małżeństwie i rodzinie. Łomianki 2001 s. 205-209.

³⁹ W. Majakowski. Rodzina. Funkcje. W: Słownik małżeństwa i rodziny s. 391-392.

⁴⁰ G. Malcher. Znaczenie rodziny w rozwoju uczuć dzieci i młodzieży. W: Wychowanie w rodzinie s. 217-218.

⁴¹ Rynio. Wychowawcze posłannictwo s. 78-77.

i miejscem „humanizacji” osoby i społeczeństwa (KNSK 209, 211). Będąc instytucją Bożą, rodzina leży u podstaw życia ludzi, jako pierwowzór każdego porządku społecznego⁴². Jest ona pierwotną wspólnotą, gdyż nie pochodzi w sensie ontologicznym i celowym od innych społeczności. Jest również pierwszą i autonomiczną wspólnotą w stosunku do państwa, bo rodzi obywateli, spełnia najważniejszą rolę w socjalizacji i personalizacji oraz zaspakaja pierwotne potrzeby człowieka⁴³. Powinna być zatem chroniona, nie tylko ze względu na dobro osoby, ale także ze względu na dobro każdego społeczeństwa, narodu i państwa⁴⁴. To ono ma obowiązek strzec rodzinę, bronić jej niezależności, wolności inicjatyw i samoorganizacji. Nie może wchłaniać rodziny, zastępować jej, pozbawiać jej funkcji, społecznej podmiotowości, odpowiedzialności i uzależniać od swojej opieki. Państwo ma natomiast pomagać jej wzrastać, dojrzewać do samowystarczalności i inicjatywy społecznej, pomagać w niedostatkach, integrować i podtrzymywać, aby mogła wypełnić swojej powołanie⁴⁵.

W soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* rodzina nazwana jest „szkołą pełniejszego człowieczeństwa” (KDK 52). Jest ona bowiem miejscem, gdzie dzieci zostają nim obdarzone. W niej kształtują się cechy ludzi, w niej człowiek zdobywa podstawową naukę dotyczącą miłości i szacunku dla innych ludzi⁴⁶. Stosowane w rodzinie normy postępowania, zakazy i nakazy głęboko zapadają w psychikę dziecka. Jest to proces obustronny i wzajemny gdyż rodzice-wychowawcy są równocześnie w pewien sposób wychowywani. Tu także spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiąganiu człowieczeństwa różne pokolenia⁴⁷. Rodzina stanowi wspólnotę osób, zjednoczonych zespołem trwałych relacji, ponieważ celem ich jest promocja wspólnego dobra małżonków, dzieci, krewnych, a także dobra społeczeństwa⁴⁸.

Według Jana Pawła II, rodzina jest pierwszą i niezastąpioną szkołą życia społecznego, przykładem oraz bodźcem dla szerszych kontaktów międzyludzkich w duchu poszanowania sprawiedliwości, dialogu i miłości (FC 134). Buduje ona życie zbiorowe, wychowując obywateli zdolnych do realizowania miłości społecznej

⁴² Benedykt XVI. Rodzina wspólnotą pokoju. Orędzie na XLI Światowy Dzień Pokoju. 1 I 2008. OsRomPol 29:2008 nr 1 s. 25.

⁴³ M. Toso. Rodzina i struktury lokalne. „Społeczeństwo” 10:2001 nr 2 s. 267.

⁴⁴ Jan Paweł II. Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa. Przemówienie 3 I 1979. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. I, 1 1979 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1990 s. 7.

⁴⁵ Toso, Rodzina i struktury s. 268.

⁴⁶ Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie. Poznań 2005 nr 13.

⁴⁷ A. Skreczko. Rodzina. Szkoła człowieczeństwa. W: Słownik małżeństwa i rodziny s. 393.

⁴⁸ Toso, Rodzina i struktury s. 265.

wraz z tym, co się w niej mieści w zakresie otwartości, ducha współpracy, sprawiedliwości, solidarności, pokoju oraz odwagi w wyznawaniu własnych przekonań⁴⁹. W rodzinie dokonuje się wieloletnie kształtowanie osobowości dziecka i przygotowanie go do pełnienia różnych zadań. Będąc mikrospołecznością, obejmuje ona i spełnia wszystkie funkcje społeczne, ucząc swoich członków odpowiednich działań i zachowań. Rodzina przedstawia pewną formę życia społecznego, opartą na współpracy i współdziałaniu, poszanowaniu praw drugich, wyrzeczeniu i ofiarności. Przygotowanie do takiej postawy w gronie najbliższych ułatwia czy nawet umożliwia potem przystosowanie do życia w szerszych społecznościach. Rodzina stanowi także swego rodzaju odbicie szerszego otoczenia i dzięki temu jest pomostem łączącym człowieka ze społeczeństwem, pozwalając mu łatwiej włączyć się w życie zbiorowe. Poprzez sieć trwałych relacji wewnętrznych i stosunków ze światem zewnętrznym rodzina spełnia ważną funkcję pośredniczenia między jednostkami a społeczeństwem⁵⁰.

Rodzina jest także środowiskiem poznawania cnót społecznych, w którym młodzi ludzie powinni odnajdywać wzniosłe ideały i znajdować ochronę przed egoizmem i zamknięciem się w sobie. Wychowanie musi zatem uczyć otwartości na innych, gotowości służby, dialogu, szacunku dla innych, mądrości, sprawiedliwości i pracowitości⁵¹. Szczególnie istotne wydaje się podkreślenie, że rodzina stanowi jeden z ważniejszych układów odniesienia, wedle których powinien być kształtowany społeczno-etyczny porządek pracy ludzkiej. Jest ona bowiem wspólnotą, która istnieje dzięki pracy, ale także jawi się jako pierwsza i wewnętrzna szkoła takiej postawy dla każdego człowieka. Zatrudnienie w pewnym sensie jest warunkiem zakładania rodziny, która domaga się środków utrzymania, a te nabywa człowiek zwykle przez pracę. Z kolei praca i zaangażowanie w nią warunkują także proces formacji w rodzinie, którego celem jest pełny rozwój człowieka, dokonujący się między innymi przez pracę (LE 10).

Rodzina jest miejscem przekazywania młodemu pokoleniu dziedzictwa kulturowego, dzięki czemu zostaje zachowana tożsamość narodowa i religijna społeczeństwa. Człowiek bowiem uczestniczy w wartościach kulturowych, będących dorobkiem wielu pokoleń, dzięki ich ukonkretnieniu w jakiejś mniejszej społeczności⁵². Zakres i formy udziału człowieka w szeroko pojętej kulturze zależą od stopnia jej konsumpcji w rodzinie pochodzenia. Świat wytworów duchowych i materialnych

⁴⁹ Jan Paweł II Rodzina jest szkołą człowieczeństwa. Przemówienie do uczestników VII Międzynarodowego Kongresu do spraw Rodziny. 7 XI 1983. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. VI, 2 1983 (lipiec-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1999 s. 461.

⁵⁰ F. Adamski. Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie. Warszawa 1984 s. 55-56.

⁵¹ Jan Paweł II. W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa. Przemówienie w Onitsha. 13 II 1982. OsRomPol 3:1982 nr 2 s. 4.

⁵² J. Kłys. Rodzina. W: Katolicyzm A-Z s. 332.

poprzednich pokoleń dociera do osoby poprzez rodzinę i jej preferencje kulturowe. Stanowi ona zatem czynnik przyspieszający i ułatwiający ludziom korzystanie z dóbr kultury. Równocześnie, jako przekaznik dziedzictwa szerszej zbiorowości, uczy ona dzieci takich zachowań, które pozwalają na porozumienie się z innymi, na współżycie społeczne i zrozumienie zachowania członków danego kręgu kulturowego⁵³.

Jan Paweł II zachęca, aby rodzina stawała się „pierwszą szkołą pokoju”⁵⁴. Zatem podstawowym miejscem, gdzie powinno się go wpajać, jest środowisko domowe. Nauczanie Kościoła wskazuje na ścisłą zależność między wychowaniem a pokojem. Rodzi się on bowiem we wnętrzu ludzkiego serca, dlatego w procesie jego budowania ważne miejsce przypisuje się rodzinie. W niej rodzą się i wychowują osoby, które w przyszłości decydować będą o losach świata. To, czego doświadczą wśród bliskich, wpłynie na postawy, które przyjmą jako dorośli⁵⁵.

Rodzina chrześcijańska jest powołana do tego, aby być dla świata znakiem jedności (FC 48). W niej dzieci bardzo szybko poznają życie, obserwują i naśladują postępowanie dorosłych. Rodzice muszą pomóc dzieciom i młodzieży doświadczyć pokoju w codziennym życiu rodziny oraz rozpoznawać pośród współczesnych zagrożeń, konfliktów i wojen jego fascynujący urok, o który zabiegają pojedyncze osoby oraz rozmaite organizacje i ruchy. Przykład tych ludzi i środowisk, przekonanych o możliwości pokoju i dążących wytrwale do wprowadzania go w życie, jest czynnikiem wspomagającym proces wychowania do tej wartości w rodzinie⁵⁶.

Środowisko rodzinne musi stawać się przestrzenią nie tylko mówienia o pokoju, ale i miejscem, gdzie żyje się w sposób pokojowy. Rodzice nie powinni ignorować żadnych przejawów agresji, zarówno wewnątrz rodziny, jak i w środowisku, w którym ona żyje. Wychowanie do pokoju zakłada długofalowy proces socjalizacji, co wiąże się z rezygnacją z przemocy w jakiegokolwiek formie i niezależnie od celu, który chce się osiągnąć⁵⁷. Jeśli dzieci otrzymają odpowiednią

⁵³ Adamski. Socjologia małżeństwa s. 55-57, zob. Cz. Czapów. Rodzina a wychowanie. Warszawa 1968 s. 17-20.

⁵⁴ Jan Paweł II. Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1996 r. W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. J. Jękot, P. Słabek. Kraków 1998 nr 8.

⁵⁵ Paweł VI. Samowychowanie do pokoju poprzez pojednanie. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1970 r. W: Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju s. 42-44; J. Przybyłowski. Rola Kościoła w wychowaniu do pokoju: uczyć życia w prawdzie i sprawiedliwości, miłości i pokoju. Refleksje pastoralne. W: Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”. Sympozjum zorganizowane przez Katedrę Teologii Współczesnej Wydziału Teologicznego UKSW. Warszawa 15 X 2003 r. Red. J. Lewandowski. Ząbki 2004 s. 242.

⁵⁶ Jan Paweł II. Osiągniemy pokój wychowując do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1979 r. W: Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju. Red. K. Cywińska, T. Konopka. M. Radwan. Rzym-Lublin 1987 s. 107-108.

⁵⁷ W. Majkowski. Pokój najwyższym dobrem ludzkości. ChS 23:1993 nr 2 s. 126.

pomoc i zaznają w rodzinie prawdziwej miłości i pokoju, mogą same stawać się twórcami tych wartości, budowniczymi autentycznego braterstwa i solidarności wśród bliskich i w swoim środowisku. „Ich entuzjazm i szczerze zaangażowanie pozwala im być ‘świadkami’ i ‘nauczycielami’ nadziei i pokoju, z pożytkiem dla dorosłych”⁵⁸.

Rodzina, będąca komunią osób, ukazująca cały zespół międzyosobowych odniesień, które ją kształtują, jest miejscem, poprzez które każdy członek wchodzi nie tylko do rodziny ludzkiej, ale i Bożej, którą jest Kościół (zob. DWCH 3; FC 15). Rodzice uczestniczą w powstawaniu nowego życia, współdziałając z Bogiem, współtworzą je. W małżeństwie sakramentalnym poczęcie dziecka jest także zwiastowaniem i wezwaniem do zrodzenia dziecka Bożego, którym każdy człowiek staje się w Jezusie Chrystusie⁵⁹. Rodzice winni dążyć do zapewnienia dziecku całościowego rozwoju, bez pomijania wychowania religijno-moralnego. Rodzina dąży do tego, aby stawać się w pełni żywą częścią Ludu Bożego, w której wychowuje się pokolenie nowych ludzi i zarazem członków Kościoła⁶⁰.

Sakrament małżeństwa konsekruje rodziców do prawdziwego chrześcijańskiego wychowania dzieci. Są oni powołani do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza, a ubogaceni darami Ducha Świętego, zwłaszcza darem mądrości, rady i męstwa, mają pomagać dzieciom w ich ludzkim i chrześcijańskim wzrastaniu (FC 37). Wielkość chrześcijańskiego małżeństwa leży w powołaniu kobiety i mężczyzny do odwzorowania w swym życiu miłości Jezusa Chrystusa z Kościołem. W rodzinie, zapoczątkowanej przez małżeństwo sakramentalne, realizuje się Królestwo Chrystusowe, najpierw wobec swych członków, a następnie względem otoczenia⁶¹.

Budowanie rodziny chrześcijańskiej wpisuje się w szeroki kontekst wspólnoty Kościoła, która ją podtrzymuje i nosi w sobie. I wzajemnie, on budowany jest przez rodziny – „małe Kościoły domowe”⁶². Znajduje on w rodzinie, zrodzonej z sakramentu małżeństwa, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzi, a one w Kościół (FC 15). Tworzy ona zatem rzeczywistość, w której uobecnia się i rozwija Kościół.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele nazywa rodzinę „niejako domowym Kościołem” (*quasi Ecclesia domestica*; KK 11), a Dekret o apostołstwie świeckich

⁵⁸ Jan Paweł II. Zapewnijmy dzieciom przyszłość nr 7 s. 151; M. Fiałkowski. Rodzina pierwszą szkołą pokoju. RT 52:2005 z. 6 s. 23-29.

⁵⁹ Grabska, Sikorski. Rodzina s. 505.

⁶⁰ Tabaczyński. Rodzina. Pojęcie s. 388.

⁶¹ Dziekoński. Formacja chrześcijańska dziecka s. 187; zob. W. B. Skrzydlewski. Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny. Kraków 1989 s. 180.

⁶² Benedykt XVI. Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Przemówienie do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej. 6 VI 2005. OsRomPol 26:2005 nr 9 s. 32.

„domowym sanktuarium Kościoła” (*domesticum sanctuarium Ecclesiae*; DA 11)⁶³. Podobnie Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* określa ją „Kościołem w miniaturze” (*Ecclesia domestica*; FC 49).

Genezy traktowania rodziny jako „domowego Kościoła” należy upatrywać w pismach Nowego Testamentu. Szczególnie jest to widoczne w listach św. Pawła, który podkreślał, że Kościół istnieje w rodzinach. Apostoł Narodów pisał wprost o Kościele zbierającym się w domu Akwili i Pryscyli (1 Kor 16, 19; Rz 16, 5), Nimfy (Kol 4, 15), Filemona w Kolosach (Flm 2) i Gajusa (Rz 16, 23)⁶⁴. Dom rodzinny był miejscem modlitwy, śpiewu psalmów, a zwłaszcza terenem sprawowania Eucharystii. Pierwotnie rodzina pełniła stosunkowo szeroką funkcję religijną, będąc przekazicielką prawd wiary i moralności. Nadprzyrodzony charakter małżeństwa, ukazany przez św. Pawła w perspektywie miłości Jezusa Chrystusa do Kościoła (Ef 5, 23-32), wyraźnie wskazywał na doniosłą rolę wychowania religijnego w rodzinie, która była przedmiotem i zarazem podmiotem tego procesu. Obok katechumenatu kościelnego istniał bowiem katechumenat rodzinny, zwany także domowym, który przetrwał niemal do późnego średniowiecza. Rodzina w Kościele pierwotnym była nie tylko miejscem przekazywania prawd wiary, ale także wprowadzania w życie liturgiczne Kościoła i kształtowania postawy apostołskiej. Wszystko to świadczy o bardzo żywym zaangażowaniu rodziny w życie religijne zarówno w niej samej, jak i w jej otoczeniu⁶⁵.

Podobnie jak w czasach Nowego Testamentu, tak i w okresie patrystycznym przypisywano rodzinie szczególne znaczenie. Św. Jan Chryzostom wyraźnie nazywał ją „małym Kościołem” (*ecclesiola*) i wskazywał na przynależne jej zadania: „Modlitwa i nauczanie w Kościele nie wystarczą. Muszą wam towarzyszyć także w domu, ponieważ dom jest małym Kościołem”⁶⁶. Według Klemensa Aleksandryjskiego, małżeństwo stanowi „małe królestwo” (*mikrobasileia*) oraz „dom Pana”, co wyraźnie wiązało problematykę małżeństwa z rozważaniami o Kościele⁶⁷. Św. Augustyn zaś, nazywając ojców rodzin biskupami, napomina ich, aby szczególnie troszczyli się o wiarę swojego domu⁶⁸.

⁶³ Także inne miejsca pozwalają uznać, że małżeństwo i rodzina katolicka zostały w dokumentach soborowych ukazane w perspektywie eklesjalnej (por. KDK 48, DWCH 3).

⁶⁴ Zob. Murawski. Rodzina domowym Kościołem s. 92; E. Ozorowski. Kościół domowy w Kościele powszechnym. W: Teologia małżeństwa i rodziny. Red. K. Majdański. T. 2. Warszawa 1990 s. 41.

⁶⁵ P. Poręba. Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”. W: Wychowanie w rodzinie s. 94.

⁶⁶ In epistolam ad Ephesios hom. 20, 6 PG 62 s. 143; zob. H. Wójtowicz. Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. „Vox Patrum” 5:1985 z. 8-9 s. 211-214.

⁶⁷ Cyt. za P. Jewdokimow. Kościół domowy. „Znak” 30:1978 nr 289-290 s. 847, 850.

⁶⁸ Sermo 94. PL 38 s. 580-581.

Ze względu na silne akcentowanie w średniowieczu hierarchicznej struktury Kościoła, pojęcie „domowego Kościoła” zaczęło stopniowo zanikać. W czasach nowożytnych unikano go także ze względu na fakt, że temat ten pojawił się w protestantyzmie⁶⁹. Dopiero po II wojnie światowej termin ten wrócił do literatury teologiczno-pastoralnej w środowisku katolickim⁷⁰.

Sobór Watykański II, nazywając wspólnotę małżeńsko-rodzinną „domowym Kościołem”, podkreśla obecność Jezusa Chrystusa w zgromadzonych i żyjących w jego imię (Mt 18, 20)⁷¹. Rodzina chrześcijańska gromadzi się nie tylko w imię Chrystusa, ale też na mocy znacznie silniejszego z Nim związku. Małżeństwo jest sakramentem i realizuje posłannictwo urzeczywistniania Kościoła. Określenie małżeństwa i rodziny „domowym Kościołem” opiera się właśnie na tym sakramencie. Twórczy wpływ na budowanie rodziny jako „domowego Kościoła” mają także inne sakramenty, zwłaszcza chrzest i Eucharystia⁷².

Rodzina chrześcijańska uczestniczy w zbawczym posłannictwie Kościoła, gdyż stanowi część Ludu Bożego i Ciała Chrystusa, a w jej życiu i działaniu objawia się nadchodzące królestwo Boże⁷³. Wpisana w tajemnicę Kościoła, realizuje jego trzy podstawowe funkcje: nauczycielską, kapłańską i pasterską (FC 50). Poprzez nie Kościół wypełnia swoje zadania, aktualizując i kontynuując dzieło zbawcze Chrystusa, staje się rzeczywistością konkretną i uchwytą, także w rodzinie⁷⁴.

Rodzice są dla swoich dzieci zwiastunami i głosicielami Ewangelii, którą przekazują nie tylko słowem, ale i przykładem życia (por. DA 11, KK 11). Nikt nie może zastąpić rodziny w wypełnianiu tego obowiązku, poprzez który staje się ona szkołą autentycznej wiary. Realizując funkcję nauczycielską, staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą (FC 51).

Z racji chrztu, bierzmowania i sakramentu małżeństwa rodzice są pierwszymi katechetami swoich dzieci i mają obowiązek przekazać wiarę przyszłym pokoleniom. Katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, albo jej towarzyszy, poszerza ją i w pewnym sensie upraktycznia (por. CT 68). Katecheza w domu rodzinnym może przybierać różne formy od prostych gestów religijnych i kształtowania odpowiedniego języka, poprzez pielęgnowanie zwyczajów chrześcijańskich, naukę modlitw i pieśni do systematycznego zaznajamiania z prawdami

⁶⁹ E. M. Marczewscy. „Kościół domowy”. Ocena pojęcia. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła* s. 243.

⁷⁰ M. Fiałkowski. *Rodzina Kościołem domowym* s. 171-172.

⁷¹ E. Marczevska. *Domowy Kościół*. EK t. 4 kol. 104-105.

⁷² M. Żurowski. *Rodzina „domowym Kościołem”*. ChS 10:1978 nr 12 s. 51.

⁷³ Ozorowski. *Kościół domowy* s. 42-43.

⁷⁴ J. Wysocki. *Rytuał rodzinny. Aby rodzina była bardziej Kościołem*. Olsztyn 1990 s. 15; zob. A. Czaja. *Rodzina jako „Kościół domowy”*. Specyfika i uwarunkowania eklezjalności rodziny chrześcijańskiej. W: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych* s. 134-135.

wiary. Rodzice powinni wykorzystywać każdą nadarżającą się okazję, aby prowadzić z dziećmi rozmowy na tematy religijne, zwłaszcza wtedy, gdy te wysuwają jakieś wątpliwości lub stają w obliczu ważnych wydarzeń religijnych czy rodzinnych. Aby sprostać temu zadaniu, rodzice i inni bliscy muszą posiadać dobrą znajomość prawd wiary oraz nieustannie ją pogłębiać. Rodzina jako domowy Kościół powinna być miejscem regularnego czytania i rozważania Pisma Świętego oraz korzystania z dobrej książki i prasy religijnej⁷⁵.

Głoszenie Ewangelii musi znaleźć odzwierciedlenie w codziennym życiu rodziny, w świadectwie wiary, które także jest przejawem funkcji nauczycielskiej, którą pełni rodzina jako domowy Kościół. Powinno ono dotyczyć najpierw najbliższych, a później oddziaływać na otoczenie⁷⁶.

Sobór Watykański II przypominał, że funkcja kapłańska nie jest zarezerwowana tylko dla hierarchii, ale i świeccy uczestniczą w niej na mocy wspólnego kapłaństwa Ludu Bożego. Sakramentalna łaska małżeństwa nadaje zwykłym czynnościom, dokonywanym we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej, rangę uświęcającą. Za sprawą Ducha Świętego powszednie prace i wszelka służba na rzecz rodziny pociąga za sobą nadprzyrodzone skutki. Domowy Kościół jawi się zatem jako ośrodek życia religijnego i kultu oddawanego Bogu, gdzie wszystkie sprawy, którymi żyje, odnozione są do Tego, który jest Panem i Ojcem⁷⁷.

Przejawem sprawowanej przez rodzinę funkcji kapłańskiej jest przeżywanie przez nią sakramentów świętych. Rodzina z jednej strony korzysta z tych, które zasadniczo sprawowane są w kościele, a z drugiej strony właśnie w domu rodzinnym powinno następować przygotowanie do nich. Na rodzinie do tego stopnia spoczywa obowiązek właściwego wprowadzenia dziecka w życie sakramentalne, że od fundamentów położonych w domowym Kościele zależy w dużej mierze intensywność przeżywania sakramentów przez dziecko w jego dorosłym życiu⁷⁸.

Chrześcijańska rodzina nie tylko uczestniczy w liturgii Kościoła powszechnego, lecz także sama sprawuje „liturgię domowego Kościoła”. Dokonuje się w niej uświęcenie całej rodziny i jej ewangelizacja. Pozostaje ona w ścisłym związku z publiczną liturgią Kościoła powszechnego. One wzajemnie się dopełniają, a ta sprawowana w domu winna wypływać i nawiązywać do tej z Kościoła powszechnego (por. FC 61). W liturgii domowego Kościoła biorą udział wszyscy członkowie rodziny, a miejscem jej sprawowania jest dom rodzinny⁷⁹. Do liturgii domowej

⁷⁵ Murawski. Rodzina domowym Kościołem s. 98-99.

⁷⁶ Kłys. Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostołstwa świeckich s. 303-336.

⁷⁷ A. Liskowacka. Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94 s. 306-307.

⁷⁸ Zob. J. Poręba. Liturgia „domowego Kościoła”. AK 88:1996 nr 525 s. 215-218.

⁷⁹ Wysocki. Rytuał rodzinny s. 21-22.

można zaliczyć wszelkie obrzędy związane z obchodami ważnych okresów roku kościelnego, świąt kościelnych, rocznic i własnych uroczystości rodzinnych, a także sakramentalia, zwłaszcza błogosławieństwa i poświęcenia, które w domowym Kościele w określonych przypadkach mogą być sprawowane przez rodziców. Przejawem świętowania jest także zasiadanie osób bliskich do wspólnego stołu, który łączy nie tylko domowników, ale i gości⁸⁰.

Rodzina wypełnia funkcję kapłańską także wtedy, gdy pielęgnuje modlitwę, która jest otwarciem się na Boga oraz wyrazem bliskości, wspólnoty i przyjaźni z Nim. Jest ona dialogiem człowieka z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym, w którym obok słów do Niego wypowiedzianych jest miejsce na wsłuchiwanie się w Jego głos i trwanie w Jego obecności. Treścią modlitwy rodzinnej jest codzienne życie tej wspólnoty, jej radości, problemy i krzyże, sukcesy i kłopoty. Każda rodzina powinna wypracować swój własny styl modlitwy, jednak szczególnie zalecana jest forma wspólna, łącząca małżonków i dzieci (por. FC 59). Chrześcijanin uczy się modlitwy w rodzinie (KKK 2685). Bez przykładu wyniesionego z domu trudno później nauczyć jej dzieci i młodzież. Modlitwa „domowego Kościoła” odciska w głębi serca człowieka niezatarte ślady, które nie tak łatwo mogą być zaprzepaszczone przez późniejsze życiowe doświadczenia i przeżycia⁸¹.

Trzecia podstawowa funkcja, którą realizuje rodzina jako domowy Kościół, to funkcja pasterska. Stanowi ona konieczne dopełnienie dwóch poprzednich. Trudno bowiem, aby wiarygodne było realizowanie funkcji nauczycielskiej i liturgicznej w rodzinie bez powiązania ich z postawą służebną, która najlepiej charakteryzuje funkcję pasterską⁸².

Realizacja funkcji pasterskiej w rodzinie przejawia się głównie poprzez miłość. Dom to miejsce wzajemnej miłości, która winna kształtować postępowanie bliskich. Zgodnie z zamysłem Bożym, miłość małżeńska ma być obrazem relacji Chrystusa do Kościoła. Zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest kształtowanie postawy miłości wszystkich jej członków i pielęgnowanie jej na co dzień poprzez troskę względem siebie, wyrażającą się cierpliwością, duchem służby, zwłaszcza względem chorych, niepełnosprawnych i starszych.

Rodzina żyjąca miłością do Boga i bliźniego nie może być zamknięta i skupiona wyłącznie na sobie, lecz winna dostrzegać innych i otwierać się na nich, ucząc się szacunku, świadczenia bezinteresownej pomocy i wczuwania się w ich potrzeby.

⁸⁰ Fiałkowski. Rodzina Kościołem domowym s. 174-175; Zob. T. Kukołowicz. Obyczajowość rodziny chrześcijańskiej czynnikiem wychowania. W: Wychowanie w rodzinie s. 314-327; J. Komorowska. Doroczne i okolicznościowe zwyczaje w rodzinie. W: Przemiany rodziny polskiej. Red. J. Komorowska. Warszawa 1975 s. 289-309.

⁸¹ Papieška Rada do spraw Rodziny. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa. Wrocław 2000 nr 56; S. Wilkanowicz. Życie religijne rodziny. „Znak” 30:1978 nr 289-290 s. 900-903.

⁸² Zob. Kamiński. Posługa pasterska s. 290-292.

Służba i pomoc mają obejmować ludzi z najbliższego otoczenia, a także wszystkich innych, niezależnie od poglądów, wyznania czy odległości, jaka dzieli rodzinę od potrzebujących (DA 8). Miłość w duchu chrześcijańskim sięga bowiem dalej aniżeli do własnych braci i siostr w wierze i każe we wszystkich, a zwłaszcza w najuboższych, słabych, cierpiących i ponizonych, widzieć oblicze Chrystusa, dostrzegać prawdziwego bliźniego (FC 64)⁸³. Konkretnym przejawem miłości do drugich jest podejmowana przez rodzinę działalność charytatywna, czyli posługa stanowiąca zespół czynności i zadań wynikających z przykazania miłości, które odpowiadają potrzebom ludzi cierpiących biedę, chorobę lub oczekujących jakiegokolwiek pomocy. Podejmując działalność charytatywną, rodzina daje świadectwo solidarności i miłości, a równocześnie staje się dla swoich członków szkołą takiej działalności, skutecznie jej uczy i w nią wprowadza⁸⁴.

Funkcja pasterska przejawia się także w dążeniu do świętości życia. Pielęgnowanie na co dzień miłości w rodzinie domaga się stałego wysiłku pracy nad sobą wszystkich jej członków. Wiąże się to z pokonywaniem zła, zwalczaniem egoizmu, walką z grzechami i wadami, opowiedzeniem się za prawdą i sprawiedliwością, i to nie tylko we wspólnocie bliskich, ale także w środowisku życia i pracy. Poprzez chrześcijański styl życia wierzący przepajają otaczający ich świat wartościami duchowymi, budując tym samym cywilizację miłości. Swoim zaś przykładem, dążeniem do świętości, praktykowaniem bezinteresownej miłości i cierpliwym pokonywaniem słabości, rodzina jako domowy Kościół przyciąga do Chrystusa i wspólnoty Jego wyznawców ludzi wątpiących lub niewierzących⁸⁵.

W rodzinie człowiek od narodzin powinien zdobywać doświadczenie Kościoła (por. DWCH 3). To właśnie ono pozwoli mu później włączyć się aktywnie w życie większych wspólnot. Rodzina nie rozwija się bowiem w izolacji, ale w towarzystwie innych domowych Kościołów, różnego rodzaju grup religijnych wzajemnie się zazębiających oraz wewnątrz parafii, diecezji i Kościoła powszechnego. Rodzina pozostaje z nimi w ścisłym związku. Zwłaszcza pomiędzy Kościołem domowym a parafią, diecezją i Kościołem powszechnym zachodzi wzajemna więź⁸⁶.

Apostolstwo rodziny wyraża się poprzez udział w prorockim, kapłańskim i królewskim urzędzie Chrystusa. Jest ono zakorzenione w chrzcie, a poprzez łaskę sakramentu małżeństwa otrzymuje nową moc dla przekazywania wiary (FC 52). Istota tego działania opiera się na formowaniu życia domowego w oparciu o Ewangelię. Rodzina jest najszerzym terenem i najbardziej skuteczną szkołą apostołstwa.

⁸³ Zob. M. Fiałkowski. Aktywne uczestnictwo małżonków w życiu Kościoła. W: W trosce o owocowanie sakramentu małżeństwa. Red. M. Wyzlic, A. Czaja. Lublin 2010 s. 145.

⁸⁴ Przygoda. Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim s. 51-79.

⁸⁵ Fiałkowski. Rodzina Kościołem domowym s. 176.

⁸⁶ Zob. W. Tabaczyński. „Kościół domowy” w świetle nauki papieża Jana Pawła II. AK 86:1994 nr 509 s. 28.

To w niej dokonuje się zaprawa w apostołstwie świeckim dla wszystkich jej członków (KK 35). Małżonkowie odkrywają powołanie do bycia dla siebie nawzajem, dla swoich dzieci i innych członków rodziny świadkami wiary i miłości Jezusa Chrystusa (zob. DA 11). Zapraszani są do tej szkoły jako pierwsi wychowawcy przygotowujący swoje potomstwo do podjęcia zadań apostołskich. Równocześnie podlegają oddziaływaniu innych bliskich, pomagających im w osiągnięciu dojrzałości chrześcijańskiej i wypełnieniu powołania⁸⁷.

Rodzina, będąca głównym polem apostołstwa świeckich w Kościele i świecie (DA 9), podejmuje apostołat wewnątrzrodzinny. Wynika on z faktu, że jako wspólnota osób, połączona więzami pokrewieństwa i wspólnego zamieszkania, domaga się więzi miłości⁸⁸. Rodzice, połączeni sakramentem małżeństwa, odgrywają pierwszoplanową rolę w apostołstwie wewnątrzrodzinnym. Od przykładu ich życia zależy, czy dzieci i inni bliscy znajdą drogę szlachetności, zbawienia i świętości (zob. KDK 48)⁸⁹. W obrębie tego apostołstwa dokonuje się rozpoznanie drogi powołania każdego z nich (zob. KK 11; KKK 1656).

Rodzina jako środowisko formacji katolików świeckich jest miejscem odkrycia i pielęgnowania powołania poszczególnych jej członków. Na rodzicach spoczywa obowiązek uświadomienia dzieciom ich własnej i niepowtarzalnej drogi, która wskaże im właściwe miejsce i rolę w życiu Kościoła i świata. Realizacja tego powołania prowadzi do świętości, do której Bóg zaprasza każdego chrześcijanina. Wzrastanie i dojrzewanie powołania do konkretnego stanu wymaga głębokiej wiary rodziców, którzy powinni umieć przyjąć i rozwijać każdy rodzaj powołania swojego dziecka, także do kapłaństwa i życia konsekrowanego⁹⁰.

Benedykt XVI podkreśla, że rodzina jest niezastąpionym środowiskiem, które powinno troszczyć się o powołania do kapłaństwa. Opierając się na wartościach ewangelicznych, stanowi ona miejsce formacji przyszłych kapłanów, budowania i rozwijania głębokiej wiary kandydatów do seminarium, a także oparciem dla godnego i wiernego realizowania tej drogi życia⁹¹. Dobrze funkcjonująca rodzina, będąca szkołą apostołstwa, wpływa na tworzenie atmosfery przychylności wierze, tworząc kulturę opartą na Ewangelii. W tak ukształtowanym środowisku dzieci mogą łatwiej odczytać i podjąć powołanie do kapłaństwa, życia konsekrowanego oraz powołanie

⁸⁷ Jan Paweł II. Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj. Przemówienie w Saint-Anne d'Auray. 20 IX 1996. *OsRomPol* 17:1996 nr 11-12 s. 27.

⁸⁸ Cz. Murawski. *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*. Sandomierz 1988 s. 193-194.

⁸⁹ Zob. Dziekoński. *Formacja chrześcijańska dziecka* s. 205-206.

⁹⁰ Zob. Jan Paweł II. W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie. Homilia w Ceunca. 31 I 1985 r. *OsRomPol* 6:1985 nr 2 s. 17-18; Tenże. Dzieci są wiośnią Kościoła i społeczeństwa. Przemówienie. 14 X 2000 r. *OsRomPol* 22:2001 nr 1 s. 14.

⁹¹ Benedykt XVI. *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary* s. 33.

misyjne⁹². To ostatnie będzie mogło się formować wówczas, gdy rodzina będzie ożywiona zapalem misyjnym. W otoczeniu domowym wyraża się to poprzez dawanie świadectwa wobec bliskich niewierzących lub niepraktykujących, modlitwę za misje, pielęgnowanie tego rodzaju powołań u dzieci (DM 39) oraz przysposabianie ich do odkrywania miłości Boga wobec wszystkich, bez wyjątku, ludzi (FC 54)⁹³.

Rodzina, a szczególnie rodzice, zajmuje wyjątkowe miejsce w przygotowaniu dzieci do małżeństwa (LdR 16). Jest to jeden z aspektów realizowania przez nią wychowania. W wypełnianiu tego zadania powinna ona postępować w łączności ze wspólnotą Kościoła, biorąc także pod uwagę kolejne fazy życia i rozwoju potomstwa. Rola rodziców polega przede wszystkim na tworzeniu klimatu przyjaźni, zaufania, otwarcia na Boga, gdyż przygotowanie do małżeństwa i założenia rodziny dokonuje się głównie poprzez przykład ich życia oraz atmosferę panującą we wspólnocie domowej. Wysilek wychowania dzieci powinien być ukierunkowany na rozeznanie przez nie głosu Bożego powołania, bez wywierania nacisku (KKK 2230). Rodzice mają służyć rozumną radą swoim dzieciom, które, jeśli decydują się na drogę życia małżeńskiego, winny w domu otrzymać podstawowe informacje o znaczeniu i godności małżeństwa i rodziny, ukazanych jako jedno z powołań ustanowionych przez Boga (KKK 1632)⁹⁴.

Według wytycznych adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* wychowanie do życia w małżeństwie i rodzinie powinno przebiegać w trzech etapach: dalszym, bliższym i bezpośrednim (FC 66)⁹⁵. Wydaje się, że szczególnie ważna rola przypada tu rodzinie na pierwszym etapie, zwanym dalszym. Można go utożsamić z ludzką i chrześcijańską formacją każdego chrześcijanina, czyli jest on realizowany na drogach, na których rozwija się i kształtuje życie i wychowanie chrześcijańskie. Na dalszym etapie przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie nie może zabraknąć jasnej i dostosowanej do wieku prezentacji ich chrześcijańskiej wizji, ale także chrześcijańskiego stylu, którym żyje rodzina, dając tym samym świadectwo życia na co dzień sakramentem małżeństwa⁹⁶.

⁹² S. Stefanek. Rodzina. Szkoła apostołstwa. W: Słownik małżeństwa i rodziny s. 395.

⁹³ Dziekoński. Formacja chrześcijańska dziecka s. 212, 221.

⁹⁴ Papińska Rada do spraw Rodziny. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa nr 22-28; zob. Sarmiento. Małżeństwo chrześcijańskie s. 195-196.

⁹⁵ Por. KPK kan. 1063; Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (1969). W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. T 2 s. 293-300; Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa (1975). W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. T 2 s. 301-308; Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim. Kraków 1990.

⁹⁶ Konferencja Episkopatu Polski. Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin. Warszawa 2003 s. 23-24; Sarmiento. Małżeństwo chrześcijańskie s. 198-199.

Rodzina chrześcijańska, tworząca braterską wspólnotę życia i miłości, nie może być wyizolowaną enklawą, lecz winna dzielić się wspaniałomyślnie swoim bogactwem z innymi. Podejmowane przez nią apostolstwo środowiskowe (*ad extra*) wynika z faktu, że ma ona udział w dziele zbawienia ludzkości i podobnie jak Kościół powszechny powinna mieć charakter misyjny⁹⁷. Zdaniem B. Mierzwińskiego, w apostolstwie rodziny na zewnątrz można wyróżnić dwa kręgi jej oddziaływania: w stosunku do innych rodzin, we wspólnocie rodzin lub sąsiedztwie oraz w świecie współczesnym w obrębie struktur kościelnych i wobec społeczeństwa⁹⁸. Rodzina wierząca i ożywiona miłością promieniuje na zewnątrz przykładem swojego życia. Jest ona w stanie przemienić środowisko, choćby na bardzo wąskim odcinku, wychodząc naprzeciw palącym problemom bliźnich. Jako podstawowa komórka społeczeństwa i Kościoła ma do odegrania sobie właściwą rolę, włączając się czynnie w życie społeczne, ekonomiczne i polityczne społeczeństwa⁹⁹.

Rodzina nie jest tylko zwykłą jednostką prawną, społeczną czy ekonomiczną. Stanowi ona wspólnotę miłości i solidarności, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturowych, etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz szerszego otoczenia (KNSK 229)¹⁰⁰. Pozwala to uznać rodzinę za pierwotne i fundamentalne środowisko formacji chrześcijańskiej katolików świeckich. Życie w rodzinie jest niezbędnym etapem dojrzewania ludzkiego i chrześcijańskiego każdego człowieka. Skupia ona w sobie działania innych instytucji wychowawczych, które nie mogą jej w pełni zastąpić w tym procesie. Chociaż ze swej istoty jest zasadniczym terenem kształtowania człowieka, nie jest jednak miejscem jedynym. Całe środowisko ludzkie, szczególnie wyspecjalizowane instytucje, mają także własne zadania do spełnienia w tym względzie, harmonijnie współpracując z rodziną, wspomagając ją i dopełniając w wysiłkach na rzecz formacji chrześcijańskiej katolików świeckich¹⁰¹.

⁹⁷ Z. Narecki. Apostolat rodzinny *ad extra* w parafii. W: *Gaudium in litteris*. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa. Red. S. Janeczek, W. Bajor, M. M. Maciołek. Lublin 2009 s. 1119-1121; Skrzydlewski. *Chrześcijańska wizja miłości* s. 182-183.

⁹⁸ B. Mierzwiński. *Apostolat rodzinny*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny* s. 23.

⁹⁹ Tenże. *Apostolat rodziny chrześcijańskiej*. „*Katecheta*” 39:1995 nr 1 s. 6-8.

¹⁰⁰ *Karta Praw Rodziny*. Preambuła s. 6.

¹⁰¹ T. Sikorski. *Rodzina jako źródło kształtowania człowieka*. W: *Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce* s. 336, 340.

2. Kościół miejscem formacji katolików świeckich

W adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* Jan Paweł II naucza, że dzieło boskiego wychowania objawia się i dopełnia w Chrystusie-Nauczycielu i dociera od wewnątrz do serca każdego człowieka dzięki dynamicznej obecności Ducha Świętego. Kościół-Matka jest także wezwany do udziału w tym dziele, co wskazuje, że katolicy świeccy są formowani przez Kościół i w nim. Proces ten dokonuje się na zasadzie wzajemnej komunii i współpracy wszystkich członków wspólnoty, obdarowanych przez Ducha Świętego różnorodnymi darami (ChL 61).

Szeroko pojęta działalność formacyjna Kościoła jest jego prawem i obowiązkiem, a wszyscy wierzący mają oczekiwać od niego takiej formacji, która pozwoli im realizować chrześcijańskie życie (CT 14). Jest ona zatem przede wszystkim dziełem Kościoła powszechnego, w którym papież pełni rolę pierwszego wychowawcy katolików świeckich. (ChL 61). Do niego należy „utwierdzenie braci w wierze” (Łk 22, 32) poprzez nauczanie wierzących podstawowych „treści chrześcijańskiego i kościelnego powołania i misji” (ChL 61). Papież jest głową Kościoła powszechnego i zastępcą Chrystusa, w którym trwa urząd udzielony przez Niego św. Piotrowi (KPK kan. 330-335; KKK 882). Każdy papież jako biskup Rzymu jest następcą św. Piotra, który stał z woli Chrystusa na czele Kolegium Dwunastu i sprawował szczególną władzę w Kościele pierwotnym (Mt 16, 18-19; J, 21, 15-17). Jako zastępca Chrystusa i pasterz całego Kościoła, ma on najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną, którą zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany (KPK kan. 331). Sobór Watykański II uczy, że Kolegium Biskupów, zajmujące miejsce Kolegium Apostołów, stanowi wraz ze swoją głową, biskupem Rzymu, podmiot najwyższej i pełnej władzy w całym Kościele, która jednak może być wykonywana tylko za jego zgodą (KK 23)¹⁰². Papież posiada inicjatywę prawodawczą, rozstrzyga definitywnie wszystkie problemy i spory. Decyduje także o sprawach Kościoła i w razie potrzeby ingeruje w sprawy Kościołów partykularnych¹⁰³.

Jako zwiastun i nauczyciel wiary, papież uczestniczy w misji Urzędu Nauczycielskiego, który chroni Kościół przed wypaczeniami i słabościami oraz umożliwia wyznawanie autentycznej wiary, wolnej od błędów. Chodzi więc o czuwanie, aby Lud Boży trwał w prawdzie, która wyzwala człowieka (KKK 888-890). W tym celu Chrystus udzielił pasterzom charyzmatu nieomyślności w dziedzinie wiary i moralności. Papież cieszy się nią, gdy jako najwyższy pasterz i nauczyciel ogłasza defini-

¹⁰² W. Łydka. Papież. W: Słownik teologiczny s. 380-384; Cz. Bartnik. Kościół. Lublin 2009 s. 252-253.

¹⁰³ Czaja. Traktat o Kościele s. 438-439.

tywnym aktem naukę dotyczącą wiary i obyczajów. Przysługuje ona także Kolegium Biskupów, gdy wraz z następcą Piotra sprawuje ono najwyższy Urząd Nauczycielski, przede wszystkim na soborze powszechnym (KK 25, KKK 891)¹⁰⁴.

Sobór powszechny to uroczyste zgromadzenie Kolegium Biskupów, które pod przewodnictwem papieża podejmuje wiążące decyzje w sprawach wiary i życia kościelnego. Tylko biskupowi Rzymu przysługuje prawo zwołania soboru, przewodniczenia mu osobiście lub przez delegatów, jak również przeniesienie, zawieszenie lub rozwiązanie tego zgromadzenia oraz zaaprobowanie jego uchwał w formie dekretu. Papież także określa tematy będące przedmiotem obrad i ustala regulamin spotkań. Biskupi zebrani na soborze w sprawach dotyczących całego Kościoła wypowiadają się w sposób definitywny jako nauczyciele i przewodnicy w kwestiach wiary i obyczajów (KPK kan. 337-341)¹⁰⁵. Na prośbę papieża w obradach mogą brać udział inne osoby, nie posiadające godności biskupiej. Sobory powszechne podejmują ważne zagadnienia dotyczące jedności Kościoła, kwestii dogmatycznych, pastoralnych, dyscyplinarnych i organizacyjnych¹⁰⁶.

Nauczanie Kościoła dotyczy wszystkich dziedzin życia chrześcijańskiego i koncentruje się przede wszystkim na sprawach wiary i moralności. Chodzi o głoszenie dobrej nowiny o zbawieniu człowieka w Chrystusie, bogactwie darów udzielonych mu przez Stwórcę oraz godności umiłowanego dziecka Bożego. Zatem papież wraz z Kolegium Biskupów nie przekazuje jakiegos nowego objawienia, lecz niezmiennie orędzie Chrystusa, wykląda je, rozwijając i aktualizując do współczesnych warunków. Poznanie i przyjęcie nauczania Kościoła jest więc istotnym elementem formacji chrześcijańskiej katolików świeckich. Jan Paweł II podkreśla, że wierni powinni w postawie gotowości i z miłością poznawać, przyjmować i kierować się w swoich wyborach nauczaniem Kościoła (ChL 61)¹⁰⁷.

Podejmując kwestie Kościoła powszechnego jako środowiska wychowania katolików świeckich, należy jeszcze wspomnieć o synodzie biskupów. Jest to stosunkowo nowa instytucja powołana 15 IX 1965 r. przez Pawła VI na wniosek Soboru Watykańskiego II (zob. DB 5)¹⁰⁸. Jest to zebranie biskupów, wybranych z różnych regionów świata, którzy gromadzą się w określonych terminach, aby umacniać ścisłą

¹⁰⁴ S. Nagy. Papież. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* s. 894-895.

¹⁰⁵ J. Krukowski. Biskupów Kolegium. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 111-112; W. Jakubowski, M. Solarczyk. *Ustrój Kościoła Rzymskokatolickiego. Wybrane zagadnienia instytucjonalne.* Warszawa 2002 s. 27-30.

¹⁰⁶ J. Kędzierski. Sobory powszechne. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* s. 114-116.

¹⁰⁷ Zob. S. Nagy. *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej.* Wrocław 1982 s. 351-364.

¹⁰⁸ Paweł VI. *Motu proprio „Apostolica sollicitudo” ustanawiające Synod Biskupów dla całego Kościoła.* W: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł.* Red. W. Kacprzyk, M. Sitarz. Lublin 2006 s. 120-124.

łączność z papieżem, jak również świadczyć mu pomoc swoją radą, w celu zachowania i wzrostu wiary oraz obyczajów, a także umacniania dyscypliny kościelnej oraz rozwiązywania problemów związanych z działalnością Kościoła w świecie (KPK kan. 342)¹⁰⁹. Gremium to jest wyrazem kolegialności biskupów i podlega bezpośrednio władzy papieża, który zwołuje go i określa miejsce jego odbywania, nominuje i zatwierdza wybór członków, ustala tematy poszczególnych sesji, przewodniczy mu osobiście lub przez wyznaczone osoby, zamyka, przenosi lub rozwiązuje synod (KPK kan. 344). Synod zbiera się na sesję generalną, która może być zwyczajna lub nadzwyczajna, a rozpatruje się na niej sprawy dotyczące Kościoła powszechnego, albo na sesję specjalną, na której podejmuje się zagadnienia odnoszące się bezpośrednio do jednego lub kilku regionów (KPK kan. 345)¹¹⁰.

Zadaniem synodu biskupów jest podtrzymywanie więzi i żywej współpracy między papieżem i biskupami całego świata. Ponadto istotna jest także troska o poznanie spraw dotyczących wewnętrznego życia Kościoła i jego działania we współczesnej rzeczywistości. Synod ma także służyć łatwiejszemu uzgodnieniu opinii odnoszących się do istotnych punktów nauki i sposobu postępowania w życiu Kościoła¹¹¹.

W dziele formacji katolików świeckich wspiera papieża Kuria Rzymska. Według Konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus*, jest ona „zespołem dykasterii i instytucji, które świadczą pomoc biskupowi rzymskiemu w wykonywaniu przez niego najwyższej posługi pasterskiej dla dobra i w służbie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych, przez co umacnia się jedność wiary i wspólnota Ludu Bożego, a także ożywia się misja właściwa Kościołowi w świecie”¹¹². Jej zadaniem jest zwiększanie skuteczności wykonywania misji pasterza Kościoła, powierzonej przez Chrystusa Piotrowi i jego następcom, która z biegiem czasu coraz bardziej się rozszerza¹¹³. Kuria Rzymska jest oparta na urzędzie Piotrowym, działając dla dobra Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych, a jej szczególną powinnością jest służba na rzecz jedności. Wartość ta stanowi bezcenny skarb, który trzeba strzec, bronić go oraz stale pomnażać. W tym wypadku chodzi o pracę na rzecz jedności

¹⁰⁹ S. Sołtyszewski. Synod Biskupów. PK 39:1996 nr 3-4 s. 290-299; E. Szafronowski. Synod Biskupów. W: Słownik teologiczny s. 562; zob. L. Chiappetta. Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. I. Libri I-II-III. Napoli 1988 s. 423-424.

¹¹⁰ E. Górecki. Synod Biskupów. W: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T II/1 s. 174-184; Z. J. Kijas. Synod. W: Leksykon teologii fundamentalnej s. 1165-1166.

¹¹¹ Paweł VI. Motu proprio „Apostolica sollicitudo” nr II, 1; J. Krukowski. Synod Biskupów. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 823-824.

¹¹² Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „Pastor Bonus” o Kurii Rzymskiej. W: Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł art. 1.

¹¹³ W. Kacprzyk. Struktura Kurii Rzymskiej. W: Kuria Rzymska i pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta. Red. E. Szczot. Lublin 2007 s. 17. J. Krukowski. Kuria Rzymska. Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T II/1 s. 198-203.

wiary, mającej oparcie i źródło w depozycie, którego strażnikiem i obrońcą jest następca św. Piotra. Ponadto chodzi o służbę na rzecz dyscypliny Kościoła, która opiera się na zespole norm i postaw moralnych, tworząc jego podstawową strukturę i zapewniając środki zbawienia prawidłowo rozdzielane ludziom¹¹⁴.

Kuria Rzymska składa się z dykasterii i innych agend, które służą papieżowi pomocą w sprawowaniu jego misji względem Kościoła powszechnego. Wyróżnia się pięć rodzajów dykasterii: Sekretariat Stanu, kongregacje, trybunały, papieskie rady, urzędy i inne instytucje¹¹⁵. Szczególną rolę w formacji katolików świeckich pełni Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego¹¹⁶. Do jej kompetencji należy troska o formację kandydatów do kapłaństwa oraz upowszechnienie i rozwój wychowania katolickiego we wszystkich jego wymiarach. Prowadzi ona swoją działalność w ramach trzech wydziałów, które obejmują szeroko pojęte funkcjonowanie i rozwój seminariów duchownych, uniwersytetów i szkół katolickich. Kongregacja zabiega, aby fundamentalne zasady dotyczące formacji katolickiej, które podaje Kościół, były coraz bardziej pogłębiane, bronione i poznawane przez cały Lud Boży. Czuwa także nad tym, aby wierni w dziedzinie wychowania mogli wypełnić swoje obowiązki i podejmowali takie działania, które będą uznawane i chronione przez społeczność świecką¹¹⁷.

Ważną rolę w formacji katolików świeckich odgrywa także Papieska Rada do spraw Świeckich¹¹⁸. Na jej czele stoi przewodniczący kardynał wraz z zespołem przydzielonym składającym się z kardynałów i biskupów, a członkami są duchowni i wierni świeccy. Zadaniem Rady jest pobudzanie i wspieranie świeckich w czynnym uczestnictwie w życiu i misji Kościoła, czy to indywidualnie, czy też w ramach zrzeseń. Chodzi o wypełnianie zadania przepajania duchem ewangelicznym porządku doczesnego, co jest szczególną rolą katolików świeckich. Ponadto Rada popiera współpracę świeckich w zakresie formacji katechetycznej, życia liturgicznego i sakramentalnego, w podejmowaniu dzieł miłosierdzia, miłości i rozwoju społecznego. Papieska Rada do spraw Świeckich jest kompetentna w sprawach należących do Stolicy Apostolskiej w zakresie popierania i koordynowania apostol-

¹¹⁴ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „Pastor Bonus” nr 11.

¹¹⁵ Kacprzyk. Struktura Kurii Rzymskiej s. 26.

¹¹⁶ Congregatio pro Institutione Catholica (Congregatio de Seminariis atque Studiorum Institutis). Na temat genezy i zmieniających się nazw Kongregacji zob. E. Szczot. Kongregacja Edukacji Katolickiej. W: Kuria Rzymska i pomniki chrześcijaństwa s. 67-68; R. Selejda. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. OsRomPol 14:1993 nr 8-9 s. 54-55.

¹¹⁷ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „Pastor Bonus” art. 112-116; zob. Szczot. Kongregacja Edukacji Katolickiej s. 69-70.

¹¹⁸ Utworzona przez Pawła VI w 1967 r., została zreorganizowana w 1976 r. Zob. E. Szafrowski. Kuria Rzymska. Studium historyczno-prawne. Warszawa 1981 s. 173-179; J. Dyduch. Papieska Rada Świeckich i Papieska Komisja „Iustitia et Pax”. PK 25:1982 nr 1-2 s. 197-222.

stwa świeckich, stowarzyszeń tychże wiernych oraz, ogólnie rzecz biorąc, w tym, co dotyczy życia chrześcijańskiego osób świeckich jako takich¹¹⁹.

Ważnymi miejscami formacji katolików świeckich są Kościoły partykularne (ChL 61). Sobór Watykański II naucza, że w nich istnieje i z nich składa się jeden i jedyny Kościół katolicki, a są one uformowane na wzór Kościoła powszechnego (KK 23). Kościół Chrystusowy, posiadający znamię powszechności, realizuje się w pełni w każdym partykularnym, otrzymującym wszelkie środki naturalne i nadprzyrodzone do spełniania misji w świecie, którą Bóg powierzył Kościołowi (PG 56). Należy jednak podkreślić, że Kościół partykularny nie jest po prostu częścią powstałą na skutek rozdrobnienia Kościoła powszechnego, a ten ostatni nie jest prostym zbiorem Kościołów partykularnych. Są one połączone żywą, istotną i stałą więzią, gdyż Kościół powszechny żyje i ukazuje się w Kościołach partykularnych (EN 62, ChL 25)¹²⁰. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, są nimi przede wszystkim diecezje (KPK kan. 368)¹²¹.

Według nauczania soborowego, „diecezja jest częścią Ludu Bożego powierzona pasterskiej pieczy biskupa współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swoim pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, stanowiła Kościół partykularny, w którym jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy” (DB 11; zob. KPK 369)¹²². Tak jak w Kościele powszechnym Duch Święty jest jego duszą, tak samo jest nią w diecezji, prowadząc ją we współpracy z wiernymi ku prawdzie i miłości. Jego działanie konstytuuje diecezję, którą można uznać za Jego dzieło. Jest ona tam, gdzie głoszona jest i przyjmowana aktem wiary Ewangelia, jako słowo Boże skierowane do ludzi. To owocuje ich nawróceniem, a kierowanie się przykazaniem miłości Boga i bliźniego prowadzi do przemiany porządku społecznego. Konsekwencją otwarcia człowieka na słowo Boże są dary Ducha Świętego, które człowiek otrzymuje w sakramentach. Istotne znaczenie w życiu diecezji ma także Eucharystia, która buduje Kościół (RH 20; EdE 21-25). Kościół powszechny i diecezja realizują się

¹¹⁹ Jan Paweł II. Konstytucja apostołska „Pastor Bonus” art. 131-134; E. Szafrowski. Kuria Rzymska Jana Pawła II. PK 33:1990 nr 1-2 s. 66-67.

¹²⁰ Zob. H. de Lubac. Kościoły partykularne w Kościele powszechnym. Kraków 2004 s. 44-47; T. Dereziński. Urzeczywistnianie się Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym w świetle literatury posoborowej. Lublin 2002 s. 61-72.

¹²¹ Kodeks Prawa Kanonicznego korzysta z terminologii Soboru Watykańskiego, dokonując jej doprecyzowania. Dotyczy to szczególnie terminów „Kościół lokalny” i „Kościół partykularny”. Na określenie Kościoła, który manifestuje się w określonym miejscu Kodeks z reguły używa przymiotnika „partykularny”. Zob. J. Krukowski Kościoły partykularne oraz ich zespoły. W: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T II/1 s. 216-218.

¹²² Zob. S. Napierała. Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach i aktach Soboru Watykańskiego II. Poznań 1985 s. 70-72; J. Krukowski. Kościół powszechny a Kościoły partykularne. W: Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II. Red. J. Krukowski, M. Sitarz. Lublin 2004 s. 28-32.

w misterium eucharystycznym, w którym dokonuje się umocnienie i wzrost wspólnoty i jej związku z Chrystusem, dlatego w trosce o diecezję na pierwszym miejscu należy postawić Eucharystię¹²³.

Diecezja nie jest tylko okręgiem administracyjnym i częścią Kościoła powszechnego, ale stanowi ona najwyższe urzeczywistnienie i najbardziej intensywną obecność Kościoła, który w niej urzeczywistnia się w pełni (zob. DB 11). Nie wyklucza to oczywiście faktu, że jest ona także podstawową strukturą organizacji i jednostką administracji kościelnej, która służy lepszemu zarządzaniu i koordynowaniu podejmowanego tam duszpasterstwa. Siła diecezji tkwi w jedności z Kościołem powszechnym, stąd ich odrębność nie może stać na przeszkodzie jedności Kościoła¹²⁴.

Każda diecezja posiada swój własny charakter. Ta wyjątkowość opiera się na odrębności władzy biskupiej, specyficznej religijności wiernych oraz posiadaniu przez nich rozmaitych charyzmatów. Oczywiście nie może ona zagrażać jedności Kościoła, który, choć broni się przed ujednoczeniem, to także nie godzi się na taki pluralizm, który rozrywa spójność wiary i jedność z prymatem biskupa rzymskiego. Pomiędzy skrajnym ujednoczeniem, prowadzącym do martwoty, a przesadnym pluralizmem i odrębnością, wiodącą do anarchii, mieści się szeroki obszar dla działalności diecezji i zależnych od niej wspólnot parafialnych¹²⁵.

Biskup to najwyższy stopniem święceń kapłańskich członek Kolegium Biskupów, który rozwija swoją działalność w Kościele partykularnym. Na mocy sakramentalnej konsekracji należy do hierarchicznej struktury Kolegium Biskupów, któremu przewodniczy papież. Stoi na czele Kościoła partykularnego jako jego głowa i w imieniu Chrystusa spełnia w nim urząd nauczycielski, kapłański i pasterski. Biskup jest powołany, aby czuwać nad częścią Ludu Bożego, powierzoną jego pasterskiej trosce, aby przewodzić i prowadzić, wspierać budowanie spójności w wielości posług i charyzmatów, broniąc jedności wiernych. Wokół posługi biskupa w diecezji organizują się i powstają wszelkie inne posługi i urzędy, w których wyraża się jedność eklezjalna¹²⁶.

Diecezja powierzona pieczy biskupa aktualizuje Kościół powszechny w pełnym znaczeniu i we wszystkich wymiarach, dlatego że poprzez niego posiada władzę Kościoła powszechnego. Pełnia całego Kościoła staje się faktyczną rzeczywistością tam, gdzie biskup w jedności ze wszystkimi członkami Kolegium głosi Ewangelię, sprawuje Eucharystię i sakramenty oraz zachęca do życia zgodnego ze Słowem

¹²³ W. Granat. Teologia diecezji. „Studia Sandomierskie 1:1980 s. 163-164.

¹²⁴ R. Kamiński. Diecezja i dekanat miejscem realizacji duszpasterstwa. W: Teologia pastoralna. T. 2 s. 109-110.

¹²⁵ Granat. Teologia diecezji s. 162-163; Kamiński. Diecezja i dekanat s. 110.

¹²⁶ Z. Kiernikowski. Biskup. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 108-109; zob. O. G. de Cardedal. Kim jest biskup? Właściwy kształt i zniekształcenie posługi biskupiej. W: Kapłaństwo s. 126-129.

Bożym w powszechnej miłości. Posługa biskupa jest nierozzerwalnie związana z wypełnianiem misji przekazanej przez Jezusa Chrystusa Kolegium Apostołów. Biskupstwo w swej najgłębszej treści jest służbą wewnątrz Kościoła, zmierzającą do przybliżania tajemnicy zbawczej Chrystusa, zamkniętej w ekonomii sakramentalnej i depozycie objawionej prawdy (KK 21)¹²⁷.

Z przynależności do Kolegium Biskupów wynika podwójna odpowiedzialność biskupa. Musi on troszczyć się o dobro Kościoła powszechnego oraz dbać o rozwój diecezji. W niej biskup złączony ze Stolicą Apostolską jest znakiem jedności wspólnoty i głównym szafarzem dobra nadprzyrodzonego. Ścisłe złączony z Synem Bożym i Jego Kościołem powinien wyprzedzać innych członków Ludu Bożego w wypełnianiu uczynków zbawienia i odkupienia. Przez sakramentalną konsekrację biskup zostaje upodobniony do Chrystusa również w osobistym życiu i w pełnieniu posługi apostołowskiej. Powinien zatem być dla wspólnoty diecezjalnej nauczycielem, wzorem i promotorem chrześcijańskiej doskonałości osiągananej w miłości, pokorze i prostocie serca (EI 16, 19)¹²⁸.

Posługa biskupów łączy się z trzema podstawowymi funkcjami Kościoła: nauczycielską, kapłańską i pasterską. Uczestnicząc w potrójnym posłannictwie Chrystusa, działają oni *in persona Christi*, czyli jako sakramentalne znaki Jezusa Nauczyciela, Kapłana i Pasterza. Źródłem i racją ich posługi jest pełnia kapłaństwa otrzymana w sakrze biskupiej. Wykonywanie tych funkcji dokonuje się w hierarchicznej wspólnocie z Głową kolegium i w jedności z jego członkami (KK 21), w duchu służby dla dobra całego Kościoła¹²⁹.

Funkcja nauczycielska biskupa jest przedłużeniem prorockiej funkcji Chrystusa i formalną partycypacją w apostołskich prerogatywach świadka tajemnic paschalnych. Jako nauczyciel (KK 32, 37) i zwiastun wiary (KK 25) ma on obowiązek troszczyć się o szerzenie Ewangelii, której głoszenie jest jego podstawowym zadaniem (DB 12). Treścią nauczania są tajemnice zbawienia, obyczaje chrześcijan i teologiczne zasady życia społecznego, które są odpowiedzią Kościoła na konkretną sytuację człowieka żyjącego we współczesnym świecie. Biskup musi także głosić Ewangelię przykładem swojego życia (EI 31). Jego przepowiadanie dokonuje się poprzez ewangelizację tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa, albo od Niego odstąpili. Ponadto istotna jest homilia głoszona podczas liturgii, w której przedstawia się wiernym dzieła Boże i tajemnice Syna Bożego oraz zasady życia chrześcijańskiego w oparciu o święte teksty (EI 59)¹³⁰.

¹²⁷ M. Kalinowski. Realizacja apostołatu hierarchicznego. W: Teologia pastoralna. T. 1 s. 346; 349.

¹²⁸ R. Kamiński. Posługa biskupa w diecezji. RT 44:1997 z. 6 s. 5-6.

¹²⁹ Kiernikowski. Biskup s. 109.

¹³⁰ Zob. W. Broński. Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego. Lublin 1999 s. 23-33.

Kolejną formą przepowiadania biskupa jest katecheza, która jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych. Obejmuje ona głównie systematyczne i całościowe nauczanie doktryny chrześcijańskiej, które wprowadza wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego (CT 18). Ważne jest także wykorzystanie listów pasterskich, podejmujących istotne zagadnienia współczesnego świata, jak również wykładów podejmujących tematykę religijną oraz rozmów duszpasterskich (EI 60). Biskup, który ponosi odpowiedzialność za katolickie wychowanie wiernych w diecezji (zob. KPK kan. 794 § 2) powinien zwrócić uwagę na formację współpracowników w przepowiadaniu słowa Bożego, zarówno duchownych, osób konsekrowanych i świeckich¹³¹. Szczególną uwagę należy zwrócić na tych, którzy mają istotny wpływ na wychowanie, przekazywanie informacji i kształtowanie opinii. Są to nauczyciele, pisarze, pracownicy środków społecznego przekazu oraz osoby sprawujące władzę (EI 61)¹³².

Jak podkreśla instrukcja *Ecclesiae imago*, Kościół urzeczywistnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie w obchodach liturgicznych, głównie w sprawowaniu Eucharystii, w modlitwie przy jednym ołtarzu i pod przewodnictwem biskupa otoczonego prezbiterami. Szczególna rola przypada w tym względzie liturgii odprawianej w kościele katedralnym (EI 80-81). Posługa uświęcania, wykonywana w zastępstwie Jezusa Chrystusa, Najwyższego Kapłana, stanowi w pewnym sensie szczyt i źródło pozostałych posług biskupich (EI 75). Do biskupa należy kierowanie życiem liturgicznym, rozwijanie go i strzeżenie przed wypaczeniami. Na nim zatem spoczywa obowiązek formacji wiernych, w czym korzysta z pomocy odpowiednich instytucji i osób przygotowanych do animacji życia liturgicznego w diecezji (zob. DB 15)¹³³.

Źródłem i szczytem życia Kościoła i każdej diecezji jest Eucharystia (KL 6, 41). Jej sprawowaniem kieruje biskup osobiście lub przez swoich współpracowników. Troszczy się także o sposób sprawowania jej w diecezji, zwłaszcza o koncelebrę, która ukazuje tajemnicę Kościoła jako sakramentu jedności. Ponadto w celu ułatwienia uczestnictwa wiernych w niedzielnej Mszy św. konieczne jest sporządzenie porządku nabożeństw kościołów i kaplic diecezji, podkreślając wyjątkowy charakter niedzieli jako dnia Pańskiego. Z Eucharystią wiążą się i do niej zmierzają inne sakramenty, wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołskie (DP 5; SC 16). W realizacji posługi uświęcania przez biskupa w diecezji na uwagę zasługuje sakrament bierzmowania, którego jest on właściwym szafarzem. Dary Ducha Świętego

¹³¹ Zob. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. List okólny do przewodniczących Konferencji Episkopatów o nauczaniu religii w szkole. „Wiadomości KAI” 15 XII 2009 nr 46 nr 5.

¹³² Kamiński. Posługa biskupa w diecezji s. 8-12.

¹³³ Zob. S. Czerwik. Biskup i liturgia w świetle dokumentów Vaticanum II oraz odnowionych ksiąg liturgicznych. KPD 51:1975 nr 4-5 s. 208-209; 220-221; C. Vagaggini. Biskup i liturgia. Conc 1-10:1965/1966 s. 97-106.

udzielane bierzmowanym sprawiają, że życie chrześcijanina nabiera bardziej kościelnego charakteru, umacniając więź z Kościołem oraz poczucie odpowiedzialności za wspólnotę. W ramach uświęcania ważna jest także troska o rozmaite praktyki religijne, nabożeństwa, modlitwę, a także autentyczne formy ludowej pobożności, które pozwalają wyrazić kult Boży w sposób dostosowany do mentalności i tradycji religijnej diecezji (PGr 33, 40)¹³⁴.

Biskupi są posłani jako pasterze do kierowania Kościołem, aby razem z papieżem i pod jego zwierzchnictwem aktualizować i uwieczniać dzieło Jezusa Chrystusa, wiekuistego Pasterza. Urząd ten jest służbą, a fundamentalną zasadą w jego wykonywaniu powinno być pokorne oddanie braciom (Mt 20, 26). Chodzi tu jednak o prawdziwą władzę sprawowaną w imieniu Jezusa, dlatego biskup w swoim działaniu powinien łączyć dobroć ze zdecydowaniem, a miłosierdzie z autorytetem władzy. Ma on troszczyć się o zbawienie dusz, będąc dobrym pasterzem, sędzią i szafarzem sprawiedliwości (EI 32, 92). W ramach posługi pasterzowania biskup powinien starać się wyrobić zmysł apostołski u swoich diecezjan, będąc z jednej strony wierny wypróbowanym formom działalności apostołskiej, ale i odważnie otwarty i poszukujący nowych form nauczania dostosowanego do aktualnych warunków i potrzeb. Istotne jest także budzenie i podtrzymywanie postawy miłości miłosiernej względem wszystkich potrzebujących w diecezji, praktykowanie czynków miłosierdzia oraz działań na rzecz wprowadzania sprawiedliwości społecznej (EI 124-129)¹³⁵.

Posłannictwo biskupa jest służbą, która wypływa z miłości do Chrystusa i Kościoła. Może być ona wyrażana na różne sposoby. Jednym z nich jest osobista troska o potrzebujących i popieranie swoim autorytetem wszelkich form realizacji posługi charytatywnej w diecezji. Wyraża się to zarówno przez głoszenie orędzia miłości, obronę godności i praw człowieka, popieranie organizacji i osób świadczących pomoc i osobiste świadectwo miłości bliźniego¹³⁶. Biskup kieruje wszelkimi dziełami apostołskimi w diecezji, w tym także posługą charytatywną (DB 17). Jest on animatorem i koordynatorem wszelkich inicjatyw tego rodzaju. W jego dyspozycji pozostają instytucje, organizacje i stowarzyszenia pomocy charytatywnej działające w diecezji, a zwłaszcza miejscowa Caritas¹³⁷.

¹³⁴ Kongregacja do spraw Biskupów. Dyrektorium „Apostolorum successores” o pasterskiej posłudze biskupów. W: Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł nr 151-154; Kamiński. Posługa biskupa w diecezji s. 12-16.

¹³⁵ Zob. E. Górecki. Pozycja biskupa w Kościele partykularnym. W: Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II s. 86-89.

¹³⁶ Kalinowski. Realizacja apostołatu hierarchicznego s. 357-358.

¹³⁷ W. Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła. W: Teologia pastoralna. T. 2 s. 493-494; M. Fiałkowski. Organizacja działalności charytatywnej w diecezji. AK 97:2005 nr 578 s. 73-75.

Dyrektorium *Apostolorum successores* podkreśla, że w sprawowaniu urzędu pasterskiego biskup powinien kierować się podstawowymi zasadami, które charakteryzują jego działanie oraz kształtują jego życie. Normy te pozostają aktualne niezależnie od okoliczności, miejsca i czasu, a są znakiem troski biskupa o Kościół partykularny i powszechny¹³⁸.

Pierwszą jest zasada trynitarna, która przypomina biskupowi, że został postawiony, aby kierować Kościołem Bożym w imieniu Ojca, którego obraz uobecnia, w imieniu Jezusa Chrystusa, Jego Syna, i w imieniu Ducha Świętego, który daje życie Kościołowi i wspiera nieustannie pasterską misję biskupa (PGr 7). Druga zasada przypomina biskupowi, że prawda objawiona stanowi centrum jego pasterskiego działania i pierwsze kryterium, według którego ocenia opinie i propozycje pojawiające się we wspólnocie chrześcijańskiej i w społeczeństwie świeckim. Dobre sprawowanie urzędu pasterskiego domaga się od biskupa nieustannego poszukiwania prawdy oraz zaangażowania w doskonalenie swego nauczania. Zasada komunii stawia przed nim zadanie wspierania jedności wiary, miłości i dyscypliny, aby diecezja czuła się żywą częścią całego Ludu Bożego. Działania na rzecz jedności nie mogą być rozumiane jako dążenie do jałowej jednorodności, ale postępowanie z poszanowaniem słusznej różnorodności (zob. EI 94)¹³⁹.

Kolejna zasada wymieniona w Dyrektorium *Apostolorum successores*, zwana zasadą współpracy, zobowiązuje biskupa do wspierania wszystkich członków Ludu Bożego w uczestniczeniu w jedynej misji Kościoła. W zarządzaniu diecezją winien on uznawać i szanować zdrowy pluralizm odpowiedzialności oraz słuszną wolność pojedynczych osób i stowarzyszeń. Zasada uznania kompetencji wymaga, aby w kierowaniu diecezją biskup nie zatrzymywał w swoich rękach tego, co inni mogą dobrze wykonać. Szanując umiejętności innych, powinien przydzielać współpracownikom odpowiednią władzę, pobudzać, popierać i koordynować słuszne inicjatywy, respektując wolność i prawa wierzących. Zasada właściwej osoby na właściwym miejscu podkreśla, że przy rozdzielaniu urzędów w diecezji biskup winien kierować się jedynie kryteriami o charakterze nadprzyrodzonym i wyłącznie dobrem duszpasterskim Kościoła partykularnego, wykorzystując we właściwy sposób zdolności osób w służbie wspólnoty. Kierując wspólnotą, musi być posłuszny zasadzie sprawiedliwości i praworządności. Wierni bowiem chcą być formowani z zachowaniem podstawowych praw osoby ludzkiej oraz dotyczących ich samych i dyscypliny Kościoła¹⁴⁰.

¹³⁸ Kongregacja do spraw Biskupów. Dyrektorium „Apostolorum successores” nr 55.

¹³⁹ Tamże nr 56-58; zob. E. Szafrowski. Posługa biskupa w Kościele partykularnym. W: W kierunku chrześcijańskiej kultury. Red. B. Bejze. Warszawa 1978 s. 361-362.

¹⁴⁰ Kongregacja do spraw Biskupów. Dyrektorium „Apostolorum successores” nr 59-62.

W posłudze biskupa istotną rolę odgrywa instytucja synodu diecezjalnego. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, jest on „zebraniem wybranych kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu” (kan. 460). Mogą brać w nim udział duchowni, osoby konsekrowane nie posiadające święceń kapłańskich oraz świeccy. Na uwagę zasługuje możliwość zaproszenia w charakterze obserwatorów członków Kościołów czy wspólnot, które nie są w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim. Warta podkreślenia jest także możliwość swobodnego omawiania na sesjach synodalnych wszystkich tematów zaproponowanych przez członków zgromadzenia. Należy jednak podkreślić, że w tym gronie jedynym ustawodawcą jest biskup diecezjalny, a innym uczestnikom przysługuje tylko głos doradczy (KPK kan. 463-465; zob. DP 7)¹⁴¹.

Celem synodu diecezjalnego jest dobro całej wspólnoty diecezjalnej. Chodzi tu o wartości zbawcze, religijno-moralne, duchowe i nadprzyrodzone. Biskup może zwołać synod, gdy zauważa się brak wspólnego i zorganizowanego działania duszpasterskiego, ze względu na konieczność aplikowania na poziomie Kościoła partykularnego norm wyższej instancji oraz kiedy pojawiają się poważne problemy wymagające rozwiązań¹⁴².

W działalności biskupa istotną pomocą służy mu kuria diecezjalna, z jej poszczególnymi wydziałami i referatami. Jest ona zespołem organów i osób, które wspomagają biskupa w zarządzaniu diecezją, a szczególnie w kierowaniu działalnością duszpasterską i wykonywaniu władzy sędowniczej (KPK kan. 469). Ma ona spełniać nie tylko funkcje biurowe, ale również pastoralne. Jest zespołem studyjnym, opracowującym i tworzącym plany duszpasterskie (zob. EI 200). W ramach kurii są tworzone odpowiednie wydziały i referaty, np. duszpasterski, katechetyczny, liturgiczny, a często powołuje się stałe lub tymczasowe komisje dotyczące spraw specjalnych¹⁴³.

W diecezji, która jest środowiskiem formacji katolików świeckich, ważną rolę odgrywają Rada Kapłańska i Diecezjalna Rada Duszpasterska. Pierwsza stanowi wyraz współpracy biskupa z prezbiterium diecezjalnym. Jest to zespół kapłanów będących jakby senatem biskupa (EI 203). Powinien on zostać ustanowiony

¹⁴¹ Zob. J. Dudziak. Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym. (Refleksja kanonistyczno-pastoralna). CS 16:1984 s. 58-59.

¹⁴² T. Rozkrut. Nowa instrukcja o synodach diecezjalnych. PK 42:1999 nr 1-2 s. 155; R. Karwacki. O zasadach przeprowadzania Synodu Diecezjalnego według instrukcji „De Synodis Dioecesis agendis”. „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 67:1998 nr 1 s. 30-31.

¹⁴³ Kongregacja do spraw Biskupów. Dyrektorium „Apostolorum successores” nr 177; zob. K. Orzeszyna. Tendencje rozwojowe pojęcia kurii diecezjalnej. „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2002 nr 1 s. 51-59.

w każdej diecezji, aby wspierać administrowanie nią i pomnażanie dobra pasterskiego Ludu Bożego na tym terenie (KPK kan. 495)¹⁴⁴.

Diecezjalna Rada Duszpasterska stanowi wyraz współpracy katolików świeckich z biskupem. Jest ona kolegialnym organem konsultacyjnym, który może być ustanawiany przez biskupa diecezjalnego w sytuacji, gdy wielość i złożoność problemów duszpasterskich wymaga wieloaspektowej analizy (KPK kan. 511). Rada ta powstała po Soborze Watykańskim II jako odpowiedź na wyzwania współczesnych czasów, w których wzrasta znaczenie i rola ludzi świeckich w świecie i Kościele. Jej zadaniem jest śledzenie i przemyślenie wszystkich spraw odnoszących się do duszpasterstwa w diecezji oraz sporządzanie katalogu zagadnień, które wymagają przedyskutowania. Diecezjalna Rada Duszpasterska ma przedkładać biskupowi wnioski dotyczące inicjatyw misyjnych, katechetycznych i apostołskich oraz w kwestii podnoszenia poziomu formacji wierzących. Zalecane jest, aby pracowała w komisjach tematycznych, które podejmują sprawy wyznaczone przez biskupa, przygotowując sugestie do programu duszpasterskiego diecezji. Szczególną rolę należy przypisać komisji zajmującej się duszpasterstwem młodzieży oraz rodzin¹⁴⁵.

Biskup jest odpowiedzialny za dobro powierzonych sobie wiernych. Dotyczy to zwłaszcza najliczniejszej grupy wiernych, jaką są katolicy świeccy. Zdaniem Jana Pawła II, ich formację należy uznać za jedno z priorytetowych zadań. Powinna ona wejść do programów duszpasterskich, a do jej realizacji należy skierować wysiłki wszystkich członków diecezji: prezbiterów, świeckich i osób zakonnych (ChL 57).

Najbliższymi współpracownikami biskupa są prezbiterzy (PGr 47), którzy w jego imieniu i w łączności z nim głoszą słowo Boże i udzielają sakramentów. Nie posiadają oni pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy zależą od biskupów, jednak są z nimi związani godnością kapłańską (KK 28, KKK 1564). Prezbitera znamionuje podobieństwo do Jezusa Chrystusa, najwyższego i wiekuiszego Kapłana (KK 28), pełni on bowiem swoją misję w imieniu i zastępstwie Syna Bożego (PDV 18)¹⁴⁶. Tożsamość prezbitera pozostaje w istotnym związku z tajemnicą zbawczej miłości Ojca, z kapłaństwem Jezusa Chrystusa, który go wybiera i posyła, oraz z darem Ducha Świętego, który udziela mu siły i uzdalnia go do oddania życia za pielgrzymujących do Królestwa Bożego¹⁴⁷.

¹⁴⁴ J. Dyduch. Diecezjalna Rada Duszpasterska i Rada Kapłańska. PK 27:1984 nr 3-4 s. 60-72; M. Sitarz. Rada Kapłańska. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 714.

¹⁴⁵ F. J. Ramos. *Le Chiesa particolari e i loro raggruppamenti*. Roma 2000 s. 500-507; M. Sitarz. Diecezjalna Rada Duszpasterska. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 182-183; T. Pawluk. Diecezjalna Rada Duszpasterska w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. PK 28:1985 nr 1-2 s. 73-84.

¹⁴⁶ Kalinowski. *Realizacja apostołatu hierarchicznego* s. 360; zob. M. Olszewski. *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologiczno-pastoralne*. Białystok 2005 s. 114-115.

¹⁴⁷ *Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* nr 4.

Prezbiterzy razem z biskupem tworzą prezbiterium, którego członkowie są złączeni szczególnymi więzami apostołskiej miłości, posługi i braterstwa (PDV 17)¹⁴⁸. Mają oni do wypełnienia szczególną rolę w budowaniu Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego. Wszystkie formy ich działalności mają przyczyniać się do integralnej formacji katolików świeckich, która pozwoli im odkrywać i realizować własne powołanie. Są także wezwani do kształtowania i prowadzenia autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej, która prowadzi wierzących do życia zgodnego z zasadami Ewangelii (DP 6)¹⁴⁹.

Polem posługi prezbitera jest parafia. Dokument Papieskiej Rady do spraw Rodziny nazywa ją „eklezyjalnym miejscem formacji chrześcijańskiej”¹⁵⁰. Według Jana Pawła II, wspólnocie tej przypada istotne zadanie bezpośredniego i osobistego wychowania katolików świeckich (ChL 61). Jest ona strukturą duszpasterską, która daje wiernym możliwość prowadzenia życia chrześcijańskiego, oraz miejscem spotkania człowieka z Kościołem (zob. EiE 15).

Nauczanie Soboru Watykańskiego II ukazuje parafię jako część diecezji (DB 30), która w określony sposób przedstawia widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi (KL 42). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. definiuje ją jako „określoną wspólnotę wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi” (KPK kan. 515 § 1). Wewnętrzna więź parafii z diecezją i jej biskupem, w hierarchicznej komunii z papieżem, gwarantuje tej wspólnotie przynależność do Kościoła powszechnego. Parafia jako część diecezji (*pars dioecesis*) jest ożywiona tym samym duchem komunii, współodpowiedzialnością wynikającą z chrztu, udziałem w tym samym życiu liturgicznym, w którego centrum jest Eucharystia oraz w tym samym duchu misyjnym¹⁵¹. Powołaniem parafii, w której łatwiej można nawiązać kontakt z poszczególnymi osobami i grupami, jest wychowywanie swoich członków do słuchania słowa Bożego, liturgicznego i indywidualnego dialogu z Bogiem oraz do pielęgnowania braterskiej miłości (ChL 61). Dzięki tym działaniom ludzie mogą w parafii spotkać Chrystusa oraz doświadczyć Kościoła w sposób konkretny i uchwytny¹⁵².

¹⁴⁸ Zob. J. Wroczeński. Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego. Studium prawnohistoryczne. Warszawa 1998 s. 265-277.

¹⁴⁹ Zob. Wątroba. Permanentna formacja s. 247-251.

¹⁵⁰ Papieska Rada do spraw Rodziny. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa nr 29.

¹⁵¹ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej. Wrocław 2002 nr 18.

¹⁵² Zob. Kamiński. Przynależność do parafii katolickiej s. 21-30; W. Miziołek. Teologia parafii W: Powołanie człowieka. T. 6. W służbie Ludowi Bożemu. Red. B. Bejze. Poznań-Warszawa 1983 s. 357-366.

Stojący na czele parafii proboszcz jako animator wspólnoty jest odpowiedzialny za formację jej członków. Nie jest on tylko urzędnikiem pełniącym określoną rolę i świadczącym innym usługi, ale jako człowiek Boży ma podjąć posługę wobec wiernych, zaradzając ich potrzebom i uczestnicząc w ich życiu (KPK kan. 529). Jego zadaniem jest prowadzić wiernych do głębokiego życia wewnętrznego opartego na Ewangelii. Jako pasterz parafii, podejmuje troskę o powierzoną mu przez biskupa diecezjalnego wspólnotę. Jest on powołany do uczestnictwa w posłudze Jezusa Chrystusa i we współpracy z prezbiterami, diakonami i osobami świeckimi podejmuje zadanie nauczania, uświęcania i kierowania parafią (KPK kan. 519)¹⁵³.

Parafia ze swej natury jest ukierunkowana na ewangelizację, która jest jej istotną funkcją. Polega na nauczaniu, wychowaniu i jest szkołą życia chrześcijańskiego. Parafię należy uznać za uprzywilejowane miejsce głoszenia słowa Bożego, poprzez które dokonuje się prawdziwy kontakt człowieka z nauczaniem Kościoła. Ewangelia jest nie tylko orędziem, ale zbawczym działaniem, którego doświadczają wszyscy ci, którzy z wiarą i w duchu posłuszeństwa je przyjmują. Objawione słowo, które działa i uobecnia się w Kościele, jest narzędziem Jezusa Chrystusa, który działa w człowieku mocą Ducha Świętego. Słowo to udziela człowiekowi łaski, ale także osądza go, przenikając ludzkie sumienie i wzywając do decyzji, która nie polega tylko na intelektualnym przyjęciu pouczenia, lecz na nawróceniu serca. Głoszenie Ewangelii nie jest zwykłym intelektualnym przekazem informacji, ale „mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego” (Rz 1, 16). Przepowiadanie słowa Bożego prowadzi do powstawania i rozwoju wiary rozumianej jako osobiste przyjęcie Boga w Jezusie Chrystusie i duchowe zjednoczenie z Nim¹⁵⁴.

Obowiązkiem proboszcza jest głoszenie wiernym w parafii słowa Bożego głównie poprzez homilie, nauczanie katechetyczne i wychowanie katolickie. Powinien on zadbać, aby nieskażone słowo Boże było przekazywane do wszystkich, także do tych, którzy dystansują się od Kościoła. Ma ono być głoszone integralnie, czyli obejmować wszystkie prawdy wiary, unikając przemilczania niektórych części doktryny Kościoła lub podawania błędnych jej interpretacji. W posłudze słowa proboszcz winien skorzystać z pomocy wiernych świeckich (KPK kan. 528 § 1)¹⁵⁵.

Budowanie wspólnoty parafialnej dokonuje się nie tylko przez głoszenie Ewangelii, ale także przez liturgię, która jest odpowiedzią człowieka na prawdę Bożą i wyrazem jego oddania się Stwórcy. Jest ona formą komunikowania się z Bogiem

¹⁵³ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik nr 22, 27; R. Kamiński. Parafia w nauczaniu Kościoła współczesnego. RT 50:2003 z. 6 s. 13.

¹⁵⁴ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Tarnów 1999 nr 25-26; R. Kamiński. Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa. W: Teologia pastoralna. T. 2 s. 32-35.

¹⁵⁵ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik nr 19-20; Kalinowski. Realizacja apostołatu hierarchicznego s. 363.

i przejawem tęsknoty człowieka za Nim. Poprzez tę działalność parafii Kościół staje się zbawczym wydarzeniem bliskim wszystkim etapom ludzkiego życia. W niej dokonuje się pierwszy kontakt wiernych z Chrystusem, w niej doskonalą się życie wiary i łaski oraz przyjmuje się inne dary uświęcenia i wreszcie tutaj rozwija się tajemnicze działanie między Bogiem i ludźmi za pomocą znaków widzialnych i modlitwy. Parafia jawi się jako miejsce najbardziej stosowne do gromadzenia się Ludu Bożego. W czynnościach liturgicznych Bóg udziela się ludziom w swoim Synu Wcielonym oraz odbiera od nich uwielbienie i chwałę. Liturgia parafialna sprawowana jest w łączności z całym Kościołem i w poczuciu odpowiedzialności za niego. Jest ona bowiem w istocie działalnością Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, którym jest Kościół. Jej sprawowanie ukazuje zgromadzonych parafian nie tylko jako wspólnotę słowa Bożego, ale także wspólnotę kultu, modlącą się i sprawującą Eucharystię oraz udzielającą sakramentów i sakramentaliów. Źródłem i szczytem liturgii, a zarazem życia diecezji i parafii jest Eucharystia (KK 11; KL 6, 41-42). Z nią wiążą się i do niej zmierzają inne sakramenty, wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołskie (DP 5). Od niej także należy rozpocząć wszelkie wychowanie, zwłaszcza do budowania wspólnoty chrześcijańskiej (DP 6)¹⁵⁶.

Na proboszczu spoczywa troska o rozwój życia liturgicznego w parafii (KPK kan. 528 § 2). Winien on zabiegać o to, aby Eucharystia stała się ośrodkiem wspólnoty i aby wierni mogli osiągnąć pełnię chrześcijańskiej egzystencji przez świadome i czynne uczestnictwo w życiu liturgicznym parafii. Proboszcz ma zachęcać do świadomego i aktywnego uczestnictwa w sakramentach świętych oraz do modlitwy. Ponadto winien czuwać, aby liturgia była sprawowana zgodnie z przepisami i w sposób dostosowany do miejscowych warunków. Formacja liturgiczna wiernych może dokonywać się w różny sposób: poprzez katechezę liturgiczną, komentarze i inne formy (KL 48)¹⁵⁷.

Przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie liturgii w parafii byłoby niewiarogodne, gdyby z nich nie wypływało chrześcijańskie braterstwo. Funkcja miłości stanowi potwierdzenie autentyczności życia wiary i kultu całej wspólnoty. Działalność parafii musi wyrażać się w służebnej postawie wobec człowieka i jego aktualnych potrzeb. Pasterska aktywność w zakresie nadprzyrodzonym wyraża się przez apostołat i różne formy duszpasterstwa, a w sferze doczesnej przede wszystkim przez pracę charytatywną. Parafia jest miejscem kształtowania wrażliwości apostołskiej swoich członków i ich troski o skuteczne urzeczywistnianie się Kościoła. Ponadto uczy wzajemnej troski zarówno o dobra duchowe, jak i materialne drugiego czło-

¹⁵⁶ R. Kamiński. Parafia wspólnotą kultu. RTK 31:1984 z. 6 s. 107-115.

¹⁵⁷ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik nr 19-20; zob. Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty s. 43-47.

wieka, co wyraża się praktyką czynnej miłości i różnymi akcjami charytatywnymi. Wykonywaniu tej działalności powinien przyświecać przykład Jezusa Chrystusa, który nie przyszedł po to, aby Mu słuźono, lecz aby służyć (Mk 10, 45). W kategoriach służby należy zatem widzieć sprawowanie wszystkich czynności kierowania parafią i każdą wspólnotą religijną, a zaangażowanie proboszcza i współpracujących z nim osób winny być przeniknięte duchem miłości pasterskiej¹⁵⁸.

Obowiązkiem proboszcza jest poznawanie swoich parafian poprzez odwiedzanie rodzin, uczestniczenie w ich codziennym życiu, a zwłaszcza w troskach i niepokojach. Sprzyja to umacnianiu ich w wierze, formacji duchowej i roztropnemu korygowaniu niewłaściwych postaw. Szczególną pomoc duchową i materialną proboszcz powinien okazać ubogim, cierpiącym, chorym i dotkniętym różnymi trudnościami. Nadto ma także troszczyć się o to, aby małżonkowie i rodzice mogli dobrze wypełnić swoje obowiązki, oraz popierać wzrost życia chrześcijańskiego w rodzinie (KPK kan. 29 § 1)¹⁵⁹.

Realizacja zadań powierzonych proboszczowi w parafii, w tym także obowiązek formacji wiernych, wymaga współpracy z innymi – prezbiterami, diakonami i katolikami świeckimi. Chodzi tu nie tylko o ograniczone możliwości pojedynczego człowieka związane choćby z dotarciem do wszystkich parafian, ale także o uznanie przez proboszcza uprawnień innych osób w realizacji misji Kościoła. Najbliższymi współpracownikami proboszcza są wikariusze, czyli prezbiterzy przydzieleni przez biskupa diecezjalnego w celu wspomagania proboszcza w jego pasterskiej posłudze. Pełnią oni swoją posługę duszpasterską pod jego władzą, zachowując z nim jednomyślność w podejmowanych działaniach, mających na celu zapewnienie opieki duszpasterskiej parafianom, za których razem są odpowiedzialni. Relacje między proboszczem a jego wikariuszami winna charakteryzować miłość i wzajemne poważanie. Powinno temu towarzyszyć wzajemne wsparcie radą, przykładem życia i pomocą (DB 30, KPK kan. 545-548)¹⁶⁰. Współpracownikami proboszcza mogą być także prezbiterzy pełniący funkcję rektora kościoła (KPK kan. 556-563), kapelani (KPK kan. 564-672), księży rezydenci oraz stali diakoni spełniający urząd diakona parafialnego. Co ostatni mogą uczestniczyć w pracy poprzez głoszenie słowa Bożego, posługę liturgiczną, głównie jako zwyčajni szafarze chrztu św., Komunii św. oraz asystując przy zawieraniu sakramentu

¹⁵⁸ Zob. R. Kamiński. Parafia. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 591-594; Przygoda. *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce* s. 409-417.

¹⁵⁹ J. Krukowski *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni*. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1 s. 432-434.

¹⁶⁰ T. Pawluk. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 2. *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn 1986 s. 281-285; E. Szafrowski. *Wikariusze parafialni w prawie kodeksowym*. PK 34:1991 nr 1-2 s. 62-85.

małżeństwa i spełniając rozmaite posługi w diakonii parafialnej (KPK kan. 757, 835)¹⁶¹.

Współpraca proboszcza ze świeckimi wynika z ich udziału w kapłaństwie wspólnym i w realizacji misji Kościoła w świecie. Proboszcz zobowiązany jest uznać właściwe zadania katolików świeckich, które przysługują im na mocy chrztu i bierzmowania oraz udzielać im pomocy w uświadomieniu sobie właściwego powołania świeckich i zachęcić ich do jego realizacji¹⁶². Zaangażowanie tych wierzących w Kościele nie wynika jedynie z sakramentów inicjacji, istotna jest również świadomość udziału w tajemnicy Kościoła i w darach Ducha Świętego. Duch Święty, prowadząc Kościół i jednocząc go we wspólnocie i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne. Obsypuje nimi każdego chrześcijanina, wzywając go do aktywności i współodpowiedzialności za Kościół (ChL 21)¹⁶³. Konieczne jest zatem respektowanie charyzmatów, które katolicy świeccy otrzymują od Boga, stymulowanie i koordynowanie podejmowanych przez nich działań (KPK kan. 529 § 2). Taka aktywność proboszcza może znaleźć wyraz w animowaniu i popieraniu stowarzyszeń, ruchów, wspólnot i grup religijnych w parafii. Sprzyjają one nie tylko ożywieniu religijnemu, ale także przekształcaniu parafii we wspólnotę oraz wydatnie przyczyniają się do odpowiedniej formacji katolików świeckich¹⁶⁴.

Ukazując parafię jako środowisko formacji chrześcijańskiej, nie sposób nie wspomnieć o Parafialnej Radzie Duszpasterskiej i Parafialnej Radzie do spraw Ekonomicznych. Dokumenty Soboru Watykańskiego II mówią o potrzebie powołania rad duszpasterskich, których zadaniem jest badanie i rozważanie kwestii odnoszących się do działalności duszpasterskiej i wyciąganie z tego praktycznych wniosków. Jest to postulat skierowany przede wszystkim do diecezji, jednak wspomina się także o konieczności powołania takich rad w parafii (zob. DB 27, DA 26, DM 30). Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza: „Jeśli zdaniem biskupa diecezjalnego, po zasięgnięciu opinii Rady Kapłańskiej, byłoby to pożyteczne, należy w każdej parafii ustanowić radę duszpasterską. Ma jej przewodniczyć proboszcz, a członkami powinni być wierni wraz z tymi, którzy z urzędu uczestniczą w trosce duszpasterskiej o parafię i pomagają w ożywianiu działalności pasterskiej. Rada

¹⁶¹ B. Biela. Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne. Katowice 2006 s. 160-161.

¹⁶² Zob. Jan Paweł II. Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości. Spotkanie z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską. Przemówienie w Utrechcie. 12 V 1985. OsRomPol 6:1985 nr 1 nadzwyczajny s. 7.

¹⁶³ Drożdż. Wychowawcza funkcja Kościoła s. 89.

¹⁶⁴ Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik nr 22; Kalinowski. Realizacja apostołatu hierarchicznego s. 365.

duszpasterska posiada jedynie głos doradczy i kieruje się normami określonymi przez biskupa diecezjalnego” (KPK kan. 536)¹⁶⁵.

Zadaniem Parafialnej Rady Duszpasterskiej jest wspomaganie proboszcza w rozwiązywaniu aktualnych spraw duszpasterskich w parafii. Złożona z przedstawicieli wiernych, w dużej mierze wybranych demokratycznie, poprzez analizę problemów i aktualnej sytuacji parafii dostarcza konkretnych opinii, które pozwalają planować i organizować zadania duszpasterskie. Członkowie omawianej rady mogą dotrzeć do wielu miejsc i dziedzin życia, które nie zawsze znane są i dostępne proboszczowi, co może pomóc rozeznaczyć i dostrzec wiele problemów, z jakimi borykają się współcześni ludzie¹⁶⁶.

Działalność Parafialnej Rady Duszpasterskiej powinna prowadzić do przekształcania parafii w świadomą wspólnotę religijną, która bierze na siebie troskę i odpowiedzialność za pracę duszpasterską, za szukanie rozwiązań dla powstających problemów. Powinna ona być miejscem czynnego udziału świeckich w życiu Kościoła oraz ciałem reprezentującym wszystkich parafian, dając możliwość spotkania, dialogu i uczestnictwa. Jest ona także organem studyjnym, prowadzącym refleksje nad szczegółowymi problemami danej parafii, nad jej sytuacją społeczno-religijną, które winny prowadzić do konkretnych projektów pastoralnych¹⁶⁷.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., w każdej parafii powinna być powołana rada do spraw ekonomicznych, która rządzi się przepisami prawa powszechnego i normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego (KPK kan. 537). Jest ona organem konsultacyjnym, który ma służyć proboszczowi pomocą w wypełnianiu obowiązków zarządcy dóbr kościelnych. Parafialna Rada do spraw Ekonomicznych ma charakter pomocniczy i posiada jedynie głos doradczy. Głównym jej celem jest troska i współudział w administrowaniu majątkiem parafialnym oraz wsparcie w realizacji różnorodnych prac gospodarczych¹⁶⁸. Jest ono konieczne, gdyż proboszcz nie zawsze ma doświadczenie w opiece nad dobrami materialnymi i potrzebuje porad kompetentnych osób. Chodzi także o odciążenie duchownego od spraw administracyjnych, aby bardziej mógł poświęcić się sprawom duchowym. Do zakresu kompetencji rady należy wyłącznie majątek, będący własnością parafii i przeznaczony na cele kościelne¹⁶⁹.

¹⁶⁵ R. Kamiński. Rola parafialnych rad duszpasterskich s. 92-94.

¹⁶⁶ Kalinowski. Realizacja apostołatu hierarchicznego s. 365.

¹⁶⁷ Kamiński. Rola parafialnych rad duszpasterskich s. 100; zob. Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania. Duszpasterskie Rady Parafialne. Ich rola i miejsce w Kościele. Materiały z projektu badawczo-szkoleniowego Kraków 1996-1997. Kraków 1999.

¹⁶⁸ P. Kasprzyk, Z. Baranowski. Parafialna Rada do spraw Ekonomicznych. Przewodnik dla duszpasterzy i osób świeckich. Sandomierz 2002 s. 18-22.

¹⁶⁹ E. Przekop. Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II. Olsztyn 1990 s. 37.

Do najważniejszych zadań Parafialnej Rady do spraw Ekonomicznych należy przygotowanie zestawienia przewidywanych przychodów i wydatków w danym roku, czuwanie nad dobrami powierzonymi parafii, aby nie przepadły lub nie doznały jakiegokolwiek szkody. Ponadto jej zadaniem jest pobieranie skrupulatnie i we właściwym czasie dochodów z dóbr i należności oraz ich bezpieczne przechowywanie i używanie zgodnie z normami prawnymi i wolą ofiarodawcy, dbanie o księgi finansowe oraz o wynagrodzenia dla pracowników parafii i wypełnianie jej zobowiązań finansowych¹⁷⁰.

Członkami Parafialnej Rady do spraw Ekonomicznych mogą być: kobiety i mężczyźni, zakonnice i zakonnicy, prezbiterzy, diakoni. Kandydaci na jej członków winni odznaczać się kompetencją w sprawach ekonomicznych i znać prawo cywilne. Ponadto mają to być osoby uczciwe i prawe, ciszące się powszechnym zaufaniem, oddane sprawom Kościoła i odznaczające się poczuciem odpowiedzialności za dobro parafii i diecezji¹⁷¹.

Istnienie i działalność wspomnianych wyżej rad służy nie tylko przekształcaniu parafii we wspólnotę, ale także stanowi istotne środowisko formacji chrześcijańskiej katolików świeckich. Zarówno Parafialną Radę Duszpasterską, jak i Parafialną Radę do spraw Ekonomicznych, można uznać za organy, które zrodziły się z wyzwań stojących przed współczesną parafią. Są one wyrazem i formą uczestnictwa świeckich w życiu parafii. Stwarzają także płaszczyznę współpracy i współodpowiedzialności duchownych i świeckich oraz miejsce przełamywania wzajemnych uprzedzeń i stereotypów. Jako ciała doradcze służą proboszczowi, zbierając równocześnie kompetentne osoby, które mogą ofiarować swoje zdolności, wiedzę i czas na rzecz parafii. Dają także szansę dostrzegania jednostki, jej zdolności i inicjatyw. Dzięki takim osobom proboszcz nie tylko może uzyskać kompetentne porady w sprawach duszpasterskich i w dziedzinie zarządzania majątkiem kościelnym, ale także uzyskuje lepsze rozeznanie w lokalnych sprawach. Parafialna Rada Duszpasterska i Parafialna Rada do spraw Ekonomicznych są miejscem uaktywnienia katolików świeckich i uświadomienia im udziału w powszechnym kapłaństwie Chrystusa, a także formowania u wiernych zmysłu odpowiedzialności w zakresie apostołstwa i dóbr materialnych¹⁷².

¹⁷⁰ Z. Baran. Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych. „Wiadomości Archidiecezjalne Lubelskie” 72:1998 nr 4 s. 772-773.

¹⁷¹ M. Fiałkowski. Powoływanie, struktura i zadania parafialnej rady do spraw ekonomicznych. „W nurcie franciszkańskim” 15:2006 s. 299-300.

¹⁷² Zob. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, Papieska Rada do spraw Świeckich, Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja do spraw Biskupów, Kongregacja do spraw Ewangelizacji Narodów, Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Papieska Rada do spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich

Jak już wspomniano, jednym z podstawowych zadań stojących przed biskupem jest pasterska troska o katolików świeckich. Wymaga to opracowania programów formacji wiernych świeckich, które przygotowują ich do realizacji właściwego im powołania w Kościele i świecie. Włączenie ich w budowanie Kościoła partykularnego jest tym pilniejsze, gdyż na niektórych odcinkach życia społecznego apostołstwo duchownych nie osiąga skuteczności bez pomocy ludzi świeckich (DA 10). Konieczne jest także zabezpieczenie prawa tych katolików do otrzymywania od swoich pasterzy dóbr duchowych oraz wspieranie ich odpowiedzialności za losy Kościoła poprzez powierzanie im konkretnych zadań do wykonania i zasięgania ich rady (EI 120-121)¹⁷³. Dobrze przygotowani ludzie świeccy mogą także uczestniczyć w hierarchicznej misji Kościoła, działając na zlecenie jego hierarchii. Dla wypełniania zadań łączących się z obowiązkami duchownych, katolicy świeccy muszą posiadać misję kanoniczną, na podstawie której mogą otrzymać na stałe lub czasowo przewidziane przez prawo urzędy i posługi (zob. KPK kan. 129 § 2; 229-231)¹⁷⁴.

W diecezji, będącej środowiskiem formacji katolików świeckich, ważną rolę odgrywa działalność instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego (zob. ChL 62). Jak podkreśla Instrukcja *Ecclesiae imago*, biskup w swojej posłudze powinien korzystać z pomocy zakonów, zachowując specyfikę ich pracy i charyzmatów (EI 207)¹⁷⁵. Kształtowanie postaw osób świeckich stanowi wyzwanie dla wszystkich wspólnot zakonnych, a zwłaszcza tych, które w swoim charyzmacie mają pracę wychowawczą. Powinny one aktywnie włączyć się w tę posługę, wykorzystując swoją duchowość, nierzadko wielowiekowe doświadczenie pedagogiczne oraz wypracowane środki i metody. Jan Paweł II podkreśla, że osoby konsekrowane są powołane, aby na polu formacji dawać radykalne świadectwo o dobrach Królestwa, dostępnych dla każdego człowieka, który oczekuje na ostateczne spotkanie z Panem historii. Zakonnicy mogą prowadzić owocną pracę formacyjną dzięki szczególnemu doświadczeniu darów Ducha Świętego, gorliwemu wsłuchiwaniu się w słowo Boże i praktyce rozeznawania. Osoby konsekrowane, wykorzys-

w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio” nr 12 art. 5; Fiałkowski. Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi s. 198-199; Dyduch. Obowiązki i prawa wiernych świeckich s. 156-178.

¹⁷³ Kamiński. Posługa biskupa w diecezji s. 20.

¹⁷⁴ Zob. A. Mezglewski. Misja kanoniczna do nauczania religii – przepisy prawa polskiego i kanonicznego. W: Katecheza dzisiaj. Red. W. Janiga, A. Mezglewski. Krosno-Sandomierz 2000 s. 117-127; Kamiński. Parafia w nauczaniu Kościoła współczesnego s. 15.

¹⁷⁵ Zob. Kongregacja do spraw Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego. Kongregacja do spraw Biskupów. Wytuczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele „Mutuae relationes”. W: Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata”. Red. B. Hylla. Kraków 1998 nr 8-9.

tując swój charyzmat, przyczyniają się do tworzenia środowiska wychowawczego przenikniętego duchem wolności i miłości, co sprzyja wzrastaniu ludzi formowanych w człowieczeństwie pod kierunkiem Ducha Świętego. Stwarza to także przestrzeń do łączenia w harmonijnej syntezie tego co Boskie i ludzkie, Ewangelii i kultury, wiary i życia. Wiara w Jezusa Chrystusa rozjaśnia swoim światłem dziedzinę wychowania, nie podważając wartości ludzkich, ale je potwierdzając i wywyższając (VC 96-97)¹⁷⁶.

Życie konsekrowane ubogaca Kościół różnorodnością charyzmatów i przykładem osób realizujących swoje powołanie, przypominając wierzącym o dążeniu do świętości. Szczególnego znaczenia w kontekście formacji świeckich nabiera świadectwo życia według rad ewangelicznych. Profesja czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, podkreślając wartość dóbr stworzonych, ukazuje równocześnie ich względność i wskazuje na Boga jako na dobro absolutne (VC 87)¹⁷⁷. Ślub czystości przypomina młodzieży, narzeczonim, małżonkom i rodzinom, że dzięki integralnej formacji możliwe jest właściwe przeżywanie ludzkiej miłości. Praktykowanie czystości jest wyrazem sprzeciwu wobec hedonistycznej kultury odrzucającej obiektywne normy dotyczące płciowości człowieka, a równocześnie świadectwem działania Bożej miłości w ułomnej naturze ludzkiej. Osoby konsekrowane żyjące ślubem czystości mogą oddać nieocenione usługi w pracy na rzecz otoczenia, podejmując opiekę nad dziećmi, zwłaszcza w trudnych sytuacjach, nad rozbitymi i niepełnymi rodzinami oraz w poradnictwie rodzinnym i pracy wychowawczej przygotowującej do małżeństwa i odpowiedzialnego rodzicielstwa (FC 74, VC 88)¹⁷⁸.

Praktykując ślub ubóstwa, osoby konsekrowane, naśladując Chrystusa ubogiego, dają świadectwo wyrzeczenia i umiarkowania, które wyraża się życiem pełnym prostoty, gościnności i umiłowaniem ubogich. Przejawem tej miłości są między innymi działania zmierzające do uwolnienia ludzi od niezwykle dotkliwej postaci ubóstwa, jakim jest brak formacji kulturalnej i religijnej. Pozwala to zakonnikom włączyć się w formowanie osób wrażliwych na niesprawiedliwość i gotowych podjąć konkretne działania służące likwidacji struktur ucisku i wykorzystania ludzi ubogich. Ponadto w tym duchu należy traktować zaangażowanie osób konsekrowanych w działalność edukacyjną, skierowaną zwłaszcza do ludzi młodych, która pomaga

¹⁷⁶ Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu*. Poznań 2002 nr 39.

¹⁷⁷ Jan Paweł II. *Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia „Redemptionis donum”*. W: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła* nr 9-13.

¹⁷⁸ Zob. T. Paszkowska. *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*. Lublin 2005 s. 340.

im odnaleźć miejsce w świecie, rozwijać własne talenty i podjąć odpowiedzialność za swoją przyszłość (VC 89, 97)¹⁷⁹.

Posłuszeństwo, będące kolejną radą ewangeliczną podejmowaną przez zakonników, ukazuje właściwe zrozumienie wolności, która w życiu człowieka musi respektować szacunek dla osoby ludzkiej oraz podporządkowanie prawdzie i normom moralnym (VC 31-35). Osoby konsekrowane wyrażają w ten sposób świadomość swojej synowskiej więzi z Ojcem, na mocy której przyjmują wolę Boga jako swój codzienny pokarm (por. J 4, 34). Poprzez wypełnianie ślubu posłuszeństwa, który jest naśladowaniem Chrystusa posłusznego Ojcu, zakonnicy uczą innych poszanowania autorytetów, sprzeciwiają się podziałom i niezgodzie (VC 91-92)¹⁸⁰.

Zadaniem Kościoła jest wskazywanie ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielanie Chrystusowego życia i wspieranie ich w dążeniu do osiągnięcia jego pełni. Kościół jako Matka daje swoim dzieciom takie wychowanie, które sprawia, że całe ich życie może być przepojone duchem Chrystusa, a równocześnie wspiera ludzi w zdobywaniu pełnej doskonałości ludzkiej, co przyczynia się do budowania świata bardziej życzliwego (DWCH 3). Na poszczególnych poziomach struktury Kościoła można zauważyć dwa przenikające się zakresy formacyjnego oddziaływania Kościoła: naturalny, prowadzący ku pełnej doskonałości indywidualnej osoby, a tym samym ku dobru całej społeczności, jak i zakres nadnaturalny, czyli przepajanie duchem Chrystusa całego życia wiernych. W wypełnianiu swego obowiązku wychowawczego Kościół posługuje się odpowiednimi środkami, zarówno tymi, które należą do wspólnego dziedzictwa ludzkości i przyczyniają się do rozwoju człowieka, jak i tymi, które są mu szczególnie właściwe i sprzyjają kształtowaniu wiary, wprowadzając w czynne zaangażowanie w liturgii i pobudzając do działalności apostołskiej (DWCH 4)¹⁸¹.

¹⁷⁹ Zob. A. Amaladoss. *The religious in mission*. W: Union of Superiors General. *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the Word*. International Congress Rome. 22-27 November 1993. Guernsey 1994 s. 136-137; M. Gołąb. *Czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne? Duchowość eklezjalna życia konsekrowanego*. Kraków 2003 s. 265-267.

¹⁸⁰ Zob. A. J. Nowak. *Osoba konsekrowana*. T. 2. Ślub posłuszeństwa. Lublin 1994 s. 60-83; B. Hendricks. *Obedience to Mission*. W: *Paths of renewal for Religious. The best of the review*. T. 2. Red. D. L. Fleming. St. Louis 1986 s. 150-153.

¹⁸¹ Zob. J. Dyduch. *Posługa nauczania w dokumentach roboczych „Polskiego Synodu Plenarnego”*. AC 25:1993 s. 100-101; Drożdż. *Wychowawcza funkcja Kościoła* s. 121-170.

3. Katolickie szkoły i uniwersytety ośrodkami formacji katolików świeckich

W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* katolickie szkoły i uniwersytety nazwane są ważnymi miejscami formacji chrześcijańskiej (ChL 62). Obie te instytucje realizują jeden z podstawowych elementów posłannictwa Kościoła, jakim jest wychowanie człowieka, prowadzące go do pełnej dojrzałości poprzez kolejne etapy jego życia i rozwoju. Najważniejszym zadaniem szkół i uniwersytetów jest kształtowanie umysłów i serc młodych ludzi, wspomaganie ich w zdobywaniu mądrości i korzystaniu z bogactw kultury, formowanie wrażliwości na dobro i piękno oraz wspieranie w uzyskiwaniu zawodowych kompetencji¹⁸².

Dokument Kongregacji Nauczania Katolickiego pt. *Szkoła katolicka* określa szkołę „jako miejsce integralnej formacji osoby, poprzez systematyczną i krytyczną asymilację kultury”¹⁸³. Katolicka placówka oświatowa realizuje podobne cele jak publiczna. Tak jak inne, szkoła katolicka zdąża do prawdziwie ludzkiej formacji dzieci i młodzieży (DWCH 8). Tym, co szczególnie ją określa, jest jej zakorzenienie w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości i odnoszenie się do wyższej i transcendentnej pedagogii Jezusa Chrystusa – Nauczyciela¹⁸⁴. Szkołę można uznać za katolicką, jeśli jest kierowana, albo za taką została uznana, przez kompetentną władzę kościelną lub kościelną osobę prawną publiczną (KPK kan. 803 § 1). Ponadto w omawianej szkole nauczanie i wychowanie powinny opierać się na zasadach chrześcijańskiej doktryny, zaś wykładowcy muszą odznaczać się zdrową nauką i prawością życia (KPK kan. 803 § 2)¹⁸⁵.

Każda szkoła w swojej postudze na rzecz wychowania młodego pokolenia powinna spełniać dwa główne zadania: nauczania i wychowywania. Pierwsza rola dotyczy wyposażenia dzieci i młodzieży w specyficzny system pojęć i wiedzy potrzebny w wykonywaniu pracy i w codziennym życiu, na drugą składa się kształtowanie przekonań, norm moralnych oraz zasad funkcjonowania społecznego. Oba wspomniane zadania są integralnie ze sobą powiązane¹⁸⁶.

¹⁸² Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999) nr 1.

¹⁸³ Kongregacja do spraw Nauczania Katolickiego. *Szkoła katolicka*. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne. Red. E. Sztafrowski. T. 11 z. 1. Warszawa 1980 nr 26.

¹⁸⁴ Rynio. *Integralne wychowanie* s. 251.

¹⁸⁵ Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu nr 11, 14; zob. P. Wawrzyńczak. *Założenia formalne i organizacyjne szkoły katolickiej*. „Seminare” 12:1996 s. 268.

¹⁸⁶ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. *Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*. W: Rada Szkół Katolickich. *Szkoła miejscem kształtowania postawy patriotycznej*. Szkoła

Szkoła katolicka jest miejscem kształtowania umysłu i zdobywania wykształcenia. Służy temu przekazywanie odpowiednich informacji, rozwijanie zdolności intelektualnych, fizycznych i manualnych. Proces kształcenia powinien dokonywać się na jak najwyższym poziomie przy równoczesnym budowaniu środowiska, w którym młody człowiek spotyka się z szacunkiem niezależnym od swoich zdolności i możliwości intelektualnych. Według nauczania Soboru Watykańskiego II, każda szkoła, także katolicka, winna kształtować władze umysłowe człowieka, rozwijać zdolność wydawania prawdziwych sądów, wprowadzać w dziedzictwo kulturowe, kształcić poczucie wartości, przygotowywać do życia zawodowego i kształtować postawy wzajemnego zrozumienia i współżycia (DWCH 5). Jednak szkoła katolicka nie może ograniczać się wyłącznie do dostarczania młodemu człowiekowi informacji z różnych dziedzin wiedzy, ale musi tworzyć warunki sprzyjające harmonijnemu rozwojowi wszystkich wymiarów jego osobowości¹⁸⁷.

W wyniku współczesnych przemian pojawia się tendencja sprowadzania szkoły wyłącznie do roli narzędzia w rękach struktur produkcyjno-ekonomicznych, ideologii i kalkulacji politycznych, które zaciemniają jej funkcję wychowawczą. Tymczasem każda placówka oświatowa winna stawać się miejscem integralnej formacji młodych pokoleń¹⁸⁸. Pełne wychowanie musi uwzględniać wszystkie aspekty życia. Szkoła zatem nie może jedynie kształcić, lecz powinna troszczyć się o pełny rozwój człowieka i danych mu przez Boga predyspozycji. W szkole katolickiej młodzież ma osiągnąć autentyczną i pełną dojrzałość, odpowiadającą ludzkiej godności. Obok zdolności intelektualnych, ważne jest zwrócenie uwagi na rozwój fizyczny, emocjonalny i duchowy. Konieczne jest także kształtowanie postawy odpowiedzialności za swoje postępowanie oraz przygotowanie do życia w rodzinie i w społeczeństwie, tak, aby wychowanek mógł twórczo i w pełni włączyć się w życie otaczającego go świata. Szkoła katolicka jako środowisko formacji dostarcza młodemu człowiekowi zasad moralnych i wartości, które służą jego pełnemu rozwojowi¹⁸⁹.

W środowisku, które tworzy szkoła katolicka, uczeń może odkryć własną tożsamość i właściwie odczytać potrzeby i pragnienia swojego serca, np. głód

katolicka u progu Trzeciego Tysiąclecia. Częstochowa 1998 nr 9-10; zob. A. Potocki. Polska szkoła na pątnym szlaku Jana Pawła II. AK 83:1991 nr 495-496 s. 269-272.

¹⁸⁷ Zob. Jan Paweł II. Wychowanie młodego pokolenia zadaniem wszystkich. Przemówienie do uczestników europejskiego sympozjum pt. „Wyzwania edukacji”. 3 VII 2004. „Pedagogika Katolicka” 1:2007 nr 1 s. 97-98; Jan Paweł II. Zadania szkoły katolickiej dzisiaj. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Szkół Europy. 28 IV 2001. „Pedagogika Katolicka” 1:2007 nr 1 s. 98-99; Rynio. Integralne wychowanie s. 246-251.

¹⁸⁸ Zob. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Osoby konsekrowane i ich misja w szkole nr 31.

¹⁸⁹ Jan Paweł II. Rola szkoły w wychowaniu. Przemówienie w Castel Gandolfo. 13 IX 1998. OsRomPol 20:1999 nr 1 s. 54; Rynio. Integralne wychowanie s. 245-250.

autentycznych wartości, uczciwość, miłość, wierność, prawda, szczęście itp. Autentyczna formacja dokonuje się wówczas, gdy szkoła katolicka dostarcza jasne propozycje realizacji tych pragnień, chroniąc je przed deformacją lub tylko częściowym zaspokojeniem. Chodzi także o uczenie właściwego korzystania z wolności, kierowanie się solidarnością i postawą pomocy innym, przewyżając w ten sposób nadmierny indywidualizm, rywalizację i obojętność¹⁹⁰.

Każdą szkołę, w tym także katolicką, można potraktować jako swoisty mikrokosmos, w którym tworzy się podstawy do odpowiedzialnego przeżywania makrokosmosu, jakim jest społeczeństwo. Stawia to przed formacją wyzwanie do przekazania uczniom elementów koniecznych do rozwijania wizji międzykulturowej, którą przeniknięte jest współczesne społeczeństwo. Chodzi więc o ukazanie komunii pomiędzy ludami, rasami i kulturami, przepojonej świadomości szacunku i wzajemnego ubogacenia, które prowadzą do autentycznego dialogu i budowania pokoju¹⁹¹.

Cechą wyróżniającą, a zarazem określającą szkołę katolicką, jest chrystocentryzm. Osoba i działalność Jezusa Chrystusa winny przenikać całe nauczanie i wychowanie. Odbywa się to poprzez głoszenie podopiecznym Chrystusa i prowadzenie ich do życia zgodnego z Jego nauką. W placówce katolickiej źródłem inspiracji i cechą, która wyróżnia jej działalność formacyjną, jest odniesienie do ukazanej w Ewangelii pedagogii Jezusa, prawdziwego Nauczyciela¹⁹².

Szkoła katolicka podejmuje formację chrześcijańską włączoną w cały proces nauczania i wychowania. Nie domaga się przyjęcia wiary, lecz szanując wolność sumienia każdego z uczniów, stwarza warunki służące otwarciu się na Boga i dojścia do osobistego i świadomego wyboru wiary oraz podjęcia zobowiązań płynących z chrztu (zob. CT 69). Każda katolicka instytucja oświatowa jest – zdaniem Benedykta XVI – miejscem, gdzie powinno się spotkać Boga żywego, który w Jezusie Chrystusie objawia swą przeobrażającą miłość i prawdę. Formacja podejmowana w takiej szkole winna znaleźć odzwierciedlenie w kościelnym życiu wiarą¹⁹³. Prowadzi ona do głoszenia Ewangelii w konkretnym miejscu i kulturze, w jakich przebywają uczniowie. Tak uformowani młodzi ludzie będą w przyszłości zdolni oddać swoje najlepsze zdolności dla dobra społeczeństwa i Kościoła. Szkoła katolicka stwarza zatem atmosferę przenikniętą duchem wolności i miłości, dopo-

¹⁹⁰ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Osoby konsekrowane i ich misja w szkole nr 18-19, 46.

¹⁹¹ Tamże nr 43-44, 65, 79; zob. T. Zasepa. Szkoła katolicka w XXI wieku. W: Szkoła katolicka w XXI wieku. Red. T. Zasepa. Lublin 2003 s. 15-18.

¹⁹² Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Szkoła katolicka nr 33-34.

¹⁹³ Benedykt XVI. Wychowawcy katolicycy świadkami nadziei. Przemówienie do wychowawców katolickich w Waszyngtonie. 17 IV 2008. „Wiadomości KAI” 27 IV 2008 nr 17 s. 35-36.

magając młodzieży w rozwijaniu własnej osobowości przy jednoczesnym wzrastaniu według nowego stworzenia, którym stała się przez sakrament chrztu (DWCH 8).

Szkoła katolicka jest uprzywilejowanym miejscem wychowania do dojrzałości wiary. Proponując wszechstronny rozwój człowieka, równocześnie ma na uwadze ostateczny cel tego procesu, jakim jest zbawienie. Szkoła powinna być zainteresowana całą osobą, nie pomijając jej wiecznego przeznaczenia. Pozwala to na ukształtowanie światopoglądu zgodnego z Ewangelią, prowadzi do pogłębienia osobistego kontaktu wychowanek z Bogiem, umożliwia wypracowanie syntezy wiary, kultury i życia, przygotowuje uczniów do zgodnych z sumieniem wyborów życiowych i ułatwia im realizację powołania w Kościele i świecie. Będąc środowiskiem życia chrześcijańskiego i szkołą cnót, jest zdolna wychować ludzi, którzy będą wzorowymi obywatelami, zdolnymi wnosić wkład swojej inteligencji i kompetencji w budowanie cywilizacji miłości. Zadaniem placówki katolickiej jest przekazywanie chrześcijańskiego przesłania i związanych z nim wartości, które kształtują ludzkie postawy i decyzje¹⁹⁴.

Środowisko szkoły katolickiej powinno dostarczyć młodemu człowiekowi motywacji do dokonania ważnych wyborów życiowych. Atmosfera wiary, ukazywanie wartości duchowych i ich prymatu nad dobrami materialnymi, akcent na moralność i budowanie wspólnoty, poszukiwanie prawdy i kształtowanie sumienia umożliwiają właściwe rozeznanie swojego powołania. Ważne jest zatem ukazywanie wychowancom różnorodnych form realizowania życiowej drogi, tak, aby – przy uszanowaniu ich wolności – przyczynić się do odczytania wezwania Chrystusa kierowanego do poszczególnego człowieka¹⁹⁵.

Szkoła służy pomocą dla rodziców w wypełnianiu ich obowiązku wychowania dzieci (KPK kan. 796 § 1), a jej skuteczność oddziaływania zależy w dużej mierze od znajomości wychowanek i kontaktu z jego rodziną. Praca wychowawcy i rodziców musi przebiegać w tym samym kierunku, co wyraźnie postuluje konieczność kontaktu obu stron¹⁹⁶. Szkoły mają opierać nauczanie i wychowanie na uniwersalnych wartościach humanistycznych oraz czerpać z rodzimej historii i tradycji ojczystych. Kierunek formacji należy uzgodnić z wolą rodziców, którzy ponoszą odpowiedzialność za wszechstronny rozwój potomstwa. Mają oni także prawo wyboru szkoły lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami (DWCH 6). Katolicy winni w miarę możliwości posyłać dzieci do szkół katolickich oraz popierać ich powstawanie i rozwój, a ci, których dzieci uczęszczają

¹⁹⁴ Zob. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia nr 11, 12, 14.

¹⁹⁵ Jan Paweł II. List na Światowy Dzień Modlitw o Powołania. „Wkład świeckich w dzieło powołań”. 11 II 1987. W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 2 s. 461.

¹⁹⁶ Zob. H. Stawniak, P. Wawrzyńczyk. Wychowawca w szkole katolickiej. „Seminare” 16:2000 s. 269-271.

do innych placówek, winni domagać się wychowania zgodnego z zasadami chrześcijańskimi¹⁹⁷. Szkoła katolicka jako miejsce, gdzie respektuje się prawa rodziców do wychowania, równocześnie powinna stawać się przestrzenią ich współdziałania w prawdziwie religijnej formacji uczniów. Chodzi o nawiązanie odpowiednich relacji i aktywne włączenie w życie tej instytucji oraz uświadamianie im odpowiedzialności za wychowanie swoich dzieci¹⁹⁸.

Szczególną rolę w szkole katolickiej, będącej środowiskiem formacji katolików świeckich, odgrywają nauczyciele i wychowawcy, którym rodzina i Kościół powierzają dzieło kształtowania młodych ludzi. Nie mogą oni być tylko przekazicielami wiedzy, lecz muszą podjąć trud formowania młodzieży. Wychowawca w szkole katolickiej ma za zadanie integralne kształtowanie osoby ludzkiej, stwarzając odpowiednie warunki dla jej rozwoju. Przekazywanie wiedzy należy łączyć z umiejętnością praktycznego jej zastosowania w życiu. Najbardziej skuteczną wydaje się metoda dialogu z uczniami, poprzez który uzyskuje się odpowiednie postawy i uczy wartości. Niezbędny jest wówczas odpowiedni przykład życia nauczyciela i wychowawcy, zawodowa uczciwość i kompetencje, wysoki poziom intelektualny i moralny, budzenie inicjatyw oraz współdziałanie wychowanków w procesie formacji. Nauczyciel powinien uczynić wszystko, co możliwe, aby podopieczni rozwijali wszystkie zdolności, uczyli się samodzielności, odpowiedzialności i umiejętności wyboru. Wychowawca w szkole katolickiej to człowiek, który spełnia ważną misję w Kościele, realizując swoje powołanie we wspólnotowej strukturze szkoły. Wymaga to od niego utrzymania najwyższego poziomu kwalifikacji zawodowych, apostołskiego promieniowania wiarą, przekazywania kultury i wcielania w życie pedagogii osobistego kontaktu z uczniem¹⁹⁹.

Nauczyciel pełni w szkole katolickiej funkcję ewangelizacyjną, dlatego powinien być autentycznym świadkiem wiary, którą konsekwentnie realizuje w swoim życiu. Zdaniem Benedykta XVI, wychowanie jest apostołstwem, co wymaga od nauczyciela jasnego i dokładnego zrozumienia szczególnej natury i roli wychowania katolickiego. Nauczyciele powinni być gotowi do zaangażowania wspólnoty szkolnej w dzieło budowania harmonii między wiarą, życiem i kulturą²⁰⁰.

Misja formacyjna w szkole katolickiej urzeczywistnia się między wieloma podmiotami: uczniami, rodzicami, nauczycielami, katechetami i innym personelem. Jej skuteczność zależy od umiejętności budowania wspólnoty pomiędzy nimi, opartej

¹⁹⁷ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. List okólny do przewodniczących Konferencji Episkopatów o nauczaniu religii w szkole nr 3-4, 11, 19.

¹⁹⁸ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Osoby konsekrowane i ich misja w szkole nr 47.

¹⁹⁹ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Świecki katolik świadkiem wiary w szkole. Poznań 1986 nr 24; Stawniak, Wawrzyńczak. Wychowawca w szkole katolickiej s. 254-256.

²⁰⁰ Benedykt XVI. Wychowawcy katolickcy świadkami nadziei s. 37.

na wzajemnym zaufaniu i ścisłej współpracy. To daje gwarancję stworzenia środowiska życiowego, w którym wartości są przekazywane za pośrednictwem autentycznych relacji między poszczególnymi członkami wspólnoty. Współdziałanie nauczycieli, wychowawców i innych pracowników szkoły podejmujących swoje obowiązki w duchu chrześcijańskim, pomaga uczniom w rozbudzeniu wiary. Konieczna jest także miłość wobec wychowanków, przejawiająca się w traktowaniu każdego ucznia indywidualnie, z uwzględnieniem środowiska rodzinnego, osobistej historii i zainteresowań. Pozwala to odkryć i rozwinąć talenty poszczególnych osób oraz rozbudzić w nich odpowiedzialność za własną formację. Stawia to przed nauczycielami i wychowawcami wymaganie prawdziwego poświęcenia się dla innych, które czyni z każdej szkoły, a zwłaszcza katolickiej, środowisko, w którym wzrost intelektualny zostaje zharmonizowany z rozwojem duchowym, religijnym, emocjonalnym i społecznym²⁰¹.

O wysoki poziom nauczycieli i ich staranne przygotowanie, a także właściwy dobór, powinni zadbać, obok państwa i kierownictwa szkoły, także rodzice, realizując tym samym postulat współuczestnictwa i zaangażowania w życie i programie wychowawczym szkoły, do której uczęszczają ich dzieci. Wyrazem tego współdziałania jest także nawiązanie serdecznych i regularnych kontaktów z nauczycielami i kierownictwem szkoły oraz szacunek dla nich samych i dla ich trudnej pracy²⁰².

Adhortacja apostołska *Christifideles laici* uważa uniwersytety za uprzywilejowane miejsca budowania kultury, w których nie może zabraknąć twórczej obecności katolików świeckich (zob. ChL 44). Są one także ważnym środowiskiem formacji chrześcijańskiej katolików (ChL 62). Uniwersytety są ośrodkami twórczej pracy i promieniowania wiedzy, która służy dobru całej ludzkości. Zajmują się one badaniami naukowymi oraz kształtowaniem studentów, którzy z własnej woli towarzyszą swoim nauczycielom, złączeni z nimi gorliwym poszukiwaniem prawdy, bezinteresownym przekazywaniem jej innym oraz miłością wiedzy. Wspólnota akademicka, działając w sposób ściśle naukowy i krytyczny, przyczynia się do ochrony godności człowieka oraz dziedzictwa kulturowego ludzkości poprzez prace badawcze, dydaktykę i rozmaite usługi świadczone na rzecz społeczności lokalnej, krajowej i międzynarodowej²⁰³. Uniwersytety są organicznie związane z wielokie-

²⁰¹ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Osoby konsekrowane i ich misja w szkole nr 41, 61; Rynio. Integralne wychowanie s. 254.

²⁰² Karta Praw Rodziny art. 5b s. 10; Paweł VI. Wychowawcza misja rodziny i szkoły. Przemówienie na Anioł Pański 30 XII 1973. ChS 6:1974 nr 3 s. 55-56.

²⁰³ Jan Paweł II. Konstytucja apostołska „Ex corde Ecclesiae” o uniwersytetach katolickich. OsRomPol 11:1990 nr 10-11 nr 1-2, 12; zob. A. Dębiński. Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego. W: Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 X 2001 r. w Lublinie. Red. S. Tymosz. Lublin 2001 s. 101-102.

runkowym systemem uprawiania i upowszechniania nauki, gdzie człowieka uczy się samodzielnego myślenia. Cechą charakterystyczną tych uczelni jest uprawianie poznania uniwersalnego²⁰⁴.

Jak podkreśla Jan Paweł II, katolickie uczelnie wypełniają zadania wspólne wszystkim uniwersytetom. Zajmują się nauczaniem, badaniami i prowadzą działalność usługową na rzecz społeczeństwa. Naukowcy posługują się tam metodami właściwymi każdej dyscyplinie naukowej i poprzez zgłębianie rzeczywistości przyczyniają się do wzbogacenia ludzkiej wiedzy. Mają jednak instytucjonalny obowiązek odwoływać się w swojej działalności do inspiracji i światła Ewangelii²⁰⁵. Uniwersytety te dążą do publicznej, stałej i powszechnej obecności myśli chrześcijańskiej w wysiłku społeczeństwa skierowanym ku rozwijaniu nauki i kultury²⁰⁶. Uczelnie katolickie utrzymują więź z Kościołem, czego wyrazem jest wierność mu, uznanie jego nauczycielskiego autorytetu i stosowanie się do wskazań w dziedzinie wiary i moralności, zaś członkowie uniwersytetu są wezwani do osobistej wierności Kościołowi (zob. KPK kan. 810)²⁰⁷.

Według Konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae*, uniwersytety katolickie winny budować autentyczną wspólnotę ludzką, ożywioną duchem Jezusa Chrystusa. Źródłem jedności członków uczelni jest wspólne poświęcenie się prawdzie, wizja godności osoby i orędzie Chrystusa, nadające szczególny charakter tej instytucji. Jej społeczność powinna być ożywiona duchem wolności, braterskiej miłości, wzajemnym szacunkiem, szczerym dialogiem i poszanowaniem każdej osoby ludzkiej. Wymaga to kompetencji, powagi badań i nauczania połączonych z uznawaniem wartości i godności człowieka oraz jego relacji do Boga i świata²⁰⁸.

Podstawową misją uniwersytetu jest nieustanne poszukiwanie prawdy poprzez badania naukowe oraz przechowywanie i przekazywanie wiedzy służącej dobru społeczeństwa²⁰⁹. Rodzi to konieczność postawy służebnej wobec prawdy, którą pracownicy naukowcy mają odkrywać, kierując się prawym sumieniem. Katolicki uniwersytet jest szczególnie odpowiedzialny za poszanowanie tej wartości w upra-

²⁰⁴ Rynio. Integralne wychowanie s. 255.

²⁰⁵ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Ex corde Ecclesiae*” nr 27-28; zob. W. Granat. Uniwersytet katolicki w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II. ZNKUL 11:1968 nr 3-4 s. 19, 29.

²⁰⁶ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Sapientia Christiana*” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. II, 1. 1979 (styczeń-czerwiec) Red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań-Warszawa 1990 nr 2; zob. Benedykt XVI. Rola uniwersytetów w Europie trzeciego tysiąclecia. Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Kongregację Edukacji Katolickiej 1 IV 2006. OsRomPol 27:2006 nr 8 s. 21-22.

²⁰⁷ Zob. W. J. Richardson. *The University and Christian Formation* W: *The Catholic University. A Modern Appraisal*. Ed. N. G. McCluskey. Notre Dame-London 1970 s. 190-192.

²⁰⁸ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Ex corde Ecclesiae*” nr 21.

²⁰⁹ Tamże nr 30; zob. A. Szostek. Nauka – sumienie – moralność. OsRomPol 22:2001 nr 10 s. 15-16.

wianiu nauki i jej przekazywaniu. Tym, co go szczególnie charakteryzuje, jest wspólne poszukiwanie całościowej wiedzy o człowieku i świecie oraz odpowiedzialność za całą prawdę. Chodzi także o wysiłek przeciwstawienia się fragmentaryczności poznania, która rozbija wewnętrznie osobę przyswajającą sobie wiedzę z różnych, często nie związanych ze sobą, dziedzin²¹⁰.

Uniwersytet katolicki jest częścią społeczności ludzkiej, dlatego w swoich badaniach powinien podejmować współczesne problemy²¹¹. Powinien rozwijać w młodzieży umiejętność osobistej refleksji nad współczesnymi wyzwaniem i zachęcać do budowania lepszego i bardziej ludzkiego świata. Chodzi tu o autentyczny rozwój kultury sprzyjającej człowiekowi i przekazywanie jej przyszłym pokoleniom. Katolicka uczelnia, dysponując siłą moralną, ma za zadanie występować w obronie sprawiedliwości i prawa. Powinna także głosić prawdy niewygodne, docierając do korzeni i przyczyn problemów obecnych czasów, zwracając uwagę na ich aspekt etyczny i moralny²¹².

Wszystkie dokonania uniwersytetu katolickiego mają służyć dobru osoby ludzkiej. Każdego człowieka trzeba traktować jako autentyczny cel sam w sobie i jest to podstawowe zadanie wszelkiego działania, także w dziedzinie formacji²¹³. Wymaga to uwzględnienia w badaniach naukowych wymiaru moralnego, duchowego i religijnego. Taka uczelnia powinna zatem stawać się miejscem dialogu kultury, nauki i wiary, któremu przyświeca wspólny cel, jakim jest służba człowiekowi. Zdaniem Jana Pawła II, religia i nauka są częściami szeroko pojętej kultury, podejmując zatem w ich obrębie dialog, należy skupić się na zagadnieniach moralnych i antropologicznych, pozbywając się uprzedzeń, podejrzliwości i rywalizacji²¹⁴. Uniwersytet katolicki winien łączyć formację naukową oraz moralną i chrześcijańską, co prowadzi do syntezy wiary, rozumu i kultury. Każda interpretacja wiedzy i kultury, ignorująca lub pomijająca element duchowy człowieka, dążenie do pełni bytu

²¹⁰ Jan Paweł II. Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu „Univ’80”. 1 IV 1980. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1983 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1985 s. 322; zob. J. Stala. Uczyć prawdy i w prawdzie. Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu. W: W Trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego. Red. W. Lechowicz. Tarnów 2002 s. 39; S. Kunowski. Rola uniwersytetów katolickich w historii nauki i oświaty. ZNKUL 11:1968 nr 3-4 s. 44-45.

²¹¹ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „Ex corde Ecclesiae” nr 32.

²¹² Tamże nr 32, 34.

²¹³ Jan Paweł II. Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej. Spotkanie z przedstawicielami wszystkich uniwersytetów Szwecji. Uppsala 9 VI 1989. W: Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II. Red. S. Urbański. T. 2 (1989-1999). Warszawa 2000 s. 51.

²¹⁴ Jan Paweł II. Nowe przymierze między Kościołem a kulturą. Przemówienie w Wilnie. 5 IX 1993. OsRomPol 14:1993 nr 12 s. 16-19; zob. J. Dyduch. Posłannictwo uniwersytetów w świetle dokumentów kościelnych. PK 38:1995 nr 1-2 s. 79-83.

oraz pragnienie prawdy i absolutu, nie zaspokoii jego najgłębszych oczekiwań²¹⁵. Tego rodzaju uniwersytet zgłębia zatem bogactwo Objawienia i natury, tak, by połączony wysiłek rozumu i wiary pozwolił ludziom osiągnąć pełnię własnego człowieczeństwa, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (zob. Rdz 1, 26-27) i odkupionego przez Chrystusa. Prowadzi to do spotkania bogactwa orędzia Ewangelii z rozległymi dziedzinami wiedzy i kultury²¹⁶. Gdyby katolicka uczelnia zamknęła się na wymiar transcendentny, zdradziłaby swoją misję.

Jak podkreśla Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae*, poprzez uniwersytet katolicki ludzie świeccy mogą odgrywać ważną rolę w Kościele. To właśnie oni w większości takich uczelni są głównymi członkami społeczności akademickiej, podejmują w nich odpowiedzialne obowiązki i funkcje kierownicze. Spełniają w ten sposób zadanie twórczej obecności w tym uprzywilejowanym miejscu kultury, a od ich kompetencji i zaangażowania zależy przyszłość tych placówek naukowych²¹⁷. Uniwersytet katolicki, czerpiąc inspiracje z chrześcijańskich zasad, przygotowuje ludzi do podjęcia swojego chrześcijańskiego powołania i pełnienia w przyszłości odpowiedzialnych funkcji w Kościele. Chodzi o taką formację, która osobom znającym i rozumiejącym zagadnienia teologiczne oraz wyzwania współczesnego świata pozwoli w przyszłości podjąć zadania apostolskie. Istotne jest również, że przekazując Kościołowi wynik swych badań, nauka może być pomocna w rozeznaniu problemów współczesnego świata i adekwatnej reakcji Kościoła na te wyzwania. Uniwersytet katolicki pomaga Kościołowi w lepszym poznaniu różnych kultur, co pozwala w bardziej zrozumiały sposób przekazywać wiarę w określonym kontekście kulturowym, sprzyjając dialogowi między wspólnotą wierzących a światem. Katolickie środowiska wyższych uczelni pozwalają także Kościołowi, poprzez dyskusję i dialog, rozpowszechnianie chrześcijańskich poglądów i publikację wyników swoich badań, w znaczący sposób oddziaływać na współczesną kulturę przez przyswajanie, pogłębianie i wszczepianie w nią myśli religijnej²¹⁸.

Uniwersytet, o jakim mowa, jest miejscem, w którym spotykają się profesoria i studenci, zespoleni wspólnym celem i zadaniem. Spotkanie to nie może ograniczać się do przekazywania wiedzy, ale ma służyć kształtowaniu osobowości,

²¹⁵ Zob. Benedykt XVI. Misją uniwersytetów katolickich jest propagowanie nowej syntezy humanistycznej. Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni papieskich i uniwersytetów katolickich. 19 XI 2009. *OsRomPol* 31:2010 nr 2 s. 27-29; Rynio. *Integralne wychowanie* s. 257; G. D. O'Brien. *The Idea of a Catholic University*. Chicago-London 2002 s. 196-197.

²¹⁶ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Ex corde Ecclesiae*” nr 5-6 ; zob. A. L. Szafrński. *Koncepcja uniwersytetu katolickiego*. W: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*. Red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński. Lublin 1992 s. 34-38.

²¹⁷ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Ex corde Ecclesiae*” nr 25.

²¹⁸ Tamże nr 25, 44; zob. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*. *Notif* 39:1995 nr 1-3 s. 12-13.

wychowywać do postawy chrześcijańskiej i uczyć poszukiwania prawdy. Nauczyciel akademicki musi zatem nieustannie rozwijać swoje kwalifikacje, aby sprostać powołaniu do bycia świadkiem i pedagogiem autentycznego życia chrześcijańskiego. Ma on prowadzić studentów do harmonijnego łączenia specjalistycznej wiedzy zawodowej z wysokim poziomem kultury humanistycznej (zob. EiE 59). Wiąże się to z wysiłkiem rozwijania zdolności ducha do kontemplacji i kształcenia zmysłu moralnego, społecznego i religijnego, tak, aby przygotować młodych ludzi do przyjęcia stylu właściwej postawy chrześcijańskiej²¹⁹.

Studenci i pracownicy uniwersytetu katolickiego mają być rzecznikami prawdy, a poprzez wytrwałe dążenie do wiedzy służyć całej ludzkości. Muszą przy tym unikać uwikłania w zależności od dominujących współcześnie sił przemysłowo-ekonomicznych, które domagają się szybkich wyników potrzebnych jedynie w celu zagwarantowania technicznego i zawodowego przygotowania specjalistów. Odbywa się to kosztem osobowej formacji studentów, która pozwala im rozpoznać sens życia i wartości, a także niesie ryzyko zamknięcia się naukowców we własnej dziedzinie i poprzestawania na fragmentarycznym rozważaniu rzeczywistości. Tak pojmowana uczelnia ma kształtować ludzi nie tylko spełniających kompetentnie funkcje społeczne, ale i wybitnych w dziedzinie wiary, dających świadectwo swoim przekonaniom²²⁰.

Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae* przypomina, że uniwersytet katolicki powinien zapewnić duszpasterską opiekę społeczności uniwersyteckiej, troszcząc się o rozwój duchowy szczególnie pracowników i wyznawców, którzy są katolikami. Chodzi o zastosowanie takich środków, które ułatwią integrację formacji ludzkiej i zawodowej z wartościami religijnymi, tak, aby rozwój intelektualny był związany z duchowym wymiarem życia²²¹. Takiej koordynacji studiów z zasadami religii i moralności, czyli integracji życia z wiarą, służy duszpasterstwo akademickie. Urzeczywistnia ono w środowisku akademickim, przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, wspólnotę ludzi z Bogiem. Obejmuje ewangelizację pracowników nauki, kształconą młodzież oraz całą kulturę, którą to grono osób tworzy. Duszpasterstwo

²¹⁹ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Ex corde Ecclesiae*” nr 22-23; zob. K. Wojtyła. Uniwersytet katolicki: koncepcja i zadania (na 50-lecie KUL). ZNKUL 11:1968 nr 3-4 s. 14.

²²⁰ A. Przybecki. Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej jako zadanie duszpasterstwa akademickiego. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków*. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu. 21-23 XI 2000 r. Red. J. Baniak. Poznań 2001 s. 125-126.

²²¹ Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „*Ex corde Ecclesiae*” art. 6 § 1; zob. J. Dyduch. Troska biskupa diecezjalnego o nauczanie i wychowanie w szkołach. W: *Biskup pasterz diecezji*. Materiały z sympozjum „Biskup diecezjalny a duszpasterstwo i apostołstwo wiernych” zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 26 marca 2003 r. z okazji XX-lecia promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego. Red. P. Majer. Kraków 2003 s. 65.

akademickie jest zatem formą obecności Kościoła w środowisku uniwersyteckim²²². Posługa sprawowana przez Kościół na uczelni powinna obejmować formację w wymiarze osobistym i społecznym. W tym celu duszpasterstwo akademickie wykorzystuje rozmaite formy głoszenia słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, pokuty i pojednania, działalność różnych grup i wspólnot oraz osobisty kontakt kapłanów ze studentami i pracownikami²²³. Duszpasterstwo akademickie jest niezastąpioną formą działalności w ramach uniwersytetu katolickiego, dzięki której studenci wierzący, wypełniając swoje przyrzeczenia chrzcielne, mogą przygotować się do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła²²⁴.

W świetle powyższych analiz szkoła katolicka i uniwersytet katolicki jawią się jako ważne środowiska formacji osób świeckich. Wobec rozmaitych tendencji widocznych we współczesnej kulturze, które próbują zawęzić ich funkcje wyłącznie do przekazywania wiedzy i jej zdobywania, placówki te nabierają szczególnego znaczenia zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie²²⁵. Do obu tych środowisk można odnieść przypomnienie Jana Pawła II o konieczności odwoływania się do wyższej i transcendentnej pedagogii Jezusa Chrystusa – Nauczyciela. Gdyby szkoła katolicka i uniwersytet katolicki były tego pozbawione, zabrakłoby im samego źródła inspiracji, centralnej osi i tego specyficznego elementu, który je określa i wyróżnia wśród innych struktur dydaktycznych lub ośrodków promocji kultury²²⁶.

4. Zrzeszenia religijne

Sobór Watykański II przypomniał, że katolicy świeccy mogą zbierać się w celu wymiany poglądów w mniejszych grupach, bez ściślejszej formy instytucjonalnej czy organizacyjnej, które stają się dla innych znakiem wspólnoty Kościoła i świadectwem miłości (zob. DA 17). Zrzeszanie się tych osób wynika z głębokich racji

²²² A. Przybecki. Akademickie duszpasterstwo. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 34.

²²³ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej* s. 11; M. Spyra. *Duszpasterstwo akademickie w Polsce*. OsRomPol 29:1998 nr 11 s. 47-49.

²²⁴ Jan Paweł II. *Konstytucja apostolska „Ex corde Ecclesiae”* nr 41.

²²⁵ Zob. Z. Trenti. *Szkoła katolicka*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 861-863.

²²⁶ Jan Paweł II. *Zaczyn chrześcijański w działalności wychowawczej*. Przemówienie do delegatów Federacji Instytutów Działalności Wychowawczej. 29 XII 1978. W: Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie*. T. I, 1. 1978 (październik-grudzień) Red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań-Warszawa 1987 s. 206.

teologicznych, wyeksponowanych przez nauczanie Soboru Watykańskiego II, który dowartościował charyzmatyczny wymiar Kościoła, a w apostołstwie zespołowym dostrzegał znak wspólnoty i jedności wiernych w Jezusie Chrystusie. Rozwój rozmaitych form zrzeszania się katolików świeckich stanowi odpowiedź na soborowe wezwanie do odnowy życia chrześcijańskiego, a skala tego zjawiska pozwoliła Janowi Pawłowi II nazywać obecny czas „epoką zrzeszeń katolików świeckich” (ChL 29), które charakteryzuje ogromny dynamizm ewangelizacyjny (por. RMI 72)²²⁷. Istnieje dziś potrzeba tworzenia środowisk wychowawczych, łączących ludzi różnych stanów oraz ośrodków formacyjnych, które mogą przyczynić się do objęcia troską katolików świeckich. Według adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, zrzeszenia religijne przy pomocy właściwych sobie metod przyczyniają się do kształtowania postaw ludzi świeckich, a równocześnie stwarzają okazję do integracji i ukonkretnienia formacji otrzymanej przez ich członków od innych osób i wspólnot (ChL 62-63).

Zrzeszenia religijne kładą nacisk na pracę wychowawczą, odwołując się do różnych szkół duchowości i charyzmatów. Większość z nich angażuje się w apostołstwo i zaznaczają swoją obecność w życiu publicznym. Zrzeszenia katolików świeckich charakteryzują się dużym zasięgiem, różnorodnością i umiędzynarodowieniem. Odczytując współczesne znaki czasu, podejmują one wysiłek formacji chrześcijańskiej swoich członków, przygotowując ich do czynnego uczestnictwa w kształtowaniu świata zgodnie z zasadami Ewangelii²²⁸.

Jan Paweł II wymienia następujące formy zrzeszeń religijnych katolików świeckich: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy (ChL 29). Stowarzyszenia obejmują określoną grupę osób spotykającą się, żeby osiągnąć przez wspólne działania cele związane z życiem Kościoła. Mają one zawsze strukturę formalną, zinstytucjonalizowaną, a rozbudowana strona organizacyjno-prawna umożliwia im większą skuteczność i efektywność działania²²⁹. Stowarzyszenia są to wszelkie formalne organizacje katolickie, działające w oparciu o zatwierdzone przez władze kościelne statuty, z uwzględnieniem zwykłych form organizacyjnego działania, takich jak zarząd, sprawozdania, tryby odbywania posiedzeń itp.²³⁰.

Stowarzyszenie powstaje i działa w oparciu o określony statut, który opisuje jego strukturę, podział funkcji według określonych kryteriów, formy przynależności

²²⁷ A. Potocki. Stowarzyszenia katolickie w misji Kościoła. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1994/95. Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1994 s. 540.

²²⁸ R. Kamiński. Stowarzyszenia i ruchy religijne a parafia. W: Nowa wiosna Kościoła. Red. M. Boruc. Siedlce 1999 s. 65-67; Potocki. Stowarzyszenia katolickie s. 541-543.

²²⁹ Wrońska. Katecheza a małe grupy s. 113.

²³⁰ E. Weron. Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich w życiu i posłannictwie Kościoła. W: Co to jest Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży? Red. Z. Bochenek. Tarnów 1991 s. 10.

członków, sposoby ich przyjmowania i wydalania oraz program formacji i cele do osiągnięcia. Aby były one zespołami eklezjalnymi, ich cele powinny stanowić część misji Kościoła w świecie. Wyróżnia się następujące cele, dla których mogą być zakładane: ożywienie doskonalszego życia chrześcijańskiego, czyli formacja duchowa członków stowarzyszenia; szerzenie publicznego kultu, czyli uprawianie wielu form pobożności; rozwój chrześcijańskiej doktryny; popieranie różnych akcji apostołskich, np. działalności ewangelizacyjnej i charytatywnej; ożywienie duchem Bożym porządku doczesnego (KPK kan. 298, zob. DA 19)²³¹.

Kodeks Prawa Kanonicznego dzieli stowarzyszenia wiernych na publiczne (KPK kan. 312-320) i prywatne (KPK kan. 321-326). „Stowarzyszenia publiczne są to instytucje erygowane przez kompetentną władzę kościelną, zarządzane statutami zatwierdzonymi przez tę władzę, obdarzone osobowością prawną publiczną, otwarte na przyjmowanie członków dla osiągnięcia celów natury kościelnej lub duchowej”²³². Stowarzyszenia prywatne zawierane są w sposób wolny przez wiernych na podstawie prywatnej umowy. Takie stowarzyszenia rządzą się same i są potwierdzane przez kompetentną władzę kościelną wówczas, gdy ich cele są zbieżne z misją Kościoła²³³.

Drugą formą zrzezeń katolików świeckich są grupy (ChL 29). Są one najmniej zorganizowane i powstają w oparciu o spontaniczność ich członków. Można je uznać za zbiorowości o luźnych strukturach i niezwykle niskim nasyceniu elementami instytucjonalnymi. Po Soborze Watykańskim II można było zaobserwować zjawisko masowego powstawania rozmaitych, mniej lub bardziej zorganizowanych, grup wiernych manifestujących swoje stanowisko w sprawach wiary i problemów kościelnych²³⁴. Powstawały i rozwijały się w na ogół w Kościele, w którego życiu uczestniczą, karmiąc się jego nauką i trwając przy swoich pasterzach. Niekiedy jednak przybierają one charakter kontestacyjny w stosunku do hierarchii, krytykując ją, a czasami nawet stają się narzędziem niektórych nurtów politycznych (EN 58).

Grupa religijna to kilku- lub kilkunastoosobowy zespół ludzi połączonych względnie trwałą więzią poprzez określone wspólne dla wszystkich wartości, stykających się ze sobą i oddziałujących na siebie wzajemnie najczęściej bezpośrednio,

²³¹ J. Krukowski. Stowarzyszenia wiernych chrześcijan. W: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T II/1 s. 124-126.

²³² M. Sitarz. Stowarzyszenia wiernych. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 816; J. Rapacz. Biskup diecezjalny a stowarzyszenia wiernych. W: Biskup pasterz diecezji s. 109-110.

²³³ T. Zeleźnik. Stowarzyszenia katolickie w dziele formacji katolicko-społecznej. „Społeczeństwo” 9:1999 nr 1 s. 129; J. Krukowski. Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim. W: Kościół i prawo. T. 9. Red. J. Krukowski, F. Mazurek, F. Lempa. Lublin 1991 s. 195-199.

²³⁴ Weron. Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich s. 10.

a przy tym świadomie wyodrębniających się od otoczenia poczuciem „my”²³⁵. Te małe zbiorowości wiernych, które łączy pragnienie realizacji określonych celów oraz służenie wartościom, są miejscami wspólnego życia lub regularnych spotkań mających charakter formacyjny²³⁶. Grupy religijne gromadzą się w celu wymiany poglądów, pogłębienia religijności, poznawania Pisma Świętego i prowadzenia działalności apostołskiej. Panują w nich relacje bezpośrednie, osobowe o dużym potencjale upodmiotowienia jednostki i dynamizacji jej życia, ponadto widoczny jest wysoki stopień zaangażowania emocjonalnego członków grupy. Niewielka ich liczba umożliwia przełamanie bariery izolacji i anonimowości, a dialog umożliwia nawiązanie kontaktów bezpośrednich i lepsze poznanie siebie, własnych charyzmatów i innych osób przybywających na spotkania. System wartości chrześcijańskich, leżący u podstaw grupy, integruje jej członków i pozwala im czuć się za nią odpowiedzialnymi, identyfikować się z grupą i być gotowymi poświęcić dla tych wartości własne interesy²³⁷.

Trzecią formą zrzeczeń katolików świeckich są wspólnoty (ChL 29). Według Jana Pawła II, są to grupy chrześcijan na szczeblu rodziny lub szczupłego grona osób, które spotykają się na modlitwie, czytaniu Pisma Świętego, katechezie, aby dzielić się problemami ludzkimi i kościelnymi. Są one znakiem żywotności Kościoła, skutecznym narzędziem formacji i ewangelizacji oraz istotnym punktem wyjścia do budowania społeczeństwa opartego na fundamencie cywilizacji miłości (RMi 51)²³⁸.

Wspólnoty te, często nazywane podstawowymi, powstawały najczęściej na terenach, gdzie brakowało powołań kapłańskich, co zmuszało świeckich do większego zaangażowania w działalność duszpasterską. W niektórych krajach, zwłaszcza misyjnych, zostały upoważnione do prowadzenia zastępczej pracy duszpasterskiej w celu zapewnienia wiernym minimalnej opieki religijnej²³⁹. Wspólnoty podstawowe stanowią żywą strukturę społeczności chrześcijańskiej, do której przynależą ludzie wierzący lub szczerze poszukujący rozwiązań swoich problemów związanych z wiarą i moralnością katolicką. Są one strukturami dynamicznie rozwijającymi się

²³⁵ Wrońska. Katecheza a małe grupy s. 110; zob. R. Tonelli. Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa. Roma 1983 s. 14-15.

²³⁶ B. Drożdż. Zrzeszenia religijne miejscem rzeczywistnia się Kościoła. W: Teologia pastoralna. T. 1 s. 162.

²³⁷ A. Pietrzak. Grupy podstawowe. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 273-275; W. Piwowarski. Grupa religijna. EK t. 6 kol. 220-221; zob. S. L. Scandian. Kirchliche Basisgemeinde, eine theologisch-pastorale Bewertung. „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 83:1999 s. 124-133; W. Szewczyk. Małe grupy w parafii – samokształcenie, formacja, działanie. AK 88:1996 nr 526 s. 403-405.

²³⁸ Zob. M. Sievernich. Basisgemeinde. W: Lexikon der Pastoral kol. 134-137.

²³⁹ Weron. Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich s. 10; L. Gallo. Wspólnota podstawowa. W: Słownik katechetyczny s. 977-979.

i można je uważać za ośrodki, które dobrze zdały egzamin w dziedzinie formacji katolików świeckich (RMi 51). Utrzymują więź z hierarchią kościelną i uczestniczą w apostołskich działaniach parafii, diecezji lub całego Kościoła²⁴⁰.

Czwartą formą zrzeszeń katolików świeckich są ruchy. Nie są one rzeczywistością całkiem nową w historii Kościoła, gdyż w każdej epoce pojawiały się prądy odnowy, które wywierały wpływ na całą wspólnotę wierzących. Niektóre z nich dały początek zakonom, inne odwróciły się od Kościoła, jeszcze inne z czasem przestały istnieć. W dwudziestym wieku obserwujemy powstawanie nowych ruchów przekraczających granice jednego lub kilku państw, które, dynamicznie się rozwijając, ogarniają szerokie kręgi ludzi wierzących²⁴¹. Zdaniem Jana Pawła II, rozkwit ruchów kościelnych jest jednym z darów Ducha Świętego dla naszej epoki, a one same stanowią znak nadziei dla Kościoła. Oznaczają pewną rzeczywistość kościelną, tworzoną głównie przez ludzi świeckich oraz program kształtowania wiary i chrześcijańskiego wychowania, które są oparte na określonym charyzmacie, udzielonym założycielowi ruchu w konkretnej formie i ustalonych okolicznościach²⁴².

Ruchy wywodzą się zazwyczaj od charyzmatycznego przywódcy i znajdują swój kształt w konkretnych wspólnotach, które na bazie tego wspólnego dla nich wszystkich początku żyją na nowo całą Ewangelią, uznając na serio Kościół jako podstawę życiową, bez której nie są w stanie się utrzymać²⁴³. Poszczególne ruchy różnią się między sobą genezą, rozwojem, metodami działania, głoszonymi treściami i stylem wzajemnych odniesień członków i sympatyków. Łączy je jednak świadome przeżywanie łaski chrztu, konsekwentne dążenie do zjednoczenia z Chrystusem i budowania jedności z bliźnimi. Ruchy, budując nowe środowiska, w których dokonuje się kształtowanie postaw, wartości i wzorów zachowań, stanowią także jedną z najbardziej skutecznych reakcji na potrzebę przemiany społecznej²⁴⁴.

Ruchy są zrzeszeniami o niewielkim nasyceniu elementami organizacyjnymi. Ich cechą jest duża różnorodność i wielokształtność. Niektóre unikają jakiegokolwiek formy organizacyjnej i działają spontanicznie, inne tworzą stabilne struktury, głównie w centrum ruchu, co niekiedy prowadzi do przyjęcia pewnych form organizacyjnych. Zwykle zespół uczestników gromadzi się wokół osoby lidera, który mobilizuje ich do wspólnego działania, do składania świadectwa w życiu codziennym. Z czasem grono to może się rozrastać i dzielić na mniejsze grupy. Funkcje kierow-

²⁴⁰ Drożdż. Zrzeszenia religijne miejscem urzeczywistnienia się Kościoła s. 162-163; zob. R. Forycki. Duszpasterstwo małych wspólnot. W: Powołanie człowieka. T. 6 s. 468-470.

²⁴¹ E. Weron. Ruchy odnowy we współczesnym Kościele. Poznań 1993 s. 9-12.

²⁴² Jan Paweł II. Jesteście bogactwem Kościoła. Przesłanie Jana Pawła II do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych. Watykan 27 V 1998. OsRomPol 29:1998 nr 8-9 s. 34-35.

²⁴³ Zob. A. Cattaneo. I movimento ecclesiali: aspetti ecclesiologici. „Annales Theologici” 11:1997 nr 2 s. 406-409.

²⁴⁴ R. Kamiński. Zrzeszenia religijne a parafia. W: W prostocie prawdy s. 288-289.

nicze nie są tu pełnione na wzór władzy świeckiej, a wiele z nich powierzanych jest większością głosów, po rozeznaniu właściwych darów. Członkowie ruchu podejmują zadania na zasadzie służby, którą rozumieją w kategoriach wiary. Charakterystyczną cechą ruchów jest swoboda przystąpienia do nich i opuszczenia ich oraz zminimalizowany przymus organizacyjny. Miejsce legalizmu i przymusu zajmuje klimat wolności, w jakim dokonuje się wewnętrzna formacja osób, dzielenie się świadectwem wynikającym z doświadczenia, wspólne podejmowanie decyzji i ocena wykonanych działań²⁴⁵.

Zdaniem E. Werona stowarzyszenia przez swoje formy organizacyjne zabezpieczają większą stabilność działalności apostolskiej i jej większą skuteczność, natomiast nieco mniejszą wagę przywiązują one do religijnej formacji swoich członków. Tymczasem w ruchach bywa odwrotnie – zwracają one większą uwagę na wychowanie chrześcijańskie swoich członków, a z powodu pewnego niedowładu organizacyjnego lub też całkowitego braku elementów organizacyjnych nie są w stanie zapewnić większej skuteczności w osiągnięciu celów apostolskich Kościoła²⁴⁶.

Jan Paweł II zauważa, że mimo różnorodności zrzeszeń religijnych, „łączy je świadomość nowości, jaką łaska chrztu wnosi w życie człowieka, a także szczególne dążenie do głębszego przeżywania tajemnicy komunii z Chrystusem i braćmi, wreszcie dziedzictwo wiary, czerpane z żywego źródła Tradycji”²⁴⁷. Zrzeszenia te powinny starać się w swoim centrum postawić osobę Chrystusa, który jednoczy ludzi z Bogiem i między sobą, a przez otwarcie się na Ducha Świętego budować środowisko, w którym można realizować swoje powołanie. Osoby tworzące wspólnotę umacniają się wewnętrznie i uczą się być Kościołem w konkretnym miejscu²⁴⁸. Wymaga to od zrzeszeń religijnych zakotwiczenia w słowie Bożym, które prowadzi do zachwytu przeżywaną wiarą i dzielenia się nią z innymi. Stają się one „wychowawcami w wierze” (CT 70), a dzięki zaangażowaniu wiara ich członków staje się dojrzsza i nie jest abstrakcyjnym rozumowaniem ani mglistym uczuciem religijnym, ale nowym życiem w Chrystusie, które wzbudza Duch Święty²⁴⁹. Zrzeszenia są zdolne tworzyć dynamiczne środowiska chrześcijańskie, w których wierzący mogą dzielić się doświadczeniem wiary, pogłębiać swoją wiedzę religijną, co prowadzi do otwarcia się na innych i dzielenia się z nimi swoją wiarą. Służba Ewangelii i głoszenie prawd wiary, prowadzące ludzi do spotkania z Jezusem Chrystusem, musi być poprzedzone solidnym studium

²⁴⁵ Wrońska. Katecheza a małe grupy s. 112; zob. R. Tonelli. Ruchy kościelne. Słownik katechetyczny s. 808; Rynio. Integralne wychowanie s. 303.

²⁴⁶ Weron. Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich s. 11.

²⁴⁷ Jan Paweł II. Jesteście bogactwem Kościoła s. 34.

²⁴⁸ Wrońska. Katecheza a małe grupy s. 199.

²⁴⁹ Jan Paweł II. Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja s. 39.

nauki chrześcijańskiej pozwalającym poznać prawdy wiary i uniknąć niebezpieczeństwa błędów (CT 47)²⁵⁰.

Zrzeszenia religijne służą zarówno wzrostowi życia chrześcijańskiego swoich członków, jak i świadomemu i aktywnemu ich uczestnictwu w posłannictwie Kościoła (ChL 29). Każde z nich, za pomocą sobie właściwych metod, podejmuje formację głęboko wszczepiającą w doświadczenie życia apostołskiego (DOK 261). Kształtowanie osób w małej grupie nawiązuje do metody Jezusa Chrystusa, który właśnie w taki sposób przygotowywał Apostołów do głoszenia Ewangelii²⁵¹. W zrzeszeniach religijnych człowiek ma możliwość zetknięcia się z żywym świadectwem zaangażowania apostołskiego i spotkać ludzi, którzy starają się żyć zgodnie ze swoim powołaniem. Pozwala to rozbudzić w członkach zrzeszeń poczucie przynależności do Kościoła i odpowiedzialność za to, co w nim się dokonuje. Katolicy świeccy przygotowują się tutaj do pełnego zaangażowania we wspólnocie wierzących i odczytania w niej swego miejsca (zob. PDK 11). Mogą nauczyć się modlitwy, pogłębić znajomość Pisma Świętego, nauczyć się żyć słowem Bożym w codziennym życiu. Następuje w nich także wprowadzenie w sakramenty i głębszy udział w liturgii²⁵². Zrzeszenia stwarzają także dogodne warunki do rozwoju współodpowiedzialności, kreatywności i zainteresowania problemami świata. Wychowują zatem do aktywnej obecności w otoczeniu i podejmowania odpowiedzialności za życie publiczne²⁵³.

Według E. Werona, formacja w większości współczesnych zrzeszeń religijnych opiera się o regułę powrotu do Pisma Świętego, a zwłaszcza do Ewangelii, a także ściśle z tym powiązaną zasadę liturgii, ze szczególnym podkreśleniem Eucharystii jako źródła i szczytu całej ewangelizacji (DP 5). Kolejną normą formacji w zrzeszeniach religijnych jest współpraca z Duchem Świętym, co jest nieodzownym składnikiem każdego wychowania do życia w pełni chrześcijańskiego. Nie sposób jednak zrozumieć żywotności tych zespołów bez bogactwa darów Ducha Świętego, który jest duszą ożywiającą Kościół. Z tą zasadą należy także wiązać maryjność jako cechę formacji wielu współczesnych zrzeszeń religijnych katolików świeckich, której nie można pominąć, jeśli pragnie się ukształtować członków zrzeszeń do pełnego

²⁵⁰ Zob. Rynio. Integralne wychowanie s. 304.

²⁵¹ Szewczyk. Małe grupy w parafii s. 403; zob. R. Szewczyk, A. Frączak. Grupy, ruchy i stowarzyszenia parafialne dla dzieci. AK 2004 z. 573 s. 256-261; P. J. Cordes. Wypowiedź na spotkaniu tematycznym „Kierunki formacji duchowej i apostołskiej w ruchach”. W: Wiosna ruchów. Materiały z I Kongresu Ruchów Katolickich. 3-4 VI 1994. Warszawa 1994 s. 76.

²⁵² A. Schulz. Ruchy i stowarzyszenia katolickie środowiskiem formacji i działalności apostołskiej. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010. Bądźmy uczniami Chrystusa. Rok 2007/2008. Red. S. Sułkowski. Poznań 2007 s. 213-214.

²⁵³ Rynio. Integralne wychowanie s. 299.

udziału w życiu Kościoła. Wreszcie reguła metanoi, gdyż celem działań wychowawczych jest wewnętrzne nawrócenie, rozumiane nie tyle jako jednorazowy akt, ale jako stała postawa wierzącego, który odwraca się od zła i kieruje ku ewangelicznej doskonałości²⁵⁴.

Duch Święty jest autorem Kościoła jako całości i poszczególnych wspólnot, którymi są także zrzeczenia religijne, jeżeli oczywiście spełniają określone warunki²⁵⁵. Paweł VI zauważa, że są one nadzieją dla Kościoła, o ile karmią się słowem Bożym i nie pozwalają się uwieść skrajnym frakcjom politycznym, modnym ideologiom oraz pokusie systematycznej kontestacji i krytycyzmu wobec hierarchii. Ponadto starają się mocno zakorzenić w Kościół, zachowując łączność z jego pasterzami i odrzucają przekonanie, że tylko one są adresatami Ewangelii i wyłącznie im przysługuje zadanie jej głoszenia. Zrzeczenia religijne powinny charakteryzować się gorliwością w wierze, aktywnością misyjną oraz otwartością i chęcią budowania wspólnoty ze wszystkimi ludźmi (EN 58).

Jan Paweł II podkreśla, że „prawo świeckich do zrzeczania się pozostaje w istotnym odniesieniu do życia komunii i misji samego Kościoła” (ChL 29). Racja teologiczna tłumaczy przysługujące świeckim prawo do gromadzenia się, ale także wskazuje na potrzebę kryteriów rozstrzygających o kościelnej autentyczności takich gremiów (ChL 29)²⁵⁶.

Kryteria eklezjalności zrzeczeń laikatu, zaproponowane w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, można podzielić na trzy grupy²⁵⁷. Pierwszą stanowią kryteria wynikające z eklezjologii komunii. Dotyczą dążenia do świętości, które realizuje się w zrzeczeniach religijnych przez wiarę rozumianą jako relacja osobowa do Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym oraz tworzenie małych wspólnot, które pozwalają członkom doświadczyć wspólnoty chrześcijańskiej. Drugim kryterium jest strzeżenie i przekazywanie pełni depozytu wiary, gdyż każde zrzeczenie ma być miejscem głoszenia i wychowywania w niej, zawsze jednak z zachowaniem jej pełnej treści (ChL 30). Trzecim jest kryterium realizacji jedności świeckich z hierarchią i wzajemnie między zrzeczeniami laikatu. Wyraża się to we wzajemnej diakonii, w dążeniu do jedności z pasterzami Kościoła, którzy są gwarantami i stróżami jedności oraz w otwartości wobec innych zrzeczeń, a także w dążeniu

²⁵⁴ E. Weron. Formacja świeckich we współczesnych ruchach kościelnej odnowy. STV 29:1991 nr 2 s. 222-226.

²⁵⁵ A. L. Szafrński. Eklezjalny charakter małych grup religijnych. RTK 32:1985 z. 6 s. 84.

²⁵⁶ Kamiński. Zrzeczenia religijne a parafia s. 282-283; zob. M. Kalinowski. Małe wspólnoty religijne Kościołem jutra? W: Problemy współczesnego Kościoła. Red. M. Rusecki. Lublin 1997 s. 179.

²⁵⁷ M. Łaszczuk. Kryteria eklezjalności zrzeczeń świeckich w Kościele. W: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Stanisławowi Olejnikowi. Red. J. Bagrowicz [i in.]. Włocławek 1994 s. 135.

ku spójnej wspólnocie lokalnej parafii czy diecezji²⁵⁸. Według Jana Pawła II, w procesie formacji chrześcijańskiej podejmowanej przez zrzeczenia nie może zabraknąć ufego posłuszeństwa biskupom jako następcom apostołów, trwającym w komunii z następcą Piotra²⁵⁹.

Drugą grupę stanowią kryteria wynikające z misyjnej natury komunii. (ChL 30). Każde zrzeczenie religijne powinno uczestniczyć w misyjnej świadomości Kościoła, która wyraża się w poczuciu odpowiedzialności za wspólnotę wierzących, jej rozwój i zbawienie świata. Drugim kryterium jest służba na rzecz godności i praw człowieka, która może być realizowana na różnych płaszczyznach, np. oddanie rodzinie, udział w działalności politycznej, z zastrzeżeniem, że zrzeczenie nie może utożsamiać się z żadnym systemem politycznym i nie może być instrumentem władzy (zob. EN 58), oraz uczestnictwo w życiu społeczno-gospodarczym, ekologii i kulturze. Trzecim kryterium jest solidarność zrzeczeń laikatu w cierpieniu, pomoc człowiekowi doświadczonemu bólem. W tym właśnie weryfikuje się autentyzm wiary i misyjnej postawy chrześcijan, która nie może stracić z oczu Chrystusa Ukrzyżowanego²⁶⁰.

Trzecią grupę eklezjalności zrzeczeń religijnych w Kościele stanowią kryteria zgodności z praktyką. Mieści się w nich umiłowanie modlitwy, kontemplacji, życia liturgicznego i sakramentalnego, zaangażowanie w dziedzinę katechezy i wychowania chrześcijańskiego, działalność na rzecz powołań do małżeństwa, życia konsekrowanego i kapłaństwa. Następnym kryterium jest pobudzanie do chrześcijańskiej obecności w różnych środowiskach społecznych i udział w animacji dzieł charytatywnych, kulturalnych i duchowych oraz nawrócenie na drogę chrześcijańskiego życia. Kolejnym kryterium jest gotowość uczestnictwa w przedsięwzięciach i działaniach Kościoła zarówno na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym (ChL 30)²⁶¹. Kościół urzeczywistnia się i rozwija tylko w tych zrzeczeniach, które spełniają kryteria eklezjalności i tylko te środowiska służą formacji chrześcijańskiej. Wszystkie kryteria eklezjalności powinny weryfikować się przez konkretne rezultaty towarzyszące życiu i działalności poszczególnych zrzeczeń religijnych²⁶².

²⁵⁸ Kamiński. Zrzeczenia religijne a parafia s. 283; W. Nowak. Apostolskie ruchy odnowy religijnej Kościoła w perspektywie Jubileuszu Roku 2000. W: *Tertio millennio adveniente. U progu Trzeciego Tysiąclecia*. Red. G. Witaszek. Lublin 2000 s. 388.

²⁵⁹ Jan Paweł II. *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja* s. 39; zob. T. Pieronek. *Rola ruchów i stowarzyszeń w aktualnej sytuacji Kościoła i społeczeństwa*. W: *Wiosna ruchów* s. 81.

²⁶⁰ Kamiński. *Zrzeczenia religijne a parafia* s. 283; zob. J. Ratzinger. *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*. Kielce 2006 s. 48-49.

²⁶¹ Kamiński. *Zrzeczenia religijne a parafia* s. 283-284, zob. A. Rynio. *Znaczenie ruchów i stowarzyszeń katolickich w Polsce*. W: *W służbie rodziny* s. 179-180.

²⁶² Zob. W. Śmigiel. *Eklezjalność Drogi Neokatechumenalnej*. RT 54:2007 z. 6 s. 370-371.

Tylko te zrzeszenia religijne, które spełniają kryteria eklezjalności są prawdziwymi środowiskami kształtowania katolików świeckich. W nich bowiem Kościół urzeczywistnia się i rozwija, natomiast doznaje zagrożenia ze strony tych, które odrzucają wspomniane kryteria i nie identyfikują się z Kościołem. Przyjmuje się, że mogą występować cztery grupy zagrożeń dla Kościoła ze strony zrzeszeń religijnych: ekskluzywizm i sekciarstwo, negacja instytucji i autorytetu władzy, selektywizm, horyzontalizm²⁶³.

Pierwszym niebezpieczeństwem jest ekskluzywizm i sekciarstwo. Występująca w zrzeszeniach potrzeba doświadczenia religijnego, osobistych i bezpośrednich relacji, poczucie bezpieczeństwa i akceptacji, poszukiwanie możliwości osobistego zaangażowania i tęsknota do autentyczności może paradoksalnie sprzyjać zamykaniu się, separatyzmowi i subiektywizmowi. Słusznie zauważa Y. Congar, że małej grupie grozi zacieśnienie do własnych problemów i zatracenie właściwych wymiarów zagadnień odnoszących się do Kościoła i społeczeństwa²⁶⁴. Rodzi to niebezpieczeństwo odcięcia się od korzeni Kościoła i pograżenia we własnych problemach, a często także wyłonienia się grup żyjących obok Kościoła lub poza nim. Przesadne akcentowanie specyficznego zadania własnego wynikającego z charyzmatu lub związanego z duchem czasu może prowadzić do absolutyzacji danego ruchu, który rozumie siebie po prostu jako Kościół, jako jedyną drogę dla wszystkich. Niebezpieczeństwo dążenia do wyłączności i do zamykania się rodzi często niezdolność lub nieumiejętność włączania się w życie Kościoła miejscowego²⁶⁵. Tymczasem doświadczenie wiary w grupie nie może pomijać kryterium jedności z Kościołem, gdyż wiara ma charakter wspólnotowy i nie może zostać wyłączona z Kościoła²⁶⁶.

Drugim zagrożeniem, jakie mogą stwarzać zrzeszenia religijne, jest negacja autorytetu władzy w Kościele. Jan Paweł II przypomina stowarzyszeniom, grupom, wspólnotom i ruchom, że w Kościele nie ma sprzeczności między wymiarem instytucjonalnym a wymiarem charyzmatycznym, którego przejawem są wymienione zespoły. Oba aspekty to jakby dwa równie istotne elementy konstytutywne Kościoła, które razem, choć na różne sposoby, kształtują jego życie i przyczyniają się do odnowy. Aby zabezpieczyć autentyczny charyzmat ruchu, trzeba go podporządkować rozeznaniu kompetentnej władzy kościelnej, gdyż żaden charyzmat nie zwalnia od obowiązku podporządkowania się pasterzom Kościoła. Ta subordynacja jest szczególnie istotna w procesie formacji podejmowanej przez zrzeszenia religij-

²⁶³ M. Łaszczyk. Zagrożenia i szanse rozwoju stowarzyszeń i ruchów religijnych w Kościele. RT 38-39:1991-1992 z. 6 s. 243; Drożdż. Zrzeszenia religijne miejscem urzeczywistnienia się Kościoła s. 167; Kamiński. Zrzeszenia religijne a parafia s. 284.

²⁶⁴ Y. Congar. Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia. CTh 42:1972 fasc. 4 s. 28.

²⁶⁵ J. Ratzinger. Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce. ComP 19:1999 nr 6 s. 79, 100.

²⁶⁶ Łaszczyk. Zagrożenia i szanse rozwoju stowarzyszeń s. 244-245.

ne²⁶⁷. Źródła antyinstytucjonalnego nastawienia zrzeszeń wobec Kościoła mogą tkwić w uwarunkowaniach ogólnospołecznych, w stylu prowadzenia praktycznej działalności Kościoła oraz w zderzeniu oczekiwań i potrzeb ludzi z niedostosowaniem do struktur kościelnych. Ponadto przyczyną antyinstytucjonalnego stanowiska może być autokratyczny i rozkazowy styl kierowania wspólnotami kościelnymi²⁶⁸.

Trzecim zagrożeniem dotyczącym zrzeszenia religijne jest selektywizm. Polega on na takim doborze wartości i norm życia religijnego, które odpowiadają subiektywnym potrzebom danej grupy religijnej. Dochodzi wówczas do odrzucenia autorytetu Kościoła, a w jego miejsce wprowadza się autorytet przywódcy lub grupę liderów zrzeszenia albo też zdanie większości. Taka sytuacja zachodzi zwykle wtedy, kiedy zasady i normy chrześcijańskie, na których opiera się Kościół, stawiane są na dalszym planie lub w ogóle pomijane²⁶⁹.

Czwarte zagrożenie, na które narażone są zrzeszenia religijne, to horyzontalizm. Chodzi tutaj o grupy, które instrumentalnie traktują Kościół, nadużywając jego autorytetu. W ich działalności widoczne jest przesadne akcentowanie aktywności zewnętrznej i bezkrytyczne przyjmowanie stylów i metod świeckich. Najbardziej niebezpiecznym przejawem horyzontalizmu, przed którym przestrzega Paweł VI, jest używanie zrzeszeń religijnych jako narzędzia walki politycznej przez ideologie, grupy, sekty i partie przeciwne Kościołowi (EN 58)²⁷⁰.

Pomimo niebezpieczeństw, jakie mogą zagrażać zrzeszeniom religijnym, należy postrzegać je, za Janem Pawłem II, jako znak żywotności Kościoła oraz istotne narzędzie formacji i ewangelizacji. Stanowią one ponadto punkt wyjścia dla tworzenia nowego społeczeństwa budowanego na fundamencie cywilizacji miłości (RMi 51). Ukazując wspólnotę chrześcijan jako rodzinę ludzi złączonych wiarą, zrzeszenia uczą swoich członków refleksji nad własnym życiem w świetle słowa Bożego, przełamywania bierności i anonimowości wiary oraz współodpowiedzialności za Kościół. Wydaje się, że powodem atrakcyjności zrzeszeń religijnych katolików świeckich jest położenie nacisku na formację członków do pełni chrześcijaństwa. Oferują one własne i oryginalne sposoby wychowania, nie przekreślając tradycyjnych metod, które często są przez nie poddawane modyfikacjom odpowiadającym współczesnym oczekiwaniom²⁷¹.

²⁶⁷ Jan Paweł II. Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja s. 38-39; zob. Orędzie końcowe Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych. OsRomPol 29:1998 nr 8-9 s. 37.

²⁶⁸ Kamiński. Zrzeszenia religijne a parafia s. 284-285.

²⁶⁹ Łaszczczyk. Zagrożenia i szanse rozwoju stowarzyszeń s. 247-248; Drożdż. Zrzeszenia religijne miejscem urzeczywistniania się Kościoła s. 169.

²⁷⁰ Kamiński. Zrzeszenia religijne a parafia s. 285; zob. Szafranski. Eklezjalny charakter małych grup religijnych s. 88.

²⁷¹ Weron. Formacja świeckich we współczesnych ruchach s. 222, 226.

Kościół jest świadomy, że formacja stanowi istotny element jego misji. Nauczycielem jest w nim Duch Święty, cały Kościół jest przez Ducha Świętego ożywiany i wraz z Nim prowadzi dzieło wychowania (VC 96). Kościół zmierza do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, nie pomijając równocześnie dobra społeczności ludzkiej, do której człowiek przynależy i w której obowiązkach bierze udział²⁷². Przepowiadanie słowa Bożego zmierza do wewnętrznej metanoi człowieka, a taka przemiana jest procesem wychowawczym, który wykorzystuje różne środki adekwatne do przekazywanej treści i założonego celu. Dzieło formacji podejmowanej przez Kościół wyraża się w różnych metodach nauczania, przygotowania wiernych do świadomego uczestnictwa w liturgicznym i sakramentalnym życiu oraz w wynikającej z nich posłudze miłości²⁷³.

Wszyscy członkowie Ludu Bożego, zgodnie ze swoją naturą, biorą udział w misji wychowania Kościoła. Nauczanie to współcześnie wskazuje na rodzinę jako podstawowe środowisko formacji katolików świeckich, poprzez które Kościół realizuje swoje zadanie wychowawcze. Istotna rola do odegrania w tej dziedzinie przypada Kościołowi, którego działalność wypływa z mandatu misyjnego pochodzącego od Chrystusa (zob. Mt 28, 9). Mocą tego nakazu Kościół powszechny i partykularny podejmuje wysiłki, aby wierzący mogli otrzymać taką formację, która pozwoli im prowadzić życie zgodne z otrzymanym od Boga powołaniem oraz osiągnąć wieczność. Szczególną rolę w formacji upatruje się także w działalności katolickich szkół i uniwersytetów. Środowiska te mają tradycyjnie duże znaczenie w procesie wychowawczym. Należy tym bardziej podkreślać ich możliwości formacyjne, gdyż współcześnie niektóre z tych instytucji wyraźnie dystansują się od takich zadań, koncentrując swoją uwagę wyłącznie na procesie przekazywania wiedzy²⁷⁴.

W nauczaniu Kościoła współczesnego podkreśla się fakt, że środowiska formacji katolików świeckich wzajemnie się dopełniają i uzupełniają. Konieczne są zatem ich stała współpraca i porozumienie. Przyczyny sukcesów i porażek w dziedzinie formacji katolików świeckich należy upatrywać nie tylko w świadomości poszczególnych środowisk, w ich osiągnięciach czy zaniedbaniach, ale także w braku spójności i ciągłości tego procesu, podejmowanego w określonych etapach ludzkiego życia i rozwoju w różnych środowiskach.

²⁷² M. Chymuk. Kościół i rodzina jako fundament wychowania. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Red. J. Baniak. Poznań 2002 s. 251.

²⁷³ Dziekoński. *Formacja chrześcijańska dziecka* s. 151.

²⁷⁴ Zob. Rynio. *Integralne wychowanie* s. 276-283.

ROZDZIAŁ CZWARTY

WYMIARY FORMACJI KATOLIKÓW ŚWIECKICH

Zdaniem Jana Pawła II, istnieje konieczność pobudzania i ożywiana świadomości katolików świeckich dotyczącej ich roli we wspólnocie i posłannictwie Kościoła (ChL 2). Idzie zatem nie tylko o uznanie ich miejsca w Kościele, ale także o rozbudzenie w nich samych świadomości, że mają być nie tylko odbiorcami duszpasterskiego działania duchownych, ale także aktywnymi i odpowiedzialnymi uczestnikami misji Kościoła. Rodzi to konieczność formacji, od której zależy uświadomienie sobie przez świeckich specyfiki swojego powołania oraz realizacja własnego posłannictwa¹.

Nauczanie Kościoła współczesnego rozróżnia formację ludzką, duchową, intelektualną i apostołską. Wszystkie cztery wymiary są ze sobą ściśle i nierozzerwalnie związane (zob. DFK 4; PDV 57). Tworzą one wspólnie jednolitą i całościową formację chrześcijańską, która ma charakter zintegrowany, uwzględniający wszystkie wymienione wymiary, bez pomijania lub zbytznego akcentowania jakiegokolwiek z nich. Podkreślanie ich wewnętrznej jedności nie oznacza eliminowania specyfiki poszczególnych aspektów i zacierania różnic, jakie między nimi istnieją. W procesie formacyjnym należy zatem dbać o harmonijne powiązanie wspomnianych elementów, co wpływa na jedność życia podlegających temu procesowi wiaryzących. W praktyce pastoralnej bowiem dąży się do równoczesnej realizacji wszystkich aspektów².

¹ Komisja Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie Polski. Dyrektorium apostolstwa świeckich. W: E. Weron. Laikat i apostolstwo. Paris 1973 s. 188-189.

² Zob. Maciel. La formazione integrale s. 63-65; V. Gambino. Dimensioni della formazione presbiteriale. Torino 1993 s. 248.

1. Formacja ludzka

Pierwszym wymiarem formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest formacja ludzka. Nauczanie Kościoła współczesnego uważa ją za wyjątkowo ważną w dzisiejszym świecie i traktuje jako fundament integralnej formacji (zob. PDV 43, por. DFK 11)³. Trudno jednak odnaleźć w dokumentach Kościoła ścisłą definicję formacji ludzkiej. Znajdziemy w nich raczej omówienia jej elementów, aspektów oraz podkreślenie jej roli w całokształcie procesu formacji⁴.

Według Jana Pawła II, wychowanie służy „uczłowieczaniu” ludzi. Jest to zatem proces uczenia się bycia człowiekiem. Dokonuje się on od pierwszej chwili życia w łonie matki i od niego zależy przyszłość osoby i całej ludzkości. Tak rozumiana formacja jest pracą nad samym człowiekiem czyli wychowaniem do pełni człowieczeństwa, które winno harmonijnie rozwijać wszystkie jego zdolności, mając na względzie zamysł Stwórcy, jaki nosi w sobie, będąc osobą stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek wezwany jest do wzrastania w człowieczeństwie ze świadomością tego, kim jest i kim być powinien⁵.

Katolik świecki, będąc świadkiem Jezusa Chrystusa i realizując swoje powołanie, pozostaje zawsze człowiekiem. Powinien równocześnie w pewien sposób odbijać w sobie ludzką dojrzałość Syna Bożego. Można zatem powiedzieć, że jest On źródłem i wzorem chrześcijańskiej formacji także w jej ludzkim aspekcie. Nakłada to na wierzącego obowiązek stawiania się człowiekiem dojrzałym na wzór Jezusa Chrystusa czemu służy formacja ludzka. Jan Paweł II zauważa, że Jezus, który żył jak człowiek pośród ludzi i razem z nimi, jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem człowieczeństwa (PDV 72). Kto zaś idzie za Nim, ten sam staje się pełniej człowiekiem (KDK 41)⁶.

Głównym celem formacji ludzkiej jest osiągnięcie przez osobę pełnej dojrzałości. Nikt przecież nie może być chrześcijaninem, jeśli przedtem nie stanie się człowiekiem⁷. Chodzi zatem o to, aby podjąć całe bogactwo, jakim jest każdy człowiek,

³ Zob. Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów nr 75; H. Muszyński. Istotne wymiary formacji kapłańskiej. AK 85:1993 nr 504 s. 239-240.

⁴ K. Dyrek. Formacja ludzka do kapłaństwa. Kraków 1999 s. 53, 57; zob. F. Marchisano. Il decreto conciliare Optatum totius e la Congregazione per l'Educazione Cattolica. „Seminarium” 24:1984 nr 4 s. 439-467.

⁵ Jan Paweł II. Przyszłość człowieka to sam człowiek. W: Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Red. J. Żukowicz. Kraków 1990 s. 91; Jan Paweł II. Aby wychowanek nauczył się „być”, a nie tylko „wiedzieć”. W: Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II s. 192-193; zob. A. Rynio. Jana Pawła II wizja wychowania. W: Zagadnienia wybrane. Red. A. Rynio. Stalowa Wola 1999 s. 264-265.

⁶ Zob. Dyrek. Formacja ludzka s. 101-104.

i uczynić wszystko, aby nie zostało ono zagubione lub zdegenerowane, lecz by je zaktualizować w coraz dojrzalsze człowieczeństwo. Można bowiem uznać, że osoba dojrzała to taka, która doprowadziła do należytego stopnia rozwoju swoje ludzkie możliwości⁸.

Dojrzałość osobowa ujawnia się w podejściu człowieka do rzeczywistości, w której on żyje i realizuje swoje powołanie. Wyraża się to w umiejętności stawiania czoła napotkanym problemom i wiernym trwaniu przy własnych poglądach i ideałach, pomimo niesprzyjających sytuacji życiowych. Ponadto dojrzałość przejawia się także w otwartości na świat oraz obiektywnym osądzaniu zdarzeń i ludzi, pozwalającym dostrzegać w otaczającej wierzącego rzeczywistości zarówno elementy pozytywne, jak i negatywne. Formacja ludzka pomaga także w kształtowaniu zespołu cech ludzkich, bez których nie można rozwijać silnej i dojrzałej osobowości. Chodzi tu przede wszystkim o umiejętność podejmowania decyzji, wierność swoim ideałom i zobowiązaniom, kierowanie się sprawiedliwością, uczciwość i odpowiedzialność oraz prawość i rzetelność w postępowaniu⁹.

Kształtowanie dojrzałej osobowości obejmuje także proces poznawania siebie, co wiąże się z koniecznością uświadomienia sobie przez człowieka wierzącego swoich zalet, ale także braków i niedoskonałości. Refleksja nad sobą winna prowadzić do akceptacji samego siebie, co oznacza przyjęcie prawdy o swoich niedoskonałościach, jak również o tym wszystkim, co jest dobre i pozytywne. Akceptacja siebie nie oznacza jednak pasywności w pracy nad sobą, lecz powinna być impulsem przemian i podstawą do formowania siebie według wskazań Ewangelii¹⁰.

Formacja ludzka katolików świeckich musi także uwzględniać kształtowanie odpowiednich relacji z innymi. Dzięki niej wierzący powinni uczyć się współpracować z ludźmi, czuć się odpowiedzialnymi za drugiego człowieka, rezygnować ze swojego egoizmu na rzecz współpracy i dobra bliźniego. Wymaga to rozwijania wrażliwości, dobroci, współczucia i zainteresowania problemami innych osób. Elementem takiej formacji jest również zdolność do utrzymywania braterskich, pełnych szacunku i życzliwości kontaktów z ludźmi. Dojrzały chrześcijanin musi być bowiem zdolny do dostrzegania w drugim człowieku oblicza Boga i traktowania go tak jak

⁷ J. Bagrowicz. Formacja katechetów w świetle dokumentów Kościoła. AK 86:1994 nr 513-514 s. 221.

⁸ Jan Paweł II. Bogactwo udoskonalone przez łaskę. Przemówienie podczas obchodów sześćsetlecia św. Katarzyny ze Sieny 29 IV 1980. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1983 (styczeń-czerwiec) s. 427.

⁹ Dyrek. Formacja ludzka s. 78-79, 98-99; zob. A. J. Nowak. Kryteria dojrzałej osobowości i dojrzałej wiary. „Wrocławskie Studia Teologiczne” 8:1976 s. 223-225.

¹⁰ A. Manenti. Powołanie, psychologia i łaska. Kraków 1995 s. 73-78; K. Dyrek, M. Kożuch, K. Trojan. Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny. Kraków 1993 s. 49-50.

traktowałby go Chrystus. Taka postawa stanowi również świadectwo autentycznego życia chrześcijańskiego zgodnego z przykazaniem miłości Boga i bliźniego¹¹.

Kształtowanie relacji międzypersonalnych, będące istotnym elementem formacji ludzkiej katolików świeckich, opiera się na dialogu. Jest on życzliwym i twórczym spotkaniem osób, inspirowanym poszukiwaniem prawdy i autentycznej miłości. Chodzi tu o osiągnięcie zrozumienia tego, co myśli i czym żyje druga osoba, co prowadzi do pewnego zbliżenia w rozumieniu świata i właściwego sposobu życia osób podejmujących dialog. Według J. Wala, jest on procesem wzajemnej wymiany myśli, dawania świadectwa i komunikacji miłości, zachodzącym w trakcie interpersonalnego spotkania ludzi prawego umysłu, dobrej woli i szczerych uczuć. Służy on odkrywaniu prawdy, obronie wartości ogólnoludzkich oraz poszukiwaniu możliwości współpracy w realizacji dobra wspólnego, integralnego rozwoju osoby ludzkiej i budowaniu wspólnoty¹².

W coraz bardziej pluralistycznym świecie dialog staje się narzędziem kształtującym właściwe życie społeczne oraz poszukiwanie prawdy o człowieku. Współcześni coraz bardziej odczuwają potrzebę autentycznego spotkania z innymi, gdyż dynamiczne procesy industrializacji, urbanizacji i rewolucji technicznej powodują wyobcowanie psychiczne poszczególnych osób, które prowadzi do apatii, izolacji i syndromu samotności w tłumie. Osamotniony i anonimowy człowiek tęskni za prawdziwym dialogiem, który jest cechą społeczeństw pluralistycznych. W sytuacji pewnego zagubienia moralnego i relatywizmu rysuje się pilna potrzeba poszukiwania tego, co ludzi łączy¹³.

Konieczne jest zatem takie ukształtowanie człowieka, aby potrafił on prawidłowo funkcjonować w społeczeństwie wielokulturowym. Wysiłek ten zmierza do budowania społeczności ludzi gotowych do dialogu poszukującego prawdy, czego konsekwencją jest społeczne współdziałanie. Dzięki temu kształtują się określone postawy etyczne umożliwiające właściwe funkcjonowanie człowieka w rzeczywistości społecznej, w której realizuje on swój ostateczny cel. Dialog wymaga kształtowania odpowiednich predyspozycji moralnych, takich jak prawość umysłu i dobra wola, kompetencja, uczciwość, prawdomówność, szczerowość, cierpliwość, roztropność, rzetelność, delikatność itp. Formacja do dialogu musi wyakcentować uznanie godności i wolności każdego człowieka, który ma prawo do posiadania i wyrażania własnych poglądów, nawet obiektywnie błędnych¹⁴.

¹¹ Dyrek. Formacja ludzka s. 82-85.

¹² Rola dialogu w życiu Kościoła s. 188-190; zob. A. J. Nowak. Dojrzałość chrześcijańska wyrazem wolności wewnętrznej. W: Dojrzałość chrześcijańska s. 209-210.

¹³ J. Bagrowicz. Wychowanie do dialogu i tolerancji. W: Leksykon pedagogiki religii. Red. C. Rogowski. Warszawa 2007 s. 849; zob. W. Piwowarski. Dialog w społecznym nauczaniu Kościoła. „Roczniki Nauk Społecznych” 16-17:1988-1989 z. 1 s. 14.

¹⁴ Wal. Vademecum dialogu s. 45-92.

Pomimo tego, że dialog jest trudny i niezadko związany z ryzykiem, wydaje się on niezbędny do normalnego funkcjonowania poszczególnych osób jak i wspólnot. Według Pawła VI, należy go zaliczyć do największych osiągnięć ludzkiej kultury, ponieważ stanowi narzędzie duchowego jednoczenia ludzi. Ponadto stanowi ważną metodę działania Kościoła w pełnieniu jego apostołskiej misji (ES 66, 81). Kościół jest z natury swojej wspólnotą dialogiczną, w obrębie której dokonuje się dialog Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Należy go zatem uznać za podstawowe narzędzie wewnętrznej komunikacji w Kościele, jak i relacji wspólnoty wierzących ze światem współczesnym. Sobór Watykański II usilnie zachęca Kościół do nawiązania dialogu z całym światem, którego podstawą jest godność osoby ludzkiej, wspólnotowa natura człowieka oraz jego twórcza aktywność (zob. KDK 40, DM 12)¹⁵.

Następstwem postawy dialogu jest tolerancja, która jest niezbędna w procesie budowania i funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego. Tolerancja jest postawą moralną oznaczającą znoszenie odmiennych poglądów, przekonań czy zachowań w relacjach międzysobowych, międzygrupowych i makrospołecznych. Z jednej strony chodzi o cierpliwe znoszenie odmiennych poglądów czy zachowań uznanych za niewłaściwe, a z drugiej – o pełne szacunku odniesienie do osoby, jej wolności i godności, w istocie wyrażające się w miłości. Tolerancja dla odmiennych poglądów czy zachowań nie oznacza ani zgody, ani obojętności na ich błędny charakter. Istotnym motywem jest tutaj miłość, zarówno prawdy jak i bliźniego¹⁶.

Nieodzownym warunkiem postawy tolerancji jest szacunek dla godności człowieka, gdyż tolerancja odnosi się przede wszystkim do osób, a dopiero w drugiej kolejności do uznawanych przez nich poglądów. Należy zatem odróżnić istotę ludzką od jej stanowiska w jakiejś sprawie, nie zapominając, że osobie zawsze należy się afirmacja i szacunek. Prowadząc dialog z drugim człowiekiem, nie tylko wyraża się szacunek dla jego godności, ale przez wymianę argumentów kształtuje się własny osąd rzeczywistości, przy równoczesnym poszanowaniu dla odmienności innych. Jest to ważne zwłaszcza w spotkaniu z różnymi zjawiskami kulturowymi, światopoglądami, z którymi stykają się katolicy świeccy we współczesnym, pluralistycznym świecie¹⁷.

Formacja katolików świeckich w duchu tolerancji powinna także wskazywać jej granice. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na prawdę, której odrzucenie czy zafałszowanie prowadzi do postaw nietolerancyjnych. Ponadto wyraźną barierę

¹⁵ Zob. M. Fiałkowski. Stosunek Kościoła do świata. W: Teologia pastoralna. T. 1 s. 259.

¹⁶ S. Nowosad. Tolerancja. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 852; zob. W. Hryniewicz. Czy tolerancja jest cnotą? RTK 43:1996 z. 2 s. 274-276.

¹⁷ Zob. F. Kampka. Cnota tolerancji w świetle nauczania społecznego Kościoła. W: Ad libertatem in veritate. Red. P. Morciniec. Opole 1996 s. 489-501.

stanowi wspomniana już godność osoby ludzkiej, czego konsekwencją jest brak tolerancji dla poglądów i zachowań godzących w tę wartość i prawa człowieka. Nie jest także uprawniona tolerancja niszcząca dobro wspólne społeczności ludzkiej, która byłaby przyzwoleniem na patologie społeczne, naruszające porządek moralny¹⁸.

Formacja katolików świeckich do relacji międzyosobowych i postawy dialogu opiera się na dojrzałości uczuciowej. Emocje i uprzedzenia emocjonalnie mogą bowiem ograniczać zdolność obiektywnej oceny świata, niezależność od opinii i presji środowiska i prowadzić do błędów w myśleniu i ocenianiu. Uczuciowość zajmuje ważne miejsce w życiu każdego człowieka. Realizuje on siebie samego przez relacje z innymi i wyraża to właśnie za pośrednictwem własnej uczuciowości. Doświadczenie uczuć oraz ich wyrażanie wzbogaca go o przeżycia głęboko ludzkie i pozwala zbliżyć się nie tylko do innych osób, ale także do Boga. Nie wolno bowiem zapominać, że uczucia odgrywają także ważną rolę w relacji człowieka do Stwórcy, będąc konkretnym sposobem wyrażania miłości do Niego¹⁹.

W dokumencie Kongregacji do spraw Wychowania pt. *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej* przyjaźń nazwana jest szczytem dojrzewania uczuciowego. Oparta na wspólnocie ducha, odróżnia się od zwykłego koleżeństwa wymiarem wewnętrznym oraz porozumieniem, które umożliwia prawdziwą łączność między ludźmi. Charakteryzuje się ona wzajemną wspaniałomyślnością, życzliwością bezinteresownością i stałością. Przyjaźń rodzi się zwykle ze wspólnego dążenia do jakiegoś celu, który wykracza poza nią samą i stanowi dla obu stron szansę pełnego rozwoju osobowego. Wychowanie do tej wartości może stać się czynnikiem niezwykle ważnym w procesie formowania osobowości, zarówno w jej jednostkowym, jak i społecznym wymiarze. Dla wyznawców Chrystusa przyjaźń może być pomocą w realizacji ich chrześcijaństwa²⁰.

Dojrzałość uczuciowa rozciąga się na różne sfery ludzkiej aktywności, wpływając na relacje międzyludzkie, podejście do obowiązków oraz oceny i wybory człowieka. Niedojrzałość w tej dziedzinie, która ma korzenie najczęściej w zranieniach emocjonalnych i braku doświadczenia miłości w rodzinie, może prowadzić do niewłaściwych postaw i zachowań, nie mających wiele wspólnego z prawdziwą miłością. Formacja uczuciowości ma zatem służyć pomocą w osiągnięciu i kształtowaniu postawy dojrzałej miłości, która polega na całkowitym i bezinteresownym

¹⁸ M. Rusecki. Czy tolerancja jest tolerancyjna? W: Problemy współczesnego Kościoła. Red. M. Rusecki. Lublin 1997 s. 164-170; Z. Sareło. Granice tolerancji. W: Wychowanie personalistyczne. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 247-252.

¹⁹ Dyrek. Formacja ludzka s. 85-86.

²⁰ Kongregacja do spraw Wychowania. *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej*. ChS 16:1984 nr 4 nr 92; zob. M. Nedoncelle. *Wartość miłości i przyjaźni*. Kraków 1993 s. 106-109; A. Poliseno. *Krótki traktat o przyjaźni*. Kraków 2003.

dawaniu siebie Chrystusowi i bliźnim. Można zatem powiedzieć, że wsparcie w dorastaniu do dojrzałości uczuciowej jest wynikiem wychowania do prawdziwej i odpowiedzialnej miłości²¹.

Miłość jest podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej (FC 11). Człowiek, jako obraz Boży, został stworzony po to, aby kochać. Bóg, który jest miłością, wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę²². Zdolność do miłości i dążenie do niej stanowią jedną z najgłębszych i najbardziej pierwotnych potrzeb ludzkich, a przeżywanie jej na różnych etapach rozwoju jest najbardziej powszechnym doświadczeniem. Miłość jest formą pozytywnego ustosunkowania się uczuciowego do kogoś lub czegoś, przy czym głębia tego odniesienia zależy od rozwoju psychicznego osoby ustosunkowującej się oraz od obiektu ustosunkowania. Na ogół wyraża się w upodobaniu sobie w przedmiocie miłości i w dążeniu do niego, aż do zjednoczenia, utożsamienia i całkowitego z nim zespolenia. Szczególnie ważną cechą tej relacji jest bezinteresowność, bez której nie można mówić o prawdziwej miłości²³.

Przykazanie miłości Boga i bliźniego wskazuje główny kierunek wzrostu człowieka, stąd formacja katolików świeckich jest przede wszystkim wychowaniem do tej wartości. Według Jana Pawła II, człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie będzie pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się prawdziwa Miłość i jeżeli nie uczyni jej w jakimś sensie swoją i nie znajdzie w niej uczestnictwa (RH 10)²⁴. Istnieje ścisły związek między miłością do Boga a miłością do ludzi. Kto naprawdę kocha Stwórcę, nie może nie kochać tych, których On miłuje (zob. 1 J 4, 19-21). Przedmiotem miłości mają zatem być wszyscy ludzie, którzy zostali odkupieni przez Chrystusa i objęci Jego dziełem miłości²⁵.

Benedykt XVI naucza, że „miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia [...] wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu” (DCE 2). Miłość dwojga ludzi jest szczególnym rodzajem więzi, dzięki której małżeństwo staje się najgłębszym zjednoczeniem mężczyzny i kobiety. Jest stanem intensywnego zaangażowania wobec drugiego człowieka, prowadzącym do głębo-

²¹ K. Jeżyna. Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji. W: Formacja moralna s. 157-158.

²² Papieska Rada do spraw Rodziny. Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie. Łomianki 1996 nr 8.

²³ M. Ryś. Wychowanie do miłości. W: Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży. Red. M. Ryś. Warszawa 2006 s. 152, 155-156; M. Grzywak-Kaczyńska. Wychowanie do miłości. Miłości trzeba się uczyć. W: Wychowanie personalistyczne s. 363.

²⁴ Zob. Jan Paweł II. Podniesienie oczy ku Jezusowi Chrystusowi. Orędzie do francuskiej młodzieży 1 VI 1980. Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1980 (styczeń-czerwiec) s. 714-716.

²⁵ S. Jasionek. Wychowanie moralne. Kraków 2006 s. 44.

kiego zjednoczenia z nim i pragnienia całkowitego dopełnienia ze współmałżonkiem swego życia²⁶.

Formacja katolików świeckich musi podkreślać zdolność osoby do miłości, która ma być wielkoduszna na podobieństwo miłości Boga oraz pragnąć dobra drugiego człowieka. Rodzi ona komunie między ludźmi, ponieważ dobro drugiej osoby uważa za własne. Jej konsekwencją nie jest egoistyczne szukanie własnego dobra i pragnienie osobistej korzyści, lecz ubogacanie drugiej osoby, przysparzanie jej dobra i ofiarowanie samego siebie²⁷. Prawdziwa miłość uzdalnia do otwarcia się na drugiego człowieka, jest darem z siebie uczynionym drugiemu dla jego dobra, przy równoczesnym uszanowaniu osobowości i wolności oraz odrzuceniu wszelkiej zaborczości²⁸.

Miłość bliźniego winna być powszechna, czyli ogarniająca wszystkich, nie wyłączając nieprzyjaciół (zob. Mt 5, 44-48). Kształtowanie takiej postawy powinno uwzględniać życzliwość wobec wszystkich ludzi i pragnienie czynienia im dobra. Wynika to z poszanowania godności człowieka i umożliwia akceptację osoby ludzkiej, niezależnie od jej zachowań. Miłość jest bowiem nastawiona na budowanie dobra i otwarta na przebaczenie. Poprzez nią człowiek wychodzi poza siebie, identyfikuje się z coraz większą liczbą osób i grup ludzkich, przez co rozwija się duchowo. Z postawą tą wiąże się także odpowiedzialność za siebie i drugiego człowieka, a jej sprawdzianem jest gotowość do poświęcenia i ofiary²⁹.

Miłość obejmuje całą osobę i wszystkie jej sfery, dlatego ważnym elementem formacji ludzkiej jest wychowanie seksualne, czyli przygotowanie do przeżywania płciowości w sposób osobowy, nie wykluczający szacunku i umiłowania czystości³⁰. Według adhortacji „*Familiaris consortio*”, stanowi ono integralną część wychowania do miłości w rodzinie (FC 37).

Seksualność jest podstawowym elementem osobowości człowieka oraz stanowi jeden ze sposobów istnienia, okazywania siebie i komunikowania się z innymi. Jest także formą odczuwania, wyrażania i przeżywania miłości. Stanowi integralną część rozwoju osobowości i wychowania człowieka. To właśnie płeć nadaje osobie ludzkiej cechy, które pod względem biologicznym i duchowym czynią zeń mężczyznę lub kobietę, warunkując jej rozwój ku dojrzałości i przynależności do społeczeństwa. Seksualność charakteryzuje mężczyznę i kobietę nie tylko pod względem fizycznym, ale także psychologicznym i duchowym, a jej wpływ jest widoczny we

²⁶ Rys. Wychowanie do miłości s. 158-159; zob. E. Wójcik. Rozwój miłości w małżeństwie. ChS 10:1978 nr 7 s. 56-57.

²⁷ Zob. K. Wojtyła. Miłość i odpowiedzialność. Lublin 1982 s. 88-92.

²⁸ Kongregacja do spraw Wychowania. Kierunki wychowania nr 94.

²⁹ Papińska Rada do spraw Rodziny. Ludzka płciowość nr 53, Rys. Wychowanie do miłości s. 153-155; zob. M. Grzywak-Kaczyńska. Psychologia dla każdego. Warszawa 1975 s. 127-128.

³⁰ Języna. Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji s. 156-157.

wszelkich przejawach życia człowieka (zob. KKK 2332). Taka różnorodność, powiązana z komplementarnością obu płci, odpowiada zamysłowi Bożemu³¹.

Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga i spełniają swoje powołanie nie tylko jako pojedyncze osoby, ale również jako wspólnota miłości. Uczestniczą oni w twórczej miłości Boga, przeżywając zjednoczenie z Nim poprzez drugiego człowieka. Płciowość jest darem Bożym, który człowiek powinien poznawać i rozwijać dla dobra własnego i innych. Płeć nie jest atrakcją, ale przeznaczeniem osoby, a dla wierzącego stanowi zadanie dane przez Stwórcę do wypełnienia. Jednak grzech pierworodny zaciemnił pierwotną niewinność, utrudniając człowiekowi odczytywanie zamysłu wpisanego przez Stwórcę w ludzką seksualność. Dopiero Chrystus objawił człowiekowi jego prawdziwą tożsamość i powołanie (zob. KDK 22). W świetle tajemnicy Zbawiciela seksualność jawi się jako powołanie do realizacji pierwotnej miłości, którą Duch Święty wpisuje w serca odkupionych³².

W formacji katolików świeckich należy podkreślać znaczenie ciała ludzkiego, któremu w chrześcijańskiej wizji człowieka przypisuje się szczególną funkcję. Ciało bowiem przyczynia się do ujawnienia sensu życia i powołania ludzi. Cieleśność jest specyficznym sposobem istnienia i działania właściwym duchowi ludzkiemu. Jak podkreśla Jan Paweł II, ciało objawia i wyraża osobę³³. Przyczynia się także do objawienia Boga i Jego miłości, gdyż ukazuje charakter człowieka jako stworzenia oraz podkreśla jego zależność od podstawowego daru, jakim jest miłość. Ponieważ ciało jest płciowe, wyraża powołanie osoby do miłości i do czynienia daru z siebie. Wzywa także kobietę i mężczyznę do spełnienia ich głównego zadania, jakim jest płodność, która jest przedmiotem ich odpowiedzialności. Ponadto katolik świecki, zjednoczony przez chrzest z Chrystusem zmartwychwstałym, ma świadomość, że jego ciało zostało ożywione i oczyszczone przez Ducha Świętego. Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa odsłania powołanie do zmartwychwstania ciał, które w tajemniczy sposób zostało już rozpoczęte dzięki Duchowi Świętemu mieszkają-

³¹ Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej „Persona humana”. W: W trosce o pełnię wiary nr 1; zob. G. Buccellato. Błogosławieństwo czystości. Wychowanie młodych do czystości w kontekście duchowego ukierunkowania. Warszawa 1999 s. 34-35.

³² Kongregacja do spraw Wychowania. Kierunki wychowania nr 26-30; zob. A. Lepa. Rodzina katolicka wobec uświadomienia seksualnego. AK 67:1975 nr 397 s. 287; W. Półtawska. Wychowanie seksualne częścią wychowania człowieka. W: Wychowanie personalistyczne s. 381.

³³ Jan Paweł II. Również przez wspólnotę osób człowiek staje się obrazem Boga. Przemówienie 14 XI 1979. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. II, 1 1979 (lipiec-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocha. Poznań 1992 s. 551-552; Jan Paweł II. Objawienie i odkrycie obłubieńczego sensu ciała. Przemówienie 9 I 1980. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1980 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocha. Poznań 1985 s. 36.

cemu w wierzących jako gwarancja i zadatek całkowitego i ostatecznego zmartwychwstania³⁴.

Płciowość posiada znaczenie międzypersonalne (por. Rdz 2, 23-24) i jest sposobem wyrażania miłości między ludźmi, jej znakiem i językiem (EV 23). Stanowi tworzywo międzypersonalnego dialogu, który zmierza do komunii mężczyzny i kobiety³⁵. Męskość i kobiecość są darami komplementarnymi „podobne i niepodobne zarazem; nie identyczne, lecz równe przez godność osoby; równe, aby się rozumiały, różne, aby się wzajemnie uzupełniały”³⁶. Seksualność musi być ukierunkowana, kształcona i integrowana przez miłość, która czyni ją prawdziwie ludzką. Chodzi o takie dojrzewanie człowieka, którego efektem jest bezinteresowna miłość i całkowity dar z samego siebie³⁷.

Wychowanie seksualne, jako element formacji ludzkiej katolików świeckich, jest kształtowaniem do dojrzałego przeżywania swojej płciowości. Proces ten wymaga roztropnego wspomaganie człowieka na poszczególnych etapach jego rozwoju (zob. DWCH 1) w uczeniu się życia zgodnego z własną płcią. Jest on długi i skomplikowany oraz wymaga subtelnej i długofalowej pomocy wielu środowisk wychowujących. Musi osiągnąć charakter samowychowania, gdyż życie ludzkie podlega ciągłej ewolucji, a kształtowanie osobowości jest nieustannym procesem. Odnosi się to również do seksualności, która na poszczególnych etapach życia wyraża się odmiennie³⁸.

Według dokumentu Kongregacji do spraw Wychowania pt. *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej*, głównym celem przygotowania do życia seksualnego jest „właściwe poznanie natury i znaczenia seksualności oraz harmonijnego i integralnego rozwoju osoby ku dojrzywaniu psychologicznemu, a w konsekwencji pełna dojrzałość duchowa, do której powołani są wszyscy wierzący”. Biorąc za punkt wyjścia antropologię chrześcijańską, wychowanie uczuciowo-seksualne winno uwzględniać całość kształtu osoby oraz starać się łączyć elementy biologiczne, psychologiczne, socjalne i duchowe. Taka integracja nie jest łatwa ze względu na konsekwencje grzechu pierworodnego, które nosi w sobie każdy człowiek³⁹.

³⁴ Kongregacja do spraw Wychowania. *Kierunki wychowania* nr 22-24, 43.

³⁵ J. Goleń. *Wychowanie seksualne w rodzinie*. Studium pastoralne. Rzeszów 2006 s. 77-78.

³⁶ Kongregacja do spraw Wychowania. *Kierunki wychowania* nr 25.

³⁷ Zob. K. Meissner. *Rola płciowości w ludzkim życiu*. W: Komisja Episkopatu Polski do spraw Wychowania Katolickiego. *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*. Wychowanie seksualne. Sandomierz 1997 s. 35-38.

³⁸ Dyrek. *Formacja ludzka* s. 89-90; Jasionek. *Wychowanie moralne* s. 47-49; zob. J. Augustyn. *Integracja seksualna*. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności. Kraków 1993 s. 67-71.

³⁹ Kongregacja do spraw Wychowania. *Kierunki wychowania* nr 34, 35; J. Augustyn. *Wychowanie do integracji seksualnej*. Kraków 1994 s. 92-95; zob. M. Ryś. *Psychologiczne uwarunkowania wychowania seksualnego dzieci i młodzieży*. HD 47:1997 nr 3 s. 76-78.

Wychowanie seksualne winno dążyć do osiągnięcia takiej dojrzałości, która akceptuje wartość seksualności, włączając ją w całość wartości. Wyrazem tej postawy jest także zdolność do ofiary rozumianej jako otwartość na obdarowanie drugiej osoby samym sobą i altruistyczna miłość. Wiąże się to z umiejętnością nawiązywania kontaktu z innymi, budowaniem relacji, służbą drugiemu człowiekowi i opanowaniem siebie. Tak ujęte wychowanie seksualne nie może sprowadzać się do zwykłej wiedzy teoretycznej dotyczącej dynamiki biologicznej ludzkiej płciowości. Prawdziwa formacja sięga poza ramy zwykłej informacji i musi zwrócić uwagę na kształcenie woli, uczuć i emocji. Wychowanie seksualne powinno pomagać człowiekowi w odkrywaniu płciowości, traktowaniu jej jako zadanie życiowe oraz wezwanie do jej kształtowania, aby zintegrować ją z ludzkimi potrzebami, pragnieniami, dążeniami i wartościami moralnymi. Nie chodzi zatem tylko o uświadomienie płciowe, ale o ukazanie powołania do miłości⁴⁰.

Owocem wychowania seksualnego, jako wychowania do miłości, jest cnota czystości. Moralność katolicka pojęciem tym wyraża uporządkowanie dotyczące życia seksualnego. Czystość jest autentyczną miłością siebie i drugiego człowieka w aspekcie swojej i jego seksualności, dzięki uznaniu chrześcijańskiej wizji osoby i miłości. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego, czystość oznacza osiągniętą integrację płciową w osobie, czego konsekwencją jest wewnętrzna jedność człowieka w jego bycie cielesnym i duchowym. Płciowość, która wyraża przynależność jednostki ludzkiej do świata cielesnego i biologicznego, staje się osobowa i prawdziwie ludzka, jeżeli zostanie włączona w relację do drugiej osoby, we wzajemny dar mężczyzny i kobiety, który jest całkowity i nieograniczony w czasie (KKK 2337). Cnota czystości, według Jana Pawła II, doprowadza ludzi do dojrzałości i uzdalnia ich do szanowania i rozwijania „oblubieńczego sensu ciała” (FC 37)⁴¹.

Zarówno miłość dziewicza, jak i małżeńska, dwie formy, w jakich realizuje się powołanie człowieka do miłości, wymagają w swoim rozwoju zobowiązania do życia w czystości, każda zgodnie ze swoim stanem. Celem czystości jest stały wzrost i dojrzewanie człowieka w powierzonej mu godności, co czyni go zdolnym do osobistego daru dla drugiej osoby. Czystość służy ochronie godności ludzkiej i rozwojowi miłości, która pochodzi od Boga. Szczery dar z siebie wymaga dyscypliny namiętności uczuć, przez którą dochodzi się do panowania nad sobą. Czystość domaga się osiągnięcia panowania nad sobą, które jest pedagogią ludzkiej wolności. Albo człowiek kontroluje swoje namiętności i osiąga pokój, albo pozwala zniewolić

⁴⁰ U. Dudziak. Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologiczno-pastoralne. Lublin 2009 s. 359; zob. Cz. Cekiera. Wychowanie seksualne a dojrzałość osobowa. „Znak” 23:1971 nr 12 s. 1619-1620.

⁴¹ Zob. Goleń. Wychowanie seksualne s. 93; E. Fert. Wychowanie do czystości w nauczaniu Jana Pawła II. Kielce 1998 s. 17-27.

się przez nie i staje się nieszczęśliwy (KKK 2339). Zdolność panowania nad sobą jest znakiem wewnętrznej wolności, odpowiedzialności wobec siebie i innych, a także ważnym świadectwem wiary⁴².

W procesie formacji nie należy ujmować cnoty czystości jako sprawności represyjnej. Chodzi bowiem bardziej o ochronę daru miłości, która realizuje się w specyficznym powołaniu każdego człowieka. Czystość jest radosnym potwierdzeniem, że jednostka ludzka jest zdolna stawać się darem dla drugiej osoby oraz być wolną od egoistycznego zniewolenia. Wartość ta jawi się zatem jako duchowa energia, która uwalnia miłość z egoizmu oraz sprawia, że osobowość staje się harmonijna i dojrzewa w wewnętrznym pokoju. Pomaga ona rozwinąć prawdziwy szacunek względem samych siebie i uzdalnia do szacunku dla innych, w których dostrzega się godność osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, wybranych i odkupionych przez Jezusa Chrystusa⁴³.

Środowisko rodzinne jest normalnym i zwyczajnym miejscem formacji dzieci i młodzieży do czystości. W rodzinie dokonuje się harmonijne i właściwe przygotowanie seksualne, w ramach którego plasuje się wychowanie do czystości. Jest ono nieodłącznie związane z rozwijaniem innych cnót, a w szczególności miłości, charakteryzującej się szacunkiem i postawą służby. Szczególnie ważna w tym kontekście jest odpowiedzialność, bez której traktowanie seksualności w sposób dojrzały nie byłoby możliwe. Wzajemny dar z siebie wymaga odpowiedzialności za siebie, za drugą osobę i za miłość. Ta zaś, oderwana od odpowiedzialności, byłaby egoizmem⁴⁴. Istotna jest także cnota umiarkowania, polegająca na przenikaniu rozumem uczuć i popędów zmysłowych (KKK 2341).

Ponadto do cnót moralnych służących kształtowaniu czystości należą wstydlivość i skromność. Wstydlivość, będąca integralną częścią cnoty umiarkowania, ma na celu chronić intymność osoby, jej uczuć i ciała. W swojej istocie jest ona dostrzeżeniem duchowej godności człowieka i wyrazem szacunku wobec niego. Strzeże tajemnicy osób i ich miłości. Jak zauważa Katechizm Kościoła Katolickiego, czystość serca domaga się wstydlivości, która jest cierplivością, skromnością i dyskrecją (KKK 2533)⁴⁵. Przejawia się ona w wyhamowywaniu zachowań, które godzą w godność osoby ludzkiej i stanowi niezbędny środek, aby zapanować nad instynktami, umożliwić rozwój autentycznej miłości i włączyć życie emocjonalno-uczuciowe w harmonię całego człowieka. Postawa właściwie rozumianej wstydlivości wyzwała z dominanty rozpowszechnionego erotyzmu i oczyszcza klimat

⁴² Papieska Rada do spraw Rodziny. *Ludzka płciowość* nr 16, 18.

⁴³ Tamże nr 16-17; zob. J. Augustyn. *Wychowanie seksualne w rodzinie i szkole. Cele, zasady, metody*. Kraków 1999 s. 7072.

⁴⁴ Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 116-117.

⁴⁵ Papieska Rada do spraw Rodziny. *Ludzka płciowość* nr 48, 55; Goleń. *Wychowanie seksualne* s. 95-96; Jasionek. *Wychowanie moralne* s. 53-54.

ludzkiej relacji (zob. KKK 2521- 2524). Wartość ta chroni miłość i sprzeciwia się postrzeganiu go wyłącznie przez pryzmat cielesności⁴⁶.

Wychowanie do czystości powinno być prowadzone w szerszym kontekście kształtowania do miłości. Nie wystarczy zatem sama informacja, ale potrzebne są pomoc i przykład. Zdaniem Pawła VI, należy tworzyć klimat sprzyjający czystości „tak, by dzięki pełnemu przestrzeganiu zasad porządku moralnego wolność zaplanowała nad swawolą” (EV 21). Cnota ta, jak każda sprawność ludzkiej woli, wymaga własnego zaangażowania i wysiłku duchowego. Katechizm Kościoła Katolickiego wymienia następujące środki pomagające chrześcijaninowi wytrwać w czystości: poznanie siebie, odpowiednia do sytuacji asceza, posłuszeństwo przykazaniom Bożym, ćwiczenie się w cnotach moralnych oraz wierność modlitwie (KKK 2340). Ważne są także: korzystanie z sakramentów, zwłaszcza z pojednania i pokuty oraz Eucharystii, nabożeństwo do Matki Bożej Niepokalanej i św. Józefa oraz korzystanie z kierownictwa duchowego. Wysiłek na rzecz czystości jest konieczny we wszystkich okresach życia, jednak szczególnie intensywny powinien być w czasie kształtowania się osobowości człowieka (KKK 2342)⁴⁷.

Formacja seksualna katolików świeckich napotyka we współczesnym świecie na rozmaite trudności. Nie sprzyja jej wiele czynników, np. rozbieżności w podejściu do wychowania seksualnego wśród chrześcijan, nieumiejętność w przekazie problematyki tej dziedziny życia, kryzys autorytetu rodziców, prymitywne i wulgarnie uświadamianie przez środowiska rówieśnicze i środki społecznego przekazu⁴⁸. Według Jana Pawła II, współczesna kultura lekceważy płciowość ludzką, interpretuje ją i przeżywa w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznych przyjemności (FC 37). Prowadzi to do absolutyzowania fizycznej strony seksualności i zagubienia jej integralnego rozumienia⁴⁹. W dominującym dzisiaj liberalnym podejściu pedagogicznym ukazuje się niepełny obraz ludzkiej seksualności, a samo wychowanie sprowadza się do uświadamiania w zakresie zachowań, mających na celu przede wszystkim zapobieganie ciąży (zob. CiV 44). Wychowanie seksualne stało się dzisiaj miejscem sporu ideologicznego, dotyczącego podstawowych założeń antropologicznych. Różnice tkwią w rozbieżności koncepcji człowieka, jego powołania i ostatecznego losu. Płciowość pozbawiona wymiaru osobowego

⁴⁶ Kongregacja do spraw Wychowania. Kierunki wychowania nr 90; zob. Dudziak. Postawy wobec wychowania seksualnego s. 354; M. Braun-Gałkowska. Cnoty zapomniane. Lublin 1995 s. 9-10.

⁴⁷ Papieska Rada do spraw Rodziny. Ludzka płciowość nr 70-74; zob. R. Cantalamessa. Czystego serca. Warszawa 1994 s. 67-85.

⁴⁸ Kongregacja do spraw Wychowania. Kierunki wychowania nr 7-9; Jasionek. Wychowanie moralne s. 47.

⁴⁹ Augustyn. Wychowanie do integracji seksualnej s. 146.

i traktowana instrumentalnie jako miejsce zaspakajania własnych pragnień i popędów prowadzi do zubożenia relacji między osobami⁵⁰.

Jednym z aspektów formacji ludzkiej jest wychowanie moralne, które oparte jest na wartościach moralnych. Sobór Watykański II wzywa do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych. Wynikają one z samej natury osoby ludzkiej i zmierzają stopniowo do zdobywania coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia (DWCH 1)⁵¹.

Wychowanie moralne jest procesem wspomagania rozwoju człowieka. W tej dziedzinie polega ono na wywieraniu trwałego wpływu na osobowość ludzką, który ma na celu interioryzację systemu przekonań i wartości. Nie chodzi jednak tylko o wdrożenie do kanonu obowiązujących w danej społeczności norm i wartości, ale także o pomoc w ukształtowaniu dojrzałej osobowości, która będzie zdolna samodzielnie rozpoznawać dobro i zgodnie z nim działać⁵².

Formacja moralna zmierza do ukształtowania dojrzałej osobowości, która będzie w stanie adekwatnie odpowiadać na wezwania ze strony Boga oraz świata ludzi i rzeczy. Człowiek dojrzały moralnie jest nie tylko świadomy konieczności wyborów moralnych, ale także potrafi je właściwie dokonywać i konsekwentnie przy nich trwać. Formacja moralna, prowadząc do przyjęcia zasad, które mogą z pozoru sprawiać wrażenie ograniczania ludzkiej wolności, w istocie wiedzie do wyzwolenia w człowieku tego, co jest w nim ukryte od początku. Będąc jednym z najważniejszych wymiarów odpowiedzialności człowieka za samego siebie, formacja ta obejmuje całe życie ludzkie a jej podmiotem i przedmiotem jest konkretna osoba⁵³.

Cielesno-duchowa natura człowieka sugeruje, aby wychowanie moralne uznać za składowy element każdego działania pedagogicznego. Dobro człowieka powinno stać się przedmiotem działalności, obejmującej wszystkie zakresy służące dojrzałemu rozwojowi osoby. Wychowanie moralne można także uważać za stanowiące wspólny mianownik wszelkich działań o charakterze wychowawczym, gdyż postępowanie

⁵⁰ Zob. W. Bołoz. Antropologiczne i kulturowe uwarunkowania wychowania seksualnego. HD 47:1997 nr 3 s. 83-97; J. McDowell. Mity edukacji seksualnej. Warszawa 2000 s. 165-170; S. Sławiński. Wychowanie seksualne czy wychowanie do miłości. W: Wychowanie – potrzeba dziecka – zadania domu i szkoły. Red. E. Ozimek. Poznań 1999 s. 51-59; D. Kornas-Biela. Edukacja seksualna w szkole wyzwaniem dla współczesnej rodziny. W: Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie. Red. P. Kryczka. Lublin 1997 s. 231-252.

⁵¹ A. Rynio. Szkoła w wychowaniu moralnym. W: Pedagogika katolicka s. 361; M. Wolicki. Wychowanie moralne dziecka w rodzinie. „Pedagogika Katolicka” 1:2007 nr 1 s. 73.

⁵² M. Machinek. Formacja moralna. W: Leksykon pedagogiki religii s. 205; Jasionek. Wychowanie moralne s. 12; S. Kunowski. Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego. ChS 8:1976 nr 4-5 s. 71-72.

⁵³ A. Derdziuk. Formacja moralna a formacja sumienia. W: Formacja moralna s. 21, 25; J. Nagórny. Wprowadzenie. W: Formacja moralna s. 9.

człowieka w każdym wymiarze ludzkiego życia winno być moralne, czyli skierowane na dobro własne i dobro innych⁵⁴.

Formacja moralna jest ukierunkowana na kształtowanie postaw nacechowanych odpowiedzialnością, która jest jednym z istotnych wymiarów dojrzałości. Człowiek dojrzały sam kieruje swoim życiem i potrafi przewidywać konsekwencje własnego działania, a ponadto uświadamia sobie swój wpływ na innych. Potrafi krytycznie ustosunkować się do norm, wzorów przekazywanych przez środowisko społeczno-kulturowe i sam ocenia wartość moralną tego, co należy zaniechać lub nie, co jest słuszne lub nie. Proces ten umożliwia człowiekowi stopniowe poznawanie otaczającego świata oraz nabywanie umiejętności znajdowania w nim własnego miejsca, angażowanie się w przekształcanie świata, tak, aby stawał się bardziej przyjazny innym. Chodzi o formowanie takich osób, które szanują autonomię i pluralizm, potrafią zmieniać otoczenie, tworząc społeczność bardziej sprawiedliwą, wcielającą w życie ideały i wartości etyczne⁵⁵.

Celem formacji moralnej katolików świeckich jest także zaznajomienie ich z obowiązującymi w tej sferze normami oraz budzenie w nich potrzeby ich przestrzegania i przyjęcia za własne. Specyfiką takiego kształtowania jest fakt, że normy moralne nie są przekazywane w formie bezosobowej, lecz znajdują swe odniesienie do Jezusa Chrystusa. Nie chodzi więc tylko o wskazywanie norm moralnych i zasad postępowania, ale także o ukazywanie ich źródeł w Zbawicielu. Obowiązująca człowieka moralność jawi się zatem nie tyle w kategoriach norm, ale jako konkretny wyraz miłości Boga⁵⁶.

Formacja moralna katolików świeckich nie może ograniczać się tylko do przekazywania wiedzy o dobru, ale musi także objawiać zachętę do umiłowania go i do wysiłku w celu poszukiwania i czynienia dobra. Zatem obok elementu kognitywnego, istotne są także czynniki afektywne i wolitywne, obejmujące internalizację wartości oraz kształtowanie postaw i motywacji na nie ukierunkowanych. Istotne miejsce w tym procesie zajmuje prawda o odkupieniu człowieka przez Chrystusa, gdyż nowa jakość bytowa odkupionego implikuje nowe możliwości poznania i czynienia dobra⁵⁷.

Chrystus dał polecenie apostołom, aby nauczali ludzi zachowywać wszystko, cokolwiek im przekazał (Mt 28, 20). Istotne jest zatem nie tylko głoszenie tego, w co należy wierzyć, ale także i to, co należy czynić (zob. DOK 63). Wymaga to takiej formacji wierzących, która prowadzi do zapoczątkowania życia wiary, zmierzającego

⁵⁴ Z. Marek. Podstawy wychowania moralnego. Kraków 2005 s. 129.

⁵⁵ Derdziuk Formacja moralna s. 26; Rynio. Szkoła w wychowaniu moralnym s. 367; R. Murawski. Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży. „Seminare” 4:1979 s. 68.

⁵⁶ Marek. Podstawy wychowania moralnego s. 66.

⁵⁷ Machinek. Formacja moralna s. 206.

nie tylko do pełnego zrozumienia prawdy objawionej, ale także zastosowania jej w życiu (zob. DOK 30). Dojrzałość osiąga się zatem przez stopniowe poznawanie i rozumienie całokształtu prawd wiary oraz rozwiązywanie w ich świetle konkretnych problemów i sytuacji życiowych człowieka, co kształtuje postawę moralną⁵⁸. W formacji moralnej katolika świeckiego znaczącą rolę odgrywa wiedza z zakresu etyki, wdrażanie i pobudzanie do odpowiednich zachowań, przykład postępowania innych, zwłaszcza rodziców i wychowawców, których postawa przez całe życie stanowi jeden z istotnych punktów odniesienia w refleksji moralnej człowieka⁵⁹.

U podstaw formacji moralnej katolików świeckich leży wizja człowieka jako istoty zdolnej do działania etycznego, świadomej i wolnej oraz żyjącej w społeczeństwie. Wykluczone są zatem wszelkie zabiegi instrumentalizujące człowieka i stawiające go w roli biernego odbiorcy i wykonawcy gotowych schematów aksjologicznych. Nie do przyjęcia jest także druga skrajność, akcentująca konieczność całkowitego powstrzymania się od jakiegokolwiek wpływu na kształtowaną osobę, nawet od proponowania mu określonego systemu wartości. Zapomina się wówczas, że formacja powinna posiadać cel, do którego zmierzają odpowiednie oddziaływania, a wraz z nim określoną hierarchię wartości⁶⁰.

Wychowanie moralne katolików świeckich, będące częścią formacji ludzkiej, pełni ważną rolę w przewycięzaniu ludzkich słabości. Zasadność i konieczność formacji moralnej ujawnia się jeszcze bardziej, kiedy odkrywamy, że pierwotna zdolność do przymierza z Bogiem została naruszona przez grzech. Zapotrzebowanie na taką formację jest widoczne szczególnie w dobie postępu naukowo-społecznego i rozmaitych problemów związanych z kwestiami etycznymi. Jest to widoczne zwłaszcza w warunkach demokracji i pluralizmu, w których osoba ludzka zmuszona jest dokonywać wielorakich wyborów moralnych, a pozbawiona umiejętności rozróżniania dobra od zła, może łatwo poczuć się zagrożona i niepewna, co nie rzadko prowadzi do poczucia braku sensu egzystencji. Obserwowane dziś stopień wrażliwości etycznej u ludzi, konsumpcyjny styl życia, degenerowanie wartości moralnych, dezintegracja więzi rodzinnych i brak autorytetów może grozić dalszym spadkiem zachowań i postaw moralnych ludzi⁶¹.

Zdaniem S. Kunowskiego, „wychowanie moralne w naturalnym rozwoju osoby ludzkiej polega przede wszystkim na ukształtowaniu prawidłowego sumienia, na-

⁵⁸ A. Długosz. Życie moralne w katechezie. AK 71:1976 z. 419 s. 374.

⁵⁹ Jasionek. Wychowanie moralne s. 16-18.

⁶⁰ Machinek. Formacja moralna s. 205-206; zob. J. Mariański. Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne. Warszawa 1990 s. 393-399.

⁶¹ Zob. Prymasowska Rada Społeczna. Problemy wychowania w Polsce roku 1990. W: Dokumenty Prymasowskiej Rady Społecznej 1987-1990. Niepokalanów 1990 s. 54; Derdziuk. Formacja moralna s. 22; Jasionek. Wychowanie moralne s. 15-19; zob. F. Adamski. Pluralizm wartości i wychowanie. W: Wychowanie personalistyczne s. 273-274.

stępnie na pobudzeniu do oceny wartości moralnych celem osobistego wyboru ich i przyjęcia za własne⁶². Wychowanie to jest procesem skomplikowanym, wieloetapowym, wymagającym zaistnienia wielu warunków i obejmującym różne sfery ludzkiej psychiki. Jego szczytem jest dobrze ukształtowane i uporządkowane sumienie, uznawane za bliższą normę moralną⁶³.

Według Soboru Watykańskiego II, „sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (KDK 16). Fundamentalna i pierwsza więź ludzi ze Stwórcą dokonuje się na płaszczyźnie sumienia. Zdolność rozróżniania dobra i zła, która istnieje w osobie, wywodzi się właśnie z bliskości Boga, który sam jeden może stanowić o tym, co jest dobre, a co jest złe. Poprzez sumienie pragnie On formować człowieka, wzywając go do pełnienia dobra podejmowanego z wolnego wyboru⁶⁴.

Doświadczenie ludzkie poucza, że każdy człowiek posiada zdolność rozróżniania między dobrem a złem. Wewnętrzna władza pobudza go od wewnątrz, aby czynił dobro i powstrzymuje od zła. Sumienie pełni funkcję trybunału sędziowskiego, pochwała czyny dobre, a gani złe. Każdy ma zatem możliwość odkrycia i poznania prawa moralnego nadanego przez Stwórcę i wrodzonego człowiekowi, które stanowi podstawę pierwszych zasad moralnych kształtujących jego sumienie. Jak poucza Sobór Watykański II, w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, ale któremu powinien być posłuszny. Ma je wpisane w serce przez Boga, a posłuszeństwo wobec niego stanowi o jego godności i według tego prawa będzie przez Boga sądzony (KDK 16)⁶⁵.

Jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego, „sumienie moralne jest sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała” (KKK 1778). Jest to zatem akt osoby, która staje wobec decyzji moralnej, dokonuje jej oraz przeżywa wszystkie jej konsekwencje. Możliwość takiego wyboru jest uwarunkowana posiadaniem uzdolnienia stałego, dzięki któremu dostrzega się i przyswaja wymagania Boże. W takim ujęciu sumienie jawi się jako dyspozycja człowieka do przyjęcia nakazującego, stwórczego i uświęcającego wezwania Bożego. Jest to również zdolność podejmowania decyzji moralnych, zmierzających do urzeczywistnie-

⁶² Kunowski. Wychowanie moralne s. 67-68; zob. S. Kunowski. Proces rozwoju moralnego. W: Powołanie człowieka. T. 6 s. 233-234.

⁶³ Wolicki. Wychowanie moralne dziecka s. 82; Marek. Podstawy wychowania moralnego s. 108; Jasionek. Wychowanie moralne s. 13; Dyrek. Formacja ludzka s. 95.

⁶⁴ B. Mokrzycki. Formacja chrześcijańskiego sumienia. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwo Ogólne. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie s. 292, zob. J. Seifert. Sumienie – poznanie – prawda. „Ethos” 4:1991 nr 3-4 s. 46-47.

⁶⁵ Zob. Marek. Podstawy wychowania moralnego s. 110-111; Mokrzycki. Formacja chrześcijańskiego sumienia s. 291.

nia określonych wezwań Bożych zwróconych do ludzi za pośrednictwem prawa naturalnego i nadprzyrodzonego porządku zbawczego lub wewnętrznego poruszenia i oświecenia łaską Ducha Świętego. W prawidłowo ukształtowanym sumieniu wierzący odnajduje wolę Bożą, będącą najwyższą normą moralną⁶⁶.

Sumienie jako subiektywna norma moralności musi być formowane, gdyż inaczej może się deformować. Nie jest ono nieomylnym organem, bezbłędnie rozpatrującym dobro oraz zło i nie zawsze można bez ryzyka iść za jego głosem. Obowiązkiem człowieka wierzącego jest prawidłowe ukształtowanie sumienia, aby spełniało swoją funkcję namysłu, oceny i nakazu zgodnie z moralnymi zasadami. Stosujący się do tego musi zdobyć właściwą wiedzę, a nie polegać na własnej i dowolnej ocenie słuszności moralnej. Sąd sumienia musi uwzględnić zespół konkretnych okoliczności i warunków oraz wynikających z nich wymagań, ale nie w oderwaniu od powszechnie wiążących zasad etycznych. Ideałem będzie sumienie prawe i prawdziwe, które formułuje swoje sądy, kierując się rozumem, zgodnie z prawdziwym dobrem chcianym przez mądrość Stwórcy (KKK 1783)⁶⁷.

Formacja sumienia jest rzeczą nieodzowną, aby uchronić się od błędzenia. Ma ona na celu takie jego ukształtowanie, aby stało się ono przedmiotem nieustannego nawracania się ku prawdzie i dobru (zob. VS 64). Dobrze uformowane sumienie odpowiada w sposób wolny i odpowiedzialny na Boże wezwania. Wychowanie religijne stanowi ważny element w jego kształtowaniu, gdyż odwołuje się do Stwórcy, dawcy miłości, a jej klimat jest koniecznym warunkiem do stawania się człowiekiem sumienia. Zdaniem Jana Pawła II, być taką osobą, to wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków i stale się nawracać. Ponadto należy podejmować wysiłek angażowania się w budowanie Królestwa Bożego oraz odpowiedzialność za sprawy wspólne w duchu ewangelicznej solidarności⁶⁸.

W formowaniu sumienia istotną rolę odgrywa Słowo Boże, które jest światłem na drodze życia chrześcijanina. Powinno być ono przyjmowane w duchu wiary i stosowane w praktyce. Ważną rolę pełni także badanie własnego sumienia, świadectwo i rady innych osób oraz otwarcie na dary Ducha Świętego i wierność nauczaniu Kościoła (KKK 1785). W kształtowaniu sumienia ważną rolę odgrywają środowiska wzrostu i rozwoju człowieka, klimat religijny otoczenia, przykazania Boże i kościelne, liturgia, sakramenty, kierownictwo duchowe, modlitwa, przykład Matki Bożej i świętych. Zadaniem Kościoła w zakresie formacji sumienia jest nie tylko ujawnianie i odrzucanie błędów rozpowszechnionych w mentalności współ-

⁶⁶ S. Rosik. Sumienie jako wyznacznik moralności. W: W: Powołanie człowieka. T. 6 s. 216.

⁶⁷ Mokrzycki. Formacja chrześcijańskiego sumienia s. 292-293; S. Rosik. Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne. Lublin 1992 s. 241-242.

⁶⁸ Jan Paweł II. Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia. Skoczków 22 X 1995. OsRomPol 16:1995 nr 7 s. 26-30.

czesnego człowieka, ale ma ono przede wszystkim cel pozytywny – ma pomagać w kształtowaniu takiego sumienia, które, wydając sądy i kształtując decyzje, będzie się kierować prawdą. (VS 85). Ma ono prowadzić do uwrażliwiania osoby na głos Boży, który rozbrzmiewa w sercu⁶⁹.

Problematyka wychowania moralnego łączy się z wychowaniem do wartości. Często także bywa utożsamiana z nim⁷⁰. Przekaz wartości jest jednym z najważniejszych czynników w omawianym procesie, a zwłaszcza w jego aspekcie moralnym. Wychowanie rozumiane jako świadome i celowe oddziaływanie na zachowania i postawy człowieka odbywa się w oparciu o obowiązujące normy i wartości moralne⁷¹.

Wychowanie do wartości to świadome i celowe wprowadzanie osoby ludzkiej w świat wartości. Wiąże się to nie tylko z przekazywaniem poszczególnych wartości, ale także z ukazywaniem istniejących między nimi powiązań oraz wysiłkiem ich ustąpienia, czyli zbudowania ich hierarchii. Takie kształtowanie ma prowadzić do świadomego i odpowiedzialnego wybierania wartości oraz odpowiadania na nie. Chodzi o przyjęcie ogólnego kierunku, wynikającego z wyboru wartości podstawowych i najważniejszych oraz umiejętność podporządkowania wartości szczegółowych temu kierunkowi i życie zgodne z podjętymi decyzjami. W wychowywaniu istotne jest odkrywanie i poznawanie określonych wartości oraz ich źródeł i podstaw wyboru. Ważne jest także kształcenie wrażliwości na nie, czyli umiejętność dostrzegania ich w świecie i adekwatnego na nie odpowiadania. Nie bez znaczenia jest także kontakt z ludźmi przedstawiającymi sobą wybrane wartości i wiernymi im⁷².

Wartościami określa się to wszystko, co jest dobrem. W ujęciu chrześcijańskim łączy się je z osobą ludzką, która jest postrzegana i uważana za wartość nadrzędną. Człowiek jest obrazem Boga, Jego dzieckiem, zbawionym i odkupionym przez Chrystusa, obdarzonym wolnością i rozumem oraz powołanym do świętości. Zatem wszelkiego rodzaju wartości mają związek z osobą i muszą służyć jej wzrastaniu. Wartością absolutną jest Bóg, który objawił ludziom siebie w Jezusie Chrystusie jako wartość nadrzędną, której człowiek ma pragnąć dla siebie i którą ma

⁶⁹ Derdziuk *Formacja moralna* s. 32; Mokrzycki. *Formacja chrześcijańskiego sumienia* s. 295-296; Z. Matulka. *Samowychowanie w życiu chrześcijańskim*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Red. A. Rynio. Lublin 2007 s. 174-177.

⁷⁰ Zob. W. Brzezinka. *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*. Kraków 2005 s. 25; M. Łabocki. *Wychowanie moralne w zarysie*. Kraków 2002 s. 12; A. Marcol. *Wychowanie moralne*. W: *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 65. rocznicy urodzin*. Red. R. Chałpniak [i in.] Opole 2004 s. 435.

⁷¹ Wolicki. *Wychowanie moralne dziecka* s. 80; Jasonek. *Wychowanie moralne* s. 11; zob. M. Łabocki. *Wartość tworzywem wychowania*. W: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*. Red. M. Nowak, T. Ożóg. Lublin 2000 s. 73-75.

⁷² K. Olbrycht. *Wychowanie do wartości*. W: *Autorytet prawdy* s. 43-48; zob. B. Żurkowski. *Wychowanie do wyboru wartości*. W: *Wychowanie personalistyczne* s. 279-289.

zdożyć na całą wieczność. Chrześcijaństwo relatywizuje wszelkie wartości i odnosi je do Stwórcy. W ten sposób otrzymują one charakter teocentryczny, co oznacza, że rzeczy są wartościowe poprzez swoją relację z Bogiem⁷³.

W formacji ludzkiej katolików świeckich wartości odgrywają istotną rolę, gdyż pozwalają odnaleźć właściwą orientację w życiowych dążeniach. Stanowią nierzadko podstawę lub punkt odniesienia w uznaniu czegoś za dobre lub złe, a często są nie tylko kryterium rozstrzygającym o tym, czy coś jest wartościowe lub nie, ale utożsamiają się z samym dobrem. Decyzje podejmowane na podstawie własnej, głęboko przemyślanej, hierarchii wartości kształtują sposób myślenia ułatwiający odnalezienie swojego miejsca w świecie⁷⁴.

Ważny elementem formacji ludzkiej jest wolność, która wymaga wychowania. Jest ona źródłem godności każdego człowieka, jego istotą. Jej twórcze akty nie są spełniane w aksjologicznej pustce, gdyż zawsze odnosi się do świata wartości. Człowiek doświadcza wolności, dokonując wyborów⁷⁵ – decyduje o sobie samym, opowiada się za swoim życiem, za dobrem i prawdą lub przeciw nim (zob. VS 65). Wolność jest fundamentalnym uzdolnieniem, dzięki któremu może poznać, wybierać i realizować to, co ją naprawdę rozwija oraz służy dobru wspólnemu.

Katechizm Kościoła Katolickiego określa wolność jako zakorzenioną w rozumie i woli możliwość działania lub rezygnacji z niego, czynienia tego lub czegoś innego, a zatem podejmowania dobrowolnych form aktywności. Dzięki wolnej woli każdy człowiek może decydować o sobie, zaś wolność jest w nim siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru. Osiąga swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem (KKK 1731). Dopóki wolność nie utwierdzi się w swoim najwyższym dobru, którym jest Bóg, zakłada możliwość wyboru między dobrem i złem, czyli wzrastania w doskonałości lub upadania i grzeszenia (KKK 1732).

W formacji katolików świeckich do wolności należy podkreślać, że Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, obdarzoną godnością (KKK 1730). Dał mu możliwość decydowania i panowania nad swoim czynami, aby szukał swojego Stwórcy dobrowolnie i dochodził do swojej doskonałości (zob. KDK 17). Im więcej osoba czyni dobra, tym bardziej staje się wolna, gdyż prawdziwa wolność jest służbą dobru i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła prowadzi do zniewolenia człowieka⁷⁶.

⁷³ A. Błasiak. *Młodość – świat wartości*. Kraków 2002 s. 92-94; zob. W. Cichoń. *Wartości. Człowiek. Wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*. Kraków 1996; zob. Z. Matulka. *Wartości u podstaw wychowania personalistycznego*. W: *Wychowanie personalistyczne* s. 225-235.

⁷⁴ Łabocki. *Wychowanie moralne w zarysie* s. 72; Marek. *Podstawy wychowania moralnego* s. 35-36; Ryś. *Wychowanie do miłości* s. 163.

⁷⁵ T. Gadacz. *Wychowanie do wolności*. „Znak” 45:1993 nr 9 s. 4-8.

⁷⁶ Zob. J. Nagórny. *Wymiar moralny*. W: *Podstawowe wymiary katechezy*. Red. M. Majewski. Kraków 1991 s. 93-94.

Chrystus objawia ludziom, że warunkiem autentycznej wolności jest szczerze i otwarte uznanie prawdy – „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32; zob. VS 87). Istnieje zatem nierozzerwalna więź między tymi wartościami. Kierując się prawdą w podejmowanych wyborach, człowiek zyskuje poczucie pewności, co do właściwego korzystania z wolności. Ta zaś czyni go odpowiedzialnym za swoje postępowanie (KKK 1734, 1745). Zarówno wolność i odpowiedzialność wynikają ze zdolności ludzi do podejmowania działań świadomych i dobrowolnych. Wolność, jako niezbywalny atrybut i prawo każdego człowieka, musi być uznana oraz chroniona w granicach dobra wspólnego i porządku publicznego przez władze świeckie. Wypełnia się ona w relacjach międzyludzkich, a każda osoba stworzona na obraz i podobieństwo Boże ma prawo, aby być uznana za wolną⁷⁷.

W formacji katolików świeckich nie można zapominać, że wolność człowieka jest jednak ograniczona i omylna. Poprzez grzech odrzucił on plan miłości Bożej, oszukał siebie i stał się niewolnikiem grzechu (KKK 1739). Historia ludzkości potwierdza, że człowiek może źle używać wolności i sam się jej pozbawić. Chrystus przywraca mu tę wartość, wyzwala go od niewoli grzechu oraz uczy życia (zob. Ga 5, 1) i wychowuje do wolności duchowej (KKK 1742).

Formacja ludzka jest procesem wielowymiarowym i trwającym przez całe życie. Dąży ona do tego, aby ujawnić pierwotną wielkość człowieka i umożliwić mu uczestnictwo we wszystkim, co może go ubogacić. Stawia ona przed nim wymagania rozwijania potencjalności zawartych w ludzkiej rozumności i wolności, co ma umożliwić mu pełny rozwój. Taki proces domaga się wykorzystania osiągnięć współczesnych nauk dotyczących człowieka, a zwłaszcza psychologii i pedagogiki. W formację ludzką powinny zaangażować się wszystkie środowiska wychowawcze, z których fundamentalne znaczenie ma rodzina. Obok niezbędnej teorii, konieczna jest praktyka, a szczególnie przykład życia, który w każdym wymiarze formacji trudno przecenić. Katolik świecki w swojej wolności jest wezwany przez Boga, aby rósł, dojrzewał i przynosił owoc, i od tego zadania nie może się uchylić (ChL 57).

2. Formacja duchowa

Według Jana Pawła II, formacja ludzka, oparta na pełnej prawdzie o człowieku, znajduje dopełnienie w formacji duchowej (PDV 45). Zajmuje ona uprzywilejowane miejsce w życiu człowieka, który jest wezwany do stałego pogłębiania więzi z Jezusem Chrystusem, wierności woli Ojca oraz oddania się braciom w miłości

⁷⁷ M. Dziewiecki. Wychowanie do wolności. W: Autorytet prawdy s. 76-78.

i sprawiedliwości (ChL 60). Wrodzona religijność, dostrzegana intuicyjnie i uznawana przez rozum, otwiera osobę na transcendencję i absolut. Tej podstawowej potrzeby religijnej nic nie może stłumić i jest ona punktem wyjścia dla procesu kształtowania życia duchowego (PDV 45). Człowiek jako stworzenie Boże jest bytem przygodnym i niekoniecznym, zależnym od Stwórcy i otwartym na Niego. W każdym człowieku tkwi mocno pragnienie szczęścia, dobra i piękna, których nie może w pełni zrealizować w swojej rzeczywistości. Odczuwa także mocno swoje ograniczenia. Stąd jest otwarty na tajemnicę i transcendencję, poszukując w niej wytłumaczenia i spełnienia pragnień i oczekiwań⁷⁸.

Formacja duchowa, dopełniając wrodzoną religijność człowieka, kształtuje życie duchowe, będące żywym kontaktem i zjednoczeniem z Bogiem. Dla chrześcijanina jest to przede wszystkim dar nowej egzystencji, która jest więzią miłości osoby ludzkiej z Trójcą Świętą. Dar ten domaga się całkowitego zaangażowania osoby, nawiązania głębokiej więzi z Jezusem Chrystusem, podporządkowania życia Duchowi Świętemu i powierzenia siebie w postawie synowskiego oddania Bogu Ojcu. Formacja duchowa powinna pełnić naczelną i jednoczącą rolę w życiu chrześcijanina, który jako nowe stworzenie w Chrystusie ma starać się żyć na miarę swego obdarowania (zob. PDV 45) oraz trwać w głębokiej zażyłości z Synem i Ojcem w Duchu Świętym (Zob. DOK 235)⁷⁹.

Formacja duchowa zmierza do tego, aby człowiek ochrzczony, coraz bardziej świadomy daru wiary, uczył się chwalić Boga i zaprawiał w prowadzeniu życia chrześcijańskiego, na miarę pełni Chrystusa (zob. DWCH 2). Obraz Chrystusa, jaki każdy wierzący w sobie nosi, domaga się pełnego urzeczywistnienia. Dzięki zjednoczeniu z Nim chrześcijanin odnajduje siebie w synowskiej relacji do Boga Ojca. Chodzi tutaj o stopniowe wprowadzanie w tajemnicę zbawienia oraz umiejętność przeżywania wiary jako osobowej odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie⁸⁰.

Można przyjąć, że formacja duchowa katolików świeckich jest wychowaniem do wiary. Benedykt XVI naucza, że wychowanie do wiary jest „zwieńczeniem procesu kształcenia osoby i jego najważniejszym celem”⁸¹. Dojrzała wiara, wyrażająca się w zjednoczeniu z Chrystusem, jest podtrzymywana przez słowo Boże, życie liturgiczne, modlitwę oraz pełną miłości postawę względem ludzi (zob. DA 4, ChL 60, DFK 8, PDV 47-49)⁸².

⁷⁸ K. Rahner. *Nouvo corso di dogmatica*. T. 1. Brescia 1995 s. 439; Rynio. *Jana Pawła II wizja wychowania* s. 272.

⁷⁹ Jeżyna. *Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji* s. 158.

⁸⁰ Chymuk. *Kościół i rodzina* s. 252; A. Potocki. *Wychowanie religijne w polskich przemianach*. Studium socjologiczno-pastoralne. Warszawa 2007 s. 15.

⁸¹ Benedykt XV. *Rodzina chrześcijańską wspólnotą wychowania i wiary* s. 32.

⁸² Zob. J. Gaida. *Istota wychowania religijnego*. W: *Wychowanie religijne u progu Trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa*. Red. R. Chałupniak, J. Kostorz. Opole 2001 s. 136-137.

Istotną rolę w formacji duchowej katolików świeckich odgrywa słowo Boże. Sobór Watykański II uczy, że jest ono regułą wiary chrześcijańskiej, podstawą i siłą Kościoła oraz trwałym źródłem życia duchowego (KO 21; KKK 131). W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym znajdujemy zachętę, aby świeccy czytali Biblię i w ten sposób poznawali Jezusa Chrystusa, który jest główną treścią Pisma Świętego – wszystko o Nim mówi, wszystko zbiega się do Niego. Kto zatem pragnie poznać prawdziwe Oblicze Syna Bożego, musi szukać Go w Piśmie Świętym (KO 25; zob. KKK 133). Czytaniu Biblii powinna towarzyszyć modlitwa, tak, aby było ono rozmową między Stwórcą a człowiekiem. Modlitwa jest bowiem odpowiedzią, której człowiek udziela Bogu. W świętych księgach Ojciec, który jest w niebie, z miłością wychodzi naprzeciw swoim dzieciom i prowadzi z nimi dialog (KO 21)⁸³.

Chrześcijanin osiąga więź z Bogiem właśnie poprzez częste czytanie Pisma Świętego. Ma ono przybierać postać bezpośredniego obcowania i przyłgnięcia do Biblii. Według nauczania Soboru Watykańskiego II, taki bliski kontakt jest możliwy poprzez liturgię, pobożną lekturę oraz odpowiednio przygotowane do tego celu instytucje i pomoce (KO 25).

Liturgia, a zwłaszcza Eucharystia, jest szczególnym miejscem gromadzącym wiernych, którzy są wezwani do słuchania słowa Bożego. Jest ona okazją nie tylko do poznawania Pisma Świętego, ale także jego umiłowania. Komunikuje ono to, co dokonuje się podczas celebracji eucharystycznej, a liturgia realizuje to, co głosi Biblia. Podczas liturgii przypomina ona o dziełach dokonujących się w historii zbawienia i oznajmia ich uobecnianie w teraźniejszości. Zapisane w niej słowo staje się wówczas żywym słowem Bożym, wypowiedzianym do konkretnych osób. Dzięki obecności Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym zyskuje swoją pełną i najwyższą skuteczność, gdyż jest działaniem Drugiej Osoby Boskiej. Przepowiadanie, które dokonuje się podczas sprawowania liturgii nie tylko objaśnia dokonującą się czynność i poucza o wymogach etyki chrześcijańskiej, ale także daje moc do pogłębienia wiary, bez której niemożliwy jest proces zbawczy⁸⁴.

Objaśnienie słowa Bożego dokonuje się także w ramach katechezy. Pismo Święte stanowi bowiem punkt wyjścia, fundament i normę nauczania katechizmu. Jednym z zadań katechezy jest wprowadzanie wierzących we właściwe zrozumienie Biblii i rozmiłowanie w takim jej czytaniu, aby możliwe stało się odkrycie zawartej w niej prawdy i udzielenie odpowiedzi na wezwanie, jakie Bóg kieruje do

⁸³ G. Giurisato. Świecki i słowo. W: *Być świeckim* s. 53-56; S. Łabendowicz. Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II s. 78-79.

⁸⁴ G. Witaszek, R. Kamiński. Pismo Święte w duszpasterstwie. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 609-610; zob. K. Romaniuk. Biblia w duszpasterstwie. Warszawa 1978 s. 11-15.

człowieka. Katecheza jawi się zatem jako jedna z ważnych dróg kontaktu z Pismem Świętym, niezbędnym w procesie formacji duchowej katolików świeckich⁸⁵.

W omawianej formacji ważne jest, aby poza liturgicznym obcowaniem ze słowem Bożym wierni osobiście sięgali do Pisma Świętego. Lektura powinna mieć charakter modlitewny i rozpoczynać się od odczytania biblijnego tekstu ze zrozumieniem. Ważny jest także wysiłek aktualizacji i zastosowanie przesłania do własnego życia oraz modlitewna odpowiedź na rozważane słowo. Dzięki światłu wiary i rozważaniu słowa Bożego wierzący mogą poznawać Stwórcę i w każdym wydarzeniu szukać Jego woli oraz widzieć Chrystusa we wszystkich ludziach (zob. DA 4). Konieczny jest zatem szeroki dostęp chrześcijan do Pisma Świętego (KO 22)⁸⁶.

Ważną rolę w procesie poznawania Biblii i kształtowania zgodnie z nią swojego życia odgrywają grupy biblijne, szkoły modlitwy, słuchania słowa Bożego oraz liczne wydania Starego i Nowego Testamentu, komentarze i inne opracowania, które pozwalają na coraz głębsze zrozumienie Pisma Świętego (KO 23; NMI 39). Na szczególną uwagę zasługują grupy, których członkowie spotykają się, aby nie tylko poznawać Biblię, ale także w jej świetle konfrontować swoje życie i działalność apostołską (DA 30). Rozważane przez nich słowo Boże wpływa na ożywienie ich wiary a także kształtuje chrześcijańskie spojrzenia na sprawy świata, w których na co dzień uczestniczą (zob. KDK 43). Według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, wiele dobrego na tym odcinku robią te grupy, które za podstawę swoich spotkań biorą odczytywanie Biblii w potrójnym celu: żeby poznać Pismo Święte, budować nowe społeczeństwo i służyć ludziom⁸⁷. Często wypracowały one wiele oryginalnych metod pracy z Biblią, uwzględniających specyfikę danej grupy, uwarunkowania jej powstania oraz program formacji i prowadzoną działalność⁸⁸.

⁸⁵ Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Poznań 1994 s. 107; zob. G. Kusz. *Biblia w katechezie wczoraj i dziś*. W: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*. Red. J. Kudasiwicz. Lublin 1991 s. 87-115; H. Słowińska. *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*. Lublin 2004 s. 309-334.

⁸⁶ Zob. M. Masini. *Wprowadzenie do „lectio divina”*. Teologia, metoda, duchowość, praktyka. Kraków 2001 s. 119-130; G. Cappelletto. *Wysłuchując się w Słowo Boże. Proste rady dla indywidualnego i wspólnotowego „lectio divina”*. Kraków 2006 s. 7-10; B. Secondin. *Modlitewna lektura Pisma Świętego. Zasady, przykłady i metoda medytacji „lectio divina” w grupie i dla osób indywidualnych*. Kraków 2006.

⁸⁷ Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* s. 109; Giurisato. *Świecki i słowo* s. 58-59, 62.

⁸⁸ Szerzej o różnych metodach pracy z Biblią w duszpasterstwie grupowym zob. R. Kamiński. *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*. W: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* s. 139-168.

Według Jana Pawła II, formacja liturgiczna katolików świeckich należy do najpilniejszych zadań Kościoła współczesnego⁸⁹. Stanowi ona proces wtajemniczenia w życie liturgiczne poprzez ustawiczne kształcenie i wychowywanie wszystkich członków Ludu Bożego do świadomego, pogłębionego, czynnego i owocnego udziału w liturgii. Formacja ta musi uwzględnić specyfikę powołań i stanów oraz funkcje i urzędy spełniane przez wiernych w Kościele. Obejmuje ona dwa działania: formację do udziału w liturgii oraz formowanie poprzez nią, czyli przez celebrację, która obejmuje bezpośrednie doświadczenie rytów i symboli⁹⁰.

Formacja liturgiczna nie może być niczym zastąpiona w procesie kształtowania dojrzałości chrześcijan, dla których konieczne jest doświadczenie Boga, przynależności do Niego w Chrystusie oraz poczucie wspólnoty Kościoła. Chodzi więc o wypracowanie takiego modelu życia, który sprawia, że chrześcijanin przez wiarę wchodzi w kontakt z Odkupicielem i Jego dziełem zbawczym, jakim jest uświęcenie człowieka i doskonałe uwielbienie Boga. Człowiek odrodzony przez chrzest, napełniony darami Ducha Świętego w bierzmowaniu i wzmocniony w Eucharystii słowem Bożym i Ciałem Chrystusa musi czynnie uczestniczyć w sakramentach i ich mocą kształtować swoje życie ku chwale Stwórcy i własnemu uświęceniu⁹¹.

Kościół nie tylko głosi Ewangelię o zbawieniu, którego dokonał Jezus Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie, ale także dzieło to sprawuje przez Eucharystię i sakramenty, wokół których skupia się życie liturgiczne. Wspólnota wierzących od początku żyje liturgią, głosząc Dobrą Nowinę o zbawieniu i sprawując sakramenty, które urzeczywistniają dzieło zbawcze pod osłoną znaków. Formacja liturgiczna musi być zatem budowana na fundamencie liturgii, która stanowi źródło i szczyt życia oraz działalności Kościoła (KL 10). Punktem wyjścia tej formacji jest posoborowe rozumienie liturgii⁹².

Kościół uważa liturgię za epifanię, aktualizację i realizację odwiecznego zamysłu Trójcy Świętej oraz kontynuację w ekonomii Kościoła Słowa Wcielonego. W liturgii Lud Boży wielbi Boga Ojca jako źródło wszelkich błogosławieństw, stworzenia i zbawienia, jakimi pobłogosławił On nas w swoim Synu, by udzielić nam Ducha

⁸⁹ Jan Paweł II. List apostolski „Vicesimus quintus annus” nr 15; S. Czerwik. Kapłańska formacja liturgiczna stałym zadaniem wychowawczym Kościoła. W: Formacja formatorów. 40. Ogólnopolska Konferencja Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych. Zakopane, 2-6 IX 2004. Red. A. A. Napiórkowski. Kraków 2005 s. 20.

⁹⁰ S. Szczepaniec. Liturgiczna formacja. EK t. 10 kol. 1219; J. J. Janicki. Liturgiczna formacja. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 429; J. Charytański. Wychowanie liturgiczne. „Katecheta” 6:1962 nr 2 s. 71.

⁹¹ J. Koperek. Liturgia i wychowanie. „Pedagogika Katolicka” 1:2007 nr 1 s. 88; zob. S. Cichy. Wychowanie liturgiczne w Konstytucji o liturgii świętej i w dokumentach posoborowych. W: Euntes docete. XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Akademii Teologicznej w Krakowie. Red. S. Koperek. Kraków 1993 s. 182.

⁹² B. Nadolski. Formacja liturgiczna. W: Leksykon liturgii s. 472.

przybranego synostwa (KKK 1110). Liturgia jest zatem ujawnieniem zyczliwości Boga i Jego posługi dla ludzi w Chrystusie, a także prawdziwą służbą wobec Boga, w której Zmartwychwstały Pan wraz z Kościołem dopełnia posługę miłości, podjętą dla zbawienia świata. Istotną cechą formacji liturgicznej jest więc życie z Boga i dla Niego⁹³.

Zapoczątkowana przez Sobór Watykański II reforma liturgii miała na celu nadanie jej odnowionej postaci i charakteru orędzia, wzywającego uczniów Chrystusa do ożywienia wiary oraz pobudzenia mocy ich chrześcijańskiego ducha, gwarantującej im większą owocność w wypełnianiu misji ewangelizacji świata. Sama natura liturgii czyni ją źródłem i szkołą chrześcijańskiej duchowości. Teksty liturgiczne i święte obrzędy inspirować modlitwę i życie religijne. Świadome i aktywne włączenie się w codzienny rytm życia sakramentalnego i chrześcijańskiego przeżycia czasu ma być związane z przekonaniem, że liturgia jest miejscem kształtowania wiary, moralności, ducha społecznego i doświadczenia wspólnoty uczniów Chrystusa. Formacja liturgiczna prowadzi katolika do rozwoju wewnętrznego życia wiary oraz odkrycia powołania do świętości i misji głoszenia Dobrej Nowiny w świecie⁹⁴.

Ważnym elementem formacji liturgicznej jest katecheza liturgiczna, mająca na celu wprowadzenie wierzących w misterium Chrystusa (PDK 25). Według Katechizmu Kościoła Katolickiego, przechodzi ona „od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od «sakramentów» do «misteriów»” (KKK 1075). Jest ona zatem mistagogią⁹⁵, czyli wtajemniczeniem w sprawowane misterium liturgiczne celem pełniejszego i owocnego w niej udziału. Oznacza ona otwarcie człowieka na sferę Boską i transcendentną, która przewyższa sposób poznania wyznaczony przez ludzki rozum przy zgłębianiu prawdy. „Ten duchowy ogląd rzeczywistości zbawienia, które zrealizował Chrystus, dokonuje się w liturgii przez celebrowanie Jego misterium. Zakłada on interwencję Ducha Świętego, który prowadzi uczniów Pana do zrozumienia znaków, słów i obrzędów a przez nie do odkrycia rzeczywistości dokonującego się w liturgii naszego odkupienia”⁹⁶. Chodzi

⁹³ J. J. Kopeć. Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła polskiego. W: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*. Red. G. Witaszek. Lublin 2000 s. 357.

⁹⁴ Tamże s. 358-362; zob. Koperek. *Liturgia i wychowanie* s. 86-87.

⁹⁵ Mistagogia – gr. „myein” – nauczać doktryny, wtajemniczać w misteria. Metoda wprowadzania neofitów przez biskupa w rozumienie misteriów wiary chrześcijańskiej, a także znaków i obrzędów liturgicznych w świetle typologii biblijnej, stosowana od III w. przez ojców Kościoła. W sensie właściwym mistagogia jest katechezą o całej inicjacji chrześcijańskiej, kierowaną przez biskupa do neofitów w okresie Paschy, w celu pełniejszego rozumienia przyjętych przez nich sakramentów. Zob. Cz. Krakowiak. *Mistagogia*. EK t. 12 kol. 1260-1262; tenże. *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*. Lublin 2003 s. 408-417.

⁹⁶ Kopeć. *Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła polskiego* s. 361.

także o doprowadzenie człowieka do osobowego spotkania z Bogiem, obecnym i działającym w szczególny sposób w liturgii.

Katecheza powinna do liturgii prowadzić, wyjaśniać ją oraz uczyć żyć zgodnie z wiarą, której doświadcza się podczas jej sprawowania. Konieczne jest zatem zrozumienie liturgii jako czynności związanej z wykonywaniem urzędu kapłańskiego Jezusa, poprzez który członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa oddają część jego Głowie. Formacja liturgiczna ma doprowadzić do zrozumienia poszczególnych elementów obrzędów, sposobów uczestnictwa w akcji liturgicznej oraz kształtować umiejętność włączenia się chrześcijanina w świętowanie wiary Ludu Bożego w poszczególnych okresach roku liturgicznego oraz tradycji tych okresów⁹⁷. Dzięki katechezie katolik świecki ma dostrzec w liturgii drogę, która przybliży go do Boga oraz pomoc w osiągnięciu doskonałości. Formacja duchowa chrześcijanina dokonuje się już przez samą treść i formę celebracji. Uczestnicząc w nich, śledząc czynności, znaki i słowa, wierni są wprowadzani w całe bogactwo tego misterium i poznają, jak ono oznacza i urzeczywistnia działanie Ducha Świętego w sercach uczniów Pana⁹⁸.

Według Jana Pawła II, w liturgii jest głoszona, odczuwana i przeżywana tajemnica Kościoła⁹⁹. Istotnym wymiarem formacji liturgicznej jest jej eklezjalność. Czynności liturgiczne są bowiem sprawowane w imieniu całego Kościoła, a chrześcijanie muszą uczyć się działać w nich wspólnie. Liturgia w szczególny sposób ukazuje Kościół jako społeczność zjednoczoną i uporządkowaną. Budowanie Ciała Mistycznego Chrystusa dokonuje się wówczas, gdy każdy z jego członków wnosi do niego swój wkład. Wymaga to świadomego i czynnego udziału chrześcijan w sprawowanym misterium wiary oraz odkrywania w liturgii swojego miejsca¹⁰⁰.

Formacja katolików świeckich oparta na liturgii uwzględnia autonomiczne prawo osób ochrzczonych, napełnionych Duchem Świętym w bierzmowaniu i przyjmujących Eucharystię, do występowania nie tylko w roli uczestników, ale także organizatorów i współwykonawców działań kultowych. Zdaniem Jana Pawła II, odnowa liturgii wprowadzona przez Sobór Watykański II przyczyniła się do wzrostu świadomości świeckich odnośnie ich roli w sprawowaniu i przygotowywaniu funkcji liturgicznych. Liturgia bowiem jest świętym obrzędem sprawowanym przez całe zgromadzenie wiernych, a nie przez samego kapłana (ChL 23)¹⁰¹.

⁹⁷ S. Dziekoński. Wychowanie do świętości w kontekście zadań współczesnej katechezy. *Comp* 23:2003 nr 3 s. 63-66.

⁹⁸ W. Danielski, J. J. Kopec. Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej. „*Liturgia Sacra*” 1: 1995 nr 1-2 s. 30.

⁹⁹ Jan Paweł II. List apostolski „*Vicesimus quintus annus*” nr 9.

¹⁰⁰ Szczepanec. Liturgiczna formacja kol. 1219; Kopec. Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła polskiego s. 362; zob. K. Wójtowicz. Dekalog formatora. Główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła. Kraków 2001 s. 25-28.

Wychowanie do życia sakramentalnego oraz przygotowanie do podejmowania posług przez katolików świeckich powinno dokonywać się stopniowo i przybierać postać formacji permanentnej. Człowiek może zostać wprowadzony w tajemnice, jeśli na poszczególnych etapach inicjacji ukazuje się mu konkretne cele, stawia określone wymagania i podaje środki do ich realizacji. Formacja liturgiczna dokonuje się we wspólnocie, której członkowie, napełnieni Duchem Świętym i karmieni sakramentami, występują nie tylko w roli uczestników działań wychowawczych, ale także organizatorów życia tajemnicami wiary na co dzień¹⁰².

Takie działanie dokonuje się najpierw w rodzinie, która jest Kościołem domowym, a styl jej funkcjonowania ma istotny wpływ na odkrywanie obecności Boga wśród Jego ludu. Rola przewodników w tej formacji przypada rodzicom, którzy od chrztu uczestniczą w kapłaństwie wspólnym, a przez sakrament małżeństwa są dodatkowo upoważnieni i umocnieni do wykonywania funkcji nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej w Kościele domowym. W środowisku rodzinnym kształtowane są naturalne dyspozycje ucznia Pana – poczucie wspólnoty, postawa służby, duch wdzięczności, szczerości i pokornej akceptacji siebie. Te duchowe sprawności, ukształtowane przez świadectwo rodziców jako pierwszych nauczycieli modlitwy i liturgów życia wspólnotowego, znajdują dopełnienie i przedłużenie w oficjalnym kulcie Kościoła¹⁰³.

Nauczanie II Polskiego Synodu Plenarnego ukazuje formację liturgiczną jako podstawowe zadanie duszpasterskie. Powinna ona „zmierzać do uświadomienia najgłębszych wymiarów uobecnienia misterium paschalnego w sakramentach oraz uczyć kształtowania żywej liturgii z udziałem wspólnoty”. Formacja ta powinna dokonywać się przede wszystkim w parafii poprzez wspomnianą już katechezę, rekolekcje i misje oraz właściwie ukształtowaną i przeżywaną liturgię. Formy te, odgrywające istotną rolę w życiu Kościoła, powinny być wykorzystane do pogłębienia formacji liturgicznej wspólnoty parafialnej. Łączą one w sobie przepowiadanie słowa Bożego i uczestnictwo w liturgii, co stanowi dogodną okazję do kształtowania odpowiednich postaw w tej dziedzinie¹⁰⁴.

¹⁰¹ Zob. S. Szczepaniec. Formacja liturgiczna posługujących w liturgii. RT 50:2003 z. 8 s. 252-257.

¹⁰² J. J. Kopeć. Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię. „Liturgia Sacra” 2:1996 nr 3-4 s. 29-28, 33-34.

¹⁰³ Zob. B. Nadolski. Odnowa liturgii a rodzina. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94 s. 339-349; J. Hermans Rolduc. Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94 s. 350-361.

¹⁰⁴ Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II. W: II Polski Synod Plenarny nr 78, 81, 83, 86-87.

Właściwie przeżywana liturgia, a zwłaszcza niedzielna Eucharystia, przyczynia się do przełamania bierności i rutyny oraz unikania rozziwienia między wiarą a codziennym życiem katolików świeckich. Ważną rolę odgrywają w tym względzie zespoły złożone z dorosłych, dzieci i młodzieży, które pełnią rozmaite posługi w liturgii. Ich zaangażowanie stwarza szansę nie tylko na dobrą organizację nabożeństw w parafii oraz unikanie nie licującej z powagą tajemnic improwizacji, ale także na liturgiczne wychowanie ich członków oraz pomoc innym w przygotowaniu i przeżyciu sakramentów¹⁰⁵.

W liturgii chrześcijanin spotyka także przykłady świętych z różnych epok i stanów, którzy ukazują powszechną skuteczność tajemnicy paschalnej Zbawiciela w codzienności tego, kto zawierzył Bogu. Śledzenie życia świętych ma za cel szukanie właściwego sposobu przeżywania tajemnicy Chrystusa. Taki sens ma każda próba rozpoznania walorów postaci biblijnych, począwszy od Maryi, Matki Bożej, poprzez apostołów, postaci Starego Testamentu aż po współczesnych świętych. Każdy z nich, reprezentując inną duchowość i cechy osobowości, stanowi pouczający przykład dla ucznia Chrystusa¹⁰⁶.

Zdaniem Jana Pawła II, formacja mająca na celu ułatwienie zrozumienia prawdziwego sensu liturgii Kościoła oraz odpowiednie pouczenie o obrzędach domaga się autentycznej duchowości i wychowania do przeżywania jej w pełni. Wymaga to intensywnego rozwoju „mistagogii liturgicznej” z czynnym udziałem wszystkich wiernych w świętych czynnościach, szczególnie w Eucharystii, każdego na należnym mu miejscu (EiE 73). Kościół w Europie będzie mógł naprawdę umacniać i ofiarować nadzieję tym, którzy ją zagubili, jeśli odbudowany zostanie prawdziwy sens liturgii (EiE 72). Formacja katolików świeckich oparta i wyrastająca z liturgii zmierza nie tylko do doskonałego w niej udziału, ale obejmuje także wszystko, co ten udział poprzedza i co po nim następuje. Tajemnica liturgii winna więc owocować w życiu chrześcijanina, ucząc go modlitwy wspólnej i osobistej, pełnej miłości służby ludziom oraz przyjmowania trudu i doświadczenia¹⁰⁷.

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, „życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w samej liturgii. Choć bowiem chrześcijanin powołany jest do wspólnej modlitwy, powinien także wejść do swego mieszkania i w ukryciu modlić się do Ojca (por. Mt 6, 6), a nawet – jak uczy Apostoł – winien modlić się nieustannie (por. 1 Tes 5, 17; KL 12). Przypomina to o potrzebie formacji do modlitwy, jako niezbędnym elemencie rozwoju duchowego człowieka wierzącego.

¹⁰⁵ Zob. S. Czerwik. Formacja liturgiczna zadaniem całego Kościoła. W: Życie konsekrowane w trzecim wieku. Red. K. Wójtowicz. Kraków 2000 s. 184-185.

¹⁰⁶ Danielski, Kopeć. Liturgia szkołą duchowej formacji s. 26.

¹⁰⁷ Zob. Janicki. Liturgiczna formacja s. 433; Danielski, Kopeć. Liturgia szkołą duchowej formacji s. 25.

Jan Paweł II uważa modlitwę za „naczelną wartość i nakaz formacji duchowej” (PDV 47). Formacja ta powinna prowadzić wierzących do poznania i doświadczenia autentycznego sensu modlitwy chrześcijańskiej, która jest „żywym i osobowym spotkaniem z Ojcem przez Jednorodzonego Syna pod działaniem Ducha Świętego, dialogiem włączonym w synowską rozmowę, jaką Jezus prowadzi z Ojcem” (PDV 47). W modlitwie chodzi zatem o wzajemną relację między Bogiem a człowiekiem, przez którą realizuje się spotkanie z Ojcem, dialog, który ma doprowadzić do osobistej odpowiedzi człowieka na zbawczą inicjatywę Stwórcy¹⁰⁸.

Modlitwa jest szczególną relacją interpersonalną pomiędzy człowiekiem i Bogiem, gdyż w takim przeżyciu zaangażowane muszą być obie strony. Należy ona do podstawowych funkcji Kościoła, który swoją modlitwę kształtuje w oparciu o wzór Jezusa Chrystusa. Pozwalając wniknąć w tajemnice Syna Bożego, jest ona konieczna Kościołowi do wzrostu miłości oraz jest środkiem apostołstwa (zob. DA 16). Modlący się członek Ludu Bożego ma świadomość nie tylko swojej przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa, ale jest pewien, że ono ogarnia modlitwą wszystkich wierzących, w tym również jego samego¹⁰⁹.

W procesie formacji duchowej katolika świeckiego trzeba pamiętać, że modlitwa jest rzeczywistością dynamiczną i podlegającą prawom rozwoju. Wpływ na nią posiadają także dokonujące się we współczesnym świecie przemiany. Wiele z nich nie sprzyja jej i ją utrudnia. Szczególnie niepokojące jest ogólne zagubienie wartości religijnych i niedocenianie sfery sacrum. Nie znając Boga, ludzie tworzą sobie Jego fałszywe obrazy, niezgodne z Objawieniem. Ponadto eliminacja symboli religijnych przypominających o Bogu z przestrzeni dzisiejszego świata oraz zatrata umiejętności świętowania prowadzi do zagubienia ludzi, którzy stają się podatni na rozmaite pseudoduchowe propozycje¹¹⁰.

Treścią modlitwy powinna być tajemnica Boga, którą wierzący muszą coraz bardziej poznawać. Jako że modlitwa jest rozmową dwóch osób, to obie strony powinny się wzajemnie akceptować, darować swój czas, uwagę oraz gotowość spieszenia z pomocą. Inicjatywa należy jednak przede wszystkim do Boga, który rozpoczął dialog zbawienia poprzez wkroczenie w historię i ofiarowanie się człowiekowi. To Duch Święty umożliwia ludziom modlitwę, udzielając pouczenia, jak i o co trzeba się modlić (zob. Rz 8, 16; NMI 32)¹¹¹.

¹⁰⁸ M. Bogiel. Rola katechety szkolnej w wychowaniu do modlitwy. HD 62:1993 nr 1 s. 58.

¹⁰⁹ M. Krzywicki. Kościelny wymiar modlitwy. AK 88:1966 nr 521 s. 61-66.

¹¹⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej. W: W trosce o pełnię wiary s. 341-343 nr 8-12; A. Derdziuk. Formacja do modlitwy. HD 63:1993 nr 4 s. 24-26.

¹¹¹ Derdziuk. Formacja do modlitwy s. 26-28; zob. J. Przybyłowski, E. Robek. Modlitwa w religijności katolików polskich. Ząbki 2005 s. 151-153.

Modlitwa katolika świeckiego ma ogniskować w sobie całość chrześcijańskiego życia i być znakiem służby Bogu w codzienności. Uwzględniając związek z Objawieniem (KO 2-3, 5, 8, 21), musi ściśle łączyć się z życiem chrześcijańskim i pociągać do wykonywania obowiązków swego stanu. Specyficznym powołaniem ludzi świeckich jest „szukanie Królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej” (KK 31). Z modlitwy powinni oni czerpać siły i zrozumienie do wykonania tej misji, która nie polega tylko na ludzkim wysiłku budowania i przemieniania świata, ale także na zaprowadzaniu w sercach ludzi królestwa prawdy, sprawiedliwości, łaski świętości, miłości i pokoju (zob. Rz 14, 17) oraz na takim porządkowaniu świata, w którym łatwiej odpowiedzieć człowiekowi na Boże wezwanie¹¹².

Wychowanie do modlitwy jest procesem długofalowym obejmującym nie tylko dzieciństwo człowieka, ale także jego młodość i życie dorosłe. Jak już wspomniano, rodzinę należy uważać za najważniejszą instancję formacji w duchu modlitwy, ponieważ poza bliskimi nie ma nikogo, kto w odpowiednim czasie dopilnowałby, albo pokierował dziecko w tej dziedzinie. Wychowanie w tej dziedzinie musi uwzględniać psychofizyczny rozwój człowieka oraz rozmaite uwarunkowania, które wpływają na ludzi w określonych okolicznościach ich życia. Nie ogranicza się ono tylko do teorii modlitwy, a więc sfery znajomości formuł, zasad czy treści, ale ma prowadzić do praktyki¹¹³.

Formacja katolików świeckich do modlitwy powinna prowadzić do postawy zależności człowieka od Boga. Wierzący uświadamia sobie, że w doczesnym życiu jest skierowany na Stwórcę i czuje się od Niego zależny. W modlitwie zwraca się do Boga, aby uzupełnić swoją niewystarczalność i tęsknotę za lepszym życiem. Taka postawa rodzi w nim głęboką cześć i uwielbienie Ojca. Ponadto ważne jest ukształtowanie w wierzącym umiejętności dawania Stwórcy odpowiedzi poprzez wiarę, zaufanie i oddanie w miłości. Wymaga to uświadomienia sobie Jego dobroci, ponieważ zaprasza On człowieka, aby zwracał się do Niego jako do Ojca. Wyrażanie wdzięczności Bogu domaga się skupienia, ufności w Jego dobroć i wierności Jego obietnicom, a także wytrwałości w modlitwie, do której wzywa wierzącego Jezus Chrystus (zob. Łk 18, 1)¹¹⁴.

Kościół w procesie formacji życia modlitewnego korzysta z posiadanego w tej dziedzinie bogatego doświadczenia. Odwołuje się do słowa Bożego, a zwłaszcza nauki i przykładu Jezusa Chrystusa. W duchowym skarbcu Kościoła znajdują się także różne szkoły i nurty modlitewne, które przez wieki kształtowały duchowość

¹¹² G. Lazzati. Modlitwa jako wyraz świeckiej konsekracji, źródło misji i klucz formacji. AK 77:1985 nr 459 s. 240-241.

¹¹³ Zob. G. Hansemann. Wychowanie religijne. Warszawa 1988 s. 138-174.

¹¹⁴ S. Kulpaczyński. Katechetyczna dydaktyka modlitwy. Lublin 1989 s. 70-76.

chrześcijan. Nie bez znaczenia jest także wzór ludzi modlących się i nauczających innych, jak to robić. Znaczącą rolę w wychowaniu katolika świeckiego do życia modlitewnego odgrywają grupy, które nie tylko wprowadzają w problematykę modlitwy, ale także jej uczą, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym¹¹⁵.

Na szczególną uwagę, w kontekście formacji duchowej, zasługuje sprawowanie Liturgii Godzin oraz różnych nabożeństw. Liturgia Godzin jest modlitwą wspólnoty Kościoła za pomocą ustalonych formuł, zależnie od pory dnia i nocy oraz od okresów, uroczystości i wspomnień w roku liturgicznym. Jej celem jest uświęcenie czasu (zob. KL 88) poprzez uwielbienie Boga oraz duchową łączność z liturgią w niebie. Jest ona wypełnieniem przez Kościół kapłańskiej misji Chrystusa i podejmowaniem nieustannej modlitwy wstawienniczej za świat. Sobór Watykański II zachęca katolików świeckich do udziału w Liturgii Godzin, zwłaszcza celebrowanej w niedziele i uroczyste święta w kościele (KL 100)¹¹⁶.

Z kolei nabożeństwa, publiczne i prywatne, będące praktykami pobożności chrześcijańskiej, choć nie są częścią liturgii, zgodne są z jej duchem, stanowią ważny element formacji duchowej katolików świeckich. Należą one do kultu chrześcijańskiego i wywodzą się z osobistej pobożności wiernych, stanowiąc typową formę pobożności ludowej. Choć należy wyżej cenić udział w liturgii niż nabożeństwach ludu chrześcijańskiego, to nie należy ich deprecjonować. W pewien sposób są one bowiem inspirowane przez liturgię i powinny wiernych do niej prowadzić. Jeżeli są należycie przygotowane i prowadzone, wyrażają wiarę i służą podtrzymywaniu i pogłębianiu życia duchowego¹¹⁷.

Formacja duchowa oznacza również „szukanie Chrystusa w ludziach”. Życie duchowe, mające charakter wewnętrzny, jest zażyłością z Bogiem, modlitwą i kontemplacją. Jednak właśnie to spotkanie ze Stwórcą i Jego miłością domaga się spotkania z bliźnimi i gotowości służenia im (PDV 49). Formacja duchowa dotyczy zatem zjednoczenia z Bogiem i poszukiwania Chrystusa, ale nie tylko w Jego słowach i sakramentach, lecz również w drugim człowieku. Wydaje się, że

¹¹⁵ Krzywicki. Kościelny wymiar modlitwy s. 67-68; Derdziuk. Formacja do modlitwy s. s. 32-34; zob. J. Przybyłowski, E. Robek. Modlitwa w doświadczeniu Kościoła. Ząbki 2004 s. 65-66.

¹¹⁶ Zob. A. Rutkowski. Liturgia godzin. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 424-427; B. Nardolski. Pastoralny wymiar Liturgii Godzin. AK 75:1983 nr 445 s. 371-378; W. Głowa. Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin. Przemysł 1996.

¹¹⁷ Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania. Poznań 2003 nr 7; 11; 74; zob. Cz. Krakowiak. Nabożeństwa ludu chrześcijańskiego. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 529-532; J. Przybyłowski. Duszpasterskie wyzwania „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii” „Seminare” 20:2004 s. 145-162.

można przyjąć dwa czynniki weryfikujące poziom życia duchowego wierzących: stosunek do Boga i bliźnich¹¹⁸.

Katolik świecki w szkole formacji duchowej ma ukształtować siebie na człowieka kierującego się w życiu miłością. Wezwany do naśladowania Chrystusa, zgodnie z nowym przykazaniem miłości braterskiej (zob. J 15, 12), musi być gotowy do składania ofiary z siebie i swojego życia. Aby sprostać temu zadaniu, konieczne jest poddanie się działaniu Ducha Świętego, który wychowuje człowieka do miłości na wzór Jezusa Chrystusa (PDV 49). Obejmuje ona wszystkich, zwłaszcza ubogich oraz nieprzyjaciół¹¹⁹.

Podmiotem i celem formacji duchowej jest osoba odkupiona przez Chrystusa, która stała się członkiem Jego Ciała a ożywiana przez Ducha Świętego nosi w sobie pragnienie wspólnoty z Ojcem i braćmi. Sięga ona do misterium człowieka, który w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym znajduje sens swojego życia, swoją tożsamość i powołanie. Będąc odkupiony przez Zbawiciela, włączony w Jego Mistyczne Ciało, jest współodpowiedzialny za realizację zbawczego planu Ojca. Wspomniana formacja jest zatem procesem wymagającym ciągłego nawrócenia, pozbywania się pychy i egoizmu, a kierowania się pokorą. Musi ona zatem docierać do wnętrza osoby, aby jej postawa i czyny, zarówno w doniosłych chwilach życia, jak i w codziennych okolicznościach, ujawniały całkowitą i radosną przynależność do Boga¹²⁰.

Kierunek formacji duchowej katolików świeckich wyznacza ich misja w Kościele i świecie. Wypływająca z chrztu wspólna dla wszystkich godność posiada w odniesieniu do świeckich rys specyficzny, który wyróżnia ich, lecz nie odgradza od duchownych i osób konsekrowanych (ChL 15). Ich specyficzną właściwością jest charakter świecki (KK 31). Kościół, choć nie jest ze świata (zob. J 17, 16), mimo to jednak żyje w nim i kontynuuje w nim dzieło zbawcze Chrystusa, które obejmuje także odnowę porządku doczesnego. Zatem Kościół posiada wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją, wywodzącą się z tajemnicy Wcielenia. Posłannictwo to realizuje się na różne sposoby w życiu członków wspólnoty. Katolicy świeccy żyją

¹¹⁸ J. Wal. Formacja duszpasterzy oraz ich współpracowników do pracy charytatywnej. W: Kościół w Polsce wobec potrzebujących. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich dla duchowieństwa i świeckich. Katolicki Uniwersytet Lubelski 30-31 VIII 1993 r. Red. M. Chmielewski. Lublin 1994 s. 242.

¹¹⁹ Zob. S. Szymecki. Formacja charytatywna w seminariach duchownych w świetle „Ratio institutionis sacerdotalis” i posynodalnej adhortacji apostoelskiej „Pastores dabo vobis”. W: Kościół w Polsce wobec potrzebujących s. 232-233; W. Słomka. Teologia miłości bliźniego. W: Kościół w Polsce wobec potrzebujących s. 39-44.

¹²⁰ A. Baran. Formacja franciszkanów świeckich. W: Duchowość franciszkanów świeckich. Red. A. Baran. Lublin 2002 s. 97-98; J. Przybyłowski. Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne. Lublin 2001 s. 101-103.

w świecie, który jest polem i narzędziem ich powołania. Chrzesz nie odrywa ich od doczesności, lecz powierza im misję właśnie w świecie, aby kierując się duchem ewangelicznym, przyczyniali się do jego uświęcania od wewnątrz, na kształt zaczynu (KK 31)¹²¹.

Według Jana Pawła II, powołanie katolików świeckich do świętości oznacza zaproszenie do życia według Ducha w rzeczywistości doczesnej i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej. Stąd w ich formacji duchowej codzienne zajęcia powinny być traktowane jako okazja do wypełnienia woli Bożej, zbliżenia się do Niego, służby i prowadzenia bliźnich do spotkania z Ojcem w Jezusie Chrystusie (ChL 17). Duchowość świeckiego zakłada, że świętość ma być osiągnięta w świecie i poprzez niego oraz jego wartość, nie zaś w oderwaniu od niego. Wyraża się ona w konkretnym, codziennym życiu, czy to małżeńskim, czy samotnym, w pracy zawodowej i domowej oraz podczas odpoczynku. Zrodzona ze Słowa Bożego, sakramentów i modlitwy, prowadzi do ewangelicznej postawy w wykonywaniu codziennej pracy w rozmaitych obszarach życia społecznego, stając się okazją do syntezy wiary i życia¹²².

Formacja duchowa katolików świeckich musi zatem przygotowywać ich do odnajdywania Boga w codziennych obowiązkach oraz rozpoznawania i interpretowania Jego znaków w historii. Wiąże się to z ukazaniem teologicznego sensu działalności doczesnej i jej związku ze zbawieniem i osobistym uświęceniem. Nie może zatem być mowy o ucieczce od rzeczywistości ziemskiej, lecz o postawie dialogu z pluralistycznym światem, do którego wierzący powinni wносить łaskę i miłość Chrystusa. Chodzi o to, aby świeccy w coraz pełniejszym stopniu stawali się tym, do czego zostali przez Boga powołani, oraz aby dzięki ich świadomemu i odpowiedzialnemu wkładowi Kościół zakorzeniał się w świecie¹²³.

3. Formacja intelektualna

Formacja intelektualna, zwana również doktrynalną (zob. ChL 60), należy wraz z innymi rodzajami formacji do całości formacji chrześcijańskiej, która ma charakter komplementarny. Według Jana Pawła II, choć ma swoją specyfikę, to jest głęboko związana z formacją ludzką i duchową, będąc wręcz ich niezbędnym elementem (PDV 51). Jest ona nieustanną potrzebą rozumu – dzięki niemu człowiek stara się

¹²¹ Zob. A. Oberti, *Życie duchowe świeckich*. W: *Być świeckim* s. 122-129.

¹²² E. Weron, *Budzenie olbrzyma* s. 83-91.

¹²³ Oberti, *Życie duchowe świeckich* s. 146-147.

zdobyć mądrość, która uzdalnia go i prowadzi do poznania i przyłgnięcia do Boga (zob. KDK 15)¹²⁴.

Podstawowym motywem, dla którego należy podejmować formację intelektualną, jest chrześcijańska tożsamość wierzących. Katolicy świeccy, którzy przez chrzest zostali wcieleni w Zbawiciela, są ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego (KK 31; por ChL 9). Powinni zatem być świadomi swej chrześcijańskiej tożsamości i miejsca we wspólnocie ludzkiej i eklezjalnej¹²⁵.

Kolejnym motywem podejmowania formacji intelektualnej katolików świeckich jest ich powołanie do świętości. Nie sposób bowiem w pełni realizować tego podstawowego dla ochrzczonych aspektu powołania bez wnikania w tajemnice Boże, rozważania ich i prowadzenia refleksji nad ich zastosowaniem w codziennym życiu. Na konieczność formacji intelektualnej w dążeniu do świętości wskazał Sobór Watykański II: „wierni [...] powinni poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia, jego wartość i przeznaczenie do chwały Bożej, i również przez świeckie dzieła dopomagać sobie wzajemnie do bardziej świętego życia” (KK 36). Zagadnienie potrzeby tego modelu formacji w odniesieniu do sfery duchowej wskazuje także Jan Paweł II: „życie wedle Ducha, które wydaje owoc uświęcenia (por. Rz 6, 22; Ga 5, 22), pobudza ochrzczonych i wymaga od nich wszystkich razem i każdego z osobna tego, by naśladować Jezusa Chrystusa, przyjęli Jego Błogosławieństwa, słuchali i rozważali słowa Boże” (ChL 16). Realizacja powołania do świętości oznacza więc aktywność świeckich zmierzającą do coraz głębszego poznania tajemnic Bożych. Bez tej wiedzy nie jest możliwe świadome uczestnictwo w liturgii, prowadzenie indywidualnej, rodzinnej i wspólnotowej modlitwy ani też praktykowanie wzajemnej miłości, zwłaszcza wobec najbliższych¹²⁶.

Niepokojącym zjawiskiem jest niedostatek poziomu wiedzy religijnej w stosunku do okresu rozwojowego człowieka, który uważa się za jeden z problemów katolicyzmu w Polsce. Zauważa się, że wiedza religijna młodzieży, a nawet ludzi dorosłych, kształtuje się na poziomie szkoły podstawowej¹²⁷. Na konieczność

¹²⁴ Jeżyna. Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji s. 158-159; Przybyłowski. Znaczenie nowej ewangelizacji s. 103-106.

¹²⁵ Zob. F. Moraglia. Pozytywna rola świeckich w misji Kościoła. *OsRomPol* 19:1998 nr 12 s. 45-46.

¹²⁶ Jan Paweł II. Powołanie świeckich do świętości. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 s. 22-25.

¹²⁷ Zob. III Synod Diecezji Kieleckiej 1984-1991. Kielce 1992 s. 121; W. Piwowarski. Postawy wobec wiary. W: Kto wygrał? Kto przegrał? Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 1997 s. 29-49; J. Mariański. Wiedza i wierzenia religijne Polaków. W: Kościół na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 33-59; S. H. Zaręba. Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych

pogłębiania formacji intelektualnej katolików świeckich wskazuje Jan Paweł II, gdy naucza, że jest ona potrzebna „ze względu na naturalny proces pogłębiania ich wiary” (ChL 60).

Formacja intelektualna związana jest ściśle z formacją społeczno-kulturową. Katolicy świeccy z racji swego osadzenia w świecie, tam właśnie realizują swoje powołanie. Jego wypełnienie uwarunkowane jest przez znajomość rzeczywistości ziemskich. Nie wystarczy, aby chrześcijanie znali Objawienie, jeśli nie dostrzegają społecznego i kulturowego kontekstu, którym żyją. Jego świadomość jest konieczna dla prawidłowej realizacji własnego powołania i przemieniania samej rzeczywistości¹²⁸. Na możliwości świeckich zwracał uwagę już Sobór Watykański II: „Dzięki kompetencji w dziedzinach świeckich i przez działalność uwzniośloną wewnątrznie łaską Chrystusa, niech dołożą usilnych starań, aby dobra stworzone według ustanowienia Stwórcy i według oświecenia Jego słowa były pielęgnowane przez pracę, sztukę, cywilizację i kulturę dla pożytku wszystkich rzeczywiście ludzi” (KK 36). Na związek formacji intelektualnej laikatu z dziedziną ludzkiej kultury wskazał także Jan Paweł II. Zwrócił on uwagę na współczesny kontekst tej relacji. W swoim nauczaniu położył nacisk na konieczność promocji kultury chrześcijańskiej w obecnym świecie, który nękany jest wieloma poważnymi i złożonymi problemami. „Wynika z tego – nauczał papież – bezwzględna konieczność systematycznej katechezy, dostosowanej do wieku i różnych sytuacji życiowych, oraz bardziej zdecydowana chrześcijańska promocja kultury, jako odpowiedź na odwieczne pytania nurtujące człowieka i współczesne społeczeństwo” (ChL 60)¹²⁹.

Ważnym motywem kształtowania intelektualnego katolików świeckich jest podejmowane przez nich apostołstwo i przygotowanie do niego w ramach odpowiedniej formacji. Jak uczy sobór, „apostołstwo może być w pełni skuteczne jedynie pod warunkiem różnorodnej i pełnej formacji” (DA 28)¹³⁰. Wskazuje on jednoznacznie, że istotnym jego elementem „jest gruntowne przygotowanie doktrynalne” (DA 29).

Nauczanie Kościoła wskazuje nie tylko na motywy podejmowania formacji intelektualnej laikatu i jej związki z innymi wymiarami wychowania chrześcijańskiego, lecz także wskazuje na jej cechy. Pierwszą z nich jest permanentny charakter. Wynika on z dynamiki rozwoju człowieka: „ze względu na wzrastającą dojrzałość osoby ludzkiej” (DA 29). U podstaw takiego charakteru formacji intelektualnej leży również „rozwój problemów”, z jakimi katolicy świeccy spotykają się w codziennym

w Polsce (1988-1998). Warszawa 2003 s. 201-211; Kamiński. Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa s. 33-36.

¹²⁸ Zob. J. Wal. Wychowanie chrześcijan do czynnego udziału w życiu społecznym. W: Zaangażowanie chrześcijan w życie społecznym. Red. A. Marcol. Opole 1994 s. 141-160.

¹²⁹ Ph. Delhaye. Sobór a kultura. W: Nowy obraz Kościoła s. 356-538.

¹³⁰ Zob. E. Weron. „Wielostronne i pełne przygotowanie”. AK 60:1968 nr 358 s. 328-336.

życiu i działalności (DA 29). Problemy te cechują się nowością, często wysokim stopniem skomplikowania, a w związku z tym są trudne do rozwiązywania. Ich pokonywanie wymaga ciągłej aktualizacji wiedzy z różnych dziedzin, tak, aby świeccy mieli pełny obraz sytuacji i by ich odpowiedź na zaistniałą sytuację była adekwatna i skuteczna¹³¹.

Permanenty charakter formacji intelektualnej wskazuje na potrzebę podjęcia jej od początków wychowania człowieka. W tym okresie jego życia szczególnie znaczenie ma rodzina, a zwłaszcza rodzice, którzy dostarczają dziecku podstawowych i fundamentalnych informacji dotyczących Boga, człowieka i świata, w którym żyje, kształtując w nim podstawy światopoglądu. Znaczenie domu rodzinnego podkreśla fakt, że wiedza ta nie jest jedynie zbiorem informacji, ale służy kształtowaniu postaw. Istotny jest tutaj cel mistagogiczny, czyli wprowadzenie w nadprzyrodzone życie z Bogiem. Duże znaczenie posiada w tym względzie katecheza rodzinna adresowana do dzieci dorastających i dojrzałych, które wkraczają w samodzielne życie¹³².

Rodzicom przychodzi z pomocą w tym względzie Kościół, a zwłaszcza posługa kapłanów, którzy poprzez katechezę i inne formy głoszenia słowa Bożego przekazują potrzebną wiedzę, dostosowaną do możliwości oraz potrzeb rozwojowych i intelektualnych adresatów. Budzenie u młodzieży katolickiego myślenia jest zadaniem szkół, kolegiów i innych katolickich zakładów wychowawczych (DA 30). W sytuacji, gdy młody człowiek uczęszcza do szkoły, w której nauczanie nie opiera się na chrześcijańskim systemie wartości, większego znaczenia nabiera formacja w rodzinie i duszpasterstwo młodzieży, których zadaniem jest przekazanie wszelkiej potrzebnej wiedzy do ukształtowania spójnej wizji świata. Z kolei zadaniem katolickich nauczycieli jest ukierunkowanie uczniów na prawdę i rzeczywistość nadprzyrodzoną¹³³.

Wobec powyższego, dużego znaczenia nabiera działalność ruchów i stowarzyszeń katolickich, które stwarzają możliwości pogłębiania wiedzy religijnej. Pracują one najczęściej w małych grupach, w których członkowie mogą rozwijać i konfrontować swą wiedzę z innymi, a także omawiać interesujące ich problemy (DA 30)¹³⁴.

W wieku dojrzałym większą rangę mają samowychowanie i samokształcenie. Dotyczą one także rozwijania i pogłębiania formacji intelektualnej. Człowiek doj-

¹³¹ Zob. D. Lipiec. Formacja apostołska ludzi świeckich na tle duchowości laikatu. „Studia Diecezji Radomskiej” 5:2003 s. 269.

¹³² M. Majewski. Zainteresowanie katechezą rodzinną i próba jej interpretacji. RTK 22:1975 z. 6 s. 39-53; E. Osewska, J. Stala. W kierunku katechezy rodzinnej. Kielce 2003.

¹³³ S. Dziekoński. Współpraca środowisk katechetycznych. AK 96:2004 nr 571 s. 490-513.

¹³⁴ Zob. W. Nowicki. Katolickie wspólnoty i ruchy religijne w Polsce współczesnej. AK 85:1993 nr 506 s. 89-90; A. Schulz. Wiosna Kościoła w Polsce. W: A. Petrowa-Wasilewicz. Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele. Warszawa 2000 s. 9-11.

rzały nie tylko przejmując odpowiedzialność za proces własnego rozwoju chrześcijańskiego, ale także nabywając umiejętności do jego realizacji. Nie jest on jednak pozostawiony samemu sobie w tym wysiłku, ale może korzystać z różnych form pomocy, jakie oferuje mu wspólnota kościelna. Szczególne znaczenie mają tu zrzeszenia laikatu, a także media katolickie¹³⁵.

Ważną cechą formacji intelektualnej jest jej adekwatność wobec miejsca osoby świeckiej w społeczności ludzkiej i wspólnocie kościelnej. Ojcowie soborowi mówią o ogólnej formacji, właściwej ogółowi laikatu (DA 28). Chodzi tu o taki poziom intelektualny, który odpowiada wykształceniu ogólnemu i zawodowemu poszczególnych świeckich, tak, aby mając odpowiedni zakres wiedzy religijnej i ogólnej, mogli zbudować spójny światopogląd, oparty na wartościach chrześcijańskich. Jednakże w nauczaniu Kościoła wskazane zostały takie miejsca życia i zaangażowania laików, które wymagają specjalnej formacji intelektualnej. Takiego specjalnego przygotowania wymaga zaangażowanie w działalność społeczną i polityczną (KK 36; ChL 60), w świat kultury i mediów, w nauczanie w szkołach i uniwersytetach czy w dialog ekumeniczny lub międzyreligijny (DA 31).

Magisterium Kościoła wskazuje na treści formacji intelektualnej katolików świeckich. Sobór Watykański II naucza, że do prowadzenia działalności apostołskiej potrzebne jest gruntowne przygotowanie doktrynalne z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności (DA 29). Wiedza ta powinna być przekazywana w sposób systematyczny i metodycznie uporządkowany¹³⁶. Jednakże katolicy świeccy powinni nie tylko pilnie studiować doktrynę katolicką, a szczególnie te kwestie, które są poddawane krytyce, lecz także dawać czytelne świadectwo ewangelicznego życia (DA 31). Sobór wskazuje zatem na konieczność pogłębiania formacji intelektualnej ze względów apologetycznych, ale pośrednio również zwrócenia uwagi na aktualne problemy człowieka i świata, a zwłaszcza na zagrożenia, którym on podlega¹³⁷.

Nauczanie Kościoła wychodzi naprzeciw kondycji człowieka świeckiego i uwzględnia kontekst historyczny oraz społeczno-kulturowy, w którym żyje. Dlatego zakres treściowy formacji intelektualnej ma charakter całościowy. Obejmuje wszystkie zagadnienia, które są mu potrzebne dla poznania własnej tożsamości, rozumienia swojej wiary, jej apologii i dialogu ze światem. Wskazuje na konieczność znajomości przez ludzi świeckich prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej a także zagadnień z zakresu nauk biblijnych i historycznych oraz filozoficznych.

¹³⁵ Zob. D. Lipiec. Podmiot i teren formacji katolików świeckich do apostołstwa. „Studia Diecezji Radomskiej” 6:2004 s. 308-311.

¹³⁶ Weron. Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostołstwie świeckich s. 128-129.

¹³⁷ Zob. Drożdż. Wychowawcza funkcja Kościoła s. 97.

Chrześcijańska tożsamość ludzi świeckich wskazuje na potrzebę poznania w pierwszej kolejności podstawowych prawd wiary. Pierwszą z nich jest prawda o Bogu jedynym w Trójcy Osób. Katolicy świeccy powinni wiedzieć, że Bóg jest jeden i jedyny. Jest On bytem transcendentnym, wyniesionym ponad inne, koniecznym względem bytów przygodnych i niezmiennym względem bytów zmiennych. Jest On jednocześnie obecny pośród swoich stworzeń i swego ludu. Bóg jest święty¹³⁸.

Problemem dla ludzi niewierzących w Boga, a także dla wielu wierzących, jest kwestia „dowodów” przemawiających za Jego istnieniem. Jest ona często poruszana w dialogu niewierzących z wierzącymi, a brak dowodów w sensie rozumianym przez nauki empiryczne jest argumentem dla ludzi odrzucających istnienie Boga. Jest rzeczą ważną, aby świeccy katolicy, podejmujący dialog z ludźmi niewierzącymi i wątpiącymi, rozumieli, że na gruncie nauk fizykalnych nie jest możliwe ani potwierdzenie, ani zaprzeczenie istnienia Boga. Powinni oni jednak mieć świadomość przesłanek wskazujących na Jego istnienie, które obecne są w świecie stworzonym. Mają one walor wskazówek dla człowieka i opisane zostały już przed wieloma laty. Odwołują się do przyczynowości zdarzeń w świecie, celowości jego istnienia oraz porządku i harmonii, do której on dąży, a której ślady ludzie mogą odnaleźć w otaczającej ich rzeczywistości. Ponadto, immanentnym argumentem jest piękno, które dla wierzących jest cechą Boga. Takie i inne znaki pozwalają chrześcijaninowi zrozumieć świat, w którym żyje, a jednocześnie przekazać jego wizję ludziom, z którymi nawiązuje dialog¹³⁹.

Katolicy świeccy stają także wobec opinii, że w kwestii istnienia Boga wiara religijna i nauka stoją wobec siebie w opozycji lub wzajemnie się wykluczają. Jan Paweł II zauważa, że rzeczą „interesującą i pożyteczną jest zdanie sobie sprawy z tego, że wielu uczonych, zarówno obecnie, jak i w przeszłości, uważa, że rygory poszukiwań naukowych oraz szczerze i radosne uznanie istnienia Boga nie tylko mogą iść w parze, ale także tworzyć doskonałą całość”¹⁴⁰. Katolicy powinni wiedzieć, że badania, jeśli prowadzone są w sposób naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, w rzeczywistości nie mogą sprzeciwiać się wierze. Rozum i wiara, a także rzeczywistość, której dotyczą, są darem Stwórcy. Kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, ten prowadzony jest ręką Boga, który, podtrzymując wszystkie rzeczy w istnieniu, sprawia, że są tym, czym są (KDK 36).

¹³⁸ Zob. T. P. Rausch. *Katolicyzm w trzecim tysiącleciu*. Kraków 2007 s. 48-49.

¹³⁹ Jan Paweł II. *Drogi poznania Boga*. Przemówienie 10 VII 1985. W: Jan Paweł II. *Co to znaczy wierzyć?* Warszawa 1988 s. 75-76; zob. M. Neusch. *U źródeł współczesnego ateizmu*. Paris 1980 s. 273-280.

¹⁴⁰ Jan Paweł II. *Nauka nie sprzeciwia się wierze w Boga*. Przemówienie 19 VII 1985. W: *Co to znaczy wierzyć?* s. 78; zob. Z. J. Kijas. *Początki świata i człowieka*. Kraków 2004 s. 15-33.

Dla chrześcijanina ważne jest, by wiedzieć, że Bóg jest osobą. Jest On duchem cechującym się inteligencją, wolną wolą i zdolnością kochania. Wiedza o Nim jako osobie konieczna jest do wejścia z Nim w relację, a także po to, by móc innych prowadzić do spotkania z Nim. Istnienie dialogu międzyreligijnego i ekumenicznego wskazuje także na konieczność znajomości zagadnienia Imienia Bożego. Katolicy świeccy powinni znać tradycje starotestamentalne, aby móc aktywnie uczestniczyć w tym dialogu¹⁴¹.

Z punktu widzenia powołania katolików świeckich, ważną cechą Trójjedynego Boga jest Jego świętość, bowiem oni sami są do niej powołani. Świętość Boga oznacza Jego chwałę (*kabod Jahwe*), która mieszka w wewnętrznej tajemnicy Jego bóstwa, a jednocześnie promieniuje na całe stworzenie. W Starym Testamencie ideę tę oddawał termin *qados*. Jego etymologia wyraża ideę „oddzielenia”, ale także „świecenia, bycia jasnym”. Teofanie opisane w Starym Testamencie zawierają w sobie element ognia (teofania Mojżesza – Wj 3, 2; synajska – Pwt 4, 12) i blasku (widzenie Ezechiela – Ez 1, 27-28; widzenie Izajasza – Iz 6, 1-3). W ich kontekście jasne stają się teksty Nowego Testamentu, kojarzące działalność Bożą z ogniem: „Bóg nasz [...] jest ogniem pochłaniającym” (Hbr 12, 29), czy słowa Jana Chrzciciela traktujące o Mesjaszu: „On chrzcic was będzie Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3, 11). W tym kontekście jasna staje się obecność ognistych języków nad głowami apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy¹⁴².

Blask i ogień, będące elementami teofanii Starego i Nowego Testamentu, wskazują na *fascinosum*, a jednocześnie *tremendum* w przeżywaniu świętości Boga. Ogień symbolizuje jasność i promieniowanie chwały Boga – *fascinosum* – a jednocześnie żar i niedostępność – *tremendum* – będące grozą Jego świętości, która jest jednocześnie pociągająca i niedostępna, w pewien sposób „oddzielona”. Rys niedostępności wyraźnie uwidocznił się w teofanii na Górze Synaj. Mojżesz widział „krzak, który płonie i nie spala się”, ale gdy zbliżył się, usłyszał głos: „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3, 2.5). Ten rys oddzielenia (*tremendum*) i niedostępnej dla człowieka świętości Stwórcy ustępuje jednak na rzecz Jego przystępności, a nawet bliskości. Na koegzystencję Boga zwracali uwagę prorocy: „Tak mówi Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna, a Imię Święte: «Zamieszkuje miejsca wzniosłe i święte, lecz jestem z człowiekiem skruszonym i pokornym, aby ożywić ducha pokornych i tchnąć życie w serce skruszone»” (Iz 57, 15); „Bogiem jestem, nie człowiekiem: pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, ażeby

¹⁴¹ Jan Paweł II. Bóg: Duch nieskończenie doskonały. Przemówienie 11 IX 1985. W: Co to znaczy wierzyć? s. 96-97.

¹⁴² Zob. E. Zenger. Ogień. W: Praktyczny słownik biblijny kol. 883-884.

zatracać” (Oz 11, 9). Ustami proroków Bóg dał świadectwo swojej bliskości człowieka¹⁴³.

Pismo Święte zawiera jednocześnie wezwanie do świętości: „Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5, 48). Odnosi się ono do doskonałości Boga w znaczeniu moralnym, czyli Jego świętości. Polega ona na odrzuceniu, wykluczeniu grzechu przy jednoczesnej afirmacji dobra moralnego, która jest zgodnością woli z prawem moralnym. Ono bytuje w Bogu jako źródło. Daje On przez to poznać sobie człowiekowi jako źródło tego prawa¹⁴⁴.

Prawo moralne objawiane przez Boga najpierw w Starym, a następnie w Nowym Przymierzu – zwłaszcza w Ewangelii – wyraźnie, jakkolwiek stopniowo, zmierza do ukazania człowiekowi – jako nadrzędnego i centralnego – znaczenia miłości. Przykazanie: „Będziesz miłował” (Pwt 6, 5; Mk 12, 30-31) wskazuje równocześnie na świętość Stwórcy i na to, że polega ona na miłości. Poprzez nią Bóg jest oddzielony od zła moralnego, od grzechu. Jest On utożsamiony ze źródłem dobra moralnego, którym jest On sam. Z miłości płynie z kolei Jego łaskawość, gotowość przebaczenia i obdarzania człowieka dobrami. Miłość ta wyraża się również w Opatrzności, przez którą kontynuuje On i podtrzymuje dzieło stworzenia.

W szczególny sposób miłość Boga wyraża się w dziele odkupienia człowieka, któremu ofiarował On własną sprawiedliwość w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Przez misterium paschalne Bóg przyjął na siebie inicjatywę uświęcenia człowieka i niejako jego przebóstwienia¹⁴⁵.

Bóg objawia siebie jako jedyne w trzech Osobach. Tajemnica ta, nieostro nakreślona w Starym Testamencie, została w pełni objawiona w Nowym Testamencie. Chrześcijanie mają świadomość, że jest ona niepoznawalna do końca na drodze dociekań intelektualnych, lecz dostępna jedynie na drodze wiary. Katolicy świeccy powinni znać zarówno objawienie Boże dotyczące tej prawdy wiary, jak i nauczanie Kościoła, a zwłaszcza soborów w Nicei (325 r.) i Konstantynopolu (381 r.), które definitywnie ją określiły¹⁴⁶.

Dla świadomości człowieka wierzącego, a także dla jego egzystencji, ważny jest fakt, że Bóg jest jego Ojcem. Już w Starym Testamencie objawił siebie jako Ojciec narodu izraelskiego. Teksty biblijne mówią o ojcostwie Boga w kontekście wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest

¹⁴³ Jan Paweł II. Bóg po trzykroć święty. Przemówienie 11 XII 1985. W: Co to znaczy wierzyć? s. 132-133; zob. Rausch. Katolicyzm w trzecim tysiącleciu s. 48-49.

¹⁴⁴ Zob. Słomka. Świętość na świeckiej drodze życia s. 96-99.

¹⁴⁵ Jan Paweł II. „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty”. Przemówienie 18 XII 1985. W: Co to znaczy wierzyć? s. 134-136; zob. Coste. Miłość, która zmienia świat s. 114-118.

¹⁴⁶ Jan Paweł II. Bóg jest niewysłowioną i przynajświętszą Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Przemówienie 9 X 1985. W: Co to znaczy wierzyć? s. 110-111; zob. W. Breuning. Nauka o Bogu. Kraków 1999 s. 215-216.

Izrael. Mówię ci: wypuść mego syna” (Wj 4, 22-23). Prorok Izajasz nauczał, że ojcostwo Boga opierało się na przymierzu i sięgało tajemnicy stworzenia: „A jednak Panie, Tyś naszym Ojcem. My glina, a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy wszyscy” (Iz 64, 7). Jest to nie tylko ojcostwo w stosunku do wspólnoty narodu wybranego, lecz także do każdego człowieka. Jak podaje Stary Testament, przewyższa ono więzi istniejące między dzieckiem a jego ziemskimi rodzicami. „Choćby mnie opuścili ojciec mój i matka, to jednak Pan mnie przygarnie” (Ps 27, 10); „Jak się lituje ojciec nad synami, tak Pan lituje się nad tymi, co się Go boją” (Ps 103, 13); Bóg „strofuje tych, których kocha, jak ojciec syna miłego” (por. Prz 3, 12) – to tylko niektóre fragmenty Starego Przymierza wskazujące na silne i ojcowskie więzi, jakie łączą Boga i człowieka. Wynika z nich, że ojcostwo Boga ma charakter moralny i analogiczny¹⁴⁷.

Orędzie biblijne pozwala na poznanie natury Bożego ojcostwa. W stosunku do całego Izraela i względem poszczególnych ludzi ujawnia się ono w miłosiernej miłości. „Oto wyszli z płaczem, lecz wśród pociech ich przyprowadzę. [...] Jestem bowiem Ojcem Izraela, a Efraim jest moim [synem] pierworodnym” (Jr 31, 9). „Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. [...] Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie miłośniku życia” (Mdr 11, 23. 26). „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31, 3). Charakterystyczną cechą tekstów proroka Izajasza jest to, że ojcostwo Boga w nich przedstawiane ma jednocześnie cechy macierzyńskie: „Mówił Syjon: «Pan mnie opuścił, Pan o mnie zapomniał». Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu [...]? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!” (Iz 49, 14-15).

Na ojcostwo Boga w stosunku do ludzi wielokrotnie wskazywał Jezus w swoim nauczaniu. Mówił on o Bożej Opatrzności względem wszystkich stworzeń: „Ojciec wasz niebieski je żywi” (Mt 6, 26); a także w stosunku do ludzi: „Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie” (Mt 6, 32). Jezus wskazał również na miłosierdzie Boga jako istotną cechę Jego ojcostwa: „bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36), czego obrazem jest zachowanie ojca wobec marnotrawnego syna (por. Łk 15, 11-32)¹⁴⁸.

W swoim nauczaniu Jezus mówi jednak nie tylko o ojcowskiej Opatrzności i miłosiernej miłości Ojca. Dla Jezusa Bóg to nie tylko Ojciec Izraela i ludzi, to także „Ojciec mój.” Owo „mój” należy rozumieć w znaczeniu dosłownym i tak je odbierali adwersarze Jezusa; za to stwierdzenie chcieli Go bowiem zabić. „Mój”

¹⁴⁷ Zob. B. Mierzwiński. Ojcostwo Boże źródłem i wzorem ojcostwa ziemskiego. W: Oblicza ojcostwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 15-19.

¹⁴⁸ Jan Paweł II. Tajemnica Bożego ojcostwa w Starym Testamencie. Przemówienie 16 X 1985. W: Co to znaczy wierzyć? s. 113-115.

oznacza, że tylko Syn zna Ojca i jest przez Niego znany. Ojciec jest Początkiem Jego życia, mesjańskiego posłannictwa i nauki. Syn żyje przez Ojca, ponieważ został przez Niego zrodzony. Autor Listu do Hebrajczyków wskazał na najściślejszą korelację, jaka zachodzi pomiędzy ojcostwem a synostwem, wynikającą ze zrodzenia: „Ty jesteś moim Synem. Jam Cię dziś zrodził” (Hbr 1, 5)¹⁴⁹.

Analiza orędzia ewangelicznego wskazuje, że Jezus żyje i działa w odniesieniu do Ojca. Odniesienie to ma charakter zasadniczy dla posłannictwa Jezusowego. Wzajemna relacja Jezusa i Ojca wskazuje, że ojcostwo Boga należy do ścisłej tajemnicy Jego wewnętrznego życia. „Ojciec jest Tym, który odwiecznie rodzi Słowo, współistotnego sobie Syna – i równocześnie Tym, który w jedności z Synem, odwiecznie „tchnie” Ducha Świętego; tę Miłość, w której Ojciec i Syn wzajemnie trwają w sobie”¹⁵⁰.

Poznanie zagadnień chrystologicznych w procesie intelektualnej formacji laikatu ma nie tylko znaczenie dla ich teoretycznej znajomości, ale łączy się integralnie z pogłębianiem chrześcijańskiej świadomości. Przez sakramenty inicjacji bowiem katolicy świeccy zostają włączeni w Chrystusa. Jest to początek ich nowej kondycji i kształtowania w nich nowego, „duchowego” oblicza. To wszczęcie w Odkupiciela jest podstawą ich szczegółowych powołań i punktem wyjścia dynamizmu chrześcijańskiej egzystencji. W Chrystusie wierzący stają się „nowym stworzeniem”, odrodzonym z grzechu i ożywionym łaską Bożą.

Odrodzenie do nowego życia dokonało się przez paschalną ofiarę Ukrzyżowanego i Jego zmartwychwstanie. Chrzest jest uczestnictwem w misterium paschalnym Chrystusa i oznacza powtórne narodzenie człowieka, jego odrodzenie do nowego życia. Przez ten sakrament człowiek staje się dzieckiem Bożym w Jego Jednorodzonym Synu, synem lub córką. Jednocześnie chrześcijanin staje się przybranym bratem lub siostrą Chrystusa (ChL 11)¹⁵¹.

W sakramencie chrztu katolicy świeccy otrzymują udział w prorockim, kapłańskim i królewskim urzędzie Chrystusa. Papież Jan Paweł II kładł nacisk na sprawę uczestnictwa laikatu w tym potrójnym urzędzie. Miał on na uwadze, aby wierzący coraz dogłębniej poznawali, rozważali i przyswoili sobie nauczanie Kościoła w tej mierze. Jest ono ważne ze względu na przynależność do wspólnoty kościelnej, w której posłannictwo świeckich jest realizowane i do której jest ono skierowane (zob. ChL 14). Udział w potrójnej misji Chrystusa ma bowiem charakter zobowiązujący.

¹⁴⁹ Zob. J. Nagórny. Posłannictwo ojca w kontekście współczesności. W: *Oblicza ojcostwa* s. 67-68.

¹⁵⁰ Jan Paweł II. Ojciec Jezusa Chrystusa. Przemówienie 23 X 1985. W: *Co to znaczy wierzyć?* s. 116-117.

¹⁵¹ Zob. Hansemann. *Wychowanie religijne* s. 248-254.

Uczestnictwo w prorockim urzędzie Syna Bożego uprawnia ludzi świeckich do przyjęcia zbawczego orędzia ewangelicznego. Jednocześnie zobowiązuje ich ono do głoszenia wiary słowem i czynem, czego przejawem jest odważne demaskowanie zła i opowiadanie się po stronie dobra. Dzięki zjednoczeniu z Chrystusem-Prorokiem, oświeceni światłem Ducha Świętego, katolicy świeccy otrzymują nadprzyrodzony zmysł wiary. Posiadając go, nie mogą zbłądzić. Dzięki niemu otrzymują oni także łaskę słowa, konieczną do głoszenia orędzia zbawczego. Zobowiązujący charakter udziału w prorockim urzędzie Chrystusa wiąże się natomiast z koniecznością nieustannego proklamowania Ewangelii w codziennym życiu, bez względu na przeciwności i zagrożenia, jakie są z tym związane. Świeccy powinni dawać świadectwo chrześcijańskiej nadziei i realizować swe wysiłki w perspektywie eschatologicznej (ChL 14)¹⁵².

Katolicy świeccy uczestniczą w kapłańskim urzędzie Chrystusa, gdy – łącząc się z Nim w ofierze krzyża – ofiarują siebie samych i wszystkie swoje uczynki. On bowiem wydał siebie na krzyżu i nieustannie ofiaruje w ofierze eucharystycznej na chwałę Ojca i dla zbawienia ludzi. Katolicy świeccy powinni składać swoje uczynki, modlitwy, życie małżeńskie i rodzinne, codzienną pracę, wypoczynek i dzieła apostołskie w sposób szczególny w eucharystycznej ofierze. W niej również powinni oni darować cierpienie i przeciwności życiowe. W ten sposób ludzie świeccy poświęcają Bogu cały świat¹⁵³.

Uczestnictwo w królewskim urzędzie Chrystusa polega na służbie Królestwu Bożemu i jego rozszerzaniu się w dziejach. Laicy dokonują tego przede wszystkim poprzez duchową walkę zmierzającą do pokonania grzechu, a następnie poprzez dar z siebie. Darowują oni siebie Chrystusowi w braciach, zwłaszcza najmniejszych. Służba katolików świeckich oznacza także przywracanie pierwotnej wartości stworzeniu. Polega ono na poddawaniu go prawdziwemu dobru człowieka poprzez działalność wspieraną łaską Bożą¹⁵⁴.

Formacja intelektualna świeckich w zakresie uczestnictwa w potrójnym urzędzie Chrystusa ma charakter mistagogiczny. Rozpoczęta wraz z namaszczeniem przyjętym w sakramencie chrztu, rozwija się przez bierzmowanie i Eucharystię, w której znajduje spełnienie. Świeccy uczestniczą w potrójnym urzędzie Chrystusa jako członkowie Kościoła. Tworzą oni bowiem mistyczne Ciało Chrystusa, Kościół, który On nieustannie ubogaca swoimi darami (por. ChL 14).

¹⁵² Zob. Weron. *Apostolstwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II* s. 36-39; Blachnicki. *Laikat w funkcji proroczej Kościoła* s. 213-215.

¹⁵³ Zob. Przygoda. *Laikat i formy apostołstwa świeckich* s. 402.

¹⁵⁴ Zob. K. Wojtyła. *Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich*. AK 57:1965 nr 340-341 s. 313; Dyduch. *Wierni świeccy w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego* s. 321.

Obdarowanie przez Ojca godnością dziecięstwa Bożego i uczynienie w Synu przybranymi dziećmi dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego. W sakramencie chrztu wyciska On w człowieku niezatarte znamię i w ten sposób „namaszcza” go i ustanawia duchową świątynią. Świadomość Jego działania jest motywem do podejmowania problematyki pneumatologicznej w ramach formacji intelektualnej laikatu. Katolicy świeccy powinni być pouczeni o roli Ducha Świętego w życiu i posłannictwie chrześcijan. Świadomość takiej działalności stoi u podstaw otwarcia się świeckich na Jego obecność i dary¹⁵⁵.

Teksty biblijne wskazują na rolę Ducha Świętego w Bożej ekonomii zbawienia. Mówią one, kim On jest w stosunku do Ojca i Syna. Zapisy nowotestamentalne mówią, że „pochodzi” od Ojca i Syna i został przez Nich posłany. On, który „pochodzi” od Ojca i od Syna, objawił się najpierw podczas chrztu i przemienienia Jezusa, a następnie w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy został zesłany na apostołów¹⁵⁶.

Katolicy świeccy, którzy zostali poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym w sakramencie chrztu i bierzmowania, powołani zostali do tego, aby nieustannie wydawali owoce Ducha. Wszystkie uczynki i prace przez nich podejmowane powinny odbywać się w Nim. Także ich cierpienie i doświadczenia życiowe. Formacja intelektualna laikatu w zakresie pneumatologii służy coraz głębszemu wnikaniu w tajemnicę życia Ducha Świętego i Jego posłannictwa w Trójcy Świętej, a także coraz pełniejszego otwarcia się poszczególnych wiernych na Jego działanie (por. KK 34).

W formacji laikatu ważną kwestią jest zagadnienie genezy świata i ludzi. Implikuje ono inne sprawy, takie jak: sens ich istnienia, ich cel, a co za tym idzie – sposób bytowania człowieka na ziemi. Ustalenie początków ważne jest z punktu widzenia światopoglądu katolików świeckich, ale ważkość jego związana jest również ze współczesnymi kontrowersjami wokół pochodzenia wszechświata. Wielu ludzi, również ze świata nauki, dostrzega sprzeczność między biblijną koncepcją stworzenia, a zdobyciami nauk ścisłych. Takie stanowisko wykorzystywane jest ponadto przez przeciwników Kościoła i traktowane jako argument podważający prawdziwość przepowiadania i autentyczność przesłania Pisma Świętego. Poznanie biblijnych i teologicznych podstaw nauczania o Bogu powołującym świat do istnienia, a w nim człowieka, a także pozateologicznych koncepcji początków wszechświata jest konieczne dla rozwoju świadomości i owocnego apostołstwa katolików świeckich¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Zob. Y. Congar. *Wezwani do życia*. Kijów 1999 s. 88-96.

¹⁵⁶ Jan Paweł II. *Duch Święty*. Przemówienie 13 XI 1985. W: *Co to znaczy wierzyć?* s. 123-124.

¹⁵⁷ Zob. Rada Naukowa Episkopatu Polski. *Kościół wobec ewolucji*. 24 XI 2006. W: *Dogmatyka*. T. 6. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 280-284; M. Heller, J. Życiński. *Dylematy ewolucji*. Kraków 1990 s. 130-149; E. McMullin. *Ewolucja i stworzenie*. Kraków 1990.

Pismo Święte przeniknięte jest prawdą o Bogu Stwórcy i stworzeniu. Od stwierdzenia tej prawdy rozpoczyna się pierwsza księga Biblii, jest ona wielokrotnie przypomniana w Starym Testamencie, także wiele razy wspomina ją Nowy Testament. Wyraża ona ideę, że wszystko, co istnieje poza Bogiem, przez Niego zostało powołane do istnienia. Cała rzeczywistość została przez Niego stworzona, to znaczy uczyniona z nicości. Bóg jest wyłącznym i bezpośrednim sprawcą nowego istnienia; nie może więc być mowy o jakiegokolwiek obecności przed aktem stwórczym.

Bóg jest „poza” stworzeniem, a stworzenie „poza” Bogiem. Można jednak powiedzieć, że mocą stwórczą jest On w swoim dziele, a ono w Nim. Ta stwórcza immanencja nie narusza jednak właściwej dla Niego stwórczej transcendencji wobec rzeczywistości, którą powołał do istnienia¹⁵⁸.

Z punktu widzenia kompletności tematycznej intelektualnej formacji laikatu, a także ze względu na jej aspekt apostołski, katolicy świeccy powinni poznać przekazy biblijne dotyczące „początków”. Konieczna jest wiedza dotycząca obu opisów stworzenia świata: pierwszego, późniejszego, mającego charakter bardziej teologiczny i systematyczny (Rdz 1, 1-2, 4a), i drugiego, uważanego za starszy, mającego bardziej obrazowy i konkretny charakter (Rdz 2, 4b-7). Katolicy powinni mieć świadomość, że przekazy te mają znaczenie przede wszystkim religijne i teologiczne. Nie należy więc doszukiwać się w nich elementów z punktu widzenia nauk szczegółowych¹⁵⁹. Papież Jan Paweł II przypomniał, że „wielokierunkowe badania dotyczące powstania i rozwoju poszczególnych gatunków w przyrodzie nie znajdują w tym opisie ani żadnej «wiążącej» dyrektywy, ani też istotnego ograniczenia. Co więcej, z prawdą o stworzeniu świata widzialnego [...] nie koliduje również w zasadzie teoria ewolucji przyrody, jeśli nie wyklucza się w niej przyczynowości Bożej”¹⁶⁰. Papież zwrócił uwagę, że drugi opis stworzenia świata i człowieka ma charakter ontologiczny i aksjologiczny. Mówi on o bycie, a zarazem daje świadectwo jego wartości: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31).

Rozważając orędzie biblijne, dotyczące stworzenia świata i człowieka, a także wglębiając się w teologiczną refleksję nad nim, katolicy świeccy powinni zwrócić uwagę na następujące elementy: 1. Bóg stworzył świat sam, a Jego stwórcza potęga jest nieprzekazywalna; 2. Bóg stworzył świat z własnej woli, bez żadnego wewnętrznego zobowiązania i zewnętrznego przymusu; mógł go powołać do istnienia lub nie, mógł stworzyć świat taki lub inny; 3. Świat ma początek w czasie, ponieważ w nim

¹⁵⁸ Jan Paweł II. Prawda o stworzeniu i Bogu Stwórcy w Piśmie świętym. Przemówienie 15 I 1986. W: Co to znaczy wierzyć? s. 143-144.

¹⁵⁹ Zob. J. S. Synowiec. Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu. Warszawa 1987 s. 134-151, 173-184.

¹⁶⁰ Jan Paweł II. Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka. Przemówienie 29 I 1986. W: Co to znaczy wierzyć? s. 146.

został stworzony; 4. Świat stworzony przez Boga jest ciągle przez Niego podtrzymywany w istnieniu, można więc mówić o *creatio continua*¹⁶¹.

Rozważając prawdę o stworzeniu świata przez Boga, katolicy świeccy muszą zatrzymać się nad zagadnieniem autonomii rzeczy stworzonych. Na konieczność podjęcia tej problematyki zwrócił uwagę Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „wielu nam współczesnych jednak lęka się, że ściślejsze zespolenie ludzkiej aktywności z religią może zagrozić autonomii ludzi, społeczeństw lub nauk” (KDK 36). Problem ten związany jest bowiem ściśle z prawdą o celowości stworzenia. Katolicy świeccy powinni znać zatem nauczanie soborowe, które kwestię tę podejmuje i wyjaśnia.

Ojcowie soborowi wskazali, że prawda o stworzeniu jest nie tylko oparta na Objawieniu Starego i Nowego Testamentu, ale jest wspólna dla wszystkich wierzących, bez względu na to, jaką religię wyznają. Jakkolwiek została objawiona, posiada ona również wymiar rozumowy. Ojcowie soborowi dokonali rozróżnienia pomiędzy „słuszną” a „niesłuszną” autonomią rzeczy stworzonych. Za niesłuszną uznali autonomię rozumianą jako niezależność rzeczywistości stworzonej od Boga-Stwórcy: „rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy” (KDK 36). Słuszną autonomią rzeczy stworzonych zawiera się w samej ich naturze, gdyż posiadają one autonomię z woli samego Boga. „Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać” (KDK 36)¹⁶².

W procesie formacji intelektualnej katolików świeckich należy zwrócić uwagę, że z zagadnieniem autonomii rzeczy stworzonych łączy się aktualny współcześnie problem ekologii, odnoszący się do ochrony środowiska naturalnego. Powinni oni wiedzieć, że źródłem kryzysu w tej dziedzinie jest arbitralne używanie rzeczy stworzonych. Wiąże się ono z naruszaniem ich słuszych praw i naturalnego porządku oraz brakiem szacunku dla immanentnej celowości dzieła stworzenia dokonanego przez Boga-Stwórcę. Tak zwany problem ekologiczny jest wynikiem fałszywie pojętej autonomii rzeczy doczesnych¹⁶³.

¹⁶¹ Tamże; zob. G. Auzou. Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara. Warszawa 1990 s. 75-208.

¹⁶² Zob. Poznański Synod Archidiecezjalny 1992-1993. Dokumenty. Poznań 1994 s. 179; R. Kamiński. Kościół wobec sekularyzacji. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1997/98. Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1997 s. 115-116; J. Nagórny. Posłannictwo świeckich w świecie. T. 1. Świat i wspólnota. Lublin 1997 s. 58-61.

¹⁶³ Jan Paweł II. Stworzenie a słuszną autonomią rzeczy stworzonych. Przemówienie 2 IV 1986. W: Co to znaczy wierzyć? s. 157; zob. G. Witaszek. Kościół wobec ekologii. ZNKUL 36:1993 nr 1-4 s. 43-56.

Dla treści wiary chrześcijan, a w związku z tym również ich formacji intelektualnej, ważne jest zagadnienie stworzenia świata niewidzialnego. Symbol nicejsko-konstantynopoliński zawiera stwierdzenie: „wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Problematyka istnienia rzeczywistości niewidzialnej jest współcześnie przedmiotem wieloaspektowych dyskusji. W wątpliwość poddaje się nie tylko jej istnienie, lecz zamieszanie wokół rozumienia tej tematyki prowadzi często do nieporozumień wśród samych wierzących. Ze względu zatem na świadomość treści swojej wiary, a także na konieczność zabierania głosu w dialogu międzyreligijnym, a zwłaszcza z niewierzącymi, problematyka stworzenia i istnienia świata niewidzialnego jest koniecznym elementem treściowym formacji intelektualnej laikatu.

Jakkolwiek prawda o stworzeniu istot duchowych nie znajduje się w centrum Objawienia, to jednak sytuuje się ona w ściślejszej relacji do idei Pisma Świętego, jaką jest przekaz o Bogu i zbawieniu człowieka. Aniołowie, którzy przynależą do tej rzeczywistości, zajmują w niej ważne miejsce. Nazwa „anioł” nie oznacza natury, lecz funkcję wysłannika lub posłańca Bożego, uosabiającego Jego obecność i opiekę nad ludźmi oraz służącego pomocą w dziele zbawienia¹⁶⁴.

Podobnie jak ludzie, aniołowie zostali powołani do poznania prawdy i miłowania dobra, jednak w sposób pełniejszy ze względu na moc posiadanego rozumu. Tak jak ludzie, obdarzeni zostali wolnością woli, co w ich przypadku oznacza możliwość wyboru na rzecz znanego im Dobra, którym jest Bóg, lub przeciw Niemu (zob. KKK 329). Analiza Objawienia wskazuje, że świat czystych duchów uległ podziałowi na dobre i złe. W procesie intelektualnej formacji laikatu należy podkreślić, że klasyfikacja ta dokonała się nie wskutek stwórczego działania Boga, lecz w wyniku wolnego wyboru, do którego zgodnie ze swoją naturą duchy te były zdolne. W porównaniu jednak z decyzjami dokonywanymi przez ludzi, wybór ten miał charakter tak bardzo radykalny, że okazał się być nieodwracalnym. Stało się tak ze względu na stopień poznania dobra i zła przez aniołów, nieporównywalnie większy niż ma to miejsce u ludzi¹⁶⁵.

Wybór, jakiego dokonali aniołowie, okazał się decydujący i odnosił się przede wszystkim do Boga, którego poznali w sposób bardziej bezpośredni i zasadniczy. Podzielił on świat czystych duchów na dobre i złe. Pierwsze wybrały Boga jako dobro najwyższe i ostateczne. Oznacza to, że aniołowie zwrócili się do Niego całą mocą swojej woli i miłości. W ten sposób Stwórca stał się dla nich ostatecznym celem ich egzystencji. Drugie natomiast odwróciły się od Boga wbrew prawdzie,

¹⁶⁴ Zob. R. Niparko. Anioł. W teologii dogmatycznej. EK t. 1 kol. 608-610; W. Łydka. Aniołowie. W: Słownik teologiczny s. 30-31.

¹⁶⁵ Zob. G. Panteghini. Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne. Kraków 2001 s. 91-105; R. Zajac. Szatan. W: Leksykon teologii fundamentalnej s. 1167-1170.

którą poznały, i łasce, jaką otrzymały, by uczestniczyć w życiu i szczęściu Trójcy Świętej. W rezultacie, zamiast przyjęcia Boga z miłości i w miłości, wybrały Jego odrzucenie w złym poczuciu samowystarczalności. Dokonały one decyzji radykalnej i, podobnie jak duchy dobre, nieodwracalnej (zob. KKK 392-393). Oznacza ona odrzucenie Boga w duchu sprzeciwu i buntu, a nawet nienawiści, w którą przerodził się ten bunt¹⁶⁶.

Dla chrześcijańskiej świadomości ludzi świeckich ważny jest egzystencjalny związek aniołów z Bogiem i ludźmi. Stary Testament wskazuje na udział aniołów w chwale Bożej, którą otrzymuje On ze strony stworzonego świata. Uczestniczą oni w rządach Boga nad stworzeniem, a szczególności mają zleconą troskę o ludzi. Pismo Święte wskazuje, że są ambasadorami Stwórcy do poszczególnych ludzi, ale pełnią również taką rolę w odniesieniu do całych narodów (zob. KKK 332).

W Nowym Testamencie aniołowie ukazani zostali przede wszystkim w związku z posłannictwem mesjańskim Chrystusa. Byli oni obecni w kluczowych momentach Jego życia i towarzyszyli Mu w realizacji Jego zbawczej misji wobec ludzi. Pismo Święte przedstawia ich zatem jako posłańców, wysłanników, przypisując im szczególny charakter (zob. KKK 333)¹⁶⁷.

Z punktu widzenia chrześcijańskiej świadomości laikatu, ale także egzystencji ludzi wierzących, ważne jest rozumienie kwestii zwycięstwa Chrystusa nad złym duchem. Szatan bowiem nie tylko sam postawił się w opozycji do Boga, ale także okazał się niszczycielem życia stworzeń powołanych przez Niego do istnienia. W sposób szczególny zły duch wystąpił przeciw nadprzyrodzonemu życiu w człowieku i jego egzystencji w prawdzie i dobru. W pewnej mierze zdobył on nawet panowanie nad światem i ludźmi; Pismo Święte w wielu miejscach mówi o panowaniu nad dyspozycjami ducha i ciała człowieka przez złego ducha. Mówi ono również o obecności szatana w historii ludzkości, zwłaszcza wtedy, gdy ludzie i narody odsuwają się od Boga¹⁶⁸.

Działalnie szatana, jakkolwiek wyrządza wiele złego poszczególnym ludziom i całym społeczeństwom, nie może przeszkodzić w ostatecznym ukształtowaniu się królestwa Bożego. Tam znajdzie swoje dopełnienie miłość i sprawiedliwość Ojca wobec stworzeń, mających ostateczne odniesienie do Chrystusa. Końcowe

¹⁶⁶ Jan Paweł II. Przemówienie Stwórcy aniołów – istot wolnych. 23 VII 1986. W: *Co to znaczy wierzyć?* s. 213-214; zob. R. Laurentin. *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*. Warszawa 1997 s. 71-79.

¹⁶⁷ Jan Paweł II. Przemówienie Stwórcy „rzeczy niewidzialnych” – aniołów. 30 VII 1986. W: *Co to znaczy wierzyć?* s. 217-219; zob. A. Skowronek. *Aniołowe są wśród nas. Fascynacje – dociekania – wierzenia*. Warszawa 2001 s. 27-28.

¹⁶⁸ Jan Paweł II. Przemówienie Upadek zbuntowanych aniołów. 13 VIII 1986. W: *Co to znaczy wierzyć?* s. 224-226; zob. R. Girard. „Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica”. Warszawa 2002 s. 44-57.

zwycięstwo, zapoczątkowane w Jego misterium paschalnym, dokonane zostanie w paruzji. Wierni powinni mieć jednak świadomość, że w miarę zbliżania się kresu, walka ze złym duchem będzie stawała się coraz bardziej gwałtowna¹⁶⁹.

W rzeczywistości stworzonej przez Boga szczególne miejsce zajmuje człowiek. Na tę jego wyjątkowość wskazuje już opis stworzenia z Księgi Rodzaju: „uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 26). Podobieństwo do Boga wskazuje na złożoność osoby ludzkiej. Jest istotą należącą do świata zewnętrznego, a jednocześnie transcendentną wobec niego. Dzieje się tak, ponieważ jest istotą cielesno-duchową, jest osobą.

Ta wizja człowieka i jego podobieństwa do Boga-Stwórcy jest prawdą wiary, która na przestrzeni wieków była stale podawana przez Magisterium Kościoła. Prawda ta jednak w historii i współcześnie jest przedmiotem refleksji rozumowej na gruncie różnych nauk: filozoficznych i szczegółowych – jest przedmiotem antropologii. Formacja intelektualna katolików świeckich musi zawierać w swej treści także wyniki badań tych nauk. Jest to szczególnie ważne ze względu na pojawiające się teorie kwestionujące stworzenie świata z nicości oraz mówiące o ewolucyjnej hominizacji człowieka, często w toku samoistnych procesów, przebiegających w sposób naturalny¹⁷⁰.

Dla chrześcijanina punktem odniesienia jest biblijno-teologiczna koncepcja człowieka. Z opisów w Piśmie Świętym wynika, że jest on istotą cielesno-duchową, obdarzoną duszą nieśmiertelną. Można mówić, że jest jednością, ale w niej zawiera się dwoistość. To właśnie ona była w historii i jest także współcześnie przedmiotem krytyki ze strony nauk filozoficznych i szczegółowych. Chodzi tu zwłaszcza o teorię ewolucji, którą stawia się w opozycji do teologicznej teorii kreacjonizmu. Katolicy świeccy powinni potrafić uzasadnić istniejącą niesprzeczność obu tych koncepcji. Pogląd o ewolucji, będący jedynie hipotezą, mówi o pochodzeniu ciała ludzkiego, natomiast wiara odnosi się do genezy duszy. Nauka wiary niezmiennie utrzymuje, że jest ona stworzona bezpośrednio przez Boga. Według Jana Pawła II, „ciało ludzkie, pozostające w ustalonym przez Stwórcę porządku sił vitalnych, mogło się stopniowo ukształtować z istniejącej uprzednio materii ożywionej. Natomiast materia nie jest sama z siebie zdolna wyłonić duchowej duszy, która stanowi ostatecznie o «uczłowiczeniu»”¹⁷¹.

¹⁶⁹ Jan Paweł II. Zwycięstwo Chrystusa nad złym duchem. Przemówienie 20 VIII 1986. W: Co to znaczy wierzyć? s. 228-229.

¹⁷⁰ Zob. S. Kowalczyk. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Wrocław 1995 s. 72-76; G. Langemeyer. Antropologia teologiczna. Kraków 1995 s. 190-193.

¹⁷¹ Jan Paweł II. Człowiek – obraz Boży jest istotą cielesno-duchową. Przemówienie 16 IV 1986. W: Co to znaczy wierzyć? s. 162-164; tenże. Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie do

Człowiek, będący obrazem samego Boga, powołany został do panowania nad ziemią, które oznacza szacunek dla Bożego dzieła; nie zezwala jednak w żadnym wypadku na jego niszczenie. Panowanie nad ziemią stanowi o racjonalnym charakterze ludzkiego bytowania. Człowiek został powołany do istnienia jako podmiot, co oznacza, że został obdarzony zdolnością poznawania umysłowego i wolnością.

Zdolność poznawania umysłowego nie tylko odróżnia człowieka od świata zwierzęcego, lecz również czyni go zdolnym do sądzenia i rozróżniania między prawdą a fałszem. Umiejętność ta otwiera przed ludźmi sferę nauki dzięki myśleniu krytycznemu i metodycznemu dociekaniu prawdy. Wolność woli pozostaje w organicznym związku z poznaniem umysłowym. Jest ona wewnętrznie związana relacją z dobrem. Człowiek jest zdolny wybierać między dobrem a złem, które jest zdolny poznać i może również podjąć samodzielną decyzję oraz dokonać wyboru¹⁷².

Człowiek stworzony „na obraz Boży”, stworzony został jako mężczyzna i kobieta. Biblijny opis stworzenia wskazuje na równą godność osób obu płci – istotowo są sobie podobni, oboje mają tę samą ludzką naturę, zostali wezwani do panowania nad stworzeniami w świecie widzialnym oraz do współpracy z Bogiem-Stwórcą. Powołanie do istnienia człowieka jako mężczyzny i kobiety jest jednocześnie powołaniem do wspólnoty. Człowiek, stworzony jako otwarty na komunikowanie, jest zapraszany nie tylko do wspólnoty z Bogiem, ale otwarty jest również na drugą osobę. Wspólnota mężczyzny i kobiety jest niejako uzupełnieniem wspólnoty człowieka z Bogiem¹⁷³.

Poznanie prawdy o równej godności mężczyzny i kobiety, zawartej w Księdze Rodzaju, ma dla świeckich chrześcijan duże znaczenie w dzisiejszym świecie. Współcześnie bowiem często podnoszona jest tak zwana kwestia feministyczna, dotycząca roli kobiety w rodzinie i społeczeństwie. Przekaz biblijny wskazuje na równą godność osób obu płci oraz komplementarność ich powołania. Przeciwwstawia się tym samym dyskryminacji którejkolwiek z nich lub odmawiania im podmiotowości (zob. FC 22-24). Katolicy świeccy powinni być świadomi współczesnych zagrożeń godności mężczyzny i kobiety. Powinni oni także znać i umiejętnie ukazać nauczanie Kościoła w tym względzie¹⁷⁴.

członków Papieskiej Akademii Nauk 22 X 1996. W: W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej. Opr. K. Szczygieł. Tarnów 1998 s. 184-187; zob. A. Ganoczy. Nauka o stworzeniu. Kraków 1999 s. 157-169; M. Kowalczyk. Traktat o stworzeniu. W: Dogmatyka. T. 6 s. 208-220.

¹⁷² Jan Paweł II. Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności. Przemówienie 23 IV 1985. W: Co to znaczy wierzyć? s. 166-167.

¹⁷³ G. Witaszek. Biblijno-teologiczne ujęcie rodziny jako Kościoła. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin 2010 s. 21-29.

¹⁷⁴ Zob. Rausch. Katolicyzm w trzecim tysiącleciu s. 299-308.

Stworzenie człowieka jako mężczyznę i kobietę oznacza także obdarzenie ich powołaniem do szczególnej wspólnoty, jaką jest małżeństwo. Cechuje się ona pełnym oddaniem się mężczyzny i kobiety sobie nawzajem oraz uczynieniem daru z siebie. Ofiarowanie to wiąże się równocześnie z całkowitym i odpowiedzialnym przyjęciem daru drugiej osoby. W ten sposób Bóg powołał ich, aby stali się „jednym ciałem”. To naturalne wezwanie do wspólnoty znajduje dopełnienie w sakramencie małżeństwa, przez który Chrystus włącza naturalny związek w rzeczywistość nadprzyrodzoną; małżonkowie zostają wszczępieni we wspólnotę ze Stwórcą¹⁷⁵.

Formacja intelektualna laikatu obejmuje także problematykę eklezjologiczną, gdyż katolicy świeccy powinni znać naturę Kościoła. Jest on wspólnotą, która łączy ludzi przez wiarę, chrzest i miłość braterską. Jest ona Ludem Bożym Nowego Przymierza. Teologia tego ludu nawiązuje bezpośrednio do teologii Ludu Bożego Starego Przymierza. Kościół jest jednocześnie jakby sakramentem, przez który Bóg udziela potrzebnych łask swojemu ludowi. Z tego powodu określany jest jako powszechny sakrament zbawienia (KK 48)¹⁷⁶.

Kościół założony został przez Syna Bożego i ogłoszony światu w dniu Pięćdziesiątnicy. Chrystus ustanowił Dwunastu z Piotrem na czele, którego uczynił swoim zastępcą i wyposażył we „władzę kluczy”. W formacji intelektualnej laikatu powinny zostać wyakcentowane takie problemy jak: posłannictwo Dwunastu, sukcesja apostołska, posłannictwo św. Piotra, rola papieża jako jego następcy i zagadnienie kolegialności w Kościele. Kwestie te nieustannie podejmowane są w dialogu ekumenicznym, tak z kościołami o tradycji prawosławnej, jak i wywodzącymi się z protestantyzmu. Znajomością eklezjologii powinni odznaczać się zwłaszcza ci spośród świeckich, którzy w sposób szczególnie zaangażowani są w działalność w Kościele, na mocy mandatu udzielonego im przez kompetentną władzę duchowną.

Problematyka, która jest trudna w dialogu ekumenicznym i budzi wiele kontrowersji we współczesnej dyskusji z niewierzącymi, dotyczy eschatologii. Podobnie jak tematyka początków świata i człowieka budzi wiele emocji i powstały wokół niej liczne teorie, tak również koniec widzialnej rzeczywistości wywołuje różnorakie spekulacje i postawy, poparte nierzadko badaniami naukowymi¹⁷⁷.

Nauczanie Kościoła o śmierci człowieka nierozzerwalnie związane jest z jego nauczaniem o stworzeniu. Stwarzając człowieka, Bóg pragnął dla niego życia. Śmierć związana jest z grzechem pierwszych ludzi i pojmowana jest jako rozdzielenie duszy i ciała człowieka, przy czym dotyczy ona ciała, dusza natomiast pozostaje

¹⁷⁵ Zob. A. Nadbrzeźny. Sakramentalność małżeństwa jako fundament Kościoła domowego. W: Rodzina jako Kościół domowy s. 75-89.

¹⁷⁶ Zob. Y. Congar. Kościół jako sakrament zbawienia. Warszawa 1980.

¹⁷⁷ Zob. Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii. *Recentiores episcoporum Synodi*. W: W trosce o pełnię wiary s. 129-132; Z. Danielewicz. Traktat o rzeczywistości ostatecznej. W: Dogmatyka. T. 6 s. 318-328.

nieśmiertelna. Powtórne połączenie ich obu, jakkolwiek w nowej, odmienionej postaci, nastąpi podczas zmartwychwstania umarłych, które będzie miało miejsce, gdy Chrystus przyjdzie na ziemię po raz drugi.

Życie duszy człowieka po śmierci i odmienionego po zakończeniu świata w obecnej postaci związane jest z rzeczywistością nieba, czyścica i piekła. Katolicy rozumieją niebo nie tyle jako miejsce, ile stan szczęśliwości wiecznej. Jego istotą jest uszczęśliwiająca komunია z Bogiem. Stan ten polega na kontemplacji Stwórcy, a także na radosnej służbie Bożej w odniesieniu do ludzi i całego stworzenia (KKK 1024-1029)¹⁷⁸. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego, „ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie. [...] To końcowe oczyszczenie [...] Kościół nazywa czyścicem” (KKK 1030). Aby ulżyć w cierpieniu będącym w czyścicu, Kościół wzywa wierzących do modlitwy za nich. Rzeczywistość czyścica jest ograniczona w czasie: będzie on trwał do powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię¹⁷⁹. Kościół naucza również o bolesnej rzeczywistości, jaką jest piekło. Cierpienie przebywających tam polega przede wszystkim na oddzieleniu od Boga. Towarzyszy im świadomość nieodwracalności takiego stanu rzeczy, co potęguje cierpienie (KKK 1033-1037)¹⁸⁰.

O tym, czy człowiek po śmierci znajdzie się w niebie, czyścicu bądź piekle, dowiaduje się podczas sądu. Bezpośrednio po niej następuje sąd szczegółowy. Na końcu czasów natomiast, „w obliczu Chrystusa, który jest prawdą, zostanie ostatecznie ujawniona prawda o relacji każdego człowieka z Bogiem. Sąd Ostateczny ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia, łącznie z wszystkimi tego konsekwencjami” (KKK 1039). Czas sądu zna jedynie Bóg i On decyduje o paruzji¹⁸¹.

Problematyka eschatologiczna jest koniecznym elementem formacji intelektualnej laikatu. Wiele z prawd wiary wchodzących w jej zakres jest współcześnie kwestionowane. Często podważanie nauczania Kościoła ma miejsce wśród chrześcijan i ma wymiar nie tylko teoretyczny, lecz również praktyczny. Odrzucanie zagadnień dotyczących rzeczy ostatecznych pojawia się bowiem nierzadko jako konsekwencja wcześniejszych wyborów życiowych, jako racjonalizacja przyjętych postaw.

¹⁷⁸ Zob. Z. J. Kijas. *Niebo w domu Ojca, czyścic dla kogo, piekło w oddaleniu*. Kraków 2009 s. 155-162.

¹⁷⁹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary. *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* s. 131; Z. J. Kijas. *Czyścic. Czy jest i dla kogo?* Kraków 1999 s. 169-180.

¹⁸⁰ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Aktualne problemy eschatologii*. W: *Od wiary do teologii* s. 332-333; Z. J. Kijas. *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*. Kraków 2002 s. 279-284, 305-307.

¹⁸¹ J. Finkenzeller. *Eschatologia*. Kraków 1995 s. 81-93, 187-198.

Sobór Watykański II wskazał na konieczność formacji intelektualnej świeckich w zakresie moralności. Obok znajomości doktryny i wprowadzenia w zagadnienia filozoficzne, problematyka moralna jest jednym z głównych bloków wiedzy, którą katolicy świeccy powinni poznać, by móc właściwie zrealizować swoje powołanie (por. DA 29).

Każde działanie człowieka, o ile jest wolne i świadome, jest zarazem moralne. Kryterium, według którego jakość postępowania określana jest jako moralnie dobra lub zła, jest godność człowieka. Jest to ta cecha, którą osoba otrzymała w akcie stworzenia przez Boga, bowiem została stworzona na Jego „obraz i podobieństwo”. Świat przez Boga stworzony i człowiek umieszczony w nim są odzwierciedleniem wiecznego porządku Trójcy Świętej. Znając prawdę o stworzeniu, chrześcijanie powinni rozumieć, że działanie moralnie dobre polega na akceptacji Bożego porządku ukrytego w samej naturze świata i człowieka¹⁸².

To prawo Boże określone zostało w akcie stworzenia ludzkiej natury i poprzez objawienie woli Stwórcy w historii zbawienia. Katolicy świeccy powinni zostać pouczeni o naturalnym i pozytywnym prawie Bożym. Nie zostało ono zwerbalizowane, lecz tkwi w naturze człowieka. Określa jego działanie jako istoty wolnej i świadomej. Jest to prawo wolności. Prawo naturalne występuje w dwojakiej postaci: jako porządek działania wynikający z istoty ludzkiej oraz jako zbiór zasad wprowadzonych z tej istoty poprzez refleksję¹⁸³.

Prawo, które Bóg zawarł w akcie stwórczym, dopełnił następnie na drodze pozytywnego objawienia i zawarł w historii zbawienia. Dokonał tego najpierw w ramach Starego Przymierza, a następnie przez Jezusa Chrystusa. Zostało ono dane Ludowi Bożemu Starego Przymierza przez Mojżesza. Zawarte zostało w Pięcioksięgu, czyli Torze. Obejmuje ono normy moralne, religijno-kultowe i społeczne. Ma ono charakter ściśle religijny i jest znakiem wybrania i wezwania ludu oraz obietnicy zbawienia przez zapowiedzianego Mesjasza¹⁸⁴.

Do czasów Chrystusa Izraelici traktowali Torę jako wartość nienaruszalną. Obowiązywalność jej zakończyła się wraz z przyjściem Mesjasza, twórcy nowego prawa. Chrystus wypełnił prawo Starego Testamentu, podkreślając jednocześnie, że On jest jedyną Drogą do zbawienia. Normę postępowania Ludu Bożego Nowego Przymierza stanowi wszczęcie w Chrystusa przez wiarę, nadzieję i miłość. Jest to siła wewnętrzna, nie zaś zewnętrzny zapis. To nowe prawo uwalnia człowieka od zła i śmierci, a jednocześnie uzdalnia go do wykonywania dobra i włącza w nieśmier-

¹⁸² Zob. A. Klose. *Odpowiedzialność społeczna dzisiaj*. Kraków 1999 s. 21-24.

¹⁸³ R. Charles, D. Maclaren. *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*. Poznań 1995 s. 71-83.

¹⁸⁴ P. Weimar. *Tora*. W: *Praktyczny słownik biblijny* kol. 1322; *Prawo (Tora)*. W: H. Langkammer. *Słownik biblijny*. Katowice 1989 s. 131.

telne życie samego Boga. Prawo natomiast spisane w Ewangelii odnosi się do prawa łaski w dwojakim znaczeniu: uzdalnia ono człowieka do przyjęcia prawa łaski oraz pomaga w sposób skuteczny i właściwy wykorzystać ten dar¹⁸⁵.

Znajomość takiego rozumienia prawa Bożego Nowego Przymierza jest ważna dla współczesnych katolików świeckich. Wielu spośród nich pojmuje je w sposób literalny, właściwy dla Starego Testamentu. Znajduje to odbicie w codziennym życiu tych chrześcijan, którzy realizują je w oparciu o literalne rozumienie Ewangelii, a wymagania w dziedzinie moralnej ograniczają do niezbędnego minimum. W ten sposób wiodą oni egzystencję na pograniczu grzechu lub wchodząc w jego rzeczywistość.

Innym problemem współczesnych chrześcijan jest błąd deontologizmu¹⁸⁶. Opierają oni swoje życie o prawo państwowe, nadając mu pierwszeństwo przed moralnym. Prawo Boże jest wówczas odbierane w sposób względny; tak samo traktowana jest cała dziedzina religii, której nadaje się charakter indywidualny i subiektywny. Istnieje konieczność, aby w ramach formacji intelektualnej uwrażliwić katolików świeckich na fakt, że prawodawstwo państwowe jest rzeczywistością pochodną prawa moralnego. W sytuacjach, kiedy znajdują się one w opozycji względem siebie, należy uznać pierwszeństwo prawa moralnego.

Podczas formacji intelektualnej należy uczulić laików również na inny błąd, często występujący w obecnych czasach. Chodzi tu o kwestię sumienia. Jest ono ze swej natury normą subiektywną, natomiast współcześnie dość często traktowane jest jako obiektywna i ostateczna miara ludzkiego działania. Dość często zapomina się o powikłaniach sumienia i prawidłowym jego ukształtowaniu. Formacja intelektualna laikatu powinna objąć zagadnienia związane z sumieniem, jego funkcjonowaniem i doskonaleniem. Taka wiedza ma znaczenie dla ludzkiej i duchowej formacji ludzi świeckich oraz dla apostołatu świeckich. Promowanie teologicznej koncepcji sumienia ludzkiego jest pilnym zadaniem laikatu w czasach współczesnych¹⁸⁷.

Ze względu na kontekst życiowy oraz miejsce realizacji powołania do życia i apostołstwa katolików świeckich szczególnego znaczenia nabiera ich formacja w zakresie życia społecznego, a zwłaszcza jego zasad moralnych. Powinni mieć świadomość, że u podstaw życia społecznego leżą prawda, wolność, sprawiedliwość

¹⁸⁵ Zob. S. Olejnik. Dar – wezwanie – moralność. Teologia moralna. T. 3. Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło. Warszawa 1988 s. 6-13.

¹⁸⁶ Deontologizm – kierunek w etyce, według którego nakaz miarodajnego autorytetu konstituuje moralną powinność działania człowieka i zobowiązuje go do jej realizowania. Zob. T. Styczeń. Deontologizm. W: Powszechna encyklopedia filozofii. Red. A. Maryniarczyk. T. 2. Lublin 2001 s. 487-488.

¹⁸⁷ Zob. S. Rosik. Pozycja sumienia w obszarze roszczeń moralnego legalizmu i sytuacyjnej autonomii. W: W służbie wartościom s. 480-485.

i solidarność. Na tych wartościach opiera się porządek społeczny. Prawda jest podwaliną komunikacji osób. Służy ona budowaniu i rozwijaniu relacji międzyludzkich. Każdy człowiek ma prawo do prawdziwej informacji, ponieważ nieprawdziwa, niepełna lub zniekształcona zakłóca porządek społeczny. Wolność z kolei oznacza możliwość wyboru dobra. Największym jej zafałszowaniem jest poszukiwanie jej poza Bogiem, a jej spłyceciem jest dążenie do czynienia tego, czego się chce – dobra lub zła. Jej miarą jest odpowiedzialność¹⁸⁸.

Sprawiedliwość oznacza przyznanie każdemu praw dla niego właściwych. Prawna sprawiedliwość zabezpiecza prawa jednych osób i wskazuje na obowiązki innych. Moralna wykracza poza prawną i nakazuje oddać każdemu, co mu się należy, nawet gdy to zobowiązanie nie jest określone w normie prawnej. Obok sprawiedliwości prawnej istnieje rozdzielcza, regulująca stosunki między wspólnotą i jej władzą a członkami tej zbiorowości, oraz sprawiedliwość wymienna, dotycząca dwóch osób lub społeczności, mających wobec siebie prawa i obowiązki na zasadzie wymiany¹⁸⁹.

Dopełnieniem sprawiedliwości jest zasada miłości i w wymiarze społecznym wyraża się ona w solidarności. „Doświadczenie przeszłości we współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość” (DiM 12). Solidarność jest drogą do zabezpieczenia wartości życia społecznego i umocnienia szacunku dla osoby ludzkiej¹⁹⁰. Formacja intelektualna katolików świeckich powinna objąć również takie zagadnienia jak: własność prywatna w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr, praca ludzka, ekonomia w służbie człowieka oraz czas wolny i wypoczynek.

Papież Jan Paweł II wskazał na konieczność poznawania przez laikat katolickiej nauki społecznej. Według niego, „ta nauka powinna wejść do programów katechizacji ogólnej, formacji specjalistycznej, do programów szkolnych i uniwersyteckich. Trzeba jednak pamiętać, że społeczna nauka Kościoła jest dynamiczna, a więc dostosowuje się do specyficznych warunków czasu i miejsca. [...] Wszyscy chrześcijanie mają obowiązek występowania w obronie ludzkich praw” (ChL 60; zob. SRS 41). Według katolickiej nauki społecznej, podstawowymi zasadami życia społecznego są: zasada dobra wspólnego, pomocniczości, sprawiedliwości i solidarności. Katolicy powinni wiedzieć, że podstawowe cele państwa to zagwarantowanie bezpieczeństwa obywateli, ukształtowanie porządku prawnego, zabezpieczenie ładu

¹⁸⁸ Zob. J. Majka. *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982 s. 183-185, 194-200.

¹⁸⁹ J. Höffner. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Kraków [1983] s. 55-62.

¹⁹⁰ T. Borutka. *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*. W: *Katolicka nauka społeczna*. Red. J. Mazur. Częstochowa 1999 s. 56-57.

gospodarczego i rozwoju kultury. Uwarunkowania życia społeczno-politycznego w Polsce wskazują na konieczność poznania przez katolicki laikat takich koncepcji jak państwo socjalne i państwo prawa oraz świadomości, że nauka społeczna Kościoła opowiada się za syntezą tych ujęć, czyli społecznego państwa prawa¹⁹¹.

Sobór Watykański II wskazał, że oprócz zagadnień teologicznych w ramach formacji intelektualnej, katolicy świeccy powinni zostać zapoznani z efektami badań filozofii. W tym celu „potrzebne jest gruntowne przygotowanie doktrynalne, mianowicie z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności” (DA 29). Wprawdzie osiągnięcia nauk teologicznych i filozoficznych w ramach formacji intelektualnej laikatu przenikają się nawzajem i dotyczą tych samych zagadnień, rozpatrywanych w aspekcie obu tych dyscyplin. Wydaje się jednak rzeczą słuszną, aby ze względu na aktualność niektórych problemów oraz ich znaczenie dla życia chrześcijan i ich apostołstwa przyznać im w ramach formacji świeckich szczególne miejsce.

Do wyjątkowo ważnych współcześnie spraw, których poznanie należy zalecić świeckim, należą geneza i funkcje religii. Należy im przedstawić socjologiczne, psychologiczne i metafizyczne teorie dotyczące powstawania religii. Z powyższym zagadnieniem koresponduje kwestia ateizmu, dlatego świeccy powinni zostać zapoznani z najważniejszymi typami uzasadnień teizmu: ontologicznym, antropologicznym, aksjologicznym i intuicyjno-irracjonalnym¹⁹².

Współcześnie u wielu osób budzi kontrowersje obecność religii w przestrzeni publicznej. Z tego względu za ważne należy uznać poznanie przez świeckich relacji, jakie zachodzą między nią a nauką, kulturą, życiem społeczno-ekonomicznym oraz światem polityki.

Ze względu na aktualność, katolicy świeccy powinni poznać różnorakie koncepcje wolności oraz relacji człowieka do cierpienia i śmierci. Refleksji filozoficznej powinna jednak towarzyszyć myśl teologiczna, będąca ujęciem tych zagadnień w świetle Bożego Objawienia i traktowana jako rozstrzygająca.

Właściwe wydaje się, aby w zakres formacji intelektualnej laikatu weszły kwestie związane z wartościami. Szczególne miejsce zajmuje tu prawda, zarówno epistemologiczna, jak i ontologiczna i jej funkcja antropologiczna. Podobnie, duże znaczenie ma przybliżenie problematyki dobra i zła, a także miłości. Wydaje się również zasadne, aby katolicy świeccy zdobyli wiedzę dotyczącą sztuki i piękna. Jest to ważne, zwłaszcza w kontekście współczesnej dominacji kultury popularnej i jej wpływu na sztukę i jej odbiorców. Zagadnienia filozoficzne podejmowane w ra-

¹⁹¹ W. Piwowarski. ABC katolickiej nauki społecznej. Cz. 1. Wprowadzenie, podstawy, kierunki. Pelplin 1993 s. 13-16; Cz. Strzeszewski. Katolicka nauka społeczna. Lublin 1994 s. 346-348.

¹⁹² Zob. W. Piwowarski. Socjologiczna definicja religii. W: Socjologia religii. Wybór tekstów. Red. F. Adamski. Kraków 1984 s. 51-67.

mach formacji intelektualnej laikatu mogą zostać dopełnione przez poznanie problematyki szczęścia w historii i współcześnie.

4. Formacja apostołska

Kluczowym terminem dla rozważań o formacji apostołskiej jest termin „apostolstwo” wywodzący się z języka greckiego od słowa *apostole* (gr. *apostello* – posyłam, *apostolos* – posłany) oznaczającego posłannictwo¹⁹³. W języku łacińskim używany jest termin *apostolatus*. W grece przedchrześcijańskiej czasownik *apostello* oznaczał między innymi wysłanie floty morskiej, wyprawę wojenną i poselstwo¹⁹⁴. W Septuagincie nie występuje wyraz *apostole*, a w Nowym Testamencie użyty został cztery razy. Używany jest on na oznaczenie: służby Dwunastu Apostołów (Dz 1, 25), udzielonej św. Pawłowi łaski, będącej darem Bożym (Rz 1, 5), uprawomocnionego posługiwania (1 Kor 9, 2) oraz czynności apostołskiej wynikającej z posłania przez Boga (Ga 2, 8). Termin ten ma więc zastosowanie w odniesieniu do urzędu powierzonego apostołom przez Jezusa Chrystusa¹⁹⁵.

W okresie poapostołskim określenie *apostole* było używane rzadko, zwykle w odniesieniu do urzędu apostołów należących do grona Dwunastu oraz ich bezpośrednich następców. W IV wieku nazywano biskupów „mężami apostołskimi (*apostolici vir* lub krótko *apostolici*), a od V wieku da się zauważyć zacieśnianie pojęcia *apostole* wyłącznie do przedstawicieli hierarchii. Od XI wieku termin ten stosowany był już tylko do urzędu samych papieży i najwyższej hierarchii, a taki stan rzeczy utrzymał się aż do połowy XIX wieku. Można wówczas zaobserwować tendencję do stopniowego rozszerzania pojęcia „apostolstwa” na działalność niektórych organizacji kościelnych (np. Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego założonego przez św. W. Pallottiego). Od papieża Piusa X termin ten zaczął być stosowany w odniesieniu do działalności katolików świeckich. Dopiero jednak od czasów Piusa XI, twórcy organizacji Akcja Katolicka, znikają wahania i opory w jego stosowaniu do aktywności laików¹⁹⁶.

Zdaniem F. Klostermanna, długa droga do szerokiego i pogłębionego używania terminu „apostolstwo” jest wynikiem krystalizowania się wzajemnej relacji między

¹⁹³ Zob. Popowski. Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu s. 67-68.

¹⁹⁴ Klostermann. Das christlichen Apostolat s. 66-67.

¹⁹⁵ Zob. Blachnicki. Teologiczne podstawy apostołstwa s. 261-262.

¹⁹⁶ Zob. A. Młotek. Katolicka koncepcja apostołstwa w ciągu wieków. „Znak” 26:1974 nr 2 s. 188-192.

duchownymi i świeckimi w Kościele, a także kształtowania się samego rozumienia Kościoła. Procesy te były uwarunkowane czynnikami historycznymi oraz dyskusjami w łonie samego Kościoła¹⁹⁷. Dopiero pogłębiona refleksja nad jego istotą, w oparciu o Pismo Święte i Tradycję, pozwoliły zrozumieć miejsce i rolę ludzi świeckich w Kościele oraz uznać ich apostołstwo. Szczególną rolę w tym względzie odegrał Sobór Watykański II.

Według nauki soborowej, Kościół powstał do życia w tym celu, aby – szerząc Królestwo Chrystusowe po całej ziemi ku chwale Ojca – uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich skierować cały świat do Chrystusa (DA 2). Działalność Kościoła zmierzająca do tego celu nazywa się apostołstwem, które sprawuje on przez wszystkie swoje członki, a powołanie chrześcijańskie jest ze swojej natury wezwaniem do tego zadania (DA 2)¹⁹⁸. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy, że cały Kościół jest apostołski i wszyscy jego członkowie, choć na różne sposoby, uczestniczą w jego misji (KKK 863). Życie Kościoła, jak również egzystencja poszczególnych chrześcijan, nosi na sobie znamię apostołskości. Wszyscy są aktywnymi podmiotami apostołstwa na miarę swego miejsca i spełnianej funkcji w organizmie Kościoła. Nie jest to wyłącznie przywilej pewnych osób czy grup ludzi¹⁹⁹.

Apostołstwo jest uniwersalne także w sensie przedmiotowym, gdyż Kościół pragnie wyjść naprzeciw wszystkim potrzebom człowieka i przez uświęcanie ludzi chciałby doskonalić świat we wszystkich dziedzinach jego życia. Uniwersalizm apostołstwa wyraża się również w proponowanych środkach działania, które nie ograniczają się tylko do pewnych akcji duszpasterskich, lecz obejmują zasadniczo całe życie chrześcijańskie. Świadectwo życia stanowi więc fundament i nieodzowny warunek wszelkiego apostołstwa²⁰⁰. Jest ono także zadaniem katolików świeckich, których zaangażowanie wynika z ich chrześcijańskiej egzystencji, ukonstytuowanej sakramentalnie przez chrzest i bierzmowanie, a ożywianej przez Eucharystię (KK 33)²⁰¹. Ponadto otrzymane charyzmaty (DA 3) oraz sakrament małżeństwa, który konkretyzuje powołanie wielu świeckich, uzdalniają i zobowiązują do działalności apostołskiej²⁰².

Apostołstwo świeckich jest uczestnictwem w zbawczym posłannictwie Jezusa Chrystusa i jego realizacją w Kościele i świecie. Wyraża się ono udziałem w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej funkcji Chrystusa i Kościoła. Polega ono na

¹⁹⁷ Zob. Klostermann, *Das christlichen Apostolat* s. 214.

¹⁹⁸ Weron, *Apostołstwo katolickie* s. 168.

¹⁹⁹ P. A. Liégé, *Uczestnictwo świeckich w apostołacie Kościoła*. W: *Nowy obraz Kościoła* s. 308.

²⁰⁰ B. Pylak, *Powołanie człowieka do życia w świecie*. AK 60:1968 nr 358 s. 286-287.

²⁰¹ Zuberbier, *Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich* s. 376.

²⁰² Czaja, *Traktat o Kościele* s. 447.

przekazywaniu ludziom Ewangelii Jezusa i Jego łaski oraz na przepajaniu tym duchem i doskonaleniu porządku spraw doczesnych (zob. DA 5)²⁰³.

Terenem działalności apostołskiej katolików świeckich jest Kościół i świat, w którym żyją. Ich głębokie zakorzenienie w obu tych rzeczywistościach decyduje o specyfice ich apostołstwa. Będąc członkami Kościoła, wierzący mają prawo i obowiązek brać czynny udział w głoszeniu Ewangelii, w życiu liturgicznym i funkcji pasterskiej. Jako obywatele świata winni z kolei podjąć zadania odnowy porządku doczesnego, kierując się duchem Ewangelii. I właśnie ten odcinek egzystencji, który określa się mianem świat, stanowi prawie wyłącznie domenę ich apostołstwa. Udział osób duchownych będzie tu w pewien sposób zawsze czymś wyjątkowym, analogiczne jak uczestnictwo świeckich w pewnych dostępnych im funkcjach apostołstwa hierarchicznego²⁰⁴.

Podstawową i główną formą oraz źródłem wszelkiego zaangażowania chrześcijańskiego jest apostołstwo boskie, mające swe źródło w wewnętrznym życiu Boga w Trójcy Świętej oraz w posłannictwie Syna Bożego i Ducha Świętego dla zbawienia świata. Z nim związane jest apostołstwo Maryi, Matki Syna Bożego oraz posłannictwo Dwunastu Apostołów powołanych przez Chrystusa i uprawnionych do urzędowego świadectwa o Nim. Jest to apostołstwo uprzywilejowane i jednorazowe, dlatego można je nazwać apostołstwem ludzkim pierwotnym, gdyż wszelkie późniejsze formy są zależne od tej pierwotnej formy oraz mają charakter wtórny i pochodny²⁰⁵.

Na fundamencie świadectwa Dwunastu Apostołów opiera się apostołstwo Kościoła. Ono zaś jest uzależnione od apostołstwa Osób Boskich, jak i od apostołstwa pierwotnego. W obrębie tej działalności Kościoła wyróżnia się najpierw apostołstwo wspólne wszystkich jego członków, wynikające z chrztu, bierzmowania i Eucharystii (KK 33). Można je nazwać podstawowym, gdyż na nim opierają się i z niego wyrastają inne formy: apostołstwo hierarchiczne, świeckich i zakonne.

Apostołstwo hierarchiczne (urzędowe) jest realizowane przez urzędowych przedstawicieli władzy kościelnej i wypływa z przyjęcia sakramentu kapłaństwa, zaś zakonne ma źródło w profesji rad ewangelicznych. Jest ono realizowane przez osoby należące do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego²⁰⁶. W opisie formacji apostołskiej laików szczególnie istotne jest określenie, czym jest apostołstwo świeckich.

²⁰³ Klostermann. *Das christliche Apostolat* s. 1133; E. Weron. *Apostolat świeckich* kol. 803; F. Macharski. *Cele apostołskiej działalności katolików świeckich*. AK 60:1968 nr 358 s. 289.

²⁰⁴ Pylak. *Powołanie człowieka* s. 286.

²⁰⁵ Weron. *Apostołstwo katolickie* s. 58.

²⁰⁶ Zob. W. Przygoda. *Apostołstwo instytutów życia konsekrowanego*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1 s. 388-392.

Apostolstwo chrześcijan świeckich jest rzeczywistością złożoną i zróżnicowaną. Z racji przynależności do Kościoła uczestniczą oni w apostolstwie wspólnym wszystkich wiernych. Do niego nie jest potrzebne żadne zlecenie lub mandat ze strony hierarchii, gdyż świeccy są do niego powołani mocą chrztu i bierzmowania (KK 33)²⁰⁷. Polega ono na zaangażowaniu w zbawczą misję Kościoła i realizację potrójnej funkcji Chrystusa.

Szczególne znaczenie ma apostolstwo własne katolików świeckich. Dotyczy ono odnowy porządku doczesnego. Laicy na mocy powołania Bożego posiadają własną dziedzinę takiej działalności, którą jest szeroko pojęty świat (KK 31; DA 7). Istota tej aktywności sprowadza się przede wszystkim do świadectwa życia i wypełniania obowiązku swojego stanu i zawodu w oparciu o motywację chrześcijańską. Apostolstwo to dokonuje się w świecie i przy pomocy środków właściwych powołaniu człowieka świeckiego. Zadanie odnowy porządku doczesnego laicy mają wykonywać z kompetencją i na własną odpowiedzialność (DA 7), z zachowaniem właściwie rozumianej autonomii rzeczy doczesnych (KDK 36).

Kolejną postacią apostolstwa katolików świeckich jest apostolstwo pomocnicze. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy, że „ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołem hierarchii, na wzór owych mężczyzn i kobiet, co pomagali apostołowi Pawłowi w głoszeniu Ewangelii, trując się bardzo w Panu (por. Flp 4, 3; Rz 16, 3 nn.)” (KK 33). Specyfiką tego apostolstwa jest bezpośrednia współpraca laików z hierarchią. Do jego realizacji potrzebny jest mandat ze strony władzy kościelnej²⁰⁸.

W oparciu o nauczanie Soboru Watykańskiego II można wyróżnić apostolstwo pomocnicze zwyczajne i nadzwyczajne²⁰⁹. Pierwsze oparte jest na mandacie apostołskim, który w ścisły sposób łączy apostolstwo katolików świeckich z apostolstwem hierarchii. Mandat apostołski polega na specjalnym poparciu i przyjęciu odpowiedzialności za nie, a poprzez to działalność osoby lub grupy świeckich nabiera cech apostolstwa urzędowego. Apostolstwo pomocnicze nadzwyczajne opiera się na misji kanonicznej i polega na uczestnictwie laików w niektórych czynnościach właściwych hierarchii, np. głoszeniu nauki chrześcijańskiej, pełnieniu czynności liturgicznych i opiece duszpasterskiej (DA 24, KK 33)²¹⁰.

Jan Paweł II naucza, że udział w zbawczym dziele Chrystusa kontynuowanym w Kościele powinien być odczytywany przez katolików świeckich nie tylko jako

²⁰⁷ Zob. Macharski. Przewodnie myśli teologii laikatu s. 258-259.

²⁰⁸ Przygoda. Apostolstwo świeckich s. 72-73.

²⁰⁹ Weron. Apostolstwo katolickie s. 138.

²¹⁰ Tamże s. 138-140.

obowiązek, ale przede wszystkim jako przywilej i łaska²¹¹. Skuteczność apostołstwa zależy nie tylko od zastosowania odpowiedniej techniki i środków, ale także od żywego związku wierzących z Chrystusem. Wymaga ona „różnorodnej i pełnej formacji” (DA 28) do apostołstwa²¹².

Formacja apostołska katolików świeckich, będąca częścią ich wychowania chrześcijańskiego, zmierza do kształtowania świadomości, przekonań i postaw uzdalniających laików do pełnienia z zaangażowaniem zadań apostołskich. Działalność ta jest realizowana jako apostołstwo własne osób świeckich w zakresie odnowy doczesności oraz pomocnicze w dziedzinie bezpośredniej współpracy z hierarchią²¹³.

Celem tak rozumianej formacji apostołskiej laików jest pomoc w odkryciu ich powołania w Kościele i świecie oraz przygotowanie do realizacji tego posłannictwa. Działanie to prowadzi do ukształtowania w harmonijnie rozwijanym człowieczeństwie, przepojonym osobową więzią z Chrystusem, poczucia odpowiedzialności za zbawienie wszystkich ludzi oraz postawy skłaniającej do dawania autentycznego świadectwa o Odkupicielu całym swoim życiem²¹⁴.

Formacja apostołska laikatatu musi zachować świecki charakter, właściwy ludziom świeckim i ich duchowości (DA 29; KK 31). Dla nich świat jest miejscem, w którym i poprzez który uświęcają się, czyli osiągają zbawienie przez wypełnianie obowiązków stanu, pracę i cierpienie (zob. KK 41). Zachowanie charakteru świeckiego zapobiega także przeciwstawianiu świata stworzonego Bogu oraz poniżaniu i odrzucaniu materii i cielesności. Pozwala natomiast unikać traktowania go jako dobra absolutnego, lecz ukazuje w kontekście nadprzyrodzoności. Formacja osób świeckich wymaga zatem takiego ich wychowania, by nie tracąc nic z chrześcijańskiego powołania, mogli czuć się w pełni obywatelami świata²¹⁵.

Głównym zadaniem apostołskim katolików jest szukanie królestwa Bożego, uświęcanie świata od wewnątrz przez przykład swego życia oraz promieniowanie na innych ludzi wiarą, nadzieją i miłością, w celu ukazania im Chrystusa i Kościoła²¹⁶. Pozostawanie chrześcijan w świecie jest wyrazem woli Boga, który pragnie, by był on uświęcany w duchu Ewangelii od środka (zob. KK 31). Zadanie odnowy porządku doczesnego katolicy świeccy powinni wykonywać na własną odpowiedzialność. Ich autonomia w realizacji apostołatu społecznego nie oznacza jednak

²¹¹ Jan Paweł II. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1997 r. Dzieło ewangelizacji łaską i obowiązkiem całego Kościoła. Rzym 18 V 1997. W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1 s. 348.

²¹² Weron. „Wielostronne i pełne przygotowanie” s. 328-329.

²¹³ R. Kamiński. Pastoralna formacja. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 596-598.

²¹⁴ L. Małunowiczówna. Apostolat. Formacja apostołska. EK t. 1 kol. 806.

²¹⁵ Kamiński. Pastoralna formacja s. 598; Małunowiczówna. Apostolat. Formacja apostołska kol. 806.

²¹⁶ Przygoda. Apostołstwo świeckich s. 72.

zerwania jedności z hierarchią, gdyż ona również ponosi część odpowiedzialności za przemianę i uświęcanie świata. Podstawowym obowiązkiem władzy kościelnej w tym zakresie jest przedstawianie wiernym celu stworzenia i zasad używania rzeczy doczesnych (DA 7) oraz wydawanie sądów o zgodności działalności świeckich z normami moralnymi (DA 24).

Apostolstwo społeczne katolików świeckich znajduje podstawę w odwiecznym planie Boga, który postanowił w swoim Synu cały świat przekształcić w nowe stworzenie (DA 5). Wprawdzie cel ten zostanie osiągnięty w pełni dopiero w dniu ostatecznym, ale początek budowania nowej ziemi zlecił Bóg ludziom w życiu doczesnym (Rdz 1, 28). Trud odnowy porządku doczesnego, jego udoskonalanie i ożywianie duchem chrześcijańskim należy do posłannictwa całej wspólnoty Kościoła. Zadanie to powinni jednak podejmować bezpośrednio katolicy świeccy (DA 7), ponieważ są takie miejsca i okoliczności, w których tylko dzięki ich pomocy łaska Boża może być przekazywana, a Kościół może stawać się solą ziemi (KK 33). Porządek spraw doczesnych należy odnawiać w taki sposób, aby – nie naruszając jego praw – uzgodnić go z normami życia chrześcijańskiego oraz dostosować do różnych uwarunkowań miejsca i czasu²¹⁷.

Zaangażowanie apostolskie katolików świeckich w świecie odnosi się nie do rzeczy, lecz przede wszystkim do ludzi w wymiarze indywidualnym i społecznym. Dlatego przemiana rzeczywistości ziemskiej rozpoczyna się od uświadomienia sobie i innym nienaruszalnej godności osoby ludzkiej (ChL 37). Biblia wskazuje, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26; por. 1 Kor 15, 49). Charakterystyczne jest, że również po grzechu, poddany śmierci człowiek nie przestał być obrazem Boga. Przeciwnie, grzesznik „nosi w sobie odbłask Bożej mocy, związanej z władzą poznawania i wolną wolą. Jest autonomicznym podmiotem, źródłem swoich czynów, ale nie przestaje nosić w sobie istotnych cech zależności od Boga, swojego Stwórcy”²¹⁸. Pierwiastki duchowy i nadprzyrodzony sprawiają, iż człowiek nie ma równej sobie istoty w całym otaczającym go stworzeniu. Jest on częścią świata, ale swoją głębią przerasta całą rzeczywistość materialną (KDK 14).

Podstawowym zadaniem katolików świeckich wobec społeczności ludzkiej jest ukazywanie absolutnej wartości człowieka, którego Bóg chciał dla niego samego (KDK 24). Osoba ludzka stanowi tak wielką wartość w „oczach Bożych”, że nie powinna nigdy stać się narzędziem lub środkiem do osiągnięcia jakichkolwiek innych celów. W przeciwieństwie do innych bytów, które jedynie znajdują się w świecie,

²¹⁷ Tamże s. 73; zob. F. Pizzolato. Adhortacja „Christifideles laici” potwierdzeniem drogi soborowej. W: *Być świeckim* s. 177-185.

²¹⁸ Jan Paweł II. Człowiek stworzony na obraz Boga. Katecheza środowowa. 9 IV 1986. W: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* s. 259.

człowiek egzystuje osobowo na obraz Boży. Taki model egzystencji zapewnia mu nie tylko rozum i wolność, lecz także moc, którą podzielił się z nim Bóg (Syr 17, 3), przekazując mu władzę panowania nad całym stworzeniem (Rdz 1, 28; Ps 8, 7). Również we wspólnocie Kościoła człowiek nie powinien być traktowany rzeczowo, ale zawsze osobowo, gdyż – jak sugerował to Jan Paweł II – jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła (RH 14).

Ze względu na godność i wartość osoby ludzkiej Jan Paweł II wzywał do obrony „wielkiego skarbu człowieczeństwa” (RH 18). Tę wartość trzeba rozumieć w dwójakim sensie. Z jednej strony nieskończona godność osoby ludzkiej domaga się uszanowania i obrony w sytuacji zagrożenia lub destrukcji. Niszczycielem może być zarówno agresor zewnętrzny, jak również sam człowiek dokonujący autodestrukcji, ale także społeczne lub globalne struktury zła i grzechu. Toteż katolicy świeccy są wezwani do odpowiedzialnej troski zarówno o życie swoje, jak i o egzystencję oraz zdrowie bliźnich. Spada ona na każdego chrześcijanina, ale także na Kościół jako wspólnotę wierzących. Każdy uczeń Chrystusa na miarę swoich zdolności i możliwości działania jest odpowiedzialny za obronę życia i godności człowieka najpierw w swoim środowisku lokalnym, następnie w narodzie i państwie, aż po struktury organizacyjne społeczności globalnej. W związku z powyższym ważnymi miejscami zaangażowania apostolskiego katolików świeckich są samorząd terytorialny, struktury władzy państwowej, zwłaszcza parlament, a także zdobywające coraz większy wpływ na życie ludzi na naszym kontynencie instytucje Unii Europejskiej i Rady Europy²¹⁹.

Z drugiej strony wpisana w ontyczną strukturę osoby ludzkiej zdolność do miłowania zobowiązuje każdego człowieka, a tym bardziej chrześcijanina i członka Kościoła katolickiego, do miłości bliźniego. Wezwanie do miłowania drugiej osoby nie wynika tylko z Bożego nakazu, lecz jest konsekwencją struktury bytowej człowieka. Ontologicznym błędem jest twierdzenie, iż można być osobą i nie miłować. Wprowadzenie tego myślenia do praktyki życia społecznego prowadzi niechybnie do autodestrukcji człowieka (DiM 14). Miłość należy uznać za najważniejszą w strukturze bytu ludzkiego²²⁰. Natomiast praktyka miłości jest drogą do rozwoju osoby ludzkiej, sięgającego aż do szczytów nieskończonej miłości Bożej. W tym sensie budowanie małżeńsko-rodzinnej wspólnoty, zaangażowanie w rozwój sprawiedliwych i solidarnych struktur społecznych, a także wszelka praca społeczna, wolontariat i pomoc charytatywna są nie tylko jedną z form urzeczywistniania troski

²¹⁹ Zob. J. Dyduch. Promocja praw człowieka w encyklice „Evangelium vitae”. W: „Evangelium vitae” – dobra nowina o życiu ludzkim. Materiały na temat encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae” oraz dyskusja panelowa o karze śmierci. Red. J. Brusilo. Kraków 1995 s. 55-67.

²²⁰ Coste. Miłość, która zmienia świat s. 131.

katolików świeckich o bezcenny skarb człowieczeństwa, ale stwarzają nieskończone możliwości ich rozwoju osobowego²²¹.

Konkretnym a zarazem priorytetowym zadaniem apostolskim świeckich w świecie współczesnym jest obrona prawa do życia, które przysługuje ludziom od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci (zob. KDK 27; ChL 38). Jest ono podstawą zagwarantowania pozostałych praw człowieka. Dzisiaj jest ono najbardziej zagrożone w stadiach początkowym i schyłkowym, ze względu na rozpowszechnione – zwłaszcza w kręgu cywilizacji euroatlantyckiej – praktyki aborcji i eutanazji, a także inżynierii genetycznej, zapłodnienia *in vitro*, eksperymentów na embriach ludzkich itp. Współczesna szeroko pojęta kultura nie gwarantuje człowiekowi prawa do życia, przez co słusznie została określona przez Jana Pawła II jako „kultura śmierci” (zob. EV 19, 24, 26, 87; CA 39). Sytuacja ta jawi się jako wielkie wyzwanie dla Kościoła, a szczególnie dla katolików świeckich, którzy w wielu środowiskach i na różne sposoby mogą przyczyniać się do budowania cywilizacji życia (zob. EV 21, 95; ChL 38)²²².

Troska o życie ludzkie obejmuje priorytetowo poszczególnego człowieka w wymiarze indywidualnym, ale rozszerza się konsekwentnie na wszystkie płaszczyzny egzystowania społecznego. Toteż realizacja powołania apostolskiego przez świeckich domaga się ich odpowiedniego przygotowania do różnych form apostołatu społecznego i środowiskowego. Apostolat społeczny polega w swojej istocie na zgodności życia z wiarą, na uczciwym wykonywaniu obowiązków domowych, społecznych i zawodowych, dzięki czemu inni ludzie pociągani są do umiłowania prawdy i dobra, a ostatecznie do Chrystusa i Kościoła²²³. Ze społecznej natury człowieka wynika potrzeba zaangażowania w ten model apostołatu. Chrześcijańskie powołanie do świętości wymaga aktywności w różnych dziedzinach życia społecznego. Istotą działania katolików jest przepajanie wszystkich dziedzin, spraw doczesnych duchem i wartościami chrześcijańskimi z właściwą kompetencją i na własną odpowiedzialność (zob. KK 36; DA 7). Nauczanie Kościoła współczesnego wskazuje świeckim następujące dziedziny odnowy porządku doczesnego: rodzinę, kulturę i mass media, życie społeczno-gospodarcze i ekologię, politykę i troskę o budowanie pokoju w świecie (zob. DA 13-14; EN 70; ChL 40-44).

Pierwszym i najważniejszym miejscem apostołatu społecznego katolików świeckich jest środowisko rodzinne²²⁴. Pomyślność społeczności ludzkiej i chrześcijańskiej wiąże się bowiem ściśle z sytuacją małżeństw i rodzin. Tymczasem znaczna ich

²²¹ Zob. Przygoda. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce s. 155-162.

²²² Zob. W. Gubała. Rodzina – Sanktuarium życia. W: „Evangelium vitae” – dobra nowina o życiu ludzkim s. 69-81.

²²³ W. Przygoda. Apostolat społeczny. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 55.

²²⁴ Tamże s. 55

część przeżywa kryzys podstawowych wartości (zob. KDK 47; FC 6). Dlatego wierzący powinni podejmować działalność mającą na celu zapewnienie rodzinie godnych warunków do realizacji jej podstawowych funkcji, a zwłaszcza prokreacji i prawa rodziców do wychowania potomstwa (ChL 40). Apostolat społeczny w środowisku rodzinnym może być realizowany przez katechezę, liturgię domową oraz solidarność w społeczności lokalnej i narodowej.

Apostolat społeczny wśród małżonków i rodzin jest wartościowy i pożyteczny zarówno dla wspólnoty Kościoła, jak i społeczności świeckiej, gdyż Bóg ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczeństwa. Należy rozróżnić apostołaty wewnątrzrodzinny i zewnętrzny, zaadresowany do innych rodzin. Pierwszy krąg wzajemnego oddziaływania apostołskiego stanowią małżonkowie. Już w chwili zawarcia sakramentalnego związku stają się dla siebie nawzajem świadkami miłości i świętości Bożej, dzielą się doświadczeniem wiary, wspomagają się wzajemnie w zwalczaniu zła w sobie i wokół siebie oraz budują wspólnie domowe sanktuarium Kościoła (DA 11), które w przyszłości stanie się szkołą apostołatu dla przychodzącego na świat potomstwa (KK 35).

Dokument II Polskiego Synodu Plenarnego podkreśla, że rodzina została stworzona przez Boga jako wspólnota osób zjednoczona więzami miłości²²⁵. Toteż jej powołaniem i główną formą jej apostołatu jest stałe dążenie do budowania więzi, której najpełniejszym wzorem jest komunia Osób Trójcy Świętej. Istotą a zarazem najważniejszym zadaniem apostołskim wspólnoty małżeńsko-rodzinnej jest rozwijanie wzajemnej miłości, będącej zasadą życia i świętości małżonków. Misją rodziny jest także strzeżenie, objawianie i przekazywanie młodemu pokoleniu miłości, „będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi” (FC 17). Zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest kształtowanie ducha miłości wszystkich jej członków i pielęgnowanie jej na co dzień poprzez wzajemną postawę względem siebie, wyrażającą się cierpliwością, służbą i troską, zwłaszcza względem chorych, niepełnosprawnych i starszych bliskich²²⁶.

Przejawem apostołskiego zaangażowania małżonków jest nie tylko troska o nieustanny rozwój miłości wzajemnej, ale także obrona jej owoców w postaci poczętego życia. Mąż i żona mają swoją postawą zaświadczyć wobec siebie nawzajem oraz innych ludzi, że są odpowiedzialnymi stróżami „kolebki życia i miłości” (ChL 40). Bóg powierzył egzystencję człowieka w ręce rodziców, by jej strzegli i kierowali nią z miłością (EV 76). Dlatego w formacji apostołskiej trzeba zachęcać chrześcijan do ofiarnego przyjmowania daru nowego człowieka oraz dawania mu

²²⁵ Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie. W: II Polski Synod Plenarny nr 3-9.

²²⁶ W. Przygoda. Funkcja królewska rodziny – apostołat w rodzinie i przez rodzinę. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin 2010 s. 284.

siebie na wzór i miarę samego Chrystusa. Nie tylko rodzice, ale wszyscy wierni są wezwani do niesienia pomocy bliźniemu, ochrony jego życia i zdrowia, zwłaszcza wtedy, gdy jest ono słabe i zagrożone (EV 77)²²⁷.

Z chwilą pojawienia się pierwszego potomka i następnych dzieci krąg apostołatu społecznego małżonków w sposób naturalny rozszerza się na nowych członków rodziny. Małżonkowie, będąc rodzicami, stają się pierwszymi świadkami wiary dla swoich dzieci. Odtąd ich zmaganie się ze złem, świadome wyznanie wiary w Boga, przyznanie się do Chrystusa i Jego Kościoła, zaangażowanie w modlitwę osobistą, rodzinną i kult publiczny a także w życie sakramentalne stają się przykładem postawy chrześcijańskiej dla ich dzieci. Również wszelkie przejawy troski o jedność i nierozzerwalność małżeństwa, obrona chrześcijańskiego modelu rodziny, troska o religijne wychowanie potomstwa stają się wyrazem apostołatu wewnątrzrodzinnego. Ważnym przejawem zaangażowania rodziców jest także wsparcie potomstwa w wyborze drogi życiowej i pomoc w przygotowaniu do realizacji odkrytego powołania (DA 11).

Do apostołatu wewnątrzrodzinnego powołani są wszyscy członkowie szeroko pojętej rodziny, a więc rodzice i dzieci, bracia i siostry oraz inni domownicy i krewni (FC 21). Każdy, korzystając z posiadanych uzdolnień i charyzmatów, ma przyczynić się przez miłość, braterstwo i służbę wzajemną do umacniania więzi naturalnych i nadprzyrodzonych. Rodzina chrześcijańska powinna być miejscem humanizacji osoby i społeczeństwa (ChL 40) oraz szkołą bogatszego człowieczeństwa (KDK 52). Wykonanie tej misji dokonuje się przez „miłość wobec dzieci, wobec chorych i starszych; poprzez wzajemną codzienną służbę wszystkim; poprzez dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniami” (FC 21). II Polski Synod Plenarny zwraca uwagę na to, że również dziadkowie mogą przyczynić się do budowania więzi między bliskimi przez przykład właściwej hierarchii wartości, troski o przekaz wiary, pokój wewnętrzny i zgodę²²⁸. Wzajemna miłość i komunია osób w rodzinie wielopokoleniowej jest dla wszystkich szkołą bogatszego człowieczeństwa²²⁹.

Ważna rola w apostołacie wewnątrzrodzinnym przypada ludziom starszym, którzy są „strażnikami pamięci zbiorowej, a więc mają szczególnie tytuł, aby być wyrazicielami wspólnych ideałów i wartości, które są podstawą i regułą życia społecznego” (LdS 10). Ludzie w podeszłym wieku mogą swoją wiedzą, dojrzałością i doświadczeniem służyć młodemu pokoleniu radami w dziedzinie życia społecznego, gospodarczego, politycznego, kulturalnego itp. Zdaniem Jana Pawła II,

²²⁷ Zob. J. Mazur. Na marginesie sporu o ludzkie życie. W: Kultura – media – społeczeństwo. Księga Jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego OFM Conv. Red. D. Wadowski. Lublin 2007 s. 444-445.

²²⁸ Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie nr 13.

²²⁹ Przygoda. Funkcja królewska rodziny – apostołat w rodzinie i przez rodzinę s. 285.

społeczeństwo, które wyrzekłoby się ludzi starych, zaparłoby się nie tylko własnego pochodzenia, ale „okradałoby samo siebie z własnej przyszłości”²³⁰. Wzajemna zależność i solidarność między pokoleniami nakazuje skorzystać z dorobku i charyzmatów tych, którzy przechodzą do historii. Dlatego w formacji apostołskiej katolików świeckich należy stale przypominać, że cechą cywilizacji prawdziwie ludzkiej jest szacunek i miłość do ludzi starych, dzięki którym „mogą oni czuć się – mimo słabnących sił – żywą częścią społeczeństwa” (LdS 12).

Ukształtowana w duchu chrześcijańskim rodzina nie zamyka się w sobie, ale otwiera się na otoczenie (FC 42). Ponieważ jest ona pierwszym środowiskiem kształtowania relacji społecznych, stanowi podstawę zaangażowania w umacnianie szerszych więzi w narodzie i społeczności globalnej. Dlatego od miłości i troski o pogłębianie stosunków rodzinnych zależy również powodzenie misji budowania więzi w społeczności lokalnej oraz ogólnonarodowej²³¹. Nie da się zbudować postulowanej przez papieża Pawła VI i Jana Pawła II cywilizacji miłości ani w narodzie, ani w społeczności międzynarodowej, bez umacniania miłości w rodzinie, gdyż ona jest sercem tej cywilizacji (LdR 13).

Konkretnym przejawem miłości do drugich jest podejmowana przez rodzinę działalność charytatywna, czyli posługa stanowiąca zespół czynności i zadań wynikających z przykazania miłości, adekwatnych do potrzeb ludzi cierpiących biedę, chorobę lub oczekujących jakiegokolwiek pomocy. Podejmując takie zadanie, rodzina daje świadectwo solidarności i miłości, a równocześnie staje się dla swoich członków szkołą takiej postawy, skutecznie jej uczy i w nią wprowadza²³². Głównym adresatem troski charytatywnej realizowanej przez rodzinę chrześcijańską, są rodziny potrzebujące pomocy z zewnątrz. Priorytetem tejże posługi Kościoła w Polsce są aktualnie rodziny wielodzietne, matki samotnie wychowujące potomstwo oraz naturalne i społeczne sieroty²³³.

Przykazanie miłości bliźniego wzywa chrześcijan do pomocy dzieciom pozbawionym podstawowych środków do życia, dostępu do edukacji, atmosfery zaufania i miłości. Przejawem apostołatu zewnętrznego rodziny jest więc służba wobec dzieci osieroconych lub opuszczonych przez naturalnych rodziców w formie adopcji²³⁴, która jest w stanie przywrócić im ciepło uczuć, atmosferę pogody i ufności, doświadczenie braterstwa, wspólnoty i miłości (FC 41). W sytuacji, gdy jedynym powodem porzucenia dziecka jest skrajna nędza jego rodziny, wskazana jest tzw.

²³⁰ Jan Paweł II. Świat bez chorych byłby uboższy. Wiedeń 11 IX 1983. W: Jan Paweł II. Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień i dokumentów. Kraków 1997 s. 77.

²³¹ Przygoda. Funkcja królewska rodziny – apostołat w rodzinie i przez rodzinę s. 287.

²³² Zob. Przygoda. Funkcja charytatywna Kościoła s. 51-79.

²³³ Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie nr 50-52.

²³⁴ Zob. B. Parysiewicz. Adopcja. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 19-23; Adopcja. Teoria i praktyka. Red. K. Ostrowska, E. Milewska. Warszawa 1999.

„adopcja na odległość” (EV 93), polegająca na pomocy ekonomicznej ubogim, aby byli zdolni utrzymać i wychować swoje potomstwo bez konieczności wyrwania go z naturalnego środowiska. Wśród innych dzieł apostołatu w środowisku rodzinnym należy wymienić gościnne przyjmowanie przybyszów, wspieranie młodzieży radą i pomocą materialną, pomaganie narzeczonim w lepszym przygotowaniu się do małżeństwa, pomoc w prowadzeniu szkół i katechizacji, podtrzymywanie małżeństw i rodzin przeżywających kryzys, troskę o ludzi chorych, starych i samotnych (DA 11).

Rodzina jest dla katolików świeckich najważniejszym miejscem realizacji apostołatu społecznego, a zarazem najlepszą jego szkołą. W niej dziecko zdobywa pierwsze doświadczenie apostołskie, biorąc przykład z zaangażowania apostołskiego swoich rodziców i dziadków. Taki apostołat jest fundamentem późniejszej aktywności w szerszych zbiorowościach w dziedzinie życia społeczno-politycznego, społeczno-gospodarczego, w kulturze i mediach²³⁵. Trzeba jednak stanowczo podkreślić, że nawet najgorliwsze zaangażowanie w różne kręgi apostołatu społecznego w świecie nie może dokonywać się kosztem życia i rozwoju bliskich.

Celem formacji apostołskiej katolików świeckich jest przekazanie im w sposób przekonujący prawdy, że każda rodzina chrześcijańska powinna być wspólnotą apostołską, czego przejawem jest odpowiedzialność poszczególnych jej członków za zbawienie wszystkich pozostałych. Ta odpowiedzialność powinna być następnie przeniesiona na otaczającą społeczność, gdyż rodzina chrześcijańska jest szkołą apostołstwa zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego²³⁶. Stąd ważnym zadaniem rodziców jest stworzenie odpowiednich warunków do samokształcenia i dzielenia się zdobytą wiedzą z pozostałymi bliskimi. W kręgu rodziny pochodzenia człowiek powinien nauczyć się przyswajając wiedzę religijną, przez czytanie i rozważanie Pisma Świętego, lekturę książek i czasopism religijnych, korzystanie z audycji radiowych, programów telewizyjnych oraz materiałów zamieszczonych na religijnych stronach internetowych. Ważnym dopełnieniem rodzinnego apostołatu słowa jest dawanie dobrego przykładu. Chodzi przede wszystkim o zaangażowanie w praktyki religijne oraz wzór życia moralnego zgodnego z wymaganiami wiary chrześcijańskiej. Zdaniem Jana Pawła II, wychowywanie bez słów może niekiedy przemawiać mocniej niż świadectwo dobrego słowa, pod warunkiem jednak, że będzie ono przemawiać świętością i autentycznością życia w duchu Ewangelii²³⁷.

Rodzina chrześcijańska jest pierwszym i najważniejszym środowiskiem formacji apostołskiej świeckich katolików od najmłodszych lat. Dopiero później pojawiają

²³⁵ Zob. Przygoda. *Apostołat społeczny* s. 55-58.

²³⁶ D. Lipiec. *Rodzina jako podmiot apostołstwa*. „*Studia Diecezji Radomskiej*” 3:2000 s. 229-230.

²³⁷ Zob. A. Frossard. *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*. Rzym 1982 s. 94.

się inne podmioty formacji, zwłaszcza parafia, małe wspólnoty religijne, zrzeszenia chrześcijańskie, szkoły i uniwersytety. Sobór Watykański II przypomina osobom świeckim o obowiązku samowychowania (DA 30) oraz o specjalnym przygotowaniu do szczególnych form apostołstwa, a zwłaszcza pracy na misjach, ewangelizacji niewierzących, pracy charytatywnej i socjalnej (DA 31).

Formacja apostołska ma na celu przygotowanie ludzi wierzących do twórczego zaangażowania w rozwój kultury w duchu chrześcijańskim (zob. KDK 53-62). Takie pojmowanie kultury²³⁸ obejmuje nie tylko wszelkiego rodzaju wytwory człowieka, będące rezultatem jego osobowej aktywności, ale także proces tworzenia, rozumiany jako wszelkie działanie rozumu zmierzające do przetwarzania natury, a więc nie tylko otaczającej człowieka przyrody, ale przede wszystkim jego samego. Według Jana Pawła II, kultura oznacza właściwy sposób bytowania człowieka, który, przekształcając przyrodę, jednocześnie urzeczywistnia siebie, a także poniekąd staje się bardziej osobą²³⁹. W świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, kultura²⁴⁰ jest sposobem istnienia człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym, doczesnym i ponadczasowym. On egzystuje w kulturze, a ona jest jego dziełem. Jest relacją pomiędzy osobą a światem zewnętrznym, pomiędzy nią a jego wytworami, pomiędzy skutkiem a przyczyną. Żeby zrozumieć istotę kultury, należy odbyć drogę od skutku do przyczyny lub odwrotnie. Nie można natomiast zatrzymać się tylko na jednym elemencie, to znaczy tylko na człowieku lub jego wytworach²⁴¹.

W ramach formacji apostołskiej trzeba przypominać katolikom, że religijność chrześcijańska, wiążąc się z kulturą danej epoki i narodu, współtworzy historię. Kultura współczesna odznacza się jednak oderwaniem od wartości chrześcijańskich i ogólnoludzkich, nie będąc przez to zdolna do odpowiedzi na pytania człowieka o sens życia, prawdę, dobro i piękno. Dlatego Kościół zachęca wiernych świeckich,

²³⁸ Niektórzy autorzy utożsamiają kulturę z cywilizacją, inni rozróżniają te dwa pojęcia, uznając najczęściej, że pierwsza dotyczy duchowej sfery działalności człowieka, a druga jest synonimem techniczno-materialnego aspektu życia. Zob. B. Osmańska, J. Szymik. *Kultura chrześcijańska*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 413.

²³⁹ Jan Paweł II. *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO. Paryż 2 VI 1980. W: Jan Paweł II. *Wiara i kultura*. Dokumenty, przemówienia i homilie. Red. M. Radwan, S. Wylązek, T. Gorzelak. Rzym-Lublin 1988 s. 55-57; zob. M. A. Krąpiec. *Człowiek w kulturze*. Lublin 1999.

²⁴⁰ Według Soboru Watykańskiego II kulturę stanowi „wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego (KDK 53).

²⁴¹ D. Lipiec. *Katolicy świeccy podmiotem apostołstwa w dziedzinie kultury w świetle nauczania Jana Pawła II*. „*Studia Diecezji Radomskiej*” 3:2000 s. 206.

aby z odwagą i kreatywną inteligencją byli obecni w szkołach, uniwersytetach, ośrodkach badań naukowych i technicznych oraz w środowiskach twórczości artystycznej i humanistycznej. Żyjąc na co dzień Ewangelią, przypominając o nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej i broniąc podstawowego prawa do życia, katolicy świeccy służą człowiekowi i społeczeństwu (zob. ChL 36-44). Budowanie kultury chrześcijańskiej we wszystkich dziedzinach ludzkiego funkcjonowania jest zatem formą chrześcijańskiego świadectwa i apostołstwa, do którego wezwani są wszyscy od momentu chrztu świętego.

Celem apostołatu społecznego świeckich jest nie tylko oczyszczanie kultury z tego, co się sprzeciwia godności człowieka i nie służy jego dobru, lecz także podnoszenie poziomu kultury przez wprowadzenie w nią wartości chrześcijańskich. Dla wierzącego ostatecznym osądem wszystkich wartości jest wiara w Chrystusa. Chrześcijaństwo natomiast jest uobecnianie w kulturze nie tylko na zasadzie treści materialnej, ale przede wszystkim za pomocą stylu, czyli treści formalnej. W teologicznym i pastoralnym ujęciu kultury mówi się o jej chrystologicznym wymiarze, czyli ukierunkowaniu tego, co ludzkie, na to, co Boskie, z paschalnym epicentrum spotkania żyjącego Boga z przywróconym życiu przez krzyż Chrystusa człowiekiem. Wszystkie formy kultury, które są realizowane w tym chrystologicznym paradygmacie, zasługują na miano chrześcijańskich²⁴².

Istotą zaangażowania apostołskiego katolików świeckich w dziedzinie kultury jest troska o człowieka i jego środowisko w kontekście integralnie pojętego dobra osoby, z uwzględnieniem jej ostatecznego przeznaczenia. Kultura chrześcijańska bazuje bowiem na antropologii, u której podstaw znajduje się nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej. Przecistawiając się wszelkim podejściom redukcjonistycznym, a zwłaszcza postmodernizmowi i neopogaństwu, kształtuje rzeczywistość w oparciu o chrześcijański personalizm i humanizm²⁴³. W wymiarze wertykalnym kultura ta zakłada fundamentalne odniesienie do Boga wyrażające się w interpersonalnej więzi, a w horyzontalnym jest relacją do drugiego człowieka i świata. Może być ujmowana statycznie, jako zespół wartości wytwarzanych przez ludzi dzięki ich rozumnej i społecznej naturze (KDK 53) lub dynamicznie, jako proces wychowania zmierzający do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej ostatecznego celu, a równocześnie dla dobra społeczności (DWCH 1). Szczególnie to drugie ujęcie kultury suponuje wielość zadań apostołskich katolików świeckich, którzy bądź to z racji pełnienia powołania rodzicielskiego, bądź z powodu wykonywania zawodu nauczyciela, katechety, pedagoga, dziennikarza itp. mają bezpośredni udział w wychowaniu młodego pokolenia (DA 7).

²⁴² Zob. H. R. Niebuhr. *Chrystus a kultura*. Kraków 1996.

²⁴³ Osmańska, Szymik. *Kultura chrześcijańska* s. 414-415; zob. M. Rusecki. *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*. Lublin 2001 s. 118-125.

Ważnym zadaniem apostołskim katolików świeckich jest przepajanie kultury wszystkich narodów Ewangelią (EN 20). Do jego realizacji konieczna wydaje się synteza wiary i kultury. Z jednej strony kultura potrzebuje wiary, aby stać się w pełni ludzką i autentyczną; z drugiej strony „wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”²⁴⁴. Dojrzałość wiary domaga się nieustannego wyrażania jej w kulturze. Chodzi tu o specyficzną optykę inkarnacyjną, która jest typowo chrześcijańskim postrzeganiem i rozumieniem rzeczywistości. Chrystocentryzm poprzez umieszczenie w centrum rozumienia tajemnicy Chrystusa, tzn. misterium Jego wcielenia, śmierci i Zmartwychwstania, pozwala na zachowanie równowagi i złotego środka wśród różnych koncepcji kultury²⁴⁵. Wcielenie Chrystusa w nią dokonuje się na drodze inkulturacji, która jest głoszeniem wiary chrześcijańskiej z jednoczesnym wyrażaniem jej w ludzkim sposobie myślenia i życia, i jako taka stanowi istotę nowej ewangelizacji (RMi 33)²⁴⁶.

W formacji apostołskiej świeckich należy podkreślać, że kultura i religia chrześcijańska wzajemnie się warunkują: kultura wpływa na kształt zewnętrznych, a czasem i wewnętrznych, przejawów religii, ta zaś, kształtując człowieka religijnie dojrzałego, mającego poczucie sensu istnienia, warunkuje powstawanie dojrzałej kultury. Elementy religijne są ponadkulturowe, ale stanowią jednocześnie najgłębszą jej warstwę. Kultura chrześcijańska jest zarówno historycznym dziedzictwem, jak i ideałem domagającym się nieustannego realizowania. Stąd ważnym zadaniem katolików świeckich jest dbałość o równowagę pomiędzy zachowaniem własnego dziedzictwa i tożsamości a dialogiem z innymi kulturami, który warunkuje rozwój naszej. Chodzi również o wyważenie akcentów między odwoływaniem się do tradycji a postawą otwartości na współczesne osiągnięcia ludzi. Ze względu na postępującą specjalizację poszczególnych dziedzin kultury, konieczna jest synteza, by człowiek potrafił integralnie patrzeć na rzeczywistość. Doceniając rolę religii w kulturze, należy jednocześnie uznać autonomię kultury świeckiej, o ile nie sprzeciwia się całościowo pojętemu dobru człowieka (KDK 59). Dialog chrześcijaństwa ze współczesną kulturą powinien wyrażać się w jej współpracy z wiarą, w odpowiedniej relacji Kościoła i świata, teologii i sztuki. Zakłada ona wzajemną

²⁴⁴ Jan Paweł II. Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli. Rzym 20 V 1982. W: Jan Paweł II. Wiara i kultura s. 148; zob. B. Osmańska. „Bądźcie świadkami”. Kultura chrześcijańska w nauczaniu Jana Pawła II. AK 94:2002 nr 560 s. 6-21.

²⁴⁵ Zob. J. Szymik. Paradygmat Wcielenia jako fundament ludzkiej kultury. Teologiczna refleksja – literackie świadectwo. W: Wokół Tajemnicy Chrystusa. Red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński. Opole 1997 s. 9-22.

²⁴⁶ Fiałkowski. Stosunek Kościoła do świata s. 253-254.

otwartość, zrozumienie oraz poszanowanie autonomii. Jej celem jest wymiana doświadczeń, obustronne ubogacanie się i wzajemne inspirowanie²⁴⁷.

Obszerną dziedziną współczesnej kultury są środki społecznego komunikowania, określane także jako media masowe lub mass media²⁴⁸. Komunikacja społeczna, czyli porozumiewanie się z innymi, jest jedną z podstawowych funkcji człowieka, a zarazem istotnym warunkiem jego rozwoju. Bez wymiany informacji nie mogłyby rozwinąć się cywilizacja, kultura, nauka. Według Soboru Watykańskiego II, współczesne media „z natury swej zdolne są bezpośrednio wpływać nie tylko na poszczególnych ludzi, lecz także na zbiorowości i na całą społeczność ludzką” (DSP 1). Pomagają one człowiekowi w budowaniu jedności i własnym rozwoju, albo – burząc jedność – uniemożliwiają lub niszczą jego duchowy rozwój (zob. AN 4). Ostatecznie, ogólna wartość mediów masowych w określonych warunkach może być oceniana z punktu widzenia użyteczności społecznej, to znaczy na podstawie pozytywnego wkładu w życie i postęp społeczności, w jakiej oddziałują przez przekaz informacji, udostępnianie sztuki i dostarczanie rozrywki (CP 16). Kościół liczy jednak na to, że te podziwu godne wynalazki staną się w rękach ludzi narzędziami rozwoju osobowego człowieka i przyczynią się do jedności rodzaju ludzkiego (DSP 5).

Współczesne media są nie tylko ważnym czynnikiem kształtującym mentalność i obyczaje poszczególnych ludzi i społeczeństw, ale również rodzą wiele nowych problemów etycznych. Rozwój ponadnarodowej telewizji satelitarnej i technik cyfrowych, koncentracja kapitału medialnego potęgują zjawisko globalizacji i rodzą niebezpieczeństwo dominacji kulturowej krajów bogatych nad biednymi. Nowy komercjalizm, będący wynikiem zmian technologicznych i ekonomicznych, narastającej konkurencji, oznacza stosowanie na szeroką skalę zasad liberalizmu na rynku mediów, oddanie środków komunikacji regule popytu i podaży. W praktyce przejawia się to bezwzględna walką o czytelnika, słuchacza i widza, również przy pomocy kontrowersyjnych metod, między innymi poprzez wzrost przekazów propagujących odrzucenie wszelkich zasad moralnych w życiu, kult siły, młodości,

²⁴⁷ Osmańska, Szymik. *Kultura chrześcijańska* s. 416-417; zob. H. Carrier. *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*. Rzym-Warszawa 1990 s. 153-167.

²⁴⁸ Środkiem społecznego komunikowania nadano nazwę „media”, by podkreślić ich rolę pośrednika w przekazywaniu informacji w czasie lub przestrzeni. Natomiast przymiotnik „masowe” podkreśla główną cechę współczesnych środków przekazu – masowość produkcji i odbioru. Do mediów masowych zalicza się prasę, radio, telewizję, fonografię, szeroko dystrybuowane filmy oraz kasety DVD, a także wydawane w wielkich nakładach książki. Od lat 90-tych XX wieku w skład mediów masowych wchodzi również tzw. multimedia, które łączą w sobie kilka różnych form komunikowania: obraz, dźwięk, muzykę, tekst, film, grafikę. Multimedia wiążą się z upowszechnieniem komputerów osobistych, wyposażonych w funkcje przetwarzania obrazu i dźwięku oraz w możliwość interakcji dzięki przyłączeniu do Internetu. A. Baczyński. *Mass media*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 465.

urody, sukcesu i pieniądza, a także eskalację przemocy i pornografii. Zintegrowanie interaktywnej telewizji, globalnej sieci komputerowej i teleusług tworzy nowe możliwości korzystania z zasobów koncernów multimedialnych, ale może prowadzić do nowych form uzależnienia od mediów, a także do fali demoralizacji wśród dzieci i młodzieży poprzez niekontrolowane korzystanie z kanałów oferujących tanią rozrywkę, przemoc i pornografię²⁴⁹.

Apostolat społeczny katolików świeckich w dziedzinie mediów przejawia się w dwóch formach: w aktywnym zaangażowaniu w tworzenie wartościowych, inspirowanych Ewangelią, przekazów oraz w krytycznym ich odbiorze. Szczególną odpowiedzialność za apostolat medialny ponoszą katolicy świeccy pracujący w mediach. Są oni wezwani do obrony podstawowych wartości ogólnoludzkich i chrześcijańskich oraz do głoszenia Ewangelii przez środki komunikacji²⁵⁰. Ważną formą apostolatu społecznego dziennikarzy katolickich jest troska o pełną i prawdziwą informację, wolną od zewnętrznych nacisków, gry interesów właścicieli mediów oraz wpływu wrogich Kościołowi ideologii. Chodzi o taki przekaz, który pozwoli odbiorcom wyrobić sobie maksymalnie obiektywną opinię o problemie, zdarzeniu lub osobie. Tylko w taki sposób można im zagwarantować wewnętrzną wolność i zdolność do podejmowania odpowiedzialnych decyzji. Przekaz informacji powinien być wolny przede wszystkim od kłamstwa, manipulacji, mitów, kamuflażu i innych bardziej wyrafinowanych form mijania się z prawdą²⁵¹.

Pracujący w mediach ludzie świeccy, a szczególnie dziennikarze katolicy, stoją przed niezwykle trudnym zadaniem obrony godności człowieka i wartości ewangelicznych w przekazach medialnych. Dzisiaj ludzka godność jest nader często niweczona przez promowany w większości mediów publicznych i komercyjnych hedonizm i permissywnizm moralny. Toteż zadaniem dziennikarzy chrześcijańskich jest ukazywanie pełnego i integralnego obrazu człowieka, bez pomijania jego sfery duchowej, powołania Bożego i eschatycznej perspektywy zbawienia. Promocji domaga się współcześnie chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny, a także wszelkie treści religijne, które z trudem dostają się do przekazów medialnych. W tym kontekście ważnym przejawem apostolatu medialnego katolików świeckich jest tworzenie korzystnej dla Kościoła opinii publicznej. Katolicy świeccy mogą w skuteczny sposób wpływać na właściwe rozumienie doktryny Kościoła, jego historii, a także działalności we wszystkich obszarach aktywności ludzkiej: polityki, gospodarki, kultury, sztuki, nauki itp.

²⁴⁹ Tamże s. 467-468; zob. A. Baczyński. *Telewizja w służbie ewangelizacji*. Kraków 1998 s. 179-204.

²⁵⁰ „Na wszystkich drogach świata, a więc także na jego wielkich arteriach, jakimi są prasa, film, radio, telewizja i teatr, musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii” (ChL 44).

²⁵¹ Zob. S. Pamuła. *Środki społecznego przekazu w duszpasterstwie*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1 s. 217-218.

Chociaż tworzenie i utrzymywanie mediów katolickich jest ważnym zadaniem całej wspólnoty Kościoła, to jednak dominującą rolę powinni w nich pełnić przede wszystkim świeccy. Współczesny, atrakcyjny, komunikatywny, obrazowy, audio czy audiowizualny język mediów, nawiązujący do naturalnego postrzegania świata, przekraczający bariery czasu i przestrzeni, jest dużym atutem środków nowoczesnej komunikacji, zachęcającym do korzystania z nich w misji Kościoła²⁵². Ten zaś nieustannie poszukuje, poza ewangelizacją permanentną, która nigdy nie została i nie może być przerwana, nowych form ewangelizacji, zdolnych dotrzeć do świata nie objętego ewangelizacją klasyczną. Ewangelia jest przeznaczona dla wszystkich, a nie tylko dla zamkniętego kręgu ludzi. Kościół ma zatem obowiązek szukać nowych dróg, by dotrzeć do różnych ludzi²⁵³. Jednym z nowych sposobów są dzisiaj niewątpliwie środki masowego przekazu.

Ważną formą apostołatu katolików świeckich jest wychowanie dzieci, młodzieży i dorosłych do korzystania z mediów (zob. KKK 2496). Niektórzy uważają, że w ramach wychowania do nich powinno się przede wszystkim przekazywać wiedzę niezbędną do prawidłowego ich odbioru. Wydaje się to jednak niewystarczające, gdyż wychowanie do mediów musi obejmować także kształtowanie odpowiednich postaw, z których najważniejsze są trzy: krytyczny stosunek do mediów, umiejętność selektywnego odbioru i twórcza aktywność²⁵⁴. W duszpasterstwie, a szczególnie w katechezie, istotną rolę spełniają środki wychowania do mediów. Pozytywne relacje z mediami można kształtować przy pomocy zachęty, perswazji, rozmowy duszpasterskiej, lektury publikacji na ich temat, spotkania z dziennikarzami prasy, radia i telewizji. W wychowaniu do mediów powinny być stosowane również środki, które pogłębiają wrażliwość odbiorcy wobec prawdy, a zwłaszcza rozmowa o jej znaczeniu w życiu człowieka, świadectwo dawane prawdzie, mówienie o konsekwencjach zakładania w mediach, odwiedzin studia telewizyjnego czy redakcji czasopisma.

Apostołowanie poprzez Internet to nowa jakość stosunku Kościoła do środków masowego przekazu. W przekonaniu Jana Pawła II, „wraz z pojawieniem się komputerowych technik telekomunikacji oraz tak zwanych skomputeryzowanych systemów uczestnictwa Kościół otrzymał nowe środki realizacji swojej misji”²⁵⁵. Internet jest znakomitym miejscem apostołowania i wymiany myśli²⁵⁶. Trzeba

²⁵² A. Baczyński. Rola świeckich w apostołacie medialnym. W: *Teologia pastoralna*. T. 2 s. 582-583.

²⁵³ J. Ratzinger. Nowa ewangelizacja. *OsRomPol* 22:2001 nr 6 s. 35-36.

²⁵⁴ A. Lepa. Mediów pedagogika. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 471; zob. tenże. *Pedagogika mass mediów*. Łódź 2003.

²⁵⁵ Jan Paweł II. Misja Kościoła w erze komputerów. *OsRomPol* 11:1990 nr 1 s. 1, 3.

²⁵⁶ Zob. Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu. Kościół a Internet. „Wiadomości KAI” 10 III 2002 nr 10 s. 31-35; Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu. Etyka w Internecie. „Wiadomości KAI” 17 III 2002 nr 11 s. 31-35.

jednak dodać, że wiąże się to z pewnym zagrożeniem. Miejscem rozwoju wiary jest sakramentalna wspólnota Kościoła, tymczasem Internet sprzyja nadmiernej indywidualizacji, a niekiedy wręcz powoduje izolację, tworzenie pozornych więzi z wirtualnymi postaciami, co w konsekwencji może prowadzić do głębokich zaburzeń osobowości, niemożności porozumienia z otoczeniem, a najczęściej do nałogu codziennego, nadmiernego kontaktu z komputerem. Problemy te dotyczą szczególnie młodych internautów. Dlatego formą apostołatu medialnego jest dzisiaj wychowanie do właściwego korzystania z Internetu, multimediiów, gier komputerowych, zabaw z wirtualną przestrzenią, banków informacji itp. Niemniej Internet może stać się zauważalną szansą dla apostołowskiej aktywności katolików świeckich, szczególnie osób młodych oraz stowarzyszeń i ruchów katolickich²⁵⁷.

Ważnym kierunkiem wzmocnienia apostołatu społecznego wierzących jest ożywienie ich zaangażowania w tworzenie kultury i krytyczny odbiór jej wytworów, zwłaszcza za pośrednictwem mediów masowych. Wciąż aktualne są słowa Jana Pawła II, przywołane w dokumencie II Polskiego Synodu Plenarnego, że „wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie całkowicie przemyślaną, nie przeżywaną wiernie”²⁵⁸. Stąd troską Kościoła w Polsce powinna być obrona polskiej kultury narodowej, kształtowanie kultury moralnej, obrona *sacrum* w kulturze, promocja twórczości rodzimej a szczególnie kultury regionalnej. Można to czynić na wiele sposobów, między innymi przez organizowanie domów kultury w dawnych domach katolickich lub salach katechetycznych, tworzenie lokalnych środowisk twórców, organizowanie festiwali piosenki, przeglądów filmów, wernisaży malarstwa, wystaw rzeźby, wieczorów literackich, dni lub tygodni kultury chrześcijańskiej itp. Ważnym zadaniem Kościoła w Polsce jest troska o media katolickie, gdyż one umożliwiają świeckim udział w debacie publicznej na ważne dla narodu i Kościoła tematy. Miejscem apostołstwa świeckich w dziedzinie kultury są także parafialne gazety i strony internetowe, które powinny być zdominowane twórczością pisarską i dziennikarską świeckich. Ważnym zadaniem duszpasterzy, katechetów i rodziców jest edukacja medialna dzieci i młodzieży²⁵⁹.

²⁵⁷ Baczyński. Rola świeckich w apostołacie medialnym s. 591-592.

²⁵⁸ Jan Paweł II. Wiara i kultura podnoszą pracę na poziom chrześcijańskiej wartości zbawczej. Przemówienie do uczestników kongresu włoskich organizacji zajmujących się kulturą. Rzym 16 I 1982. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. V, 1 1982 (styczeń-maj). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1993 s. 63; zob. Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu. W: II Polski Synod Plenarny nr 17.

²⁵⁹ W. Przygoda. Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce. „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1:2009 s. 29-30; zob. M. Musioł. Media w procesie wychowania. Toruń 2008 s. 105-108.

Kolejną dziedziną wymagającą gruntownej formacji apostolskiej katolików świeckich jest życie społeczno-gospodarcze²⁶⁰. Ważnym celem jest przekonanie wierzących do tego, że ich zaangażowanie w dziedzinę gospodarki wymaga uszanowania autonomii rzeczywistości ziemskiej. Przysługuje ona rzeczywistości stworzonej w tym sensie, że ma własne prawa i wartości (KDK 36). Zadaniem człowieka jest ich poznawanie, uwzględniając fakt, że wszystkie rzeczy zostały powołane do istnienia przez Boga, dzięki czemu mają swoją trwałość, prawdziwość, dobroć oraz własny porządek, który należy uszanować. W planach Bożych każda dziedzina życia ma dla człowieka znaczenie, służąc mu w jego wielokierunkowym rozwoju. Autonomia rzeczywistości ziemskiej nie zakłada jej absolutnej niezależności. Oznacza to, że nie jest równoznaczna z niezależnością od Stwórcy (KDK 36) oraz wyłamaniem się spod wszelkich norm prawa naturalnego i stanowionego (KDK 41). Szanując autonomię i wartość rzeczy ziemskich, chrześcijanin nie może dopuścić do tego, aby któraś z nich przysłoniła mu Boga²⁶¹.

W formacji apostolskiej w zakresie działalności społeczno-gospodarczej katolików świeckich konieczne jest także uwzględnienie faktu, że świat naznaczony jest grzechem i jego skutkami²⁶². Toteż zaangażowanie gospodarcze wierzących nakłada na nich obowiązek ciągłego kształtowania sumienia w duchu chrześcijańskim. W budzeniu i kształtowaniu chrześcijańskiego sumienia szczególna rola przypada rodzinie, nauczycielom i wychowawcom oraz duszpasterzom. Chodzi zwłaszcza o uwrażliwienie na łączenie wiary ze sprawami życia gospodarczego. Niewątpliwą pomocą w tej dziedzinie stanowi znajomość społecznej nauki Kościoła, która – obok teoretycznie sformułowanych podstawowych zasad antropologii chrześcijańskiej – zawiera zestaw konkretnych zaleceń etycznych dotyczących życia gospodarczego. Rodzi to postulat propagowania katolickiej nauki społecznej w ramach szeroko pojętego duszpasterstwa oraz tworzenie szkół formacji przygotowujących wiernych do działalności społeczno-gospodarczej²⁶³.

²⁶⁰ Mówiąc o życiu społeczno-gospodarczym, mamy na myśli działalność gospodarczą człowieka, której celem jest zaspokojenie jego potrzeb zarówno materialnych, jak i duchowych. Należy ją rozpatrywać w szerokim znaczeniu, uwzględniając nie tylko działanie poszczególnych osób ludzkich, ale i wpływ na warunki bytu gospodarczego innych ludzi. W takim ujęciu życie gospodarcze jest przejawem społecznej aktywności człowieka. Zob. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna* s. 575-577; J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982 s. 69-73.

²⁶¹ M. Fiałkowski, *Obecność Kościoła w życiu gospodarczym*. RT 53:2006 z. 6 s. 7.

²⁶² *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List społeczny Episkopatu USA. W: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego*. Społeczne dokumenty episkopatów. Red. S. Fel, J. Kupny. Lublin 2002 s. 47.

²⁶³ Zob. I. Stolarczyk, *Czynić bardziej ludzkim oblicze ziemi. Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego*. W: *W Trzecie tysiąclecie* s. 61-63; S. Martelli, *Szkoły formacji katolicko-społecznej*

Istotnym celem wychowania do apostołatu społecznego jest stanowcze wezwanie chrześcijańskich pracodawców i pracowników, a także polityków i ekonomistów do przestrzegania zasad katolickiej nauki społecznej. Najważniejszą zasadą życia społeczno-gospodarczego jest sam człowiek, będący zawsze celem, nigdy zaś środkiem do jego realizacji²⁶⁴. Toteż zadaniem świeckich jest sprzeciwianie się ideologiom, które, opierając się na niepełnych i błędnych koncepcjach człowieka, budują systemy gospodarcze, godzące w dobro osoby ludzkiej, naruszają jej prawa oraz uniemożliwiają właściwy rozwój. Ponadto mają zdecydowanie występować przeciw niesprawiedliwości w gospodarce, nieładowi społecznemu, korupcji i uciskowi²⁶⁵.

W dziedzinie życia społeczno-gospodarczego katolicy świeccy, podobnie jak cały Kościół, mają być rzecznikami sprawiedliwości i miłości społecznej, a także obrońcami tych, których dotyczą rozmaite formy niesprawiedliwości. Postęp ekonomiczny musi spełniać takie warunki, aby służył rozwojowi osoby ludzkiej, usuwając równocześnie ogromne różnice społeczno-gospodarcze w różnych częściach świata. Chrześcijańskie rozumienie rozwoju ekonomicznego nie może ograniczać się tylko do uwarunkowań życia człowieka, ale powinno sięgać poza doczesność, ukazując eschatologiczne przeznaczenie ludzi, którzy przez zaangażowanie, przepajanie duchem ośmiu błogosławieństw swojej działalności gospodarczej, ukazują obecność Boga w świecie, kroczącego wraz z nimi trudnymi drogami życia społeczno-gospodarczego²⁶⁶.

Drugą zasadą, którą powinni kierować się świeccy katolicy w działalności gospodarczej i ekonomicznej, jest powszechne przeznaczenie dóbr świata²⁶⁷. Od strony przedmiotowej podkreśla ona, że dobra stanowią własność wspólnoty, nie są zatem dane poszczególnym ludziom lub określonym społecznościom,

w nowym społeczeństwie. „Społeczeństwo” 5:1995 nr 4 s. 777-798; G. Gazzetti. Szkoły formacji katolicko-społecznej i zadania duszpasterskie. „Społeczeństwo” 5:1995 nr 4 s. 799-806.

²⁶⁴ Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego. W: II Polski Synod Plenarny nr 10; Społeczny list pasterski biskupów austriackich. W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów s. 148; zob. M. Fiałkowski. Stosunek Kościoła do świata s. 272-275.

²⁶⁵ Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego nr 4; zob. T. Borutka. Zadania społeczne laikatu. Bielsko-Biała 1996 s. 220-221.

²⁶⁶ B. Lambert. Życie ekonomiczno-społeczne. W: Nowy obraz Kościoła s. 359-363.

²⁶⁷ Sobór Watykański II opisuje ją w następujący sposób: „Bóg przeznaczył ziemię wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje, na użytek wszystkich ludzi i narodów, dlatego też dobra stworzone powinny w słusznej mierze docierać do wszystkich; przewodniczy temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy. Jakkolwiek byłyby formy własności dostosowane do prawnych instytucji narodów, odpowiednio do zróżnicowanych i zmieniających się okoliczności, należy zawsze zwracać uwagę na to powszechne przeznaczenie dóbr. Dlatego korzystając z tych dóbr, człowiek powinien uważać zewnętrzne, legalne posiadanie przez siebie rzeczy nie tylko za swoje własne, lecz także za wspólne, w tym znaczeniu, że mogą one przynieść pożytek nie tylko jemu samemu, lecz także innym”. (KDK 69).

lecz wszystkim, choć nie w sposób egalitarny. Od strony podmiotowej reguła ta zwraca uwagę na prawo do powszechnego używania dóbr, które ma priorytet przed prawem do ich posiadania. To zaś nie jest bowiem absolutne, lecz – jako prawo ludzkie – jest ze swej natury ograniczone. Prawo do posiadania własności jest obciążone społeczną hipoteką i podporządkowane uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr. Zasada ta wskazuje na moralne powinności właściciela względem wspólnoty i określa sposoby godziwego użytkowania dóbr, zarządzania nimi i czerpania z nich korzyści²⁶⁸.

Prawo własności jest jednym z podstawowych praw człowieka, ale nie jest absolutne. Kościół zachęca swoich wiernych do poszanowania własności zarówno prywatnej, jak i społecznej. Powinnością moralną katolików jest dzielenie się nie tylko tym, co zbywa, ale także wartościami pozytywnymi. Sprawą heroicznego cnoty jest natomiast dzielenie się z potrzebującymi dobrami koniecznymi²⁶⁹. Z odpowiednim wykorzystaniem własności wiąże się ściśle kwestia gospodarności i gościnności. Formacja apostolska świeckich powinna zatem obejmować kształtowanie takich postaw. W gospodarności chodzi nie tylko o właściwe wykorzystanie sił i środków, ale także o umiejętne rozporządzanie nimi. W formacji apostolskiej należy kłaść nacisk bardziej na jej etyczny niż techniczny wymiar. Z kolei gościnność jest cnotą, do której chrześcijanie od początku przywiązywali wielką wagę (zob. Hbr 13, 2; Rz 12, 13; 1 P 4, 9). Jest jedną z ważniejszych form realizowania serwitutu społecznego, ciężącego na własności, dlatego właściciele dóbr materialnych powinni w sposób szczególny przestrzegać zasad gościnności.

Każda wspólnota, także gospodarcza, organizuje się wokół jakiegoś dobra, które określa jej sens i cel. Podstawową zasadą życia ekonomicznego jest dążenie do realizacji dobra wspólnego. Stanowi ono całokształt tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć doskonałość (MM 65; zob. KDK 26, 74). Główną ideą zawartą w zasadzie dobra wspólnego jest fakt, że warunkiem pełnego rozwoju osoby ludzkiej jest obecność w grupie społecznej i współdziałanie z innymi. Tylko wspólnym wysiłkiem można stworzyć dobra decydujące o kształcie naszego człowieczeństwa. Urzeczywistnienie dobra wspólnego wymaga pewnego porządku: reguł, instytucji, organów itp., umożliwiających poszczególnym podmiotom indywidualnym i zbiorowym realizację własnych interesów w dążeniu do osiągnięcia wspólnych celów z poszanowaniem wolności. W życiu gospodarczym chodzi nie tylko o zapewnienie każdej osobie

²⁶⁸ J. Gocko. Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice 2003 s. 103-118.

²⁶⁹ J. Wal. *Apostolat w życiu społeczno-gospodarczym*. W: *Teologia pastoralna*. T. 2 s. 530-531.

ludzkiej niezbędnego minimum koniecznego do godnego życia, ale także o zrównoważony rozwój społeczno-gospodarczy i dobrobyt²⁷⁰.

Z zasadą dobra wspólnego łączy się kolejna – solidarności, która jest określana jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich” (SRS 38). Zasada ta bierze początek od dostrzeżenia nierówności pomiędzy członkami społeczeństwa. Zróżnicowanie uzdolnień, losów ludzkich i osobistego ukształtowania życia prowadzi do nierówności ekonomicznej. Reguła solidarności domaga się, aby osoby, które nie są w stanie prowadzić godnego życia, nie były pozostawione przez wspólnotę same sobie. Społeczeństwo winno uzdalniać słabszych do wzięcia udziału w stosowny sposób w dobrach kultury i sukcesach gospodarczych²⁷¹. Wobec dramatu współczesnej nędzy i niesprawiedliwości katolicy świeccy mają dawać świadectwo międzyludzkiej solidarności i preferencyjnej miłości ubogich poprzez styl życia, sposób korzystania z dóbr ziemskich, obywatelskie uczestnictwo w sprawiedliwych decyzjach ekonomicznych i politycznych oraz własne zaangażowanie w programy międzynarodowe (SRS 47).

W formacji chrześcijańskiej katolików świeckich należy wskazywać, iż solidarność jest nie tylko zasadą życia społecznego, ale także postawą, która wyraża się w różnych formach wolontariatu i pomocy ubogim. Toteż w formacji apostołskiej wierzących należy zachęcać ich do kształtowania postaw prospołecznych i aktywności na rzecz innych. Zdaniem J. Wala, zaangażowanie społeczne uczestników życia ekonomicznego może przybrać kształt apostołatu ofiarodawczego lub usługowego. Pierwsza forma zbliżona jest do sponsoringu, ale różni się od niego tym, że darczyńca, w przeciwieństwie do sponsora, za wyłożone środki finansowe nie oczekuje w zamian reklamy własnej firmy lub osoby. Jeśli apostołat ofiarodawczy ma charakter stały, określa się go mianem patronatu. Z kolei usługowy polega na określonych przedsięwzięciach podejmowanych zbiorowo lub indywidualnie, których celem jest bądź realizacja dobra wspólnego, bądź zaspokojenie potrzeb indywidualnych²⁷².

²⁷⁰ Piwowarski. ABC katolickiej nauki społecznej s. 77-80.

²⁷¹ L. Roos. Zadania państwa w gospodarce. W: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice 2003 s. 171; zob. W. Piwowarski. Zasada solidarności. W: Słownik katolickiej nauki społecznej. Red. W. Piwowarski. Warszawa 1993 s. 198-199.

²⁷² Jeśli przedsiębiorstwo budujące mosty wspiera społeczność lokalną, gratisowo remontując zniszczony przez powódź most, mamy wówczas do czynienia z pomocą w podwójnym sensie – jest to pomoc usługowa społeczności dla społeczności. Na przeciwległym biegunie znajduje się usługowa pomoc personalna – osoby dla osoby. Jeśli prowadzący przedsiębiorstwo wodno-kanalizacyjne naprawi cieknący kran w prywatnym domu, ma ona wymiar indywidualny. Zob. Wal. Apostolat w życiu społeczno-gospodarczym s. 539.

Kolejną zasadą, którą powinien kierować się katolik w działalności gospodarczej, jest zasada pomocniczości, nazywana także zasadą subsydiarności. Stanowi ona najwyższe i nienaruszalne prawo filozofii społecznej, głoszącej, że „co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazanie ich społecznościom większym i wyższym” (QA 79). Zasada pomocniczości ma źródło i podstawę w osobie ludzkiej, która jest podmiotem życia społeczno-gospodarczego, i w naturze samej społeczności, której celem jest wspólne osiągnięcie dóbr niezbędnych dla poszczególnych osób w ich rozwoju²⁷³.

Bezpośrednim i powszechnym narzędziem rozwoju gospodarczego – a zarazem prawem i powinnością każdego człowieka – jest praca, którą katolicy świeccy powinni podejmować i wykonywać z zawodową kompetencją, uczciwością, traktując ją jako drogę osobistego uświęcenia (ChL 43). Zachodzące przemiany we współczesnym świecie wymagają zaangażowania świeckich w rozwiązywanie problemów bezrobocia, złej organizacji i podziału pracy oraz niesprawiedliwości w międzynarodowych systemach handlu, finansów i wymiany technologicznej. Wnosząc ducha chrześcijańskiego do nowoczesnych przedsiębiorstw i biur, wierzący mogą przyczynić się do umacniania podmiotowego charakteru pracy ludzkiej.

Skuteczna i efektywna aktywność katolików świeckich w dziedzinie życia społeczno-gospodarczego zależy od ich kompetencji w zakresie zagadnień gospodarczych i ekonomicznych. Dotyczy to szczególnie właścicieli firm, przedsiębiorców, kupców i handlowców itp. Profesjonalizm w dziedzinie gospodarczej, znajomość współczesnej doktryny ekonomicznej oraz ciągle poszukiwanie nowych rozwiązań, lepiej służących dobru człowieka, powinny charakteryzować katolików świeckich zaangażowanych w dziedzinę życia społeczno-gospodarczego²⁷⁴.

Angażując się w sferze gospodarki, katolik świecki musi pamiętać, że podejmuje działalność we własnym imieniu (KDK 76). Wiara skłania go, aby unikał bierności w tej dziedzinie, ale zostawia mu cały trud i odpowiedzialność poszukiwań oraz ryzyko podejmowanych decyzji. Osoba świecka nie wnosi gotowej doktryny ekonomicznej i nie ma także recepty na najlepsze rozwiązania w kwestiach gospodarczych. W doczesnym działaniu nie tyle powinna oczekiwać interwencji Bożej, co raczej – kierując się własnym intelektem oraz inwencją – musi podejmować zadania związane z przemianą świata. W poszczególnych dziedzinach aktywności doczesnej

²⁷³ Fiałkowski. Obecność Kościoła w życiu gospodarczym s. 11-12; J. Kupny. Podstawowe zasady życia społecznego. W: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego. Red. S. Fel, J. Kupny. Katowice 2007 s. 85-86.

²⁷⁴ Zob. Wal. Apostolat w życiu społeczno-gospodarczym s. 542-543, zob. B. Mierzwiński. Zaangażowanie katolików w życiu gospodarczym. RT 55:2008 z. 6 s. 112-113.

obowiązują ją prawa i metody właściwe każdej z tych sfer. Katolicy świeccy powinni zatem nie tyle oczekiwać na bezpośrednie dyrektywy władzy kościelnej, co wykonywać swoje obowiązki samodzielnie i na własną odpowiedzialność, kierując się sumieniem ukształtowanym w myśl zasad chrześcijańskiej moralności głoszonej przez Urząd Nauczycielski Kościoła²⁷⁵.

W związku z zaangażowaniem katolików świeckich w apostołat w dziedzinie życia społeczno-gospodarczego pozostaje kwestia ekologiczna²⁷⁶. Troska o świat natury, powierzony ludziom przez Boga, jawi się dzisiaj jako nabierające coraz większego znaczenia zadanie wierzących. Stwórca nie przekazał bowiem człowiekowi władzy absolutnej. Jest ona ograniczona nie tylko prawami biologicznymi, lecz także podlega normom moralnym (SRS 34). Środowisko naturalne zostało stworzone przez Boga i stanowi Jego dar dla wszystkich ludzi. Cokolwiek Bóg stworzył, jest dobre i stanowi znak Jego obecności w świecie. Środowisko naturalne jest także ściśle związane z Jezusem Chrystusem i Jego zbawczym dziełem. Wcielenie Syna Bożego wywyższyło bowiem nie tylko osobę ludzką, ale także całe stworzenie, które bierze na swój sposób udział w odkupieniu. U końca dziejów środowisko naturalne, głęboko związane z człowiekiem, zostanie odnowione w Chrystusie. W świetle Objawienia ukazuje się ono w nowych i pełniejszych wymiarach, które jeszcze bardziej tłumaczą zaangażowanie Kościoła w problematykę ekologiczną²⁷⁷.

Celem formacji chrześcijańskiej i apostołskiej katolików świeckich, obok innych dziedzin życia społecznego, jest także kształtowanie świadomości ekologicznej. Wymaga to wszechstronnej edukacji, obejmującej wiedzę o źródłach i skutkach dewastacji środowiska naturalnego, a także ukazania go w perspektywie teologicznej. W parze z rozwojem wiedzy niezbędne jest uwrażliwianie ludzkiego sumienia na problemy ekologiczne. Kościół postrzega bowiem kryzys ekologiczny w aspekcie moralnym, dlatego szansę na poprawę w tej dziedzinie widzi w nawróceniu człowieka. Toteż troska o czystość natury w życiu chrześcijanina powinna zaczynać się od starania o czystość sumienia i wolność od jakiegokolwiek grzechu²⁷⁸.

²⁷⁵ Fiałkowski. Obecność Kościoła w życiu gospodarczym s. 13.

²⁷⁶ Zob. O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości. Słowo Rady Kościoła ewangelickiego w Niemczech i Konferencji Episkopatu Niemiec na temat sytuacji gospodarczej i społecznej w Niemczech. W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów s. 261.

²⁷⁷ M. Fiałkowski. Ekologia. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 235; zob. Z. Świerczek. Ekologia – Kościół i św. Franciszek. Kraków 1990 s. 46-75; S. Jaromi. Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź ma kryzys ekologiczny. Kraków 2004 s. 133-140.

²⁷⁸ Zob. B. Häring. Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Die Verantwortung des Menschen für das Leben. Freiburg-Basel-Wien 1981 s. 209; J. Grzesica. Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny. Katowice 1983 s. 112-158; A. L. Szafranski. Chrześcijańskie podstawy ekologii. Lublin 1993 s. 154-159.

Przejawem zaangażowania apostolskiego katolików świeckich w dziedzinie ekologii jest formowanie ekologicznego stylu życia, charakteryzującego się odrzuceniem postawy konsumpcyjnej, nastawionej na nieograniczone używanie przez człowieka dóbr i zapewnianie mu jak najwięcej przyjemności. Rodzi ona egoizm, radykalne nienasylenie, niemoralny styl życia, wewnętrzną pustkę i utratę sensu egzystencji. Postawa konsumpcyjna jest postawą antyekologiczną, którą w sytuacji kryzysu ekologicznego i ze względu na dobro człowieka należy odrzucić (zob. KNSK 486). Jako właściwe stanowisko wobec środowiska naturalnego Kościół wskazuje katolikom ascezę konsumpcyjną. Wyraża się ona w samokontroli, stawiającej opór naciskowi drugorzędnych potrzeb, oraz zwalcza wszelkie marnotrawstwo i rozrzutność ekonomiczną. Postawa ta odwołuje się do umiarkowania, pokory i prostoty. Uwzględnia ona zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr oraz solidarność międzyludzką, które domagają się zachowania dla przyszłych pokoleń bogactw przyrody ożywionej i nieożywionej²⁷⁹.

Działalność apostolska katolików świeckich powinna przejawiać się także w konkretnych inicjatywach na rzecz ochrony środowiska, zwłaszcza w działaniach określanych mianem „małej ekologii”. Wyraża się ona w osobistym stosunku człowieka do otaczającej go przyrody w miejscu pracy, zamieszkania i wypoczynku²⁸⁰. Kościół zachęca, aby wierzący, podejmując zwykłe, codzienne czynności, nie przyczyniali się do pogłębiania kryzysu ekologicznego, ale troszczyli się o poszanowanie najbliższego otoczenia. Szczególnym miejscem działalności katolików na rzecz ochrony środowiska są ruchy ekologiczne odwołujące się do społecznego nauczania Kościoła dotyczącego tej dziedziny i starające się wykorzystać godziwe środki do zahamowania kryzysu ekologicznego²⁸¹.

Formacja chrześcijańska katolików świeckich ma na celu przygotowanie ich do apostolatu społecznego w niezwykle ważnej a zarazem dość skomplikowanej dzisiaj dziedzinie polityki. W obszarze działalności społeczno-politycznej chrześcijanie spełniają priorytetową rolę (zob. KDK 73-76). Tymczasem wśród katolików polskich upowszechnia się opinia, że sfera polityki jest czymś złym lub przynajmniej moralnie podejrzanym. Aktualny stan zaangażowania wierzących Polaków w działalność społeczno-polityczną dobrze opisuje dokument II Polskiego Synodu Plenarnego: „Okres odzyskiwania suwerenności i przemian ustrojowych ukazał siłę polskich katolików, a zarazem obnażył ich słabości. W przełomowym 1989 roku rzesze

²⁷⁹ M. Fiałkowski. Człowiek wobec środowiska naturalnego. RT 44:1997 z. 6 s. 156-158; zob. tenże. Kwestia ekologiczna w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). RT 49:2002 z. 6 s. 99-110; P. Kędzierski. Kościół i ekologia. Rzeszów 1997 s. 88-97.

²⁸⁰ M. Ostrowski. Zaangażowanie katolików świeckich na polu ekologii. W: Teologia pastoralna. T. 2 s. 545-546.

²⁸¹ M. Fiałkowski. Parafia wobec ekologii. W: Efektywne zarządzanie parafią. Grudzień J 1.7. Warszawa: Raabe 2003 s. 8-10.

katolików zmanifestowały swój sprzeciw wobec komunizmu, oddając w wyborach parlamentarnych głosy na kandydatów opozycji. Później jednak stale zmniejszała się liczba uczestniczących w aktach wyborczych, w których wyraża się odpowiedzialność za losy państwa²⁸². Wśród przyczyn bierności politycznej Polaków wymienia się: rozczarowanie tempem przemian społecznych, poziomem etycznym elit politycznych oraz kosztami społecznymi transformacji ustrojowej²⁸³.

Sobór Watykański II zachęca jednak katolików świeckich, obdarzonych talentem do działalności politycznej, aby się w nią angażowali, nie myśląc o własnej wygodzie lub zyskownym stanowisku, gdyż w ten sposób mogą przyczynić się do wspólnego dobra, a przez to torować drogę Ewangelii (DA 14). Polityka, będąc sztuką trudną, ale i wielce szlachetną, wymaga wcześniejszego przygotowania, a także pewnej odwagi (KDK 75). Oskarżenia o karierowiczostwo, kult władzy i korupcję oraz rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, nie powinny odstraszać katolików od czynnego w niej udziału, a tym bardziej tłumaczyć ich nieobecność w przestrzeni publicznej. Wręcz przeciwnie, kryzys etyczny współczesnych polityków jest dramatycznym wołaniem o odnowę tej sfery życia społecznego. Kościół adresuje powyższy apel do wiernych świeckich, ufając, że mogą oni odnowić politykę, wprowadzając do niej elementy chrześcijańskie. Wymaga to stałego dążenia do dobra wspólnego, obrony i promocji sprawiedliwości oraz kierowania się duchem służby (ChL 42).

Angażujący się w politykę katolik powinien traktować ją jako rzeczywistą służbę człowiekowi i społeczeństwu. Wymaga to od niego wysiłku unikania pokusy szukania własnych, partykularnych interesów, ulegania logice bezwzględnej walki o władzę lub poszukiwania zysku i sławy. Tak rozumiana polityka domaga się od katolika wierności zasadom wyznawanej przez niego wiary. Jednak ona wskazuje jedynie na wartości, na których należy oprzeć działanie i wedle których budować społeczeństwo, nie określa natomiast, poprzez jakie decyzje i na podstawie jakich programów trzeba to urzeczywistniać. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* Kongregacji Nauki Wiary przypomina, że zadaniem Kościoła nie jest wskazywanie konkretnych rozwiązań w sprawach doczesnych, które Bóg pozostawił wolnemu i odpowiedzialnemu osądowi każdego człowieka. Kościół ma jednak prawo i obowiązek formułować oceny moralne w sprawach rzeczywistości doczesnych²⁸⁴. Niewątpliwą pomocą w apostołacie społecznym w dziedzinie politycznej służy katolikowi znajomość społecznej

²⁸² Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich nr 18.

²⁸³ Przygoda. Apostolat świeckich w Polsce s. 52.

²⁸⁴ Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna* nr 2 s. 50; zob. M. Fiałkowski. *Zaangażowanie polityczne katolików w świetle „Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym”*. RT 51:2004 z. 6 s. 86.

nauki Kościoła, która zawiera, obok teoretycznych sformułowań podstawowych zasad antropologii chrześcijańskiej, także zestaw konkretnych zaleceń dotyczących życia społecznego, gospodarczego i politycznego²⁸⁵.

W formacji chrześcijańskiej należy często przypominać, że osoba świecka, zaangażowana w życie polityczne, podejmuje swoją działalność we własnym imieniu (KDK 76). Polityk będący katolikiem, nie może zapomnieć o autonomii, jaka przysługuje tej dziedzinie (zob. KDK 36; ChL 42). Wymaga to uznania świeckiego charakteru polityki, oznaczającego że posiada ona własną tożsamość, czyli swoją prawdę, dobro, celowość, prawa i narzędzia wpisane w jej istotę. Ten charakter musi być rozpoznany i uszanowany przez polityka. Wiara chrześcijańska powinna natomiast skłaniać go do unikania bierności w życiu publicznym, ale zostawia mu cały trud i odpowiedzialność poszukiwań oraz ryzyko suwerennych decyzji. Zatem on sam jest odpowiedzialny za swoje posunięcia i powinien tak postępować, by w każdej sytuacji pozostawać w zgodzie z własnym sumieniem, ukształtowanym zgodnie z zasadami płynącymi z Ewangelii. Nakłada to na niego obowiązek ciągłego kształtowania sumienia w duchu chrześcijańskim, w czym szczególnie pomocna może być rada duszpasterzy i spowiedników²⁸⁶.

Zaangażowany w działalność polityczną katolik musi być osobą kompetentną, dobrze znającą tę dziedzinę. Skuteczność i profesjonalizm winny łączyć się u niego z gotowością do współpracy i dialogu ze wszystkimi, także z osobami innych orientacji ideowych. Styl polityki uprawianej przez wierzących powinna cechować otwartość na właściwie rozumiane kompromisy²⁸⁷. Wyznawca Chrystusa nie może umniejszać fundamentalnych wartości etycznych na rzecz doraźnych i utylitarnych celów oraz uciekać się do niegodziwych lub nieuczciwych metod rywalizacji, lecz musi cierpliwie i stopniowo poszukiwać rozwiązań, które służą dobru wspólnemu i mogą zostać zaakceptowane przez społeczeństwo. Każdy polityczny wybór katolika jest zawsze owocem podwójnej wierności: wobec inspirujących go wartości ewangelicznych i wobec reguł właściwych dla sztuki polityki, która przynależy do porządku rozumu²⁸⁸.

W formacji chrześcijańsko-społecznej katolików świeckich należy zwrócić uwagę na możliwy lub faktyczny pluralizm polityczny wśród wierzących. Ponieważ te same cele w państwie można osiągnąć poprzez różne programy i opcje, normalną

²⁸⁵ M. Czeakański. *Chrześcijanin wobec wyborów politycznych*. Przewodnik. Kraków 2000 s. 133-134.

²⁸⁶ Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna nr 1 s. 49*; zob. Konferencja Plenarna Episkopatu Francji. *O chrześcijańską praktykę w polityce*. ChS 1973 nr 4 s. 72; S. Pamuła. *Polityk potrzebny III Rzeczpospolitej Polskiej*. HD 63:1994 nr 1 s. 52-53.

²⁸⁷ Fiałkowski. *Zaangażowanie polityczne katolików s. 87*.

²⁸⁸ Czeakański. *Chrześcijanin wobec wyborów politycznych s. 127-136*; zob. Borutka. *Zadania społeczne laikatu s. 270-276*.

rzeczą jest, że laicy mogą różnić się w osądach, co do skuteczności i zasadności danego wyboru lub programu partii czy rządu (zob. KDK 43; OA 50). *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* przypomina, że „uprawniony pluralizm doczesnych opcji nie podważa bynajmniej zasad, z których wynika zobowiązanie katolików do zaangażowania w politykę, a odwołujących się bezpośrednio do chrześcijańskiej nauki moralnej i społecznej”²⁸⁹. Tak rozumiany pluralizm jest nie tylko uprawniony, ale i korzystny dla politycznej działalności, gdyż wywołana przezeń dyskusja pozwala lepiej określić, co naprawdę służy dobru wspólnemu²⁹⁰. Trzeba pamiętać, że katolik nie wnosi do życia społecznego gotowej doktryny politycznej i nie ma recepty na najlepsze rozwiązania. Z racji wiary w Jezusa Chrystusa nie otrzymuje także żadnego boskiego posłannictwa w dziedzinie polityki. Musi wraz ze współczesnymi sobie ludźmi, różnych orientacji religijnych i politycznych, trudzić się nad poszukiwaniem metod budowy bardziej sprawiedliwego świata²⁹¹.

Zaangażowanie katolików w życie polityczne w praktyce oznacza udział w rozstrzyganiu spraw społeczności państwowej, narodowej i lokalnej dla dobra jej członków i całej wspólnoty przez udział w sprawowaniu władzy, w jej kreowaniu i kontroli nad nią²⁹². Szczególne znaczenie ma zatem udział w wolnych wyborach oraz działalność w partiach politycznych. Wspólnota polityczna i władza publiczna należą do porządku określonego przez Boga, ale o formie ustroju i wyborze władz decydują obywatele (KDK 74). Dlatego mają oni prawo i obowiązek brać udział w wyborach, a przez nie w wytypowaniu bądź odwołaniu władzy publicznej. We współczesnych społeczeństwach decydującą rolę w działalności politycznej odgrywają partie polityczne i związki zawodowe, które wysuwają kandydatów do parlamentów i różnych organów władzy wykonawczej. Apostolat społeczny katolików w zakresie władzy ustawodawczej i wykonawczej może przynieść wielkie dobro społeczeństwu i Kościołowi. Dlatego świeccy powinni odważnie angażować się w działalność partii politycznych oraz nie wzbraniać się przed sprawowaniem władzy²⁹³.

W Polsce po 1989 roku frekwencja podczas różnych wyborów utrzymuje się wciąż na dość niskim poziomie. Toteż w formacji chrześcijańskiej katolików należy stale przypominać, iż udział w wyborach jest wyrazem odpowiedzialności i troski o dobro wspólne, w którym realizuje się dobro każdego człowieka. Jest to tym bardziej prawo i obowiązek każdego chrześcijanina (KDK 75). Nie można być

²⁸⁹ Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna* nr 2 s. 50.

²⁹⁰ Zob. A. Zwoliński. *Katolik i polityka*. Kraków 1999 s. 94-95.

²⁹¹ A. Siemianowski. *Chrześcijanin: zbawienie i polityka*. „W drodze” 1985 nr 9 s. 13.

²⁹² H. Skorowski. *Pojęcie: zaangażowanie społeczne*. W: *Zaangażowanie chrześcijan w życie społecznym* s. 173-174.

²⁹³ Fiałkowski. *Życie społeczno-polityczne* s. 102-103.

dobrym katolikiem, nie będąc dobrym obywatelem. Nieuczestniczenie w wyborach należy uznać za brak odpowiedzialności za naród i społeczeństwo oraz ocenić jako grzech zaniedbania²⁹⁴. Powstrzymanie się od oddania głosu może być decyzją, dającą szansę politycznego wybicia się osobom, które nie zamierzają kierować się zasadą dobra wspólnego i wartościami chrześcijańskimi. Dlatego katolicy nie mogą zbyt lekkomyślnie dyspensować się od udziału w wyborach, bo w ten sposób ponoszą część odpowiedzialności za złe z punktu widzenia zasad ewangelicznych decyzje innych. Mówiąc o moralnym obowiązku pójścia do urn, nie można pominąć kwestii, komu należy powierzać urzędy w państwie. Katolik powinien udzielić poparcia kandydatom gwarantującym kompetentne realizowanie wskazań społecznego nauczania Kościoła. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* podkreśla, że katolik nie może popierać sił i ruchów politycznych, które nie respektują nauczania moralnego i społecznego Kościoła²⁹⁵.

Wyrazem zaangażowania ludzi świeckich w apostolat społeczny może okazać się przynależność do partii politycznych²⁹⁶. Dotyczy to przede wszystkim tych, którzy odznaczają się zdolnościami do prowadzenia tego typu działalności (KDK 75). Partie są zorganizowanymi grupami powstałymi na zasadzie wolnych decyzji członków. Posiadają one określony program i są powoływane do reprezentowania zorganizowanych interesów rozmaitych kategorii ludzi. W systemach demokratycznych istnieje pluralizm partyjny, czyli ich wielość i konkurencja na arenie publicznej. W zależności od miejsca w systemie politycznym można rozróżnić partie rządzące oraz pozostające w opozycji. Taki układ zależy od poparcia społecznego, które opiera się na wolności wyboru pomysłów i programów działania głoszonych przez daną partię²⁹⁷.

Katolicy świeccy mogą angażować się zarówno w istniejące w społeczeństwie partie polityczne, jak i tworzyć nowe – chrześcijańskie. W pierwszym przypadku chodzi o partie, które w swoich programach i polityce nie występują przeciw wierze i moralności chrześcijańskiej. Kiedy jednak któraś z nich zmierza do celów przeciw-

²⁹⁴ Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu. OsRomPol 14:1993 nr 8-9 s. 57-58.

²⁹⁵ Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna nr 6 s. 53; zob. Kościół wobec rzeczywistości politycznej. W: II Polski Synod Plenarny nr 38; Wspólne dobro a nauczanie społeczne Kościoła katolickiego. List Konferencji Biskupów Katolickich Anglii i Walii. W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów s. 208-209.

²⁹⁶ Fiałkowski. Zaangażowanie polityczne katolików s. 89.

²⁹⁷ W. Piwowarski. Partie polityczne. W: Słownik katolickiej nauki społecznej s. 127-128; J. Wiemeyer. Zaangażowanie polityczne chrześcijan w partiach politycznych i wolnych stowarzyszeniach. W: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego s. 210-212.

nych tym wartościom i stawia własną korzyść nad dobro wspólne, wierzący nie mogą do niej należeć ani na nią głosować²⁹⁸. Słabość elit politycznych katolików w Polsce potwierdza fakt, że nie potrafiły one przez 20 lat wolności zbudować trwałej i mocnej partii chadeckiej²⁹⁹. Dlatego w ramach formacji chrześcijańsko-społecznej należy zachęcać, aby świeccy jednoczyli swoje siły i tworzyli takie partie. Dzięki nim przesłanie ewangeliczne może przyczynić się do powstawania skutecznych rozwiązań problemów społecznych.

Zaletą partii chrześcijańskich jest podejmowanie przez katolików wspólnych inicjatyw ustawodawczych przy uniknięciu rozproszenia sił i środków. W ten sposób wartości, które daje wiara, mogą się utrwać i przyczynić do budowania pluralistycznego społeczeństwa. W formacji osób świeckich należy podkreślać, że partia, która określa się jako chrześcijańska, nie staje się automatycznie instytucją kościelną i nie znajduje się pod bezpośrednią władzą hierarchii. Kościół bowiem nie identyfikuje się z żadną opcją polityczną i żadna z nich nie ma prawa do reprezentowania go (KDK 76). Określenie „chrześcijańska” w nazwie partii nie oznacza, że jest ona wyznaniowa, a jedynie to, że rozpoznaje się w zasadach chrześcijańskiej nauki społecznej³⁰⁰.

W formacji chrześcijańskiej katolików świeckich należy również wskazywać na niebezpieczeństwa zagrażające działalności politycznej. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* była reakcją Kongregacji Nauki Wiary na niektóre błędne poglądy i tendencje, które w ostatnim okresie pojawiły się w polityce. Są one przejawem złożonego procesu kulturowego, jaki zachodzi współcześnie w społeczności globalnej. Z jednej strony jest on odzwierciedleniem schyłku pewnej epoki, a z drugiej – wyrazem poszukiwań i niepokojów związanych z nowymi wyzwaniem. Dokument Kongregacji Nauki Wiary zwraca uwagę przede wszystkim na widoczny w dzisiejszym świecie relatywizm kulturowy i moralny. Przejawia się on w próbach teoretycznego uzasadniania

²⁹⁸ Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna nr 6 s. 53; zob. M. Florczyk. Teologiczne motywy zaangażowania świeckich w życie polityczne. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/01. Katowice 2000 s. 376.

²⁹⁹ Wynika to z braku fachowego przygotowania przywódców politycznych, gdyż dobre studia polityczne tak w Polsce, jak i na Zachodzie były dostępne w okresie PRL-u tylko dla dzieci prominentów komunistycznych. Z kolei hierarchia Kościoła w Polsce popierała w tym okresie oportunizm wobec komunistycznego systemu politycznego, a katolicy świeccy byli wprost zachęceni do odmowy uczestnictwa w partiach politycznych. To wyjaśnia, dlaczego w Polsce stale wydłuża się proces kształtowania chrześcijańskich elit politycznych i proces rozwoju dojrzałej demokracji. Zob. P. Kryczka. Kościół a kształtowanie się systemu politycznego w Polsce. W: Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum? Red. M. Rusecki. Pelplin-Lublin 1994 s. 105-114.

³⁰⁰ Czeakański. Chrześcijanin wobec wyborów politycznych s. 131; zob. Fiałkowski. Zaangażowanie polityczne katolików s. 89-90.

i obrony pluralizmu etycznego, sankcjonującego dekadencję rozumu oraz rozkład zasad naturalnego prawa moralnego. Często głosi się tezę, że tego rodzaju pluralizm jest warunkiem demokracji, co nie jest prawdą. Jest on raczej szkodliwy dla demokratycznego życia, wymagającego trwałych fundamentów w postaci zasad etycznych, które ze swej natury i pełnionej w życiu społecznym roli nie mogą być przedmiotem negocjacji³⁰¹.

Efektom relatywizmu w tej sferze jest domaganie się przez obywateli uznania całkowitej autonomii swoich wyborów moralnych, zaś ze strony ustawodawców tworzenie praw nie liczących się z zasadami etyki naturalnej. Bywają one naznaczone przemijającymi, lecz modnymi, tendencjami kulturowymi i moralnymi³⁰². Wobec takiej sytuacji katolik musi pamiętać, że uprawniony pluralizm doczesnych opcji nie może podważać zasad wynikających z chrześcijańskiej nauki moralnej i społecznej, na podstawie których należy uprawiać politykę. Do tych norm katolicy muszą się ciągle odwoływać, gdyż stanowią one punkt odniesienia ich politycznej działalności³⁰³.

Konfrontacja polityki z nienaruszalnymi zasadami moralnymi jest szczególnie widoczna w dyskusji nad koncepcją osoby, nienaruszalnością ludzkiego życia oraz wartością małżeństwa i rodziny. Źródłem zaangażowania katolików w polityce jest chrześcijańska nauka moralna i społeczna. Dlatego katolikom świeckim nie wolno popierać w głosowaniu programu politycznego a nawet pojedynczej ustawy, których treści nie odpowiadałyby prawdom wiary i moralności chrześcijańskiej. Apostolat społeczny wierzących w zakresie życia politycznego polega między innymi na odrzuceniu kompromisu w dziedzinie ustaw dotyczących aborcji, eutanazji, społecznej ochrony nieletnich, małżeństw osób homoseksualnych oraz nowych form niewolnictwa, zwłaszcza narkomanii i prostytucji³⁰⁴.

Z nauczania Kościoła współczesnego jasno wynika, że żaden katolik nie może pozostawać obojętny na sprawy polityczne, lecz na miarę swoich charyzmatów i możliwości musi włączyć się w działalność służącą dobru wspólnemu narodowi i państwu. Aby sprostać temu wyzwaniu, konieczne jest odpowiednie przygotowanie katolików świeckich. W edukacji politycznej ważną rolę odgrywa nie tylko wiedza ekonomiczna i znajomość mechanizmów politycznych, ale także katolicka

³⁰¹ Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna nr 3 s. 49-50.

³⁰² Relatywizmowi kulturowemu towarzyszy żądanie, aby obywatele, w imię opacznie rozumianej tolerancji, rezygnowali z uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym swoich krajów w sposób zgodny z uznawaną przez siebie koncepcją człowieka i dobra wspólnego. Zakłada się przy tym, że wszystkie wizje dobra ludzkiego są równie prawdziwe i mają taką samą wartość. Zob. Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna nr 1 s. 50.

³⁰³ Tamże nr 2 s. 50; zob. J. Mariański. Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne. Lublin 1998 s. 68-84.

³⁰⁴ Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna nr 4 s. 51.

nauka społeczna, która wypracowała odpowiednie zasady życia społecznego gwarantujące ład i harmonię w polityce³⁰⁵.

Owoce solidarnej polityki jest pokój, będący upragnionym dobrem ludów i narodów (ChL 42). Katolikowi zaangażowanemu w działalność publiczną nie wolno traktować z obojętnością tego wszystkiego, co sprzeciwia się i zagraża pokojowi. Polityk kierujący się wartościami chrześcijańskimi powinien stawać się człowiekiem „wprowadzającym pokój” (Mt 5, 9). W ewangelicznej optyce dialog i negocjacje to jedyna godna osoby droga rozwiązywania kwestii spornych zagrażających tej wartości. Polityk chrześcijański musi być przekonany, że nie może być prawdziwie trwałego pokoju bez odważnego, lojalnego i bezinteresownego poszukiwania współpracy oraz wzrastającej jedności między narodami. Działalność polityczna przekracza regionalne i narodowe granice, co stawia przed nią zadanie budowania międzynarodowego porządku w oparciu o wymogi sprawiedliwości i pokoju. Są to zadania trudne i skomplikowane, nakładające na barki decydentów odpowiedzialność, która wymaga mądrości, otwartości i wytrwałości³⁰⁶. Stąd jednym z celów apostołatu społecznego katolików świeckich jest popieranie solidarności między narodami oraz dążenie do poczucia powszechnego braterstwa i pokoju (DA 14).

W formacji chrześcijańskiej laikatu nie można pominąć ważnej dziedziny apostołatu społecznego katolików świeckich, jaką jest troska o zachowanie pokoju i umacnianie światowej wspólnoty narodów (zob. KDK 77-89). Współczesny pacyfizm i zabarwiona ideologią wizja pokoju zmierzają do zeświecczenia jego wartości. Katolikom nie wolno jednak zapominać, że jest on „dziełem sprawiedliwości i owocem miłości” (KKK 2304). Dlatego troska o utrwalanie tej wartości w duchu chrześcijańskim zakłada radykalne odrzucenie przemocy, wojny i terroryzmu. Uczniowie Chrystusa powinni być ludźmi ukierunkowanymi najpierw na nawrócenie serca, a następnie na działalność na rzecz prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości, które stanowią podstawę pokoju (ChL 42).

Zaangażowanie na rzecz pokoju jest obowiązkiem wszystkich ludzi. Jednakże w szczególny sposób taką aktywność powinni podjąć politycy kierujący się chrześcijańskim systemem wartości. Należy podejmować wysiłki na rzecz rozbrojenia, aby przywrócić klimat zaufania pomiędzy narodami i umożliwić prawdziwe porozumienie, które jest najlepszym środkiem budowania pokoju. Autentyczny dialog cechuje poszukiwanie tego co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka i każdej społeczności, a także otwartość i gotowość akceptacji stanowiska drugiej

³⁰⁵ Zob. K. Ryczan. Działalność duszpasterska Kościoła a zaangażowanie polityczne. CTh 57:1987 fasc. 3 s. 125-126.

³⁰⁶ Borutka. Zadania społeczne laikatu s. 272-273.

strony, uznanie różnic oraz dążenie do tego, co jest i pozostaje wspólne nawet w sytuacji konfliktów³⁰⁷.

Działalność katolików świeckich na rzecz pokoju powinna uwzględnić jego związek z godnością człowieka i wypływającymi z niej prawami ludzkimi. Jan Paweł II nauczał, że „pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nie-naruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój, wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw” (RH 17). Członkowie Kościoła winni zatem złączyć swe wysiłki z wszystkimi ludźmi dobrej woli, pracującymi na różnych odcinkach życia dla pokoju, w skali państwowej i międzynarodowej. Wartość tę, będącą wyzwaniem dla chrześcijan, można budować, przemieniając świat w bardziej sprawiedliwy, walcząc z głodem, różnymi przejawami nędzy i dyskryminacji oraz usuwając wszelkie podziały międzyludzkie³⁰⁸.

Pokój jest podstawowym pragnieniem człowieka, głęboko zakorzenionym w jego naturze³⁰⁹. Według Jana Pawła II, przynosi on człowiekowi pełnię i radość, a jego osiągnięcie stanowi syntezę i ukoronowanie wszystkich ludzkich tęsknot³¹⁰. Jawi się on zatem jako wartość ogólnoludzka, która apeluje do sumień wszystkich ludzi o podejmowanie wysiłków nad jej zabezpieczeniem i utrwaleniem³¹¹. Spojrzenie na problematykę pokoju w świetle Ewangelii pozwala przekroczyć wyłącznie prawne ujęcie. Jest on nie tylko brakiem wojny, nie sprowadza się wyłącznie do stanu równowagi przeciwstawnych sobie sił i nie jest wynikiem zwycięstwa militarnego, lecz dziełem sprawiedliwości i owocem miłości (KDK 78). Należy go rozumieć dynamicznie, jako zadanie, które trzeba ciągle podejmować, gdyż nie jest on rzeczą do osiągnięcia raz na zawsze, lecz sprawą, którą wciąż należy budować³¹².

W formacji chrześcijańskiej katolików świeckich należy przypominać, że prawdziwy pokój na ziemi powinien opierać się na poszanowaniu prawdy, sprawiedliwości, wolności i miłości (zob. PiT 80-129)³¹³. Wartość ta ginie na skutek podziałów społecznych, wyzysku ekonomicznego i stosowania przemocy. Nie może zatem utożsamiać się z gnuśnym spokojem i leniwą zgodą na zastaną rzeczywistość,

³⁰⁷ M. Fiałkowski. Udział katolików w życiu politycznym i budowaniu pokoju. W: *Teologia pastoralna*. T. 2 s. 512.

³⁰⁸ Zob. J. Kondziela. Pokój w nauce Kościoła. Pius XII – Jan Paweł II. Lublin 1992 s. 46-47; 86-99.

³⁰⁹ Zob. Fiałkowski. Rodzina pierwszą szkołą pokoju s. 24.

³¹⁰ Jan Paweł II. Osiągniemy pokój wychowując do pokoju s. 105.

³¹¹ P. Góralczyk. Chrześcijanin budowniczym pokoju. *ComP* 9:1989 nr 5 s. 114.

³¹² B. Lambert. Popieranie pokoju i rozwijanie wspólnoty narodów. W: *Nowy obraz Kościoła* s. 371.

³¹³ Zob. Z. Narecki. Pokój. W: *Słownik katolickiej nauki społecznej* s. 131-132.

ale jest stałym wysiłkiem na rzecz prawdy, sprawiedliwości, miłości i miłosierdzia w świecie. Świat, w którym większość ludzi pozbawionych jest godnego życia, nie ma przyszłości. Pozostaje przepełniony przemocą nawet wtedy, kiedy nie ma wojny. Stosunki charakteryzujące się trwałą niesprawiedliwością są obciążone przemocą i pozostają źródłem wszelkich niepokojów³¹⁴.

Pokój jest w swojej istocie darem Boga powierzonym człowiekowi (por. J 14, 27). Charakteryzuje się on trwałością i mocą, głęboko wnika w ludzkie serca³¹⁵. Ma swoje źródło w Bogu, ale nierozdzielnie związany jest z człowiekiem i w pewnym stopniu od niego zależy. Istotną rolę w jego budowaniu odgrywa wewnętrzna kondycja ludzka. Dla katolików świeckich jest to wezwanie do autentycznego nawrócenia i odnowy serc³¹⁶. Uczeń Chrystusa nie może czuć się nigdy, w żadnym czasie i sytuacji, zwolniony od odpowiedzialności za szukanie pokoju i wprowadzanie go w życie poprzez osobisty wysiłek. Najlepszą odpowiedzią, jaką może dać człowiek na Boży dar pokoju, jest zaangażowanie w działalność na jego rzecz. Ujęcie tej wartości w aspekcie Bożego daru wskazuje ludziom ideał oraz źródło potrzebnych sił, dzięki którym mogą przewyciężyć przemoc i wkroczyć na właściwą drogę³¹⁷.

W formacji chrześcijańskiej katolików świeckich warto zwrócić ich uwagę na apostołat środowiskowy. Jest on formą apostołskiego oddziaływania chrześcijan na innych ludzi urzeczywistnianą w środowiskach szczególnie bliskich człowiekowi z powodu pokrewieństwa, wieku, miejsca zamieszkania, uprawianego zawodu lub z racji psychologicznych³¹⁸. Apostołat środowiskowy był realizowany w Kościele zawsze, ale jego pełniejsze dowartościowanie dokonało się dopiero w czasie Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym. Korzysta on z różnych metod i środków zbawczego działania. Czasem jest apostołatem modlitwy lub dobrego przykładu i świadectwa, innym razem słowa lub miłości. Stosuje on w szerokim zakresie tzw. pedagogię ewangeliczną, polegającą z jednej strony na uwzględnianiu sytuacji środowiskowej ludzi i kontekstu ich życia, z drugiej – wiąże się z cierpliwością apostołską, bo człowiek powoli dojrzewa, nie tylko do zrozumienia wielu spraw, ale także do przemiany własnego życia.

Bliskich człowiekowi środowisk apostołskich jest wiele, różne są też powody owej bliskości. Jedne wynikają z uwarunkowań naturalnych, inne z czynników losowych, jeszcze inne z osobistych decyzji i dokonywanych wyborów. Wymienia się następujące formy takiego apostołatu: rodzinny, rówieśniczy, sąsiedzki, w spo-

³¹⁴ Sprawiedliwy pokój. List społeczny Episkopatu Niemiec na temat pokoju. Warszawa 2002 nr 59 s. 45; J. Tarnowski. Wychowanie do pokoju z Bogiem i ludźmi. Poznań 1984 s. 28.

³¹⁵ T. Borutka. Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II. Kraków 1994 s. 191-192.

³¹⁶ Fiałkowski. Stosunek Kościoła do świata s. 290.

³¹⁷ Drożdż. Wychowawcza funkcja Kościoła s. 62-64.

³¹⁸ J. Wal, W. Popielarczyk. Apostołat środowiskowy. W: Leksykon teologii pastoralnej s. 58.

łecznościach lokalnych, w środowisku pracy i w środowiskach alternatywnych³¹⁹. Refleksja o wielu formach apostołatu środowiskowego była już podejmowana w tym rozdziale. Może warto tu wspomnieć jedynie o apostołacie w środowiskach alternatywnych, chociaż w dokumentach *Magisterium Ecclesiae* temat ten nie został jeszcze należycie opracowany.

Apostołat w środowiskach alternatywnych wiąże się z kwestią osobistych wyborów. Ludzie obok zwyczajnych środowisk, w których żyją, szukają kontaktów i przyjaźni na płaszczyźnie zbieżnych poglądów i wyznawanych idei albo na zasadzie wspólnych zainteresowań i podobnych reakcji na rzeczywistość. Zdaniem J. Wala, osoby te łączy psychiczna bliskość, dzięki czemu tworzą one grupy nieformalne bądź środowiska bardziej sformalizowane, jak koła zainteresowań, kluby, fundacje, stowarzyszenia i organizacje społeczne. Omawiany apostołat obejmuje także partie polityczne o rodowodzie chrześcijańskim. Jego metodyka musi uwzględniać specyfikę danej grupy społecznej. Główne zadanie polega zaś na uwrażliwianiu członków tych środowisk na potrzeby duchowo-religijne, kształtowaniu w nich umiejętności odczytywania znaków czasu, humanizacji prowadzonej działalności, pobudzaniu kreatywności oraz rozwijaniu inicjatyw samopomocowych³²⁰.

Wielkim wyzwaniem dla działalności formacyjnej Kościoła w Polsce jest bierność wielu świeckich w sferze życia publicznego w ogóle, a w działalności politycznej szczególnie³²¹. Katolikom zależnym, leniwym lub tkwiącym w oportunizmie politycznym, typowym dla epoki PRL-u, warto stale przypominać apel Jana Pawła II zawarty w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Nowe sytuacje – zarówno w Kościele, jak i w życiu społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturalnym – domagają się dzisiaj ze szczególną siłą zaangażowania świeckich. Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. Nikomu nie godzi się trwać w bezczynności” (ChL 3). Potrzeba zatem wzmożonej działalności duszpasterskiej, mającej na celu ożywienie zaangażowania świeckich w różnych sferach życia publicznego. Priorytetem Kościoła w Polsce powinien być zatem rozwój wielorakich form duszpasterstwa społecznego, szczególnie przez organizowanie elitarnych grup i środowisk chrześcijańskich, a także przez powoływanie szkół formacji społeczno-politycznej, etyczno-gospodarczej, kulturalnej i medialnej³²².

W przemówieniu do drugiej grupy biskupów polskich, przybyłych w 2005 roku z wizytą *ad limina Apostolorum*, Benedykt XVI podkreślił, że „jednym z głównych

³¹⁹ J. Wal, *Apostołat środowiskowy chrześcijan*. W: *Teologia pastoralna*. T. 2 s. 565-579; zob. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*. Rzym 1976 s. 220-222.

³²⁰ Wal, *Popielarczyk. Apostołat środowiskowy* s. 61.

³²¹ Zob. R. Kamiński, *Kościół a życie polityczne jako problem pastoralny*. RT 53:2006 z. 6 s. 17-33.

³²² Przygoda, *Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce* s. 31.

celów działalności laikatu w świecie jest odnowa moralna społeczeństwa” – i dodał – że „nie może być ona powierzchowna, wycinkowa i doraźna. Powinna charakteryzować się głęboką przemianą w etosie ludzi, to znaczy przyjęciem właściwej hierarchii wartości, według której kształtować się będą postawy”³²³. Odnowa moralna społeczeństwa – to wciąż aktualne, a zarazem niezwykle trudne, zadanie laikatu w świecie współczesnym. W realizacji tego wyzwania świeccy mają prawo oczekiwać wsparcia ze strony duszpasterzy i osób konsekrowanych. Ich rolą jest ciągłe przypomnianie katolikom świeckim o ich obowiązku uczestnictwa w misji odnowy moralnej społeczeństwa, a także ich formacja ludzka, duchowa, intelektualna i apostołska³²⁴.

³²³ Benedykt XVI. Ewangelizacja zadaniem wszystkich. Przemówienie do II grupy biskupów polskich. 3 XII 2005. OsRomPol 27:2006 nr 2 s. 33.

³²⁴ Przygoda. Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce s. 33.

ZAKOŃCZENIE

Sobór Watykański II przypomniał, że ludzie świeccy są pełnoprawnymi członkami Kościoła. Zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa, ci katolicy są Jego żywą i odpowiedzialną częścią. Zostali oni poprzez chrzest wszczępieni w Chrystusa i otrzymali niezatarte znamię przynależności do Niego. Z faktu przyjęcia tego sakramentu wynika uczestnictwo ludzi świeckich w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa. Nie tylko należą oni do Kościoła, ale go stanowią i w nim zajmują sobie właściwe miejsce. W tajemnicy Ludu Bożego objawia się ich autentyczna godność i tożsamość, które pozwalają określić ich powołanie i misję w Kościele i świecie (ChL 8).

Będąc pełnoprawnymi członkami Kościoła, objętymi jego tajemnicą, katolicy świeccy obdarzeni są specyficznym powołaniem (ChL 9), które odróżnia ich od duchownych i osób konsekrowanych. Szczególną właściwością tych osób jest ich świecki charakter (KK 31). Z woli Bożej pozostają oni w świecie i jest to sytuacja zaplanowana i zamierzona przez Stwórcę. Są oni wezwani i przeznaczeni do oddawania czci Bogu przez używanie rzeczy doczesnych oraz współtworzenie rozwoju społeczeństwa. Wierni świeccy mają na kształt zaczynu przepajać świat duchem Ewangelii, czyniąc Kościół obecnym i aktywnym w takich miejscach, gdzie bez ich pomocy nie mógłby z pewnością dotrzeć z przesłaniem Dobrej Nowiny.

Ponowne odczytanie przez Sobór Watykański II roli katolików świeckich w Kościele i świecie oraz nauczanie Kościoła posoborowego, które kontynuuje i pogłębia soborową wizję dowartościowania laikatu we wspólnocie Ludu Bożego, zwraca uwagę na problematykę formacji. Świadomość roli i odpowiedzialności osób świeckich skłania do postawienia pytań dotyczących ich odpowiedniego przygotowania do realizacji powierzonej im misji w Kościele i świecie.

1. W nauczaniu Kościoła współczesnego odnajdujemy wyczerpujące ukazanie formacji chrześcijańskiej katolików świeckich. Uwzględnia ono współczesne uwarunkowania i podstawy teologiczne, cele i środowiska, w których dokonuje się

proces kształtowania laikatu. Problematyka ta napotyka dzisiaj na wiele trudności wynikających z dynamicznych przemian w świecie. Komplikują one życie człowieka, utrudniając także realizację jego powołania. Istotne wydaje się zatem ukazywanie ogólnych zasad, aby w oparciu o nie wyprowadzać szczegółowe rozwiązania.

2. W centrum formacji chrześcijańskiej jest człowiek, obdarzony godnością dziecka Bożego, rozumem i wolnością. Szczególna godność osoby ludzkiej wynika z faktu, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 27). Stwórca jest pierwszą przyczyną i źródłem tej wartości, która w pełni wyraża się w tajemnicy Słowa Wcielonego. To Chrystus objawia człowieka jemu samemu, ukazując mu jego najwyższe powołanie. Dopełnieniem wywyższenia godności osoby jest dzieło Odkupienia, w którym odnajduje ona wartość swego człowieczeństwa. W Chrystusie ludzie stają się dziećmi Boga i uczestnikami Jego życia.

Formacja chrześcijańska w ujęciu dokumentów Kościoła jest zawsze kształtowaniem osoby. Najskuteczniej dokonuje się ona w wyniku osobowego oddziaływania. Omijając skrajne i niebezpieczne tendencje, występujące we współczesnych koncepcjach wychowania, Kościół opowiada się za personalistycznym ujęciem formacji katolików świeckich. Odrzuca zatem instrumentalne podejście do człowieka, które traktuje go jako biernego odbiorcę działań formacyjnych. Nie przyjmuje także postawy powstrzymywania się od jakiegokolwiek wpływu i proponowania formowanemu człowiekowi systemu wartości, co niekiedy traktowane jest jako zamach na wolność, godność i tolerancję.

3. Kościół pobudza swoich wiernych do formacji, której fundamentem jest Jezus Chrystus. Ma to być kształtowanie człowieka na wzór Odkupiciela, który jest źródłem i wzorem chrześcijańskiej formacji. Formowanie na podobieństwo Syna Bożego oznacza równocześnie wychowanie do wierności Jezusowi. W przypadku katolików świeckich jest to rozwijanie łaski chrztu, poprzez który człowiek włączony w Chrystusa i Jego Kościół realizuje powołanie do świętości. Wymaga ono od wierzącego pracy nad sobą, w której konieczna jest bliska relacja z Bogiem i otwartość na znaki czasu. Rodzi to umiejętność dostrzegania obecności Chrystusa we współczesnej rzeczywistości, która jest miejscem realizacji powołania człowieka świeckiego.

Chociaż tym, który formuje człowieka, jest Bóg, który wychodzi z inicjatywą i prowadzi wierzącego przez całe życie, przemieniając jego serce, to on sam musi odpowiedzieć na tę inicjatywę. Jako istota wolna powinien podjąć wewnętrzny dialog z Chrystusem. Nie można jednak zapominać, że po grzechu pierworodnym ma naturę zranioną i skłoną do grzechu. Pomimo tych trudności, nauczanie Kościoła współczesnego dotyczące formacji chrześcijańskiej każe nie ulegać zniechęceniu, ale z nadzieją szukać oparcia w Synu Bożym.

4. Formacja chrześcijańska powinna prowadzić katolików świeckich nie tylko do odkrycia właściwego im powołania, ale także do tego, aby mogli w pełni na nie

odpowiedzieć i podjąć powierzoną im misję. Wiąże się to z akceptacją własnej tożsamości katolika świeckiego. Przyjęcie jej z radością oznacza podjęcie konkretnych zadań, które Chrystus powierza człowiekowi świeckiemu w Kościele i świecie oraz rzeczywiste wzrastanie na właściwej drodze powołania.

Formacja, umożliwiającą odnalezienie swojego miejsca we wspólnocie Kościoła, ułatwia harmonijną współpracę wszystkich jego podmiotów w dziele pośrednictwa zbawczego. Współpraca duchownych, osób konsekrowanych i świeckich opiera się przecież na dialogu, który domaga się nie tylko uszanowania partnerów, ale również zakłada świadomość własnego miejsca, roli i zadań we wspólnocie kościelnej. Dopiero takie poczucie własnej tożsamości może być punktem wyjścia do wzajemnej współpracy oraz umożliwia rozeznanie darów i charyzmatów przydatnych do budowania wspólnoty Ludu Bożego.

5. W procesie formacji chrześcijańskiej uczestniczą różne środowiska wychowawcze. Nauczanie Kościoła współczesnego przypisuje fundamentalne znaczenie wychowawcze Bogu Ojcu, który poprzez dar Chrystusa i Ducha Świętego jest pierwszym i najdoskonalszym Wychowawcą. Formacja ma zatem swoje korzenie i siłę w kochającym człowieka Stwórcy (ChL 61; zob. VC 66). Wszystkie inne środowiska, wykorzystując charakterystyczne dla siebie środki i metody, muszą uwzględnić pedagogiczne działanie Boga.

W procesie formacji chrześcijańskiej podstawowe znaczenie przypisuje się rodzinie. Jej wpływ na człowieka jest trudny do przecenienia, a w sytuacji, kiedy z jakichś powodów nie może ona wypełnić swoich zadań wychowawczych, trudno jest ją zastąpić. W świetle tego stanowiska zrozumiała staje się troska, jaką Kościół otacza małżeństwo i rodzinę. Na mocy mandatu otrzymanego od Chrystusa Kościół podejmuje wysiłki, aby mogli oni otrzymać taką formację, która pozwoli im prowadzić życie zgodne z otrzymanym od Boga powołaniem oraz osiągnąć życie wieczne. W tym procesie ważną rolę odgrywają także szkoły i uniwersytety z całym ich potencjałem wychowawczym oraz zrzeszenia religijne. Te ostatnie są postrzegane przez Kościół z dużą nadzieją, jako środowiska, w których formacja chrześcijańska wydaje się być realizowana w sposób odpowiadający mentalności współczesnego człowieka.

Biorąc pod uwagę znaczenie wymienionych środowisk formacji katolików świeckich, należy zwrócić uwagę na przygotowanie odpowiedniej kadry wychowawców. Przygotowanie tych, którzy mają podjąć wysiłek kształtowania innych osób, jest podstawowym warunkiem zapewnienia formacji o szerokim zasięgu, która będzie mogła objąć wszystkich wierzących. Jest to tym bardziej ważne, gdyż proces ten nie może być przywilejem zastrzeżonym tylko dla niektórych ludzi (ChL 63).

6. Aby formacja chrześcijańska była skuteczna, musi być permanentna. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, by zredukować ją tylko do dzieci i młodzieży. Zapewne okres dochodzenia do dorosłości należy uznać za szczególnie ważny z wychowa-

wczego punktu widzenia, ale nie można zapominać, że także człowiek dorosły musi nadal się rozwijać, a wspomniane wysiłki pedagogiczne okażą się wtedy skuteczne, kiedy staną się samowychowaniem.

W oddziaływaniach formacyjnych chodzi o doprowadzenie do takiej sytuacji, kiedy osoba po osiągnięciu pewnego stopnia dojrzałości sama podejmuje wysiłek doskonalenia siebie według prawidłowo ukształtowanego sumienia, kierując się przyswojonymi wartościami. Właściwe korzystanie z wolności oraz przyjęcie na siebie i rozwijanie odpowiedzialności za własną formację przybiera postać samowychowania. Z biegiem czasu, w pewnym sensie, przerasta ono dotychczasowy proces wychowawczy (zob. LdR 16), a człowiek dobrze uformowany lepiej zdaje sobie sprawę z konieczności kontynuowania i pogłębiania własnego rozwoju. Wszystko to uzdalnia go do podjęcia trudu kształtowania innych ludzi (zob. ChL 63).

7. Formacja chrześcijańska musi być wszechstronna i obejmować wszystkie wymiary. Ma ona być wewnętrznie scalona, łączyć w sobie i ze sobą różne aspekty. Katolik świecki ma być bowiem człowiekiem wewnętrznej równowagi, która pozwoli mu na zrealizowanie otrzymanego od Boga powołania. Chociaż nauczanie Kościoła współczesnego opisuje różne wymiary formacji chrześcijańskiej, to jednak ciągle przypomina o jej postaci zintegrowanej, która nie pomija lub zbyt nie podkreśla żadnego z wymienianych aspektów. Mamy tu zatem do czynienia z ostrzeżeniem przed jednostronnością, która może zagrażać formacji katolików świeckich. Postulat formacji zintegrowanej i całościowej wiąże się z koniecznością dobrego zaplanowania działań i odpowiedniego przygotowania formatorów.

8. Wypowiedzi dotyczące formacji chrześcijańskiej, zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II i nauczaniu Kościoła posoborowego, mają raczej charakter normatywny i postulatyczny. Rzadziej spotyka się propozycje konkretnych rozwiązań, co wydaje się wynikać z charakteru kościelnych dokumentów. Taka sytuacja domaga się zarówno od samych katolików świeckich, jak i środowisk biorących udział w formacji poszukiwania najbardziej skutecznych środków i metod przydatnych w tym procesie, a równocześnie zgodnych z głównymi wytycznymi Kościoła.

Istotne wydaje się zatem posiadanie pewnego modelu formacji, opartego o antropologię chrześcijańską, który trzeba konfrontować z uwarunkowaniami i sytuacją współczesnego człowieka. Ta ostatnia nie ma charakteru determinującego, ale pozwala na roztropne i realistyczne przygotowanie odpowiedniego programu wspomnianej formacji. Punktem wyjścia do podjęcia procesu formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest przyjęcie określonego ideału tej formacji, związanego z prawdą o człowieku i jego powołaniu oraz realistyczne odczytanie sytuacji osób żyjących w obecnych uwarunkowaniach.

Problematyka formacji chrześcijańskiej katolików świeckich podejmowana jest w wielu dokumentach Magisterium Kościoła. Szczególnie ważny w tym względzie

jest dekret Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich oraz posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Istotne elementy omawianego procesu znajdziemy także w innych dokumentach Kościoła współczesnego, także tych, które odnoszą się do formacji duchownych i osób konsekrowanych. Zastosowanie zawartych w nich wskazań do formacji świeckich musi uwzględniać ich tożsamość i specyficzne powołanie, unikając zacierania różnic, które prowadzi do zamieszania we wspólnocie Kościoła. Wydaje się, że przydatne byłoby opracowanie jednego dokumentu kościelnego, który zebralby wszystkie elementy składające się na formację chrześcijańską katolików świeckich. Taka synteza mogłaby zaradzić wrażeniu istnienia pewnej dysproporcji pomiędzy liczbą opracowań dotyczących formacji kapłańskiej i zakonnej a kierowanej do ludzi świeckich.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

1. Dokumenty soborów

- Sobór Laterański IV. Konstytucje. W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. T. 2 (869-1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2003 nr 44, 1 s. 211-325.
- Sobór Trydencki (1545-1563). W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4 (1511-1870). Lateran V, Trydent, Watykan I. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2004 s. 185-867.
- Sobór Trydencki (1545-1563). Sesja 14. Nauka o sakramencie pokuty. W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4 (1511-1870). Lateran V, Trydent, Watykan I. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2004 s. 483-505.
- Sobór Watykański I. Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”. W: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4 (1511-1870). Lateran V, Trydent, Watykan I. Red. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2004 s. 913-927.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”. 4 XII 1963. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 48-78.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”. 21 XI 1964. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 104-166.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”. 18 XI 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 350-363.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. 7 XII 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 526-606.

- Dekret o środkach społecznego przekazu „Inter mirifica”. 4 XII 1963. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 87-95.
- Dekret o ekumenizmie „Unitas redintegratio”. 21 X 1964. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 193-208.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”. 28 X 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 236-258.
- Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”. 28 X 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 288-301.
- Sobór Watykański II. Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego. *Perfectae caritatis*. 28 X 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 259-275.
- Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”. 18 XI 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 377-401.
- Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”. 7 XII 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 433-508.
- Dekret o posłudze i życiu presbiterów „Presbyterorum ordinis”. 7 XII 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 478-508.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”. 28 X 1965. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 314-324.

2. Nauczanie papieży

- Pius XI. Encyklika „Rerum omnium perturbationem”. 26 I 1923. AAS 15:1923 s. 50-63.
- Pius XI. Encyklika „Casti connubi” o małżeństwie chrześcijańskim. 31 XII 1930. Warszawa 1931.
- Pius XI. Encyklika „Quadragesimo anno”. 15 V 1931. W: Dokumenty nauki społecznej Kościoła. T. 1. Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. Rzym-Lublin 1987 s. 105-146.
- Pius XII. Encyklika o Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa „Mystici Corporis”. Ogłoszona 29 VI 1943 r. Londyn 1945.
- Pius XII. Przemówienie do uczestników Kongresu Prasy Katolickiej. 17 II 1950. AAS 42:1950 s. 251-257.
- Jan XXIII. Encyklika „Mater et magistra” o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej. 15 V 1961. Kraków-Warszawa 1969.
- Jan XXIII. Encyklika „Pacem in terris” o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. 11 IV 1963. Kraków-Warszawa 1969.
- Paweł VI. Encyklika o Kościele „Ecclesiam suam”. 6 VI 1964. Warszawa 1977.

- Paweł VI. Encyklika „Misterium fidei” w sprawie nauki o Najświętszej Eucharystii i jej kultu. 3 IX 1965. W: Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w. Red. R. Rak. Londyn 1987 s. 70-89.
- Paweł VI. Motu proprio „Apostolica sollicitudo” ustanawiające Synod Biskupów dla całego Kościoła. 15 IX 1965. W: Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł. Red. W. Kacprzyk, M. Sitarz. Lublin 2006 s. 120-124.
- Paweł VI. Konstytucja apostolska „Paenitemini” wprowadzająca pewne zmiany w kościelnej praktyce pokutnej. 17 II 1966. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Red. E. Szafrowski. T. 2 z. 2. Warszawa 1968 s. 67-104.
- Paweł VI. Konstytucja apostolska „Indulgentiarum Doctrina” wprowadzająca zamiany w dotychczasowej praktyce odpustów. 1 I 1967. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Red. E. Szafrowski. T. 2 z. 2. Warszawa 1968 s. 3-41.
- Paweł VI. „Sacerdotalis caelibatus”. Encyklika o celibacie do biskupów, kapłanów i wiernych całego świata katolickiego. 24 VI 1967. W: Nauka Kościoła o charyzmie celibatu. Gniezno 1993 s. 73-110.
- Paweł VI. Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego. 25 VII 1968. Wrocław 1994.
- Paweł VI. O zasadzie służby. Przemówienie podczas audiencji ogólnej. 12 III 1969. W: Paweł VI. Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień. Red. E. Weron. Warszawa-Poznań 1978 s. 27-30.
- Paweł VI. Samowychowanie do pokoju poprzez pojednanie. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1970 r. W: Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju. Red. K. Cywińska, T. Konopka, M. Radwan. Rzym-Lublin 1987 s. 41-46.
- Paweł VI. List apostolski „Octogesima adveniens” z okazji 80. rocznicy encykliki „Rerum novarum”. 14 V 1971. „Znak” 34:1982 nr 332-334 s. 990-1017.
- Paweł VI. Instrukcja pastoralna „Communio et progressio”. 23 V 1971. W: Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła. Antologia tekstów źródłowych. Oprac. K. Klauza. Warszawa 1992 s. 30-66.
- Paweł VI. Adhortacja apostolska na temat odnowy życia zakonnego według nauki Soboru Watykańskiego II „Evangolica testificatio”. 29 VI 1971. W: Paweł VI. Charyzmat życia zakonnego. Poznań-Warszawa 1974 s. 232-259.
- Paweł VI. Konstytucja apostolska „Divinae consortium naturae” o sakramencie bierzmowania. 15 VIII 1971. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne. Red. E. Szafrowski. T. 4 z. 1. Warszawa 1972 s. 62-77.
- Paweł VI. Konstytucja apostolska „Sacram unctionem infirmorum” o sakramencie namaszczenia chorych. 30 XI 1972. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne. Red. E. Szafrowski. T. 5 z. 1. Warszawa 1974 s. 221-229.
- Paweł VI. Wychowawcza misja rodziny i szkoły. Przemówienie na Anioł Pański 30 XII 1973. ChS 6:1974 nr 3 s. 55-56.
- Paweł VI. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Świeckich. 2 X 1974. AAS 66:1974 s. 567-570.
- Paweł VI. Posynodalna adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym. 8 III 1975. Kielce 1990.

- Paweł VI. Odnowa duchowa szansą dla Kościoła i świata. Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Odnowy Charyzmatycznej. 19 V 1975 *ŻM* 25:1975 nr 8 s. 57-60.
- Jan Paweł II. Osiągniemy pokój wychowując do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1979 r. 8 XII 1978. W: Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju. Red. K. Cywińska, T. Konopka. M. Radwan. Rzym-Lublin 1987 s. 104-114.
- Jan Paweł II. Zaczyn chrześcijański w działalności wychowawczej. Przemówienie do delegatów Federacji Instytutów Działalności Wychowawczej. 29 XII 1978. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. I, 1 1978 (październik-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań-Warszawa 1987 s. 206-207.
- Jan Paweł II. Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa. Przemówienie 3 I 1979. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. I, 1 1979 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1990 s. 6-8.
- Jan Paweł II. Posługi lektoratu i akolitu udzielone potomkom starych szczepów meksykańskich. Przemówienie 29 I 1979. W: O apostołstwie świeckich. Przemówienia Jana Pawła II i dokumenty kościelne. Red. P. Taras, E. Weron. Warszawa 1993 s. 23-25.
- Jan Paweł II. Encyklika „Redemptor hominis” o Odkupicielu człowieka. 4 III 1979. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 1-53.
- Jan Paweł II. Konstytucja apostołska „Sapientia Christiana” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. 15 IV 1979. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. II, 1 1979 (styczeń-czerwiec) Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań-Warszawa 1990 s. 533-549.
- Jan Paweł II. Tutaj zawsze byliśmy wolni. Homilia w czasie Mszy św. na Jasnej Górze. 4 VI 1979. W: Jan Paweł II. Musicie od siebie wymagać. Poznań 1984 s. 61-68.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostołska „Catechesi tradendae” o katechizacji w naszych czasach. 16 X 1979. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 1- 64.
- Jan Paweł II. Również przez wspólnotę osób człowiek staje się obrazem Boga. Przemówienie 14 XI 1979. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. II, 1 1979 (lipiec-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1992 s. 549-554.
- Jan Paweł II. Objawienie i odkrycie oblubieńczego sensu ciała. Przemówienie 9 I 1980. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1980 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1985 s. 35-37.
- Jan Paweł II. List apostołski „Domenicae cenae” o tajemnicy i kulcie Eucharystii. 24 II 1980. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. P. Słabek, J. Jękot. T. 1. Kraków 1997 s. 3-30.
- Jan Paweł II. Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu „Univ’80”. 1 IV 1980. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1983 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1985 s. 322.
- Jan Paweł II. Bogactwo udoskonalone przez łaskę. Przemówienie podczas obchodów sześćsetlecia św. Katarzyny ze Sieny 29 IV 1980. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1983 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1985 s. 427-430.
- Jan Paweł II. Podnieście oczy ku Jezusowi Chrystusowi. Orędzie do francuskiej młodzieży. 1 VI 1980. Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. III, 1 1980 (styczeń-czerwiec). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1985 s. 712-717.

- Jan Paweł II. W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż 2 VI 1980. W: Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia i homilie. Red. M. Radwan, S. Wylązek, T. Gorzelak. Rzym-Lublin 1988 s. 51-68.
- Jan Paweł II. Encyklika „*Dives in misericordia*” o Bożym miłosierdziu. 30 XI 1980. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 55-99.
- Jan Paweł II. Przekażcie im to, co najlepsze. Do uczestników Światowego Zgromadzenia Ruchu Focolari poświęconego rodzinie i miłości. Rzym 3 V 1981. W: Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Opr. C. Drązek, J. Kawecki. Kraków 1985 s. 63-65.
- Jan Paweł II. Encyklika „*Laborem exercens*” o pracy ludzkiej z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy encykliki „*Rerum novarum*”. 14 IX 1981. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 101-154.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „*Familiaris consortio*” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. 22 XI 1981. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 65-160.
- Jan Paweł II. Wiara i kultura podnoszą pracę na poziom chrześcijańskiej wartości zbawczej. Przemówienie do uczestników kongresu włoskich organizacji zajmujących się kulturą. Rzym 16 I 1982. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. V, 1 1982 (styczeń-maj). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1993 s. 61-65.
- Jan Paweł II. W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa. Przemówienie w Onitsha. 13 II 1982. *OsRomPol* 3:1982 nr 2 s. 4-5.
- Jan Paweł II. Przyszłość człowieka to sam człowiek. 15 V 1982. W: Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Red. J. Żukowicz. Kraków 1990 s. 89-92.
- Jan Paweł II. Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli. Rzym 20 V 1982. W: Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie. Red. M. Radwan, S. Wylązek, T. Gorzelak. Rzym-Lublin 1988 s. 146-152.
- Jan Paweł II. Świat bez chorych byłby uboższy. Wiedeń 11 IX 1983. W: Jan Paweł II. Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień i dokumentów. Kraków 1997 s. 76-80.
- Jan Paweł II. Rodzina jest szkołą człowieczeństwa. Przemówienie do uczestników VII Międzynarodowego Kongresu do spraw Rodziny. 7 XI 1983. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. VI, 2 1983 (lipiec-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1999 s. 459-462.
- Jan Paweł II. Pomagać laikatowi w uświadamianiu sobie wielkości jego powołania. Przemówienie do grupy biskupów australijskich w czasie wizyty „*ad limina*”. 11 XI 1983. W: Jan Paweł II. Nauczanie papieskie. T. IV, 2 1983 (lipiec-grudzień). Red. E. Weron, A. Jarocho. Poznań 1999 s. 475-478.
- Jan Paweł II. List apostolski „*Salvifici dolores*” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia. 11 II 1984. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. P. Słabek, J. Jękot. Kraków 1997 s. 39-79.
- Jan Paweł II. Pojednanie z Bogiem i braćmi. Katecheza 29 II 1984. *OsRomPol* 5:1984 nr 3 s. 26.
- Jan Paweł II. Uznanie własnej winy. Katecheza 14 III 1984. *OsRomPol* 5:1984 nr 3 s. 27.
- Jan Paweł II. Wyznanie grzechów. Katecheza 21 III 1984. *OsRomPol* 5:1984 nr 3 s. 27-28.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia „*Redemptionis donum*”. 25 III 1984. W: Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „*Vita consecrata*”. Red. B. Hylla. Kraków 1998 s. 253-275.

- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła. 2 XII 1984. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. S. Małysiak. T. 2. Kraków 1996 s. 407-538.
- Jan Paweł II. W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie. Homilia w Ceunca. 31 I 1985. OsRomPol 6:1985 nr 2 s. 17-18.
- Jan Paweł II. Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności. Przemówienie 23 IV 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 165-168.
- Jan Paweł II. Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości. Spotkanie z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską. Przemówienie w Utrechcie. 12 V 1985. OsRomPol 6:1985 nr 1 nadzwyczajny s. 7-8.
- Jan Paweł II. Drogi poznania Boga. Przemówienie 10 VII 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 74-77.
- Jan Paweł II. Nauka nie sprzeciwia się wierze w Boga. Przemówienie 19 VII 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 77-80.
- Jan Paweł II. Aby wychowanek nauczył się „być”, a nie tylko „wiedzieć”. W: Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. Red. J. Żukowicz. 13 VIII 1985. Kraków 1990 s. 192-196.
- Jan Paweł II. Bóg: Duch nieskończenie doskonały. Przemówienie 11 IX 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 95-98.
- Jan Paweł II. Bóg jest Miłością. Katecheza śródowa 2 X 1985. W: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Red. S. Dziwisz [i in.]. Watykan 1987 s. 162-167.
- Jan Paweł II. Bóg jest niewysłowioną i przenaświętszą Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Przemówienie 9 X 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 109-112.
- Jan Paweł II. Tajemnica Bożego ojcostwa w Starym Testamencie. Przemówienie 16 X 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 112-115.
- Jan Paweł II. Ojciec Jezusa Chrystusa. Przemówienie 23 X 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 115-117.
- Jan Paweł II. Duch Święty. Przemówienie 13 XI 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 122-125.
- Jan Paweł II. Prawdziwy Bóg w jedności Bóstwa wieczną komunią Ojca, Syna i Ducha Świętego. Katecheza śródowa 27 XI 1985. W: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Red. S. Dziwisz [i in.]. Watykan 1987 s. 202-205.
- Jan Paweł II. „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty”. Przemówienie 18 XII 1985. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 134-136.
- Jan Paweł II. Prawda o stworzeniu i Bogu Stwórcy w Piśmie świętym. Przemówienie 15 I 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 142-145.
- Jan Paweł II. Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka. Przemówienie 29 I 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 145-148.
- Jan Paweł II. Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych. Przemówienie 2 IV 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 155-158.
- Jan Paweł II. Człowiek stworzony na obraz Boga. Katecheza śródowa. 9 IV 1986. W: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela. Red. S. Dziwisz [i in.]. Watykan 1987 s. 257-262.

- Jan Paweł II. Człowiek – obraz Boży jest istotą cielesno-duchową. Przemówienie 16 IV 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 161-165.
- Jan Paweł II. Stwórca aniołów – istot wolnych. Przemówienie 23 VII 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 213-216.
- Jan Paweł II. Stwórca „rzeczy niewidzialnych” – aniołów. Przemówienie 30 VII 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 216-218.
- Jan Paweł II. Upadek zbuntowanych aniołów. Przemówienie 13 VIII 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 223-226.
- Jan Paweł II. Zwycięstwo Chrystusa nad złym duchem. Przemówienie 20 VIII 1986. W: Jan Paweł II. Co to znaczy wierzyć? Warszawa 1988 s. 227-230.
- Jan Paweł II. List na Światowy Dzień Modlitw o Powołania. „Wkład świeckich w dzieło powołań”. 11 II 1987. W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. II. Red. J. Jękot, P. Słabek. Kraków 1998 s. 460-462.
- Jan Paweł II. Kościelny aspekt osobowości świeckich. Przemówienie 15 III 1987. OsRomPol 8:1987 nr 3 s. 30.
- Jan Paweł II. Encyklika „Redemptoris Mater” o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła. 25 III 1987. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 257-317.
- Jan Paweł II. Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji 20 rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”. 30 XII 1987. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 319-376.
- Jan Paweł II. Matka Zbawiciela. List do uczestników sympozjum teologicznego poświęconego encyklice „Redemptoris Mater”. 22 V 1988. W: Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998. T. 3. Warszawa 1999 s. 56-59.
- Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „Pastor Bonus” o Kurii Rzymskiej. 28 VI 1988. W: Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł. Red. W. Kacprzyk, M. Sitarz. Lublin 2006 s. 217-257.
- Jan Paweł II. List apostolski „Mulieris dignitatem” o godności i powołaniu kobiety. 15 VIII 1988. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. P. Słabek, J. Jękot. Kraków 1997 s. 80-141.
- Jan Paweł II. List apostolski „Vicesimus quintus annus” w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej o świętej liturgii. 4 XII 1988. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. P. Słabek, J. Jękot. Kraków 1997 s. 142-160.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele „Christifideles laici”. 30 XII 1988. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. S. Małysiak. T. 1. Kraków 1996 s. 269-377.
- Jan Paweł II. Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej. Spotkanie z przedstawicielami wszystkich uniwersytetów Szwecji. Uppsala 9 VI 1989. W: Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II. Red. S. Urbański. T. 2 (1989-1999). Warszawa 2000 s. 47-55.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska „Redemptoris custos”. 15 VIII 1989. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. S. Małysiak. T. 1. Kraków 1996 s. 379-406.
- Jan Paweł II. Misja Kościoła w erze komputerów. 24 I 1990. OsRomPol 11:1990 nr 1 s. 1, 3.
- Jan Paweł II. Konstytucja apostolska „Ex corde Ecclesiae” o uniwersytetach katolickich. 15 VIII 1990. OsRomPol 11:1990 nr 10-11 s. 5-9.

- Jan Paweł II. Encyklika „Redemptoris misio” o stałej aktualności posłania misyjnego. 7 XII 1990. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. S. Małyśiak. Kraków 1996 s. 379-460.
- Jan Paweł II. Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”. 1 V 1991. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 2. Red. S. Małyśiak. Kraków 1996 s. 461-530.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie. 25 III 1992. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. S. Małyśiak. T. 2. Kraków 1996 s. 407-538.
- Jan Paweł II. Homilia. Bądźcie rodziną według planu Boga. Lubango. 5 VI 1992. OsRomPol 13:1992 nr 8-9 s. 28-29.
- Jan Paweł II. Kościół jako wspólnota bogata w charyzmaty Przemówienie 24 VI 1992 r. OsRomPol 13:1992 nr 8-9 s. 54-55.
- Jan Paweł II. Konstytucja Apostolska „Fidei depositum” ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Watykańskim II. 11 X 1992. KKK s. 10-14.
- Jan Paweł II. Przemówienie na audiencji dla członków Penitencjarni Apostolskiej. 27 III 1993. OsRomPol 1993 nr 5-6 s. 43-44.
- Jan Paweł II. Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. 6 VIII 1993. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 2. Red. S. Małyśiak. Kraków 1996 s. 531-637.
- Jan Paweł II. Nowe przymierze między Kościołem a kulturą. Przemówienie w Wilnie. 5 IX 1993. OsRomPol 14:1993 nr 12 s. 16-19.
- Jan Paweł II. Kościelna tożsamość świeckich. Rzym 27 X 1993. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 s. 7-11.
- Jan Paweł II. Świeccy wobec tajemnicy Chrystusa. Rzym 10 XI 1993. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 s. 17-21.
- Jan Paweł II. Powołanie świeckich do świętości. 24 XI 1993. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 s. 22-26.
- Jan Paweł II. Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusowym. Rzym 15 XII 1993. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 nr 2 s. 32-35.
- Jan Paweł II. Udział świeckich w urzędzie prorockim Kościoła. 26 I 1994. OsRomPol 15:1994 nr 4 s. 31-32.
- Jan Paweł II List do Rodzin z okazji Roku Rodziny „Gratissimam sane”. 2 II 1994. Wrocław 1994. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. P. Słabek, J. Jękot. Kraków 1997 s. 274-336.
- Jan Paweł II. Udział świeckich w urzędzie królewskim Chrystusa. Rzym 9 II 1994. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 s. 40-43.
- Jan Paweł II. Charyzmaty świeckich. Rzym 3 III 1994. W: Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997 s. 49-53.
- Jan Paweł II. List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000. 10 IX 1994. W: Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. P. Słabek, J. Jękot. Kraków 1997 s. 167-205.
- Jan Paweł II. Wybór katechez Ojca Świętego Jana Pawła II, poświęconych kapłaństwu sakramentalnemu, wygłoszonych podczas audiencji śródowych 1992-1994. W: Ko-

- misja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1994/95. Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1994 s. 181-296.
- Jan Paweł II. Encyklika „*Evangelium vitae*” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. 25 III 1995. W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 2. Red. S. Małysiak. Kraków 1996 s. 639-752.
- Jan Paweł II. Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia. Skoczów 22 X 1995. OsRomPol 16:1995 nr 7 s. 26-30.
- Jan Paweł II. Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1996 r. 8 XII 1995. W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. J. Jękot, P. Słabek. Kraków 1998 s. 146-153.
- Jan Paweł II. Sakrament pokuty wielkim darem Bożego miłosierdzia. Przesłanie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarnię Apostolską 22 III 1996. OsRomPol 17:1996 nr 6 s. 10-12.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „*Vita consecrata*” o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie 25 III 1996. W: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II. Red. S. Małysiak. T. 2. Kraków 1996 s. 633-751.
- Jan Paweł II. Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj. Przemówienie w Saint-Anne d'Auray. 20 IX 1996. OsRomPol 17:1996 nr 11-12 s. 27.
- Jan Paweł II. Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk 22 X 1996. W: W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej. Opr. K. Szczygieł. Tarnów 1998 s. 184-187.
- Jan Paweł II. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1997 r. Dzieło ewangelizacji łaską i obowiązkiem całego Kościoła. Rzym 18 V 1997. W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1. Red. J. Jękot, P. Słabek. Kraków 1998 s. 346-349.
- Jan Paweł II. Potrzeba świadectwa wierności Chrystusowej Ewangelii. Homilia w czasie liturgii Słowa. Gorzów Wielkopolski. 2 VI 1997. OsRomPol 18:1997 nr 7 s. 23-25.
- Jan Paweł II. Orędzie na XIII Światowy Dzień Młodzieży. 30 XI 1997. OsRomPol 19:1998 nr 2 s. 4-7.
- Jan Paweł II. Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej. Poznań 1997.
- Jan Paweł II. Sakrament pokuty w życiu Kościoła. Przesłanie do Penitencjarni Apostolskiej 20 III 1998. OsRomPol 19:1998 nr 5-6 s. 4-6.
- Jan Paweł II. Jesteście bogactwem Kościoła. Przesłanie Jana Pawła II do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych. Watykan 27 V 1998. OsRomPol 29:1998 nr 8-9 s. 34-35.
- Jan Paweł II. Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja. Przemówienie do przedstawicieli ruchów kościelnych. 30 V 1998. OsRomPol 19:1998 nr 8-9 s. 37-39.
- Jan Paweł II. Rola szkoły w wychowaniu. Przemówienie w Castel Gandolfo. 13 IX 1998. OsRomPol 20:1999 nr 1 s. 54-55.
- Jan Paweł II. Bierzmowanie jako dopełnienie łaski chrztu. Przemówienie 30 IX 1998. OsRomPol 20:1999 nr 1 s. 47-48.
- Jan Paweł II. Pieczęć Ducha i świadectwo, które sięga męczeństwa. Przemówienie 14 X 1998. OsRomPol 20:1999 nr 1 s. 48.
- Jan Paweł II. List do osób w podeszłym wieku. 1 X 1999. OsRomPol 20:1999 nr 12 s. 4-11.

- Jan Paweł II. Dzieci są wiośną Kościoła i społeczeństwa. Przemówienie. 14 X 2000. *OsRomPol* 22:2001 nr 1 s. 14-15.
- Jan Paweł II. List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000. 6 I 2001. Wrocław 2001.
- Jan Paweł II. Zadania szkoły katolickiej dzisiaj. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Szkół Europy. 28 IV 2001. „*Pedagogika Katolicka*” 1:2007 nr 1 s. 98-100.
- Jan Paweł II. Encyklika „*Ecclesia de Eucharystia*” o Eucharystii w życiu Kościoła. 17 IV 2003. Katowice 2003.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*”. 28 VI 2003. Poznań 2003.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „*Pastores gregis*” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata. 16 X 2003. Kraków 2003.
- Jan Paweł II. Wychowanie młodego pokolenia zadaniem wszystkich. Przemówienie do uczestników europejskiego sympozjum pt. „Wyzwania edukacji”. 3 VII 2004. „*Pedagogika Katolicka*” 1:2007 nr 1 s. 97-98.
- Jan Paweł II. List apostolski „*Mane nobiscum, Domine*” na Rok Eucharystii. 7 X 2004. Poznań 2004.
- Jan Paweł II. Listy na Wielki Czwartek 1979-2005. Kraków 2005.
- Jan Paweł II. Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci. Kraków 2005.

3. Dokumenty Stolicy Apostolskiej

- Święta Kongregacja Obrzędów. Instrukcja „*Eucharisticum misterium*” o kulcie tajemnicy eucharystycznej. 25 V 1967. W: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.* Red. R. Rak. Londyn 1987 s. 137-165.
- Kongregacja do spraw Zakonów i Instytutów Świeckich. Instrukcja o odnowie formacji zakonnej „*Renovationis causa*”. 6 I 1969. W: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata”*. Red. B. Hylla. Kraków 1998 s. 61-75.
- Kongregacja do spraw Biskupów. Instrukcja „*Ecclesiae Imago*” na temat pasterskiej posługi biskupów. 22 II 1973. W: *Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne*. Red. E. Szafrowski. T. 6 z. 1. Warszawa 1975 s. 15-343.
- Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o przerywaniu ciąży. „*Quaestio de abortu*”. 18 XI 1974. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 74-85.
- Papieska Komisja do spraw Rodziny. *Małżeństwo sakramentem (1975)*. *ŻM* 25:1976 nr 6 s. 97-105.
- Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej „*Persona humana*”. 29 XII 1975. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 94-106.
- Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego. „*Inter insigniores*”. 15 X 1976. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 110-122.

- Kongregacja do spraw Nauczania Katolickiego. Szkoła katolicka. 19 III 1977. W: Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne. Red. E. Szafrowski. T. 11 z. 1. Warszawa 1980 s. 99-159.
- Kongregacja do spraw Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Kongregacja do spraw Biskupów. Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele „Mutuae relationes”. 14 V 1978. W: Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata”. Red. B. Hylla. Kraków 1998 s. 133-163.
- Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii. „Recentiores episcoporum Synodi”. 17 V 1979. W: W trosce o pełnię wiary s. 129-132.
- Karta Praw Rodziny (1983). OsRomPol 4:1983 nr 10 s. 6-7.
- Kodeks Prawa Kanonicznego (1983). Poznań 1984.
- Kongregacja do spraw Wychowania. Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej. 1 XI 1983. ChS 16:1984 nr 4 s. 94-123.
- Sekretariat Synodu Biskupów. Lineamenta (1985). W: Powołanie i posłannictwo ludzi świętych w świetle dokumentów kościelnych. Red. E. Weron. Poznań 1989 s. 13-46.
- Sekretariat Synodu Biskupów. Instrumentum laboris (1987). W: Powołanie i posłannictwo ludzi świętych w świetle dokumentów kościelnych. Red. E. Weron. Poznań 1989 s. 47-105.
- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia. „Donum vitae”. 22 II 1987. W: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 297-323.
- Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej. 15 X 1989. W: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994. Opr. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 337-352.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych „Potissimum institutioni”. 2 II 1990. W: Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata”. Red. B. Hylla. Kraków 1998 s. 297-348.
- Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie. „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił” (1991). OsRomPol 13:1992 nr 1 s. 46-51.
- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu. Instrukcja duszpasterska „Aetatis nova”. 22 II 1992. W: Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła. Antologia tekstów źródłowych. Oprac. K. Klauza. Warszawa 1992 s. 67-84.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (1992). Poznań 2002.
- Papieska Komisja Biblijna. Interpretacja Pisma Świętego w Kościele (1993). Poznań 1994.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach. 4 XI 1993. Warszawa 1996.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów. 31 I 1994. Tekst i komentarz. Tarnów 1995.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej. 22 V 1994. Notif 39:1995 nr 1-3 s. 3-19.
- Papieska Rada do spraw Rodziny. Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie. 8 XII 1995. Łomianki 1996.

- Papieska Rada do spraw Rodziny. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa. 13 V 1996. Wrocław 2000.
- Papieskie Dzieło Powołań. Nowe powołania dla nowej Europy. „In verbo tuo”. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do kapłaństwa i życia konsekrowanego w Europie. Rzym, 5-10 V 1997. Poznań 1998.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Dyrektorium ogólne o katechizacji. 15 VIII 1997. Poznań 1998.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, Papieska Rada do spraw Świeckich, Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja do spraw Biskupów, Kongregacja do spraw Ewangelizacji Narodów, Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Papieska Rada do spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”. 15 VIII 1997. OsRomPol 19:1998 nr 12 s. 30-40.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia. 28 XII 1997. W: Rada Szkół Katolickich. Szkoła miejscem kształtowania postawy patriotycznej. Szkoła katolicka u progu Trzeciego Tysiąclecia. Częstochowa 1998 s. 103-131.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. 19 III 1999. Tarnów 1999.
- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga. 14 IX 2000. W: Biblioteczka Zeszytów Odnowy w Duchu Świętym. Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga z komentarzem teologicznym. Kraków 2001 s. 11-28.
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania. 17 XII 2001. Poznań 2003.
- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu. Kościół a Internet. 22 II 2002. „Wiadomości KAI” 10 III 2002 nr 10 s. 31-35.
- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu. Etyka w Internecie. 28 II 2002. „Wiadomości KAI” 17 III 2002 nr 11 s. 31-35.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. 19 V 2002. Poznań 2002.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa. Instrukcja. Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej. 4 VIII 2002. Wrocław 2002.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. Osoby konsekrowane i ich misja w szkole. Refleksje i wskazania. 28 X 2002. Poznań 2003.
- Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym. 24 XI 2002. OsRomPol 24:2003 nr 2 s. 49-54.
- Kongregacja Nauki Wiary. Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi. 3 VI 2003. Poznań 2003.
- Kongregacja do spraw Biskupów. Dyrektorium „Apostolorum successores” o pasterskiej posłudze biskupów. 22 II 2004. W: Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł. Red. W. Kacprzyk, M. Sitarz. Lublin 2006 s. 517-711.

- Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Instrukcja „Redemptionis sacramentum” o tym, co należy zachować, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią. 25 III 2004. Poznań 2004.
- Kongregacja Nauki Wiary. List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie. 31 V 2004. Poznań 2005.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. Kompendium nauki społecznej Kościoła (2004). Kielce 2005.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. List okólny do przewodniczących Konferencji Episkopatów o nauczaniu religii w szkole. 5 V 2009. „Wiadomości KAI” 15 XII 2009 nr 46 s. 27-29.

4. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa (1977). W: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969-1996. Red. J. Królikowski. Kraków 2000 s. 89-110.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Pojednanie i pokuta (1982). W: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969-1996. Red. J. Królikowski. Kraków 2000 s. 151-177.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985). W: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969-1996. Red. J. Królikowski. Kraków 2000 s. 197-236.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Aktualne problemy eschatologii (1992). W: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969-1996. Red. J. Królikowski. Kraków 2000 s. 303-340.

5. Dokumenty Kościoła w Polsce

- Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (1969). W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotek, A. Liskowacka. T 2. Katowice 1993 s. 293-300.
- Komisja Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie Polski. Dyrektorium apostołstwa świeckich. 2 VI 1969. W: E. Weron. Laikat i apostołstwo. Paris 1973 s. 187-214.
- Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa (1975). W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczorok, A. Liskowacka. T 2. Katowice 1993 s. 293-308.
- Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej. Rzym 1976.
- Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979. T. 1. Przebieg prac synodalnych. Dokumenty Synodu. Kraków 1985.

- Konferencja Episkopatu Polski. Niewierzący w parafii – wstępne wytyczne duszpasterstwa. „Koszalińsko-Kołoobzeskie Wiadomości Diecezjalne” 16:1988 nr 5-6 s. 140-148.
- Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim. Kraków 1990.
- Prymasowska Rada Społeczna. Problemy wychowania w Polsce roku 1990. W: Dokumenty Prymasowskiej Rady Społecznej 1987-1990. Niepokalanów 1990 s. 47-54.
- Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce. W: II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze. Poznań-Warszawa [1991] s. 185-208.
- III Synod Diecezji Kieleckiej 1984-1991. Kielce 1992.
- Słowo Biskupów polskich w sprawie wyborów do Parlamentu. 19 VI 1993. OsRomPol 14:1993 nr 8-9 s. 57-58.
- Poznański Synod Archidiecezjalny 1992-1993. Dokumenty. Poznań 1994
- Komitet do spraw Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego. Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie. 16 IV 1999. „Wiadomości KAI” 8 VII 1999 nr 27 s. 18-21.
- Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu. W: II Polski Synod Plenarny. (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 101-124.
- Kościół wobec rzeczywistości politycznej. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 83-99.
- Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 65-81.
- Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 189-216.
- Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 9-28.
- Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 29-48.
- Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 143-158.
- Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu. W: II Polski Synod Plenarny (1991-1999). Warszawa-Poznań 2001 s. 49-63.
- Chrapek J. Dzielimy się miłością. Wolontariat. List pasterski biskupa radomskiego na temat wolontariatu. 29 I 2001. Radom 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski. Dyrektorium Katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce. 20 VI 2001. Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski. Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin. 1 V 2003. Warszawa 2003.
- Konferencja Episkopatu Polski. Dialog – zadanie na nowy wiek. 28 XI 2003. „Biuletyn Eklezjalny” 33:2004 nr 1 s. 94-110.
- Rada Naukowa Episkopatu Polski. Kościół wobec ewolucji. 24 XI 2006. W: Dogmatyka. T. 6. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 280-284.
- Konferencja Episkopatu Polski. Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie. 19 VI 2009. Warszawa 2009.

6. Dokumenty Kościołów partykularnych w innych krajach

- Konferencja Plenarna Episkopatu Francji (1972). O chrześcijańską praktykę w polityce. ChS 1973 nr 4 s. 60-80.
- Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List społeczny Episkopatu USA (1986). W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów. Red. S. Fel, J. Kupny. Lublin 2002 s. 19-137.
- Społeczny list pasterski biskupów austriackich (1990). W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów. Red. S. Fel, J. Kupny. Lublin 2002 s. 139-191.
- Wspólne dobro a nauczanie społeczne Kościoła katolickiego. List Konferencji Biskupów Katolickich Anglii i Walii (1996). W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów. Red. S. Fel, J. Kupny. Lublin 2002 s. 193-222.
- O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości. Słowo Rady Kościoła ewangelickiego w Niemczech i Konferencji Episkopatu Niemiec na temat sytuacji gospodarczej i społecznej w Niemczech (1997). W: Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów. Red. S. Fel, J. Kupny. Lublin 2002 s. 223-303.
- Sprawiedliwy pokój. List społeczny Episkopatu Niemiec na temat pokoju (2000). Warszawa 2002.

7. Księgi liturgiczne

- Obrzędy chrztu dzieci według Rytuálu Rzymskiego. Katowice 1972.
- Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Katowice 1981.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich. Poznań 1986.
- Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wydanie drugie poprawione. Katowice 1994.
- Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie drugie poprawione. Katowice 2001.

II. Literatura

- Adamowicz L. Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Lublin 1999.
- Adamski F. Pluralizm wartości i wychowanie. W: Wychowanie personalistyczne. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 271-277.
- Adamski F. Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie. Warszawa 1984.
- Adamski F. Wychowanie do zaangażowania w Kościele. ComP 2:1982 nr 5 s. 119-130.
- Adopcja. Teoria i praktyka. Red. K. Ostrowska, E. Milewska. Warszawa 1999.

- Altaner B., Stuiber A. *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Warszawa 1990.
- Amaladoss M. *The religious in mission*. W: Union of Superiors General. *Consecrated Life Today. Charisms in the Church for the Word*. International Congress Rome. 22-27 November 1993. Guernsey 1994 s. 127-140.
- Angelini F. Świętość ludzkiego życia. „Ethos” 7:1994 nr 1-2 s. 49-55.
- Augustyn J. *Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*. Kraków 1993.
- Augustyn J. *Rola rachunku sumienia w rozwoju życia duchowego*. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. *Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 319-330.
- Augustyn J. *Wychowanie do integracji seksualnej*. Kraków 1994.
- Augustyn J. *Wychowanie seksualne w rodzinie i szkole. Cele, zasady, metody*. Kraków 1999.
- Augustyn. *Sermo 94*. PL 38 s. 580-581.
- Auzou G. *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*. Warszawa 1990.
- Baczyński A. *Mass media*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 464-468.
- Baczyński A. *Rola świeckich w apostołacie medialnym*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 579-598.
- Baczyński A. *Telewizja w służbie ewangelizacji*. Kraków 1998.
- Bagrowicz J. *Formacja katechetów w świetle dokumentów Kościoła*. AK 86:1994 nr 513-514 s. 215-226.
- Bagrowicz J. *Kościelne wychowanie młodzieży do życia społeczno-politycznego*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. Materiały z VII Kongresu Teologów Polskich. KUL 12-15 września 2004. T. 1. Lublin 2004 s. 229-246.
- Bagrowicz J. *Wychowanie do dialogu i tolerancji*. W: *Leksykon pedagogiki religii*. Red. C. Rogowski. Warszawa 2007 s. 848-851.
- Bagrowicz J., Jankowski S. „Pan Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). *Studia z pedagogiki biblijnej*. Tarnów 2005.
- Bajda J. *Rodzina. Rodzina w zespole nauk*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 398-400.
- Balter L. *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*. ZNKUL 19:1976 nr 3 s. 57-67.
- Balter L. *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologicznodogmatyczne*. Warszawa 1982.
- Balter L. *Rola charyzmatów w życiu Kościoła*. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. *Program duszpasterski na rok 1997/98. Duch Święty i Jego obecność w Kościele*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1997 s. 281-293.
- Balter L. *Rola charyzmatów w życiu religijnym Kościoła. Teologiczne spojrzenie na charyzmaty*. HD 45:1976 nr 1 s. 38-45.
- Balter L. *Soboru Watykańskiego II teologia charyzmatu*. W: *100-lecie Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce*. Red. A. Dyr, R. Forycki, M. Kowalczyk. Ząbki 2009 s. 179-188.
- Balthasar H. U. von. *Czy są świeccy w Kościele?* ComP 1:1981 nr 6 s. 3-15.
- Balthasar H. U. von. *Der Laie und der Ordensstand*. Einsiedeln 1948.
- Balthasar H. U. von. *Kim jest laik?* ComP 7:1982 nr 39 s. 36-42.
- Balthasar H. U. von. *Teologia*. T. 3. *Duch Prawdy*. Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von. *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965.

- Balthasar H. U. von, Giussani L. Miejsce chrześcijanina w świecie. Kraków 2003.
- Banaszak M. Historia Kościoła katolickiego. T. 2. Warszawa 1989.
- Baran A. Formacja franciszkanów świeckich. W: Duchowość franciszkanów świeckich. Red. A. Baran. Lublin 2002 s. 79-106.
- Baran Z. Parafialna Rada do Spraw Ekonomicznych. „Wiadomości Archidiecezjalne Lubelskie” 72:1998 nr 4 s. 764-777.
- Barcik S. J. Przejawy pobożności w okresie od XII do XVI wieku. W: Arcybractwo Męki Pańskiej. 400 lat wiernej służby (1595-1995). Red. P. K. Solecki. Kraków 1997 s. 15-26.
- Barclay W. Charisma – Boży dar. „W drodze” 11:1983 nr 11 s. 33-34.
- Bargiel M. Jezus chrzci Duchem Świętym. Łódź 1997.
- Bartnik Cz. Bierzmowanie Kościoła. CTh 48:1978 z. 3 s. 19-30.
- Bartnik Cz. Chrzest – nowość życia. RTK 25:1988 z. 2 s. 5-12.
- Bartnik Cz. Dogmatyka katolicka. T. 1. Lublin 2000.
- Bartnik Cz. Kościół. Lublin 2009.
- Bartnik Cz. Sakrament bierzmowania. RTK 36:1989 z. 2 s. 45-53.
- Bartosik M. Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej. Niepokalanów 2006.
- Baum A. Laik. W: Praktyczny słownik biblijny. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 kol. 639-640.
- Beinert W. Ehe und Kirche. „Una Sancta” 35:1980 s. 271-278.
- Beinert W. Gottes Gegenwart. Ein Einführung in die Welt der Sakrament. Nettetal 1991.
- Beni A. Laico. W: Nuovo dizionario di teologia. Roma 1997 s. 691-701.
- Biela B. Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne. Katowice 2006.
- Bielecki S. Biblijny ideał małżeństwa i rodziny. KPD 69:1993 nr 6 s. 484-493.
- Bielecki S. Teologia znaków czasu. Kielce 2006.
- Błachnicki F. Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła i jego konsekwencje pastoralne. W: Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii. Red. M. Marczewski. Lublin 1998 s. 199-210.
- Błachnicki F. Formacja animatorów zgromadzenia liturgicznego. CTh 45:1975 fasc. 2 s. 96-98.
- Błachnicki F. Kościół jako wspólnota. Lublin 1992.
- Błachnicki F. Laikat w funkcji proroczej Kościoła. HD 36:1967 nr 3 s. 211-218.
- Błachnicki F. Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę. Krościenko 2002.
- Błachnicki F. Teologiczne podstawy apostołstwa. Prolegomena do teologii apostołstwa. AK 58:1966 nr 346 s. 261-274.
- Błachnicki F. Z problematyki duchowości laikatu. HD 34:1965 nr 3 s. 162-169.
- Błaza M., Kowalczyk D. Traktat o sakramentach. W: Dogmatyka. T. 5. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 213-553.
- Błasiak A. Młodzież – świat wartości. Kraków 2002.
- Boff L. Sakramenty Kościoła. Warszawa 1981.
- Bogacki H. Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego. CTh 41:1971 fasc. 2 s. 43-52.
- Bogacki H. Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze Kościoła. CTh 41:1971 fasc. 3 s. 91-94.

- Bogiel M. Rola katechezy szkolnej w wychowaniu do modlitwy. HD 62:1993 nr 1 s. 57-64.
- Bołoz W. Antropologiczne i kulturowe uwarunkowania wychowania seksualnego. HD 47:1997 nr 3 s. 83-97.
- Borkowska U. Beginki i begardzi. EK t. 2 kol. 177-181.
- Borutka T. Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II. Kraków 1994.
- Borutka T. Propedeutyka katolickiej nauki społecznej. W: Katolicka nauka społeczna. Red. J. Mazur. Częstochowa 1999 s. 11-66.
- Borutka T. Zadania społeczne laikatu. Bielsko-Biała 1996.
- Bourgeois D. Duszpasterstwo Kościoła. Poznań 2001.
- Bouyer L. Duch Święty Poczyszyciel. Duch Święty i życie w łasce. Kraków 1998.
- Bragança J. O. Bierzmowanie sakramentem Ducha. W: Duch odnowiciel. Red. L. Balter [i in]. Poznań 1998 s. 420-431.
- Braun-Gałkowska M. Cnoty zapomniane. Lublin 1995.
- Breuning W. Nauka o Bogu. Kraków 1999.
- Broński W. Formacja homiletyczna alumnów w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce. Studium homiletyczne. Lublin 2007.
- Broński W. Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego. Lublin 1999.
- Brzezinka W. Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych. Kraków 2005.
- Buccellato G. Błogosławieństwo czystości. Wychowanie młodych do czystości w kontekście duchowego ukierunkowania. Warszawa 1999.
- Buła M. Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka. W: Wychowanie w rodzinie. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 65-78.
- Bulanda E. Wtajemniczenie chrześcijańskie. AK 57:1965 nr 338 s. 129-137.
- Buxakowski J. Antropologia nadprzyrodzona. Cz. 1. Łaska i człowiek. Pelplin 1982.
- Buxakowski J. Aspekty duszpasterskie teologii bierzmowania. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1991/92. Ewangelizacja młodzieży. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1991 s. 21-35.
- Cantalamesa R. Czyste serce. Warszawa 1994.
- Cappelletto G. Wsłuchując się w Słowo Boże. Proste rady dla indywidualnego i wspólnotowego „lectio divina”. Kraków 2006.
- Caprioli M. La formazione dei sacerdoti nell'ultimo sinodo dei vescovi. „Rivista di Vita Spirituale” 44:1990 z. 6 s. 578-596.
- Cardedal de O. G. Kim jest biskup? Właściwy kształt i zniekształcenie posługi biskupiej. W: Kapłaństwo. Red. S. Stencel. Poznań-Warszawa 1988 s. 115-138.
- Carrier H. Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II. Rzym-Warszawa 1990.
- Cattaneo A. I movimento ecclesiali: aspetti ecclesiologicali. „Annales Theologici” 11:1997 nr 2 s. 401-427.
- Cekiera Cz. Wychowanie seksualne a dojrzałość osobowa. „Znak” 23:1971 nr 12 s. 1615-1625.
- Cencini A. Od wychowania do formacji. Kraków 2004.
- Chantraine G. Laikat. Chryścijanin w świecie. Warszawa 1993.
- Chapelle A. Sakrament Boga-Ducha. W: Duch odnowiciel. Red. L. Balter [i in]. Poznań 1998 s. 401-407.
- Charles R., Maclaren D. Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II. Poznań 1995.

- Charytański J. Wychowanie liturgiczne. „Katecheta” 6:1962 nr 2 s. 65-73.
- Chiappetta L. Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. I. Libri I-II-III. Napoli 1988.
- Chlewiński Z. Formacja. EK t. 5 kol. 389.
- Chmielewski M. Duchowość miłosierdzia. W: Sanktuarium ostrobramskie szkołą miłosierdzia. Red. J. Karbownik, T. Siudy. Skarżysko-Kamienna 2005 s. 103-114.
- Chymuk M. Kościół i rodzina jako fundament wychowania. W: Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła. Red. J. Baniak. Poznań 2002 s. 251-264.
- Cichoń W. Wartości. Człowiek. Wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej. Kraków 1996.
- Cichy S. Wychowanie liturgiczne w Konstytucji o liturgii świętej i w dokumentach posoborowych. W: Euntes docete. XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Akademii Teologicznej w Krakowie. Red. S. Koperek. Kraków 1993 s. 173-189.
- Cisło M. Świeccy są Kościołem. Z teologii laikatu. W: Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin. Red. I. S. Ledwoń [i in.]. Lublin 2007 s. 617-622.
- Coletti D. La formazione integrale al sacerdozio: orientamenti e prospettive. W: Identità e missione del sacerdote. Red. G. Pittau, C. Sepe. Roma 1994 s. 78-85.
- Congar Y. D'une „Ecclesiologie en gestation” à Lumen gentium chap. I et II. „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 18:1971 s. 366-377.
- Congar Y. Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia. CTh 42:1972 fasc. 4 s. 15-37.
- Congar Y. Jalons pour une théologie du laïcat. Paris 1964.
- Congar Y. Kościół jako sakrament zbawienia. Warszawa 1980.
- Congar Y. Moim braciom. Kraków 1998.
- Congar Y. Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation. Paris 1962.
- Congar Y. Szeroki świat moją parafią. Kraków 2002.
- Congar Y. Vocation sacerdotale et vocation chrétienne. „Seminarium” 19:1967 s. 7-16.
- Congar Y. Wezwani do życia. Kijów 1999.
- Congar Y. Wierzę w Ducha Świętego. „Panem jest Duch i daje życie” (2 Kor 3, 17). T. 2. Warszawa 1995.
- Cordes P. J. Niech zstąpi Duch Twój. Refleksje na temat katolickiej Odnowy w Duchu Świętym. Kraków 1998.
- Cordes P. J. Wypowiedź na spotkaniu tematycznym „Kierunki formacji duchowej i apostołskiej w ruchach”. W: Wiosna ruchów. Materiały z I Kongresu Ruchów Katolickich. 3-4 VI 1994. Warszawa 1994 s. 74-78.
- Coste R. Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości. Rzym-Lublin 1992.
- Courth F. Bóg trójjedynej miłości. Poznań 1997.
- Czaja A. Charyzmat. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 138-142.
- Czaja A. Rodzina jako „Kościół domowy”. Specyfika i uwarunkowania eklezjalności rodziny chrześcijańskiej. W: Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych. Red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz. Lublin 2009 s. 131-140.

- Czaja A. Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas est”. W: Sens i wartość sakramentu małżeństwa. Red. A. Czaja, M. Wyzlic. Lublin 2008 s. 45-56.
- Czaja A. Traktat o Kościele. W: Dogmatyka. T. 2. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2006 s. 289-543.
- Czapów Cz. Rodzina a wychowanie. Warszawa 1968.
- Czekański M. Chrześcijanin wobec wyborów politycznych. Przewodnik. Kraków 2000.
- Czerwik S. Biskup i liturgia w świetle dokumentów Vaticanum II oraz odnowionych ksiąg liturgicznych. KPD 51:1975 nr 4-5 s. 205-222.
- Czerwik S. Formacja liturgiczna zadaniem całego Kościoła. W: Życie konsekrowane w trzecim wieku. Red. K. Wójtowicz. Kraków 2000 s. 179-190.
- Czerwik S. Kapłańska formacja liturgiczna stałym zadaniem wychowawczym Kościoła. W: Formacja formatorów. 40. Ogólnopolska Konferencja Rektorów Wyższych Seminariorum Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych. Zakopane, 2-6 IX 2004. Red. A. A. Napiórkowski. Kraków 2005 s. 19-44.
- Czerwik S. Liturgia sakramentu bierzmowania. W: Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Red. J. Kudasiewicz. Warszawa 1981 s. 156-181.
- Czerwik S. Mistagogia sakramentu namaszczenia chorych. „Przegląd Homiletyczny” 13:2009 s. 41-55.
- Czerwik S. Obecność i działanie Ducha Świętego we wspólnocie świeckich i duchownych sprawujących liturgię. „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 2:1998 nr 2 s. 60-86.
- Czerwik S. Sakramenty najwyższym wyrazem kultu chrześcijańskiego. AK 57:1965 nr 336-337 s. 44-53.
- Czerwik S. Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania. W: Sakrament pokuty. Teologia, liturgia, Pismo Św. Red. A. Skowronek. Katowice 1980 s. 127-312.
- Czerwik S. Wtajemniczenie chrześcijańskie. W: Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Red. J. Kudasiewicz. Warszawa 1981 s. 9-16.
- Danielewicz Z. Traktat o rzeczywistości ostatecznej. W: Dogmatyka. T. 6. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 288-348.
- Daniélou J. Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Kraków 1994.
- Danielski W., Kopeć J. J. Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej. „Liturgia Sacra” 1: 1995 nr 1-2 s. 19-30.
- Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekreten, und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil 1. W: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg-Basel-Wien 1966.
- Dec I. Celebracja misterium chrześcijańskiego. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4:1996 nr 1 s. 23-29.
- Delhaye Ph. Sobór a kultura. W: Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 351-358.
- Dembowski B. Uzdrawiająca moc sakramentów. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 103-111.
- Derdziuk A. Formacja do modlitwy. HD 63:1993 nr 4 s. 24-34.

- Derdziuk A. Formacja moralna a formacja sumienia. W: Formacja moralna. Formacja sumienia. Red. J. Nagórny, T. Zadykowicz. Lublin 2006 s. 13-33.
- Derdziuk A. Sakrament pojednania darem dla Kościoła. HD 45:1996 nr 1 s. 14-23.
- Derdziuk A. Współczesne uwarunkowania sprawowania sakramentu pokuty. RT 45:1998 z. 3 s. 91-108.
- Dębiński A. Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego. W: Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 X 2001 r. w Lublinie. Red. S. Tymosz. Lublin 2001 s. 95-105.
- Didachè – Nauka Dwunastu Apostołów. W: Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich. Opr. M. Starowiejski. Kraków 1988 s. 39-44.
- Długosz A. Życie moralne w katechezie. AK 71:1976 z. 419 s. 374-385.
- Drączkowski F. Hipolit. EK t. 6 kol. 917-918.
- Drożdż A. Sakrament pojednania z Bogiem i z Kościołem. Teologia moralna szczegółowa. Cz. 4. Tarnów 2002.
- Drożdż B. Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Studium pastoralne. Legnica 1997.
- Drożdż B. Zrzeszenia religijne miejscem urzeczywistnienia się Kościoła. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 159-171.
- Drożdż B., Przygoda W. Pluralizm społeczno-kulturowy. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 623-626.
- Drzyżdżyk S. Nauka o sakramentalności małżeństwa w teologii scholastycznej, orzeczeniach Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II. W: Sakramentalność małżeństwa. Red. Z. J. Kijas, J. Krzywda. Kraków 2002 s. 23-35.
- Duch Święty a Maryja. Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik. Częstochowa 1999.
- Duda M. Akcja Katolicka? Tak! Częstochowa 1995.
- Dudziak J. Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym. (Refleksja kanonistyczno-pastoralna). CS 16:1984 s. 47-80.
- Dudziak U. Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologiczno-pastoralne. Lublin 2009.
- Dyczewski L. Udział pokoleń starszych w procesie kształtowania pokoleń młodszych. W: Wychowanie w rodzinie. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 399-415.
- Dyduch J. Diecezjalna Rada Duszpasterska i Rada Kapłańska. PK 27:1984 nr 3-4 s. 53-76.
- Dyduch J. Kim jest wierny świecki? AK 82:1990 nr 487 s. 365-376.
- Dyduch J. Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym. Kraków 1985.
- Dyduch J. Papieska Rada Świeckich i Papieska Komisja „Iustitia et Pax”. PK 25:1982 nr 1-2 s. 197-222.
- Dyduch J. Posłannictwo uniwersytetów w świetle dokumentów kościelnych. PK 38:1995 nr 1-2 s. 79-90.
- Dyduch J. Posługa nauczania w dokumentach roboczych „Polskiego Synodu Plenarnego”. AC 25:1993 s. 91-106.
- Dyduch J. Promocja praw człowieka w encyklice „Evangelium vitae”. W: „Evangelium vitae” – dobra nowina o życiu ludzkim. Materiały na temat encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae” oraz dyskusja panelowa o karze śmierci. Red. J. Brusilo. Kraków 1995 s. 55-68.
- Dyduch J. Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła. RTK 35:1988 z. 5 s. 7-20.

- Dyduch J. Udział świeckich w potrójnej misji Kościoła w świetle Instrukcji „Ecclesiae de mysterio”. W: Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne. Materiały spotkania wykładowców prawa kanonicznego. WSD OO. Franciszkanów, Katowice-Panewniki 16 IV 1998 r. Red. A. Kaczor. Lublin 1998 s. 43-53.
- Dyduch J. Wierni świeccy w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 45:1994 nr 8 s. 315-325.
- Dyrek K. Formacja ludzka do kapłaństwa. Kraków 1999.
- Dyrek K., Kożuch M., Trojan K. Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny. Kraków 1993.
- Dziekoński S. Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II. Warszawa 2006.
- Dziekoński S. Tajemnica Ducha Świętego w katechezie sakramentu bierzmowania. „Studia Pastoralne” 4:2004 s. 90-104.
- Dziekoński S. Współpraca środowisk katechetycznych. AK 96:2004 nr 571 s. 490-513.
- Dziekoński S. Wychowanie do świętości w kontekście zadań współczesnej katechezy. Comp 23:2003 nr 3 s. 60-78.
- Dziewiecki M. Wychowanie do wolności. W: Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży. Red. M. Ryś. Warszawa 2006 s. 55-80.
- E. Marczevska. Domowy Kościół. EK t. 4 kol. 104-105.
- Faivre A. U początków laikatu. W: Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne. Red. P. Taras, E. Weron. Warszawa 1992 s. 7- 42.
- Fel S. Jeunesse Ouvrière Chrétienne. EK t. 7 kol. 1246-1247.
- Fiałkowski M. Aktywne uczestnictwo małżonków w życiu Kościoła. W: W trosce o owocowanie sakramentu małżeństwa. Red. M. Wyzlic, A. Czaja. Lublin 2010 s. 139-151.
- Fiałkowski M. Człowiek wobec środowiska naturalnego. RT 44:1997 z. 6 s. 151-161.
- Fiałkowski M. Ekologia. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 235-237.
- Fiałkowski M. Formacja katolików świeckich. „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1:2009 s. 35-44.
- Fiałkowski M. Kwestia ekologiczna w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). RT 49:2002 z. 6 s. 99-110.
- Fiałkowski M. Małżeństwo i rodzina w służbie życiu. Nauczanie polskich synodów posoborowych. W: W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin. Red. R. Kamiński, S. J. Koza, L. Skorupa, K. Świąc. Kielce 1999 s. 140-153.
- Fiałkowski M. Obecność Kościoła w życiu gospodarczym. RT 53:2006 z. 6 s. 5-15.
- Fiałkowski M. Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi. W: W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL. Red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki. Lublin 2007 s. 195-203.
- Fiałkowski M. Organizacja działalności charytatywnej w diecezji. AK 97:2005 nr 578 s. 72-81.
- Fiałkowski M. Parafia wobec ekologii. W: Efektywne zarządzanie parafią. Grudzień J 1.7. Warszawa: Raabe 2003 s. 1-10.
- Fiałkowski M. Powoływanie, struktura i zadania parafialnej rady do spraw ekonomicznych. „W nurcie franciszkańskim” 15:2006 s. 297-304.

- Fiałkowski M. Rodzina Kościołem domowym. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 171-176.
- Fiałkowski M. Rodzina pierwszą szkołą pokoju. RT 52:2005 z. 6 s. 23-43.
- Fiałkowski M. Stosunek Kościoła do świata. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 249-292.
- Fiałkowski M. Troska Kościoła o niewierzących. Na marginesie dokumentu pt. „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie”. W: W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane Księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi. Red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski. Kraków 2008 s. 243-251.
- Fiałkowski M. Zaangażowanie polityczne katolików w świetle „Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym”. RT 51:2004 z. 6 s. 81-92.
- Fijałkowski W. Ekologia pierwszej fazy życia ludzkiego. „Ethos” 7:1994 nr 1-2 s. 217-228.
- Filipiak M. Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie. Lublin 1984.
- Filsler H. Das Dekret über das Laienapostolat. *Apostolicam actuositatem*. W: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Hrsg. F. X. Bischof, S. Leimgruber. Würzburg 2004 s. 252-279.
- Finkenzeller J. Eschatologia. Kraków 1995.
- Florczyk M. Teologiczne motywy zaangażowania świeckich w życie polityczne. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/01. Katowice 2000 s. 369-377.
- Formacja zakonna. Red. J. W. Gogola. T. 1-5. Kraków 1995-1999.
- Forycki R. Duszpasterstwo małych wspólnot. W: Powołanie człowieka. T. 6. W służbie Ludu Bożego. Red. B. Bejze. Poznań-Warszawa 1983 s. 465-478.
- Freimann S. Św. Wincenty Pallotti jako poprzednik Akcji Katolickiej. W: Akcja Katolicka dzisiaj. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Ołtarzewie w dniach 27-29 IV 1995, z okazji 200. rocznicy urodzin św. Wincentego Pallottiego, prekursora Akcji Katolickiej. Red. M. Kowalczyk, J. Warzecha. Ząbki 1996 s. 15-30.
- Frossard A. Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II. Rzym 1982.
- Futrell J. C. The dynamics of religious formation. „Human Development” 2:1981 nr 4 s. 14-18.
- Gadacz T. Wychowanie do wolności. „Znak” 45:1993 nr 9 s. 4-13.
- Gaida J. Istota wychowania religijnego. W: Wychowanie religijne u progu Trzeciego Tysiąclecia chrześcijaństwa. Red. R. Chałupniak, J. Kostorz. Opole 2001 s. 135-143.
- Galbas A. Weron Eugeniusz. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 888.
- Gallo L. Wspólnota podstawowa. W: Słownik katechetyczny. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 977-979.
- Gambino V. Dimensioni della formazione presbiteriale. Torino 1993.
- Ganoczy A. Nauka o stworzeniu. Kraków 1999.
- Gasidło W. Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej. Kraków 1994.
- Gaudemet J. Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła. Comp 6:1987 nr 3 s. 3-15.
- Gazzetti G. Szkoły formacji katolicko-społecznej i zadania duszpasterskie. „Społeczeństwo” 5:1995 nr 4 s. 799-806.

- Gerken A. *Teologia Eucharystii*. Warszawa 1977.
- Girard R. „Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica”. Warszawa 2002.
- Giurisato G. Świecki i słowo. W: *Być świeckim*. Kraków 1993 s. 51-112.
- Głowa S. Kapłaństwo według myśli Soboru. W: *Kościół w świetle Soboru*. Red. H. Bogacki, S. Moysa. Poznań 1968 s. 188-227.
- Głowa S. Owoce chrztu w świetle Objawienia. AK 57:1965 nr 338 s. 165-176.
- Głowa W. *Modlitwa liturgiczna*. Liturgia Godzin. Przemyśl 1996.
- Głuszak T. Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie Adhortacji apostołskiej „Ecclesia in Europa”. „Teologia Praktyczna” 7:2006 s. 17-39.
- Gnilka J. *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków 2002.
- Gocko J. Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II. Lublin 2003.
- Gocko J. Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice 2003 s. 103-118.
- Gogacz M. *Szkice o kulturze*. Kraków 1985.
- Gogola J. W. Pojęcie formacji zakonnej. „Życie Konsekwane” 1995 nr 3 s. 4-10.
- Goleń J. *Wychowanie seksualne w rodzinie. Studium pastoralne*. Rzeszów 2006.
- Gołąb M. Czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne? Duchowość eklezjalna życia konsekrowanego. Kraków 2003.
- Góralczyk P. Chrześcijanin budowniczym pokoju. *CompP* 9:1989 nr 5 s. 114-126.
- Góralczyk P. Społeczny wymiar grzechu. *CompP* 4:1984 nr 5 s. 35-47.
- Góralski W. *Kanoniczna zgoda małżeńska*. Gdańsk 1991.
- Góralski W. Synod diecezjalny. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 826-828.
- Góralski W. Synod plenarny. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 828-830.
- Góralski W. Synod prowincjalny. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 830-832.
- Górecki E. Pozycja biskupa w Kościele partykularnym. W: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*. Red. J. Krukowski, M. Sitarz. Lublin 2004 s. 77-89.
- Górecki E. Synod Biskupów. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 174-184.
- Górski K. *Duchowość chrześcijańska*. Wrocław 1978.
- Górzyński J. Posługi świeckich w Kościele: ministerium lektora i akolity. *RT* 48:2001 z. 8 s. 139-149.
- Gózdź K. Posługiwania w Kościele w aspekcie dogmatycznym. W: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny'97. Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic. Tydzień Eklezjologiczny'98. Posługiwania w Kościele*. Red. A. Jarząbek. Lublin 2000 s. 97-108.
- Grabska S. *Kongresy Apostolstwa Świeckich*. AK 60:1968 nr 358 s. 337-345.
- Grabska S., Sikorski T. *Rodzina*. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 504-506.
- Granat W. *Sakramenty święte*. Cz. 2. Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Lublin 1966.
- Granat W. *Teologia diecezji*. „Studia Sandomierskie” 1:1980 s. 157-171.

- Granat W. Uniwersytet katolicki w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II. ZNKUL 11:1968 nr 3-4 s. 17-32.
- Greiner F. Laik: jego obowiązki i prawa. *Comp* 7:1987 nr 3 s. 43-48.
- Grocholewski Z. Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego. *PK* 40:1997 nr 1-2 s. 175-200.
- Grzesica J. Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny. Katowice 1983.
- Grzeškowiak J. Centralne idee teologii małżeństwa. Komisja W: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii. Red. A. L. Szafrński. Lublin 1985 s. 22-53.
- Grzeškowiak J. Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi. Poznań 1996.
- Grzeškowiak J. Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji Apostolskiej „*Familiaris consortio*” Jana Pawła II. W: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii. Red. A. L. Szafrński. Lublin 1985 s. 57-98.
- Grzywak-Kaczyńska M. Psychologia dla każdego. Warszawa 1975.
- Grzywak-Kaczyńska M. Wychowanie do miłości. Miłości trzeba się uczyć. W: Wychowanie personalistyczne. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 363-375.
- Guardini R. Bóg daleki – Bóg bliski. Poznań 1991.
- Guardini R. Briefe über Selbsterbildung. Neue Ausgabe von Gottes Werkleute. Mainz 1930.
- Gubała W. Rodzina – Sanktuarium życia. W: „*Evangelium vitae*” – dobra nowina o życiu ludzkim. Materiały na temat encykliki Jana Pawła II „*Evangelium vitae*” oraz dyskusja panelowa o karze śmierci. Red. J. Brusilo. Kraków 1995 s. 69-81.
- Hanrahan J. Nowe zesłanie Ducha Świętego. „*W drodze*” 8:1980 nr 6 s. 15-23.
- Hansemann G. Wychowanie religijne. Warszawa 1988.
- Hareźga S. Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji według św. Marka. Lublin 2006.
- Harwas-Napierała B. Komunikacja interpersonalna w rodzinie. Poznań 2006.
- Hasenhüttel G. Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa. Bologna 1973.
- Haslinger H. Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen. Würzburg 1996.
- Häring B. Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Die Verantwortung des Menschen für das Leben. Freiburg-Basel-Wien 1981.
- Heller M., Życiński J. Dylematy ewolucji. Kraków 1990.
- Hendricks B. Obedience to Mission. W: Paths of renewal for Religious. The best of the review. T. 2. Red. D. L. Fleming. St. Louis 1986 s. 149-157.
- Hermans Rolduc J. Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 349-361.
- Höffner J. Chrześcijańska nauka społeczna. Kraków [1983].
- Homerski J. Duch w pismach natchnionych Starego Testamentu. W: Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii. Red. M. Marczewski. Lublin 1998 s. 25-40.
- Hryniewicz W. Czy tolerancja jest cnotą? *RTK* 43:1996 z. 2 s. 265-277.

- Hryniewicz W. Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. T. 2. Lublin 1987.
- Ihnatowicz J. A. Duchowni i świeccy we wspólnocie Kościoła starożytnego. „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 2:1998 nr 2 s. 34-49.
- Imbert J. Świeccy po Soborze Trydenckim. W: Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne. Red. P. Taras, E. Weron. Warszawa 1992 s. 61-74.
- Jakubowski W., Solarczyk M. Ustrój Kościoła Rzymskokatolickiego. Wybrane zagadnienia instytucjonalne. Warszawa 2002.
- Jan Chryzostom. In epistolam ad Ephesios hom. 20, 6. PG 62 s. 135-150.
- Janczewski J. Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania w świetle prawa kanonicznego i liturgicznego z uwzględnieniem specyfiki warunków polskich. PK 49:2006 nr 1-2 s. 171-194.
- Janczewski Z. Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości, czy pożegnania z Kościołem? PK 51:2008 nr 3-4 s. 209-225.
- Janczewski Z. Materia i forma sakramentu Eucharystii. PK 48:2005 nr 3-4 s. 35-51.
- Janicki J. J. Liturgiczna formacja. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 429-433.
- Jankowski A. Jedyne kapłaństwo Chrystusa. W: Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Red. A. Jankowski. Katowice 1972 s. 11-75.
- Jankowski A. Powszechne kapłaństwo wiernych w Piśmie Świętym. W: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele. Red. S. Grzybek. Kraków 1971 s. 83-108.
- Jankowski A. Zarys pneumatologii Nowego Testamentu. Kraków 1982.
- Jaromi S. Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny. Kraków 2004.
- Jasiak R. Charyzmaty W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin-Kraków 2002 s. 112-115.
- Jasiński A. S. „Nikt nie ma większej miłości” (J 15, 13). Jezus Chrystus źródłem miłości. W: Miłość w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin 1993 s. 65-90.
- Jasionek S. Wychowanie moralne. Kraków 2006.
- Jewdokimow P. Kościół domowy. „Znak” 30:1978 nr 289-290 s. 845-856.
- Jeżyna K. Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej. Lublin 1996.
- Jeżyna K. Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji. W: Formacja moralna. Formacja sumienia. Red. J. Nagórny, T. Zadykowicz. Lublin 2006 s. 153-170.
- Jougan A. Słownik kościelny łacińsko-polski. Warszawa 1992.
- Journet Ch. O charyzmatach. Łaska uświęcająca lub konieczna i łaski charyzmatyczne lub darmo dane. „Znak” 29:1977 nr 7-8 s. 847-853.
- Kacprzyk W. Struktura Kurii Rzymskiej. W: Kuria Rzymska i pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta. Red. E. Szczot. Lublin 2007 s. 17-39.
- Kaczmarek M. Ku doskonałości kapłana. Częstochowa 1997.
- Kaczmarkowski M. Chiliazm. EK t. 3 kol. 156-160.
- Kalinowski M. Małe wspólnoty religijne Kościołem jutra? W: Problemy współczesnego Kościoła. Red. M. Rusecki. Lublin 1997 s. 177-185.
- Kalinowski M. Realizacja apostołatu hierarchicznego. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 345-367.
- Kamiński R. Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych. W: Biblia w nauczaniu chrześcijańskim. Red. J. Kudasiewicz. Lublin 1991 s. 139-168.

- Kamiński R. Diecezja i dekanat miejscem realizacji duszpasterstwa. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 109-130.
- Kamiński R. *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*. Lublin 1997.
- Kamiński R. *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*. Lublin 2007.
- Kamiński R. *Funkcja diakonii w Kościele*. RTK 37:1990 z. 6 s. 5-15.
- Kamiński R. *Komplementarność duszpasterstwa i apostołstwa*. RT 49:2002 z. 6 s. 21-35.
- Kamiński R. *Kościół a życie polityczne jako problem pastoralny*. RT 53:2006 z. 6 s. 17-33.
- Kamiński R. *Kościół wobec sekularyzacji*. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1997/98. Duch Święty i Jego obecność w Kościele*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1997 s. 111-127.
- Kamiński R. *Metoda w teologii pastoralnej*. RTK 37:1990 z. 6 s. 93-97.
- Kamiński R. *Parafia*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 587-594.
- Kamiński R. *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 11-78.
- Kamiński R. *Parafia w nauczaniu Kościoła współczesnego*. RT 50:2003 z. 6 s. 5-20.
- Kamiński R. *Parafia wspólnotą kultu*. RTK 31:1984 z. 6 s. 107-126.
- Kamiński R. *Pastoralna formacja*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 596-599.
- Kamiński R. *Posługa biskupa w diecezji*. RT 44:1997 z. 6 s. 5-22.
- Kamiński R. *Posługa pasterska*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 290-308.
- Kamiński R. *Powołanie katolików świeckich*. „*Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*” 1:2009 s. 9-17.
- Kamiński R. *Przynależność do parafii katolickiej*. *Studium pastoralne*. Lublin 1987.
- Kamiński R. *Rola Parafialnych Rad Duszpasterskich w życiu wspólnot parafialnych i diecezji*. RT 40:1993 z. 6 s. 91-101.
- Kamiński R. *Stowarzyszenia i ruchy religijne a parafia*. W: *Nowa wiosna Kościoła*. Red. M. Boruc. Siedlce 1999 s. 65-74.
- Kamiński R. *Udział katolików w życiu publicznym. Aspekt teologicznopastoralny*. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*. Red. I. S. Ledwoń [i in.]. Lublin 2007 s. 725-736.
- Kamiński R. *Uwarunkowania i zasady zaangażowania katolików świeckich w życiu publicznym*. RT 55:2008 z. 6 s. 83-94.
- Kamiński R. *Wyzwania duszpasterskie okresu przejścia od totalitaryzmu do demokracji*. RT 44:1997 z. 6 s. 95-105.
- Kamiński R. *Z metodologii teologii pastoralnej*. „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 2:2007 s. 235-249.
- Kamiński R. *Zrzeszenia religijne a parafia*. W: *W prostocie prawdy, w pokorze miłości*. *Studia i materiały dedykowane Księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*. Red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski. Kraków 2008 s. 281-292.
- Kampka F. *Cnota tolerancji w świetle nauczania społecznego Kościoła*. W: *Ad libertatem in veritate*. Red. P. Morciniec. Opole 1996 s. 489-501.

- Kania T. Chrzest a życie chrześcijańskie. AK 57:1965 nr 339 s. 197-201.
- Karwacki R. O zasadach przeprowadzania Synodu Diecezjalnego według instrukcji „De Synodis Dioecesis agendis” „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 67:1998 nr 1 s. 25-46.
- Kasper W. Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz 1977.
- Kasprzyk P., Baranowski Z. Parafialna Rada do spraw Ekonomicznych. Przewodnik dla duszpasterzy i osób świeckich. Sandomierz 2002.
- Kasyna R. Znaczenie odpustów. Teologia i praktyka. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000. Red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka. Katowice 1999 s. 210-225.
- Kasztelan J. Sprawowanie sakramentu pokuty. Kraków 1983.
- Kata Z. Dialog wewnątrzkościelny w nauczaniu Jana Pawła II. Zarys problematyki. „Studia Sandomierskie” 9:2002 s. 135-159.
- Kata Z. Dialog w życiu Kościoła. Teologiczno-pastoralne uwarunkowania dialogu zbawienia. „Studia Sandomierskie” 8:2001 s. 202-219.
- Kerševan M. Europejczycy jutra: chrześcijanie bez Kościoła – ludzie bez wiary? „Przegląd Powszechny” 2000 nr 11 (specjalny) s. 19-48.
- Kędzierski J. Sobory powszechne. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 1114-1116.
- Kędzierski P. Kościół i ekologia. Rzeszów 1997.
- Kiernikowski Z. Biskup. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 109-111.
- Kijas Z. J. Czyściec. Czy jest i dla kogo? Kraków 1999.
- Kijas Z. J. Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu. Kraków 2009.
- Kijas Z. J. Piekło. Oddalenie od domu Ojca. Kraków 2002.
- Kijas Z. J. Początki świata i człowieka. Kraków 2004.
- Kijas Z. J. Synod. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 1165-1167.
- Kijas Z. Traktat o Duchu Świętym i łasce. W: Dogmatyka. T. 4. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 321-656.
- Klose A. Odpowiedzialność społeczna dzisiaj. Kraków 1999.
- Klostermann F. Das christliche Apostolat. Innsbruck 1959.
- Klostermann F. Der Apostolat der Laien in der Kirche. W: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. 3. Hrsg. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, F. Klostermann. Freiburg-Basel-Wien 1964-1075 s. 586-635.
- Klostermann F. Der Laie in der Kirche. „Seelsorger” 29:1959 z. 7 s. 300-312.
- Klostermann F. Der Weltlaie und sein Apostolat nach den Zweiten Vaticanum. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 114:1966 z. 3 s. 201-223.
- Klostermann F. Die Katholische Aktion in einer neustrukturierten Kirche. Wien 1969.
- Klostermann F. Die pastoralen Dienste heute. Linz 1980.
- Klostermann F. Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle. Freiburg-Basel-Wien 1974.
- Kłys J. Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostołstwa świeckich. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewange-

- lizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 327-338.
- Kłys J. Rodzina. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. Pawlak. Poznań 1982 s. 331-334.
- Koch G. *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Kraków 1999.
- Komorowska J. Doroczne i okolicznościowe zwyczaje w rodzinie. W: *Przemiany rodziny polskiej*. Red. J. Komorowska. Warszawa 1975 s. 289-309.
- Kondziela J. *Pokój w nauce Kościoła. Pius XII – Jan Paweł II*. Lublin 1992.
- Kopec J. J. Chrzest dzieci. W: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13-14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej. Red. J. J. Kopec, H. Sobeczko, R. Pierskała. Opole 1995 s. 41-50.
- Kopec J. J. Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię. „*Liturgia Sacra*” 2:1996 nr 3-4 s. 23-38.
- Kopec J. J. Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła polskiego. W: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*. Red. G. Witaszek. Lublin 2000 s. 357-384.
- Kopec J. J. Formacja oraz posługa ministrantów i ministrantek. *RT* 48:2001 z. 8 s. 155-169.
- Kopec J. J. Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła. *RT* 48:2001 z. 8 s. 5-33.
- Kopec J. J. Reforma liturgii po 30 latach od edycji soborowej konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*”. „*Studia Liturgiczno-Pastoralne*” 2:1994 s. 11-39.
- Koperek J. Liturgia i wychowanie. „*Pedagogika Katolicka*” 1:2007 nr 1 s. 83-88.
- Kornas-Biela D. Edukacja seksualna w szkole wyzwaniem dla współczesnej rodziny. W: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*. Red. P. Kryczka. Lublin 1997 s. 231-252.
- Kornas-Biela D. Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II. W: *Oblicza macierzyństwa*. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 1999 s. 13-40.
- Kowalczyk D. Wyznaczanie „pokuty” w konfesjonale. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. J. Augustyn, S. Cyran. Kraków 2005 s. 171-180.
- Kowalczyk M. Charyzmat. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki, K. Kucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 184-188.
- Kowalczyk M. *Traktat o stworzeniu*. W: *Dogmatyka*. T. 6. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007 s. 14-286.
- Kowalczyk S. *Koncepcja miłości w myśli św. Augustyna*. W: *Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu-Miłości*. Red. W. Przygoda, J. Karbownik. Skarżysko-Kamienna 2007 s. 113-122.
- Kowalczyk S. *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wrocław 1995.
- Krakoviak Cz. *Bierzmowanie sakramentem inicjacji chrześcijańskiej*. Lublin 2005.
- Krakoviak Cz. *Bierzmowanie w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. W: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Red. J. Kopec. Opole 1995 s. 63-92.
- Krakoviak Cz. *Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej*. *AK* 69:1977 nr 409 s. 242-256.
- Krakoviak Cz. *Cierpienie i śmierć w świetle sakramentu namaszczenia chorych i Wiatyku*. W: *Cierpienie i śmierć*. Red. A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 85-97.
- Krakoviak Cz. *Eklezjalny charakter troski o chorego*. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 210-224.

- Krakowiak Cz. Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym. Lublin 2003.
- Krakowiak Cz. Mistagogia. EK t. 12 kol. 1260-1262.
- Krakowiak Cz. Nabożeństwa ludu chrześcijańskiego. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 529-532.
- Krakowiak Cz. Posługi i funkcje liturgiczne: teoria i praktyka. W: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny'97. Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic. Tydzień Eklezjologiczny'98. Posługiwanie w Kościele*. Red. A. Jarząbek. Lublin 2000 s. 193-203.
- Krakowiak Cz. Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze prezbiterów. RT 48:2001 z. 8 s. 35-76.
- Krąpiec M. A. Człowiek w kulturze. Lublin 1999.
- Krucina J. Rodzina – miejsce ewangelizacji. W: *Ewangelizacja*. Red. J. Krucina. Wrocław 1980 s. 301-313.
- Krukowski J. Biskupów kolegium. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 111-112.
- Krukowski J. Kościoły partykularne oraz ich zespoły. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 216-229.
- Krukowski J. Kościół powszechny a Kościoły partykularne. W: *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*. Red. J. Krukowski, M. Sitarz. Lublin 2004 s. 17-59.
- Krukowski J. Kuria Rzymska. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 196-203.
- Krukowski J. Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 409-463.
- Krukowski J. Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim. W: *Kościół i prawo*. T. 9. Red. J. Krukowski, F. Mazurek, F. Lempa. Lublin 1991 s. 191-210.
- Krukowski J. Stowarzyszenia wiernych chrześcijan. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 123-155.
- Krukowski J. Synod Biskupów. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 823-826.
- Krukowski J. Wierni chrześcijanie. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T II/1. Red. J. Krukowski. Poznań 2005 s. 15-155.
- Krupa A. L. Powszechne kapłaństwo wiernych. CS 8:1976 s. 119-144.
- Krupa A. L. Powszechne kapłaństwo wiernych. Duchowe ofiary składane Bogu przez wiernych z tytułu ich powszechnego kapłaństwa. W: *Chrześcijanin w Kościele*. Red. J. Majka. Wrocław 1979 s. 89-121.
- Kryczka P. Kościół a kształtowanie się systemu politycznego w Polsce. W: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?* Red. M. Rusecki. Pelplin-Lublin 1994 s. 105-114.
- Krzywda J. Sakramentalność przymierza małżeńskiego w świetle nowego prawa. W: *Sakramentalność małżeństwa*. Red. Z. J. Kijas, J. Krzywda. Kraków 2002 s. 37-52.
- Krzywicki M. Kościelny wymiar modlitwy. AK 88:1966 nr 521 s. 61-74.
- Kubiś A. Chrześcijańska idea męczeństwa. „*Analecta Cracoviensia*” 2:1970 s. 303-328.
- Kubiś A. Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa. Comp 7:1987 nr 5 s. 76-88.

- Kuczka G. Antropologiczny kontekst w teologii sakramentu pokuty i pojednania. „Studia Pastoralne” 3:2007 s. 9-18.
- Kudasiewicz J. Biblijna teologia charyzmatów. W: 100-lecie Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce. Red. A. Dyr, R. Forycki, M. Kowalczyk. Ząbki 2009 s. 167-178.
- Kudasiewicz J. Biblijna teologia chrztu. W: Chrztost – nowość życia. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin 1992 s. 23-35.
- Kudasiewicz J. Charyzmaty bogactwem Kościoła. Studium biblijno-pastoralne. W: W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin. Red. R. Kamiński, S. J. Koza, L. Skorupa, K. Święs. Kielce 1999 s. 300-314.
- Kudasiewicz J. Chrztost uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa według św. Pawła. KPD 42:1966 nr 3 s. 117-124.
- Kudasiewicz J. Eucharystia w życiu pierwotnego Kościoła. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 21-34.
- Kudasiewicz J. Grzech – pojednanie – pokuta w Piśmie Świętym. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 41-52.
- Kudasiewicz J. Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne. Kielce 1998.
- Kudasiewicz J. Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła. W: Księga jubileuszowa. 1727-1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach. Kielce 1977 s. 273-287.
- Kudasiewicz J. Służba istotną treścią chrześcijańskiego powołania. W: Jan Paweł II. „Redemptor hominis”. Treść i komentarze. Red. S. Nagy, Z. Zdybicka. Lublin 1982 s. 211-229.
- Kudasiewicz J., Zuberbier A. Charyzmaty. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 81-84.
- Kukołowicz T. Obyczajowość rodziny chrześcijańskiej czynnikiem wychowania. W: Wychowanie w rodzinie. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 312-327.
- Kukołowicz T. Rodzina wychowuje. W: Episkopatu Polski Komisja. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 164-171.
- Kukołowicz T. Wychowanie w rodzinie. W: Ewangelizacja. Red. J. Krucina. Wrocław 1980 s. 177-193.
- Kuliberda A. Charyzmaty w Kościele dzisiaj. Częstochowa 2005.
- Kulpaczyński S. Katechetyczna dydaktyka modlitwy. Lublin 1989.
- Küng H. Charyzmatyczna struktura Kościoła. Conc 1-10:1965/1966 s. 281-293.
- Kunowski S. Podstawy współczesnej pedagogiki. Warszawa 2007.
- Kunowski S. Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego. „Katecheta” 6:1962 nr 4 s. 204-215.
- Kunowski S. Proces rozwoju moralnego. W: Powołanie człowieka. T. 6. W służbie Ludowi Bożemu. Red. B. Bejze. Poznań-Warszawa 1983 s. 224-239.
- Kunowski S. Rola uniwersytetów katolickich w historii nauki i oświaty. ZNKUL 11:1968 nr 3-4 s. 33-50.
- Kunowski S. Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego. ChS 8:1976 nr 4-5 s. 67-79.

- Kupny J. Podstawowe zasady życia społecznego. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*. Red. S. Fel, J. Kupny. Katowice 2007 s. 76-87.
- Kusz G. Biblia w katechezie wczoraj i dziś. W: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*. Red. J. Kudasiewicz. Lublin 1991 s. 87-115.
- Kwiatkowski K. Formacja sumienia w kontekście sakramentu pokuty. W: *Formacja moralna. Formacja sumienia*. Red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz. Lublin 2006 s. 35-56.
- La formazione dei religiosi verso il futuro della Chiesa e della società. Roma 1993.
- Laghi P. La formazione dei sacerdoti alla luce Pastores dabo vobis. „*Seminarium*” 33:1993 nr 1 s. 123-132.
- Lambert B. Popieranie pokoju i rozwijanie wspólnoty narodów. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 369-376.
- Lambert B. Życie ekonomiczno-społeczne. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 359-363.
- Langemeyer G. *Antropologia teologiczna*. Kraków 1995.
- Laskowski J. *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*. Warszawa 1979.
- Laurentin R. *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*. Kraków 1998.
- Laurentin R. *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*. Warszawa 1997.
- Lazzatti G. *Duchowość świecka*. Kraków 1993.
- Lazzatti G. *La „consecratio mundi” e i laici*. Roma 1960.
- Lazzatti G. *Laicità e impegno Cristiano, la città dell’uomo a misura d’uomo*. Roma 1984.
- Lazzatti G. *Maturità del laicato*. Brescia 1984.
- Lazzatti G. *Modlitwa człowieka świeckiego*. Kraków 1993.
- Lazzatti G. *Modlitwa jako wyraz świeckiej konsekracji, źródło misji i klucz formacji*. AK 77:1985 nr 459 s. 235-244.
- Lazzatti G. *Życie świeckie a ewangelizacja*. Kraków 1993.
- Lepa A. *Mediów pedagogika*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 469-471.
- Lepa A. *Parafia wielkomejska jako środowisko wychowawcze*. W: *Dziś i jutro parafii*. Red. A. Lepa. Łódź 1991 s. 9-46.
- Lepa A. *Pedagogika mass mediów*. Łódź 2003.
- Lepa A. *Rodzina katolicka wobec uświadomienia seksualnego*. AK 67:1975 nr 397 s. 285-293.
- Lewandowski B. *Wymogi pastoralne nowego obrzędu bierzmowania*. AK 64:1972 nr 380 s. 394-409.
- Lewandowski J. *Eucharystia. Dar i Ofiara*. Ząbki 1997.
- Lewek A. *Nowa ewangelizacja*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 575-579.
- Liedmann Z. *Apostolat wiernych a wartości ziemskie w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II*. „*Studia Warmińskie*” 8:1971 s. 83-113.
- Liégé P. A. *Uczestnictwo świeckich w apostołacie Kościoła*. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 305-313.
- Lipiec D. *Formacja apostołowska ludzi świeckich na tle duchowości laikatu*. „*Studia Diecezji Radomskiej*” 5:2003 s. 251-259.

- Lipiec D. Katolicy świeccy podmiotem apostołstwa w dziedzinie kultury w świetle nauczania Jana Pawła II. „Studia Diecezji Radomskiej” 3:2000 s. 205-228.
- Lipiec D. Podmiot i teren formacji katolików świeckich do apostołstwa. „Studia Diecezji Radomskiej” 6:2004 s. 301-312.
- Lipiec D. Rodzina jako podmiot apostołstwa. „Studia Diecezji Radomskiej” 3:2000 s. 229-248.
- Liskowacka A. Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 288-314.
- Longosz S. Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki” – „laicus” w literaturze wczesnochrześcijańskiej. „Vox Patrum” 22: 2002 t. 42-43 s. 53-65.
- Lubac H. de. Katolicyzm: społeczny aspekt dogmatu. Kraków 1961.
- Lubac H. de. Kościoły partykularne w Kościele powszechnym. Kraków 2004.
- Lubowiecki K. Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II. Kraków 2005.
- Łabędowicz S. Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II. Sandomierz 1997.
- Łabocki M. Wartość twórczym wychowania. W: Wychowanie chrześcijańskie a kultura. Red. M. Nowak, T. Ożóg. Lublin 2000 s. 71-80.
- Łabocki M. Wychowanie moralne w zarysie. Kraków 2002.
- Łaszczuk M. Kryteria eklezjalności zrzeszeń świeckich w Kościele. W: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Stanisławowi Olejnikowi. Red. J. Bagrowicz [i in.]. Włocławek 1994 s. 133-141.
- Łaszczuk M. Zagrożenia i szanse rozwoju stowarzyszeń i ruchów religijnych w Kościele. RT 38-39:1991-1992 z. 6 s. 243-255.
- Łydka W. Aniołowie. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 30-31.
- Łydka W. Męczeństwo. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 286-287.
- Łydka W. Papież. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 380-384.
- Maccaronne M. L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo. „Lateranum” 51:1985 s. 88-152.
- Macharski F. Cele apostołskiej działalności katolików świeckich. AK 60:1968 nr 358 s. 289-299.
- Macharski F. Przewodnie myśli teologii laikatu. W: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele. Red. S. Grzybek. Kraków 1971 s. 241-266.
- Machinek M. Chrześcijaństwo a polityka. Uwagi na marginesie „Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym”. HD 73:2003 nr 3 s. 35-46.
- Machinek M. Formacja moralna. W: Leksykon pedagogiki religii. Red. C. Rogowski. Warszawa 2007 s. 205-207.
- Machura B. Z. Chrześcijańska odpowiedzialność za nowe życie. KPD 69:1993 nr 3 s. 499-504.
- Maciel M. La formazione integrale. Roma 1991.
- Majakowski W. Rodzina. Funkcje. W: Słownik małżeństwa i rodziny. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 391-392.
- Majdański K. Wspólnota życia i miłości. Zamysł Boży o małżeństwie i rodzinie. Łomianki 2001.

- Majdański K. Zadania rodziny chrześcijańskiej: tworzenie wspólnoty osób i służba życiu. Refleksje nad pierwszymi dwoma rozdziałami III części Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*. AK 76:1984 nr 449 s. 5-19.
- Majewski M. Zainteresowanie katechezą rodzinną i próba jej interpretacji. RTK 22:1975 z. 6 s. 39-53.
- Majka J. *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982.
- Majka J. *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982.
- Majka J. Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym. W: *Wychowanie w rodzinie*. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 33-47.
- Majkowski W. Pokój najwyższym dobrem ludzkości. ChS 23:1993 nr 2 s. 116-127.
- Malcher G. Znaczenie rodziny w rozwoju uczuć dzieci i młodzieży. W: *Wychowanie w rodzinie*. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 79-91.
- Małunowiczówna L. Apostolat. Formacja apostołska. EK t. 1 kol. 806-807.
- Manenti A. *Powołanie, psychologia i łaska*. Kraków 1995.
- Marchisano F. Il decreto conciliare Optatum totius e la Congregazione per l'Educazione Cattolica. „Seminarium” 24:1984 nr 4 s. 439-467.
- Marcol A. *Pokuta i sakrament pokuty*. Opole 1992.
- Marcol A. Wychowanie moralne. W: *Wokół katechezy posoborowej*. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 65. rocznicy urodzin. Red. R. Chałpniak [i in.] Opole 2004 s. 435-437.
- Marzewscy E. M. „Kościół domowy”. Ocena pojęcia. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A. L. Szafranski. Lublin 1985 s. 241-254.
- Marzewski M. *Martyria*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 457-460.
- Marzewski M. Świeccy w Kościołach nowotestamentalnych. „Vox Patrum” 22: 2002 t. 42-43 s. 31-51.
- Marek Z. *Podstawy wychowania moralnego*. Kraków 2005.
- Mariański J. *Apostolstwo świeckich w Kościele*. W: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja – doświadczenia – perspektywy*. Red. J. Homerski, F. Szulc. Lublin 1987 s. 95-117.
- Mariański J. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*. Lublin 1998.
- Mariański J. *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1990.
- Mariański J. *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*. Lublin 1993.
- Mariański J. *Religijność a życie społeczne*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Warszawa 2000 s. 407-432.
- Mariański J. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków 2004.
- Mariański J. *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*. W: *Kościół na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 33-59.
- Martelli S. *Szkoły formacji katolicko-społecznej w nowym społeczeństwie*. „Społeczeństwo” 5:1995 nr 4 s. 777-798.
- Masini M. *Wprowadzenie do „lectio divina”*. Teologia, metoda, duchowość, praktyka. Kraków 2001.

- Mastej J. *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*. Lublin 2001.
- Mastej J. *Wiara*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 1323-1328.
- Matulka Z. *Samowychowanie w życiu chrześcijańskim*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Red. A. Rynio. Lublin 2007 s. 169-177.
- Matulka Z. *Wartości u podstaw wychowania personalistycznego*. W: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 225-235.
- Mazur J. *Na marginesie sporu o ludzkie życie*. W: *Kultura – media – społeczeństwo. Księga Jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego OFM Conv.* Red. D. Wadowski. Lublin 2007 s. 439-451.
- Mazurkiewicz P. *Recepcja Soboru*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 2000 s. 19-43.
- Mąkosza P. *Maryja wzorem dobroci i miłosierdzia dla chrześcijanina*. W: *Miłość na nowo odkryta*. Red. W. Przygoda, J. Karbownik. Skarżysko-Kamienna 2007 s. 101-112.
- McDowell J. *Mity edukacji seksualnej*. Warszawa 2000.
- McMullin E. *Ewolucja i stworzenie*. Kraków 1990.
- McPartlan P. *Duch Święty i bierzmowanie. Właściwy punkt widzenia*. W: *Duch odnowiciel*. Red. L. Balter [i in]. Poznań 1998 s. 408-419.
- Meissner K. *Rola płciowości w ludzkim życiu*. W: *Komisja Episkopatu Polski do spraw Wychowania Katolickiego. Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne*. Sandomierz 1997 s. 27-42.
- Mezglewski A. *Misja kanoniczna do nauczania religii – przepisy prawa polskiego i kanonicznego*. W: *Katecheza dzisiaj*. Red. W. Janiga, A. Mezglewski. Krosno-Sandomierz 2000 s. 117-127.
- Michalczak K. *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*. Poznań 2009.
- Michalski M. *The Relationship between the Universal Priesthood of the Baptized and the Ministerial Priesthood of the Ordained in Vatican II and in Subsequent Theology. Understanding „essentia et non gradu tantum”* *Lumen Gentium* no. 10. New York 1996.
- Mielcarek K. *Opinia o stanie współpracy osób duchownych z osobami świeckimi i konsekrowanymi*. W: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*. Red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki. Lublin 2007 s. 187-194.
- Mierzwa J. *Świeccy chrześcijanie*. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 575-578.
- Mierzwiński B. *Apostolat rodzinny*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 22-25.
- Mierzwiński B. *Apostolat rodziny chrześcijańskiej*. „*Katecheta*” 39:1995 nr 1 s. 1-8.
- Mierzwiński B. *Józef z Nazaretu wzorem mężczyzny, męża i ojca*. W: *W służbie rodziny. Księga pamiątkowa na cześć ks. prof. dra hab. Józefa Wilka SDB długoletniego kierownika Katedry Pedagogiki Rodziny w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. Red. R. Bieler. Warszawa 2000 s. 257-288.
- Mierzwiński B. *Mężczyzna – mąż – ojciec*. Otwock 1996.

- Mierzwiński B. Ojcostwo Boże źródłem i wzorem ojcostwa ziemskiego. W: *Oblicza ojcostwa*. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 13-28.
- Mierzwiński B. Rola ojca w rodzinie. *Comp* 6:1986 nr 6 s. 56-73.
- Mierzwiński B. Zaangażowanie katolików w życiu gospodarczym. *RT* 55:2008 z. 6 s. 107-117.
- Migut B. Kapłaństwo. W *Nowym Testamencie*. EK t. kol. 715-717.
- Mikołajec J. Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne. Opole 2000.
- Mikołajec J. Posługa teologów świeckich w Kościele. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 416-421.
- Mikołajec J. Referent pastoralny. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 720-722.
- Mikołajec J. Teolog świecki. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 836-838.
- Misarczyk L. Rola świeckich w pismach Ojców Apostolskich i Apologetów greckich II wieku. „*Vox Patrum*” 22: 2002 t. 42-43 s. 67-88.
- Misiaszek K. Polityczno-społeczny wymiar katechezy dorosłych. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. Materiały z VII Kongresu Teologów Polskich*. KUL 12-15 września 2004. T. 1. Lublin 2004 s. 247-257.
- Misiurek J. Mesalianizm. EK t. 12 kol. 589-590.
- Misiurek J. Sakramentalny wymiar miłości. W: *Małżeństwo – przymierze miłości*. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin 1995 s. 19-37.
- Misztal H. Kościół – drogą ludzi świeckich do świętości przed Soborem Watykańskim II. W: *Kościół – na upadek i powstanie wielu*. Red. J. Misiurek, W. Słomka. Lublin 1996 s. 141-163.
- Miziołek W. Teologia parafii W: *Powołanie człowieka*. T. 6. W służbie Ludowi Bożemu. Red. B. Bejze. Poznań-Warszawa 1983 s. 357-366.
- Miziołek W. Urząd a charyzmat. Hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła. *AK* 68:1973 nr 384 s. 74-85.
- Młotek A. Katolicka koncepcja apostołstwa w ciągu wieków. „*Znak*” 26:1974 nr 2 s. 188-192.
- Mokrzycki B. Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia. Warszawa 1983.
- Mokrzycki B. Formacja chrześcijańskiego sumienia. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 289-297.
- Moloney R. Rozważania o sakramencie pojednania. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. J. Augustyn, S. Cyran. Kraków 2005 s. 53-71.
- Moraglia F. Pozytywna rola świeckich w misji Kościoła. *OsRomPol* 19:1998 nr 12 s. 45-46.
- Moysa S. Charyzmaty Ducha Świętego i ich rozróżnianie. W: *Napełnieni Duchem Świętym*. Poznań 1982 s. 99-125.
- Moysa S. Rozeznanie znaków czasu w Duchu Świętym. W: *Napełnieni Duchem Świętym*. Poznań 1982 s. 126-133.
- Moysa S. Z problematyki charyzmatów Ducha Świętego. *CTh* 47:1977 fasc. 3 s. 17-38.
- Murawski Cz. Rodzina domowym Kościołem. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 92-101.

- Murawski Cz. Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980. Sandomierz 1988.
- Murawski Cz. Z Boga siła rodziny. Sandomierz 2007.
- Murawski R. Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży. „Seminare” 4:1979 s. 57-75.
- Musioł M. Media w procesie wychowania. Toruń 2008.
- Muszyński H. Istotne wymiary formacji kapłańskiej. AK 85:1993 nr 504 s. 238-251.
- Nadbrzeżny A. Sakramentalność małżeństwa jako fundament Kościoła domowego. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin 2010 s. 75-89.
- Nadolski B. Formacja liturgiczna. W: Leksykon liturgii. Red. B. Nadolski. Poznań 2006 s. 470-473.
- Nadolski B. Liturgika. T. 4. Eucharystia. Poznań 1992.
- Nadolski B. Namaszczenie chorych. W: Leksykon liturgii. Red. B. Nadolski. Poznań 2006 s. 1006-1016.
- Nadolski B. Odnowa liturgii a rodzina. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 338-349.
- Nadolski B. Pastoralny wymiar Liturgii Godzin. AK 75:1983 nr 445 s. 371-378.
- Nadolski B. Sakrament szczególnej bliskości Boga przy chorym człowieku. Antropologiczny i eklezjalny wymiar sakramentu namaszczenia chorych. „Przegląd Homiletyczny” 13:2009 s. 33-39.
- Nadolski B. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: Eucharystia. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Red. J. Kopeć. Opole s. 93-100.
- Nagórny J. Eucharystia – we wspólnocie i dla wspólnoty. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 123-140.
- Nagórny J. Posłannictwo ojca w kontekście współczesności. W: Oblicza ojcostwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 59-80.
- Nagórny J. Posłannictwo świeckich w świecie. T. 1. Świat i wspólnota. Lublin 1997.
- Nagórny J. Wprowadzenie. W: Formacja moralna. Formacja sumienia. Red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz. Lublin 2006 s. 9-12.
- Nagórny J. Wymiar moralny. W: Podstawowe wymiary katechezy. Red. M. Majewski. Kraków 1991 s. 75-101.
- Nagy S. Charyzmat i urząd w Kościele. ZNKUL 19:1976 nr 3 s. 45-55.
- Nagy S. Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej. Wrocław 1982.
- Nagy S. Papież. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 893-895.
- Nagy S. Świeccy w komunijnej wspólnocie Kościoła. AK 82:1990 nr 487 s. 377-387.
- Napierała S. Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach i aktach Soboru Watykańskiego II. Poznań 1985.
- Napiórkowski S. C. Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej. Niepokalanów 1995.
- Narecki Z. Apostolat rodzinny ad extra w parafii. W: Gaudium in litteris. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa. Red. S. Janeczek, W. Bajor, M. M. Maciołek. Lublin 2009 s. 1119-1129.

- Narecki Z. Pokój. W: Słownik katolickiej nauki społecznej. Red. W. Piwowski. Warszawa 1993 s. 131-132.
- Nedoncelle M. Wartość miłości i przyjaźni. Kraków 1993.
- Neusch M. W źródeł współczesnego ateizmu. Paris 1980.
- Niebuhr H. R. Chrystus a kultura. Kraków 1996.
- Niermann E. Laie. W: Herdes Theologisches Taschenlexikon. Band 4. Herausgegeben von K. Rahner. Schriftleitung R. Scherer. Freiburg-Basel-Wien 1972 s. 265-277.
- Nikolasch F. Das Sakrament der Krankensalbung. Tradition und Erneuerung. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 125:1977 z. 2 s. 144-157.
- Niparko R. Anioł. W teologii dogmatycznej. EK t. 1 kol. 608-610.
- Noce C. Il martirio. Testimonianza e spiritualità. Roma 1987.
- Nossol A. Chrześcijańska proegzystencja – istnienie i życie dla innych. CTh 49:1979 fasc. 2 s. 13-21.
- Nossol A. Ku eklezjalnej wspólnoty eucharystycznej. Aspekt ekumeniczny. CTh 58:1988 fasc. 1 s. 5-23.
- Nowak A. J. Dojrzałość chrześcijańska wyrazem wolności wewnętrznej. W: Dojrzałość chrześcijańska. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin 1994 s. 191-211.
- Nowak A. J. Eucharystia znaczy dziękczynienie. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 53-74.
- Nowak A. J. Kryteria dojrzałej osobowości i dojrzałej wiary. „Wrocławskie Studia Teologiczne” 8:1976 s. 223-227.
- Nowak A. J. Osoba konsekrowana. T. 2. Ślub posłuszeństwa. Lublin 1994.
- Nowak J. Chrzest w kontekście inicjacji chrześcijańskiej. W: Chrzest na nowo odczytany. Red. J. Decyk. Warszawa 2001 s. 89-102.
- Nowak M. Antropologiczne podstawy pedagogiki dzieciństwa. W: Oblicza dzieciństwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 161-179.
- Nowak M. Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej. Lublin 1999.
- Nowak W. Apostolskie ruchy odnowy religijnej Kościoła w perspektywie Jubileuszu Roku 2000. W: Tertio millennio adveniente. U progu Trzeciego Tysiąclecia. Red. G. Witaszek. Lublin 2000 s. 385-417.
- Nowe powołania dla nowej Europy. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do kapłaństwa i życia konsekrowanego w Europie. Rzym, 5-10 V 1997 r. Poznań 1998.
- Nowicki W. Katolickie wspólnoty i ruchy religijne w Polsce współczesnej. AK 85:1993 nr 506 s. 89-120.
- Nowosad S. Tolerancja. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 852-854.
- Nycz K. Działanie Ducha Świętego poprzez sakrament bierzmowania. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1997/98. Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1997 s. 340-354.
- Oberti A. Życie duchowe świeckich. W: Być świeckim. Kraków 1993 s. 113-147.
- O'Brien G. D. The Idea of a Catholic University. Chicago-London 2002.
- Ochał A. Namaszczenie w sakramencie bierzmowania. (Dzieje i teologia obrzędu). W: Dojrzałość chrześcijańska. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin 1994 s. 15-35.

- O'Collins G., Farrugia E. G. *Zwięzły słownik teologiczny*. Kraków 1993.
- O'Connor E. D. *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*. Warszawa 1984.
- Olbrycht K. *Wychowanie do wartości*. W: *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*. Red. M. Ryś. Warszawa 2006 s. 39-54.
- Olejniki S. *Dar – wezwanie – moralność. Teologia moralna. T. 3. Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*. Warszawa 1988.
- Olszewski M. *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologicznopastoralne*. Białystok 2005.
- Opozda D. *Charakter i specyfika wychowawczej funkcji rodziny*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej. W 25. rocznicę adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”*. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz. Lublin 2008 s. 29-42.
- Orędzie końcowe Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych. *OsRomPol* 29:1998 nr 8-9 s. 36-37.
- Orzeszyna J. *Spójrzmy na wymiar sakramentu pokuty*. Kraków 1996.
- Orzeszyna K. *Tendencje rozwojowe pojęcia kurii diecezjalnej*. „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2002 nr 1 s. 51-59.
- Orzeszyna K. *Wikariusz parafialny*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 895-896.
- Osewska E., Stala J. *W kierunku katechezy rodzinnej*. Kielce 2003.
- Osmańska B. „Bądźcie świadkami”. *Kultura chrześcijańska w nauczaniu Jana Pawła II*. AK 94:2002 nr 560 s. 6-21.
- Osmańska B., Szymik J. *Kultura chrześcijańska*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 413-417.
- Ostrowski J. *Służby liturgicznej duszpasterstwo*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 794-797.
- Ostrowski M. *Zaangażowanie katolików świeckich na polu ekologii*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 543-550.
- Ozorowski E. *Kościół domowy w Kościele powszechnym*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Red. K. Majdański. T. 2. Warszawa 1990 s. 41-49.
- Ożóg T. *Animator*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 44-46.
- Paciorek A. *Posługiwanie w Kościele apostoelskim*. W: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny'97. Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic. Tydzień Eklezjologiczny'98. Posługiwanie w Kościele*. Red. A. Jarząbek. Lublin 2000 s. 85-95.
- Page J. G. *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*. „*Communio*” 7:1987 nr 3 s. 49-63.
- Pamuła S. *Polityk potrzebny III Rzeczypospolitej Polskiej*. HD 63:1994 nr 1 s. 51-62.
- Pamuła S. *Środki społecznego przekazu w duszpasterstwie*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 1. *Teologia pastoralna fundamentalna*. Lublin 2000 s. 203-221.
- Panteghini G. *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*. Kraków 2001.
- Parysiewicz B. *Adopcja*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 19-23.
- Parysiewicz B. *Macierzyństwo w świetle nauczania Jana Pawła II. Wybrane aspekty*. W: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*. Red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz. Lublin 2009 s. 191-202.

- Paszowska T. Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II. Lublin 2005.
- Paszowska T. Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi i osobami konsekrowanymi. W: W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL. Red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki. Lublin 2007 s. 177-186.
- Pawluk T. Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego. PK 20:1977 nr 1-2 s. 177-193.
- Pawluk T. Diecezjalna Rada Duszpasterska w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. PK 28:1985 nr 1-2 s. 73-84.
- Pawluk T. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. 2. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie. Olsztyn 1986.
- Penna A. „Eucharystia” i Msza święta. Conc 1-10:1968 s. 575-582.
- Phan P. C. Możliwość duchowości świeckich: ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych. Comp 7:1987 nr 3 s. 64-80.
- Philips G. Der Laie in der Kirche. Salzburg 1955.
- Philips G. L'Église e son mystère au II Concile du Vatican. T. 2. Paris 1968.
- Philips G. Le rôle du laïc dans L'Église. Paris 1954 .
- Pieronek T. Rola ruchów i stowarzyszeń w aktualnej sytuacji Kościoła i społeczeństwa. W: Wiosna ruchów Materiały z I Kongresu Ruchów Katolickich. 3-4 VI 1994. Warszawa 1994 s. 79-82.
- Pierskała R. Kapłaństwo wspólne Ludu Bożego. RT 49:2002 z. 8 s. 5-15.
- Pietrzak A. Grupy podstawowe. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 273-275.
- Pindel R. Kapłaństwo w Biblii. Kraków 1992.
- Pisarek G. Święty Józef – wzór ojca. W: Oblicza ojcostwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 125-135.
- Piowarski W. ABC katolickiej nauki społecznej. Cz. 1. Wprowadzenie, podstawy, kierunki. Pelplin 1993.
- Piowarski W. Dialog w społecznym nauczaniu Kościoła. „Roczniki Nauk Społecznych” 16-17:1988-1989 z. 1 s. 5-24.
- Piowarski W. Grupa religijna. EK t. 6 kol. 220-221.
- Piowarski W. Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja. W: Kościół i religijność Polaków 1945-1999. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2000 s. 11-17.
- Piowarski W. Partie polityczne. W: Słownik katolickiej nauki społecznej. Red. W. Piowarski. Warszawa 1993 s. 127-128.
- Piowarski W. Postawy wobec wiary. W: Kto wygrał? Kto przegrał? Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 1997 s. 29-49.
- Piowarski W. Socjologiczna definicja religii. W: Socjologia religii. Wybór tekstów. Red. F. Adamski. Kraków 1984 s. 51-67.
- Piowarski W. Zasada solidarności. W: Słownik katolickiej nauki społecznej. Red. W. Piowarski. Warszawa 1993 s. 198-199.
- Pizzolato F. Adhortacja „Christifideles laici” potwierdzeniem drogi soborowej. W: Być świeckim. Kraków 1993 s. 173-191.
- Płatek J. S. Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania. Częstochowa 2001.

- Podlach S. Rola ojca w rodzinie. W: *Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych. Skąd wyszedłem – kim jestem – co przekazuję*. Red. A. Podsiadło, A. Szafrąnska. Warszawa 1981 s. 195-202.
- Poliseno A. *Krótki traktat o przyjaźni*. Kraków 2003.
- Pompey H., Roß P. S. *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*. Mainz 1998.
- Popowski R. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Warszawa 1997.
- Poręba J. Liturgia „domowego Kościoła”. *AK* 88:1996 nr 525 s. 206-221.
- Poręba P. Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”. W: *Wychowanie w rodzinie*. Red. F. Adamski. Kraków 1991 s. 93-110.
- Potocki A. Polska szkoła na pątnicznym szlaku Jana Pawła II. *AK* 83:1991 nr 495-496 s. 261-273.
- Potocki A. Stowarzyszenia katolickie w misji Kościoła. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1994/95. Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1994 s. 539-552.
- Potocki A. *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*. Warszawa 2007.
- Półtawska W. Wychowanie seksualne częścią wychowania człowieka. W: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 377-390.
- Prawo (Tora). W: H. Langkammer. *Słownik biblijny*. Katowice 1989 s. 131.
- Prężyna W. Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka. Lublin 1981.
- Prężyna W. Intensywność postawy religijnej a osobowość. Lublin 1973.
- Prężyna W. Koncepcja postawy w psychologii. „*Roczniki Filozoficzne*” 15:1967 z. 4 s. 25-38.
- Przekop E. *Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II*. Olsztyn 1990.
- Przybecki A. *Akademickie duszpasterstwo*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 34-40.
- Przybecki A. Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej jako zadanie duszpasterstwa akademickiego. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu*. 21-23 XI 2000 r. Red. J. Baniak. Poznań 2001 s. 121-133.
- Przybylski B. Chrzest – Tajemnica Paschalna. *AK* 57:1965 nr 339 s. 193-196.
- Przybylski B. Kapłaństwo wiernych. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*. Red. M. Finke. Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 401-426.
- Przybylski B. W owych dniach wyleję Ducha mego. *Duch Święty w życiu Kościoła i wiernych według teologii biblijnej*. „*W drodze*” 8:1980 nr 4 s. 63-76.
- Przybyłowski J. *Duszpasterskie wyzwania „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*. „*Seminare*” 20:2004 s. 145-162.
- Przybyłowski J. Rola Kościoła w wychowaniu do pokoju: uczyć życia w prawdzie i sprawiedliwości, miłości i pokoju. *Refleksje pastoralne*. W: *Problematyka pokoju u papieży Jana XXIII i Jana Pawła II. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris”*. Sympozjum zorganizowane przez Katedrę Teologii Współczesnej Wydziału Teologicznego UKSW. Warszawa 15 X 2003 r. Red. J. Lewandowski. Ząbki 2004 s. 212-244.

- Przybyłowski J. Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne. Lublin 2001.
- Przybyłowski J., Robek E. Modlitwa w doświadczeniu Kościoła. Ząbki 2004.
- Przybyłowski J., Robek E. Modlitwa w religijności katolików polskich. Ząbki 2005.
- Przygoda W. Apostolat miłosierdzia w świetle nauczania Jana Pawła II. RT 53:2006 z. 6 s. 55-68.
- Przygoda W. Apostolat społeczny. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 55-58.
- Przygoda W. Apostolat świeckich w Polsce w 40 lat po Soborze Watykańskim II. „Teologia Praktyczna” 7:2006 s. 41-56.
- Przygoda W. Apostolstwo instytutów życia konsekrowanego. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 387-392.
- Przygoda W. Apostolstwo świeckich. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 70-76.
- Przygoda W. Charytatywna formacja. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 125-130.
- Przygoda W. Charytatywna funkcja Kościoła. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 130-138.
- Przygoda W. Diakonia. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 171-175.
- Przygoda W. Diakonia charytatywna Kościoła w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”. W: Ku nowej wyobraźni miłosierdzia. Materiały z II Kongresu Miłosierdzia Bożego w Archidiecezji Białostockiej. Red. A. Skreczko. Białystok 2007 s. 96-107.
- Przygoda W. Duchowe fundamenty postawy proegzystencji wolontariuszy. W: „Nic nie zastąpi miłości”. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego duchowości Caritas. Warszawa, 4 X 2008. Red. Z. Sobolewski. Warszawa 2009 s. 241-257.
- Przygoda W. Działalność charytatywna Kościoła w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”. W: Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin. Red. I. S. Ledwoń [i in.]. Lublin 2007 s. 939-950.
- Przygoda W. Formy działalności apostolskiej katolików świeckich. Refleksja w 20. rocznicę ogłoszenia „Christifideles laici”. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7:2008 nr 1 s. 188-189.
- Przygoda W. Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II. Lublin 1998.
- Przygoda W. Funkcja królewska rodziny – apostołat w rodzinie i przez rodzinę. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wiczorek. Lublin 2010 s. 281-292.
- Przygoda W. Istota i posłannictwo Kościoła. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 117-149.
- Przygoda W. Kościół obdarowany miłością i wezwany do posługi miłości. AK 2005 nr 578 s. 28-42.
- Przygoda W. Laikat i formy apostołstwa świeckich. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 392-416.
- Przygoda W. Maryja wzorem miłości służebnej dla chrześcijanina i Kościoła. „Polonia Sacra” 2008 nr 2 s. 305-316.

- Przygoda W. Posłannictwo wiernych świeckich w Kościele (KKK 897-913). W: Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego. Red. S. Łabędowicz. Sandomierz 1999 s. 229-238.
- Przygoda W. Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne. Lublin 2004.
- Przygoda W. Posługa charytatywna Kościoła. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 2. Teologia pastoralna szczegółowa. Lublin 2002 s. 443-505.
- Przygoda W. Realizacja apostołatu społecznego świeckich w dzisiejszej Polsce. „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1:2009 s. 19-34.
- Przygoda W. Teologia cierpienia i choroby. SSHT 33:2000 s. 257-266.
- Przyjdź Duch Święty. Dokumenty z Malines. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim. Red. L. J. Suenens. Kraków 1998.
- Ptak R. Sakrament namaszczenia chorych – teologiczno-prawne aspekty kanonów 998-1007 KPK/1983. PK 52:2009 nr 3-4 s. 303-316.
- Pulikowski J. Czy w dzisiejszych czasach warto być ojcem? W: Oblicza ojcostwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 95-124.
- Pylak B. Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej. W: Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Red. W. Słomka, J. Misiurek. Lublin 1993 s. 23-31.
- Pylak B. Powołanie człowieka do życia w świecie. AK 60:1968 nr 358 s. 281-288.
- Pytel J. Charyzmat w perspektywie biblijnej i eklezjologicznej. „W drodze” 5:1977 nr 5 s. 85-93.
- Quellet M. Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia. Roma 2004.
- Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej. Red. J. Buxakowski. Pelplin 1992.
- Rafiński G.. Pawłowe pojęcie charyzmatów. W: Duch odnowiciel. Red. L. Balter [i in.]. Poznań 1998 s. 300-331.
- Rahner K. Nouvo corso di dogmatica. T. 1. Brescia 1995.
- Rahner K. Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa. Warszawa 1987.
- Rahner K. Sakramenty Kościoła. Medytacje. Kraków 1997.
- Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 1-15. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984.
- Rak R. Chrzt – nowością życia. W: Chrzt – nowość życia. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin 1992 s. 67-78.
- Rak R. Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii. Katowice 1984.
- Rak R. Nadzieja w teologii pastoralnej. W: Nadzieja w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin 1992 s. 239-257.
- Rak R. Nowe spojrzenie na dar(y) Ducha Świętego. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1991/92. Ewangelizacja młodzieży. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1991 s. 9-20.
- Rak R. Teologiczno-kontrowersyjne i pastoralne spojrzenie na problem odpustów. W: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000. Red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka. Katowice 1999 s. 226-236.
- Rak Z. Wychowanie w rodzinie jako podstawa rozwoju człowieka. Materiały dla Zespołów Synodalnych na luty 1986 r. KPD 62:1986 nr 3 s. 235-243.

- Ramos F. J. *Le Chiesa particolari e i loro raggruppamenti*. Roma 2000.
- Rapacz J. Biskup diecezjalny a stowarzyszenia wiernych. W: Biskup pasterz diecezji. Materiały z sympozjum „Biskup diecezjalny a duszpasterstwo i apostołstwo wiernych” zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 26 marca 2003 r. z okazji XX-lecia promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego. Red. P. Majer. Kraków 2003 s. 103-120.
- Ratzinger J. *Bóg Jezusa Chrystusa*. Kraków 1995.
- Ratzinger J. Nowa ewangelizacja. *OsRomPol* 22:2001 nr 6 s. 35-39.
- Ratzinger J. *Nowe porwy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*. Kielce 2006.
- Ratzinger J. Ruchy kościelne i ich teologiczne miejsce. *Comp* 19:1999 nr 6 s. 78-102.
- Ratzinger J. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków 1994.
- Rausch T. P. *Katolicyzm w trzecim tysiącleciu*. Kraków 2007.
- Richardson W. J. *The University and Christian Formation* W: *The Catholic University. A Modern Appraisal*. Ed. N. G. McCluskey. Notre Dame-London 1970 s. 157-196.
- Robek E. *Miłość zbawcza w Kościele i w świecie. Studium teologiczno-pastoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*. Warszawa 2006.
- Romaniuk K. *Biblia w duszpasterstwie*. Warszawa 1978.
- Romaniuk K. *Sakramentologia biblijna*. Warszawa 1991.
- Roos L. *Zadania państwa w gospodarce*. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*. Red. J. Kupny, S. Fel. Katowice 2003 s. 162-177.
- Rosik S. Ojciec – to rodzic czy „starszy brat”? *RT* 45:1998 z. 3 s. 5-18.
- Rosik S. *Pozycja sumienia w obszarze roszczeń moralnego legalizmu i sytuacyjnej autonomii*. W: *W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin*. Red. R. Kamiński, S. J. Koza, L. Skorupa, K. Świąc. Kielce 1999 s. 474-485.
- Rosik S. *Sumienie jako wyznacznik moralności*. W: *Powołanie człowieka. T. 6. W służbie Ludowi Bożemu*. Red. B. Bejze. Poznań-Warszawa 1983 s. 208-223.
- Rosik S. *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego krzyża*. W: *Cierpienie i śmierć*. Red. A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 61-83.
- Rosik S. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992.
- Rozkrut T. *Nowa instrukcja o synodach diecezjalnych*. *PK* 42:1999 nr 1-2 s. 145-156.
- Rusecki M. *Czy tolerancja jest tolerancyjna?* W: *Problemy współczesnego Kościoła*. Red. M. Rusecki. Lublin 1997 s. 159-171.
- Rusecki M. *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*. Lublin 2001.
- Rusin E. *Rodzina*. W: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*. Red. A. Zwoliński. Radom 2003 s. 425-435.
- Rutkowski A. *Liturgia godzin*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 424-427.
- Ryczan K. *Działalność duszpasterska Kościoła a zaangażowanie polityczne*. *CTh* 57:1987 fasc. 3 s. 121-123.
- Rynio A. *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*. Lublin 2004.
- Rynio A. *Jana Pawła II wizja wychowania*. W: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*. Red. A. Rynio. Stalowa Wola 1999 s. 263-280.

- Rynio A. Szkoła w wychowaniu moralnym. W: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*. Red. A. Rynio. Stalowa Wola 1999 s. 359-372.
- Rynio A. Wartość dziecka w nauczaniu Jana Pawła II. W: *W służbie dziecku. T. 1. Stulecie dziecka – blaski i cienie*. Red. J. Wilk. Lublin 2003 s. 137-147.
- Rynio A. Wychowawcze posłannictwo rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Pawła II. W: *Edukacja ekologiczna w rodzinie*. Red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski. Olecko 2000 s. 51-84.
- Rynio A. Znaczenie ruchów i stowarzyszeń katolickich w Polsce. W: *W służbie rodziny. Księga pamiątkowa na cześć ks. prof. dra hab. Józefa Wilka SDB długoletniego kierownika Katedry Pedagogiki Rodziny w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. Red. R. Bieliń. Warszawa 2000 s. 173-186.
- Ryś M. Psychologiczne uwarunkowania wychowania seksualnego dzieci i młodzieży. HD 47:1997 nr 3 s. 71-79.
- Ryś M. Wychowanie do miłości. W: *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*. Red. M. Ryś. Warszawa 2006 s. 151-170.
- Rzeszewski M. Charyzmaty w życiu Kościoła. AK 65:1973 nr 385 s. 289-296.
- Sakowicz E. Katolicy dystansujący się od Kościoła. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 363-366.
- Sakowicz E. Praktykujący a nie wierzący. HD 70:2000 nr 4 s. 35-40.
- Salamon P. Co Chrystus daje dzisiaj młodym? Nauczanie Jana Pawła II do młodzieży. Kraków 1998.
- Salij J. Tajemnica dziecka poczętego. W: *W imieniu dziecka poczętego*. Red. J. W. Gałkowski, J. Gula. Rzym-Lublin 1988 s. 129-136.
- Sareło Z. Granice tolerancji. W: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 247-252.
- Sareło Z. Kapłan jako spowiednik. CTh 58:1988 fasc. 1 s. 41-56.
- Sarmiento A. Małżeństwo chrześcijańskie. Kraków 2002.
- Scandian S. L. Kirchliche Basisgemeinde, eine theologisch-pastorale Bewertung. „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 83:1999 s. 124-133.
- Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Red. E. Dal Covolo, A. M. Triacca. Roma 1994.
- Schambeck H. Struktura laikatu. OsRomPol 20:1998 nr 12 s. 43-44.
- Schillebeeckx E. Die typologische Definition des christlichen Laien. W: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des zweiten Vatikanischen Konzils*. Herausgegeben von G. Baraúna. Frankfurt a. Main 1966 s. 269-288.
- Schillebeeckx E. Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem. Kraków 1966.
- Schillebeeckx E. La missione della chiesa. Roma 1971.
- Schillebeeckx E. Nowy typ człowieka świeckiego. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 120-129.
- Schooyans M. Aborcja a polityka. Lublin 1991.
- Schotte J. Christifideles laici – prezentacja dokumentu. AK 82:1990 nr 487 s. 359-364.
- Schudy S. Duszpasterstwo liturgiczne w świetle dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego. AK 88:1996 nr 525 s. 189-205.
- Schulz A. Ruchy i stowarzyszenia katolickie środowiskiem formacji i działalności apostołkiej. W: *Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Kościół niosący Ewangelię*

- nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010. Bądźmy uczniami Chrystusa. Rok 2007/2008. Red. S. Sułkowski. Poznań 2007 s. 211-226.
- Schulz A. Wiosna Kościoła w Polsce. W: A. Petrowa-Wasilewicz. Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele. Warszawa 2000 s. 9-11.
- Secondin B. Modlitewna lektura Pisma Świętego. Zasady, przykłady i metoda medytacji „lectio divina” w grupie i dla osób indywidualnych. Kraków 2006.
- Seifert J. Sumienie – poznanie – prawda. „Ethos” 4:1991 nr 3-4 s. 38-48.
- Selejdak R. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego. OsRomPol 14:1993 nr 8-9 s. 54-55.
- Semmelroth O. Kapłański lud Boży i jego urzędowi pasterze. Conc 1-10:1968 s. 27-35.
- Seremak W. Akcja Katolicka. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 40-43.
- Seweryniak H. Święty Kościół powszedni. Warszawa 1996.
- Sicari A. Kapłaństwo Chrystusa. W: Kapłaństwo. Red. S. Stencel. Poznań-Warszawa 1988 s. 1-22.
- Siemianowski A. Chrześcjanin: zbawienie i polityka. „W drodze” 1985 nr 9 s. 3-15.
- Siemieniowski A. Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła. Wrocław 2005.
- Sieńczyk B. Uczestnictwo wiernych w sakramencie pokuty. HD 1996 nr 1 s. 25-35.
- Sievernich M. Basismgemeinde. W: Lexikon der Pastoral. Hrsg. von. K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug. Bd. 1. A-Ki. Freiburg-Basel-Wien 2002 kol. 134-137.
- Sikorski T. Rodzina jako źródło kształtowania człowieka. W: Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych. Skąd wyszedłem – kim jestem – co przekazuję. Red. A. Podsiadło, A. Szafrńska. Warszawa 1981 s. 336-344.
- Sikorski T., Zuberbier A. Nadzieja. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 318-321.
- Sitarz M. Diecezjalna Rada Duszpasterska. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 182-183.
- Sitarz M. Rada Kapłańska. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 714-715.
- Sitarz M. Stowarzyszenia wiernych. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 815-817.
- Siudy T. Służebnica Pańska. Niepokalanów 1995.
- Skalski E. Formacja i posługa nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej. RT 48:2001 z. 8 s. 187-194.
- Skorowski H. Pojęcie: zaangażowanie społeczne. W: Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym. Red. A. Marcol. Opole 1994 s. 169-174.
- Skowronek A. Aniołowe są wśród nas. Fascynacje – dociekania – wierzenia. Warszawa 2001.
- Skowronek A. Charyzmatycy to my. „W drodze” 10:1982 nr 8 s. 54-67.
- Skowronek A. Chorzy i ich sakrament. Włocławek 1997.
- Skowronek A. Eucharystia – sakrament wielkanocny. Włocławek 1998.
- Skowronek A. Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji. Włocławek 1996.
- Skowronek A. Sakrament pojednania. Wina, grzech, pojednanie. Włocławek 1995.
- Skowronek A. Sakramenty w ogólności. Chrzt. Bierzmowanie. Włocławek 1995.

- Skowronek A. Wokół eklezjalnego aspektu chrztu i bierzmowania. AK 58:1966 nr 342 s. 1-9.
- Skowronek A. Z teologicznej problematyki pokuty. W: Sakrament pokuty. Teologia, liturgia, Pismo Św. Red. A. Skowronek. Katowice 1980 s. 9-124.
- Skreczko A. Rodzina. Szkoła człowieczeństwa. W: Słownik małżeństwa i rodziny. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 392-394.
- Skreczko A. Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne. Białystok 2002.
- Skrzeszewski Cz. Miłość jako zasada życia społeczno-politycznego. W: Miłość w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin 1993 s. 279-289.
- Skrzydlewski W. B. Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny. Kraków 1989.
- Skrzydlewski W. Odpowiedzialne rodzicielstwo. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 189-204.
- Skrzydlewski W. Rodzina w zamyśle Bożym. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1993 s. 51-70.
- Sławiński S. Wychowanie seksualne czy wychowanie do miłości. W: Wychowanie – potrzeba dziecka – zadania domu i szkoły. Red. E. Ozimek. Poznań 1999 s. 51-59.
- Słomka W. Chrześcijański sens ascezy. W: Asceza – odczłowieczenie czy uczyłowieczenie. Red. W. Słomka. Lublin 1985 s. 161-172.
- Słomka W. Eucharystia źródłem solidarności międzyludzkiej. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 109-121.
- Słomka W. Kapłaństwo laikatu a świecka droga do świętości według dokumentów II Soboru Watykańskiego. RTK 20:1973 z. 3 s. 53-70.
- Słomka W. Świętość. W: Leksykon duchowości katolickiej. Red. M. Chmielewski. Lublin-Kraków 2002 s. 866-868.
- Słomka W. Świętość na świeckiej drodze życia. Poznań-Warszawa 1981.
- Słomka W. Teologia miłości bliźniego. W: Kościół w Polsce wobec potrzebujących. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich dla duchowieństwa i świeckich. Katolicki Uniwersytet Lubelski 30-31 VIII 1993 r. Red. M. Chmielewski. Lublin 1994 s. 35-49.
- Słowik M. Rodzina wspólnotą religijno-moralną. Wpływ sakramentów na kształtowanie wspólnoty rodzinnej w nauczaniu Jana Pawła II. Niepokalanów 1997.
- Słowińska H. Kształtowanie postaw religijnych na katechezie. Lublin 2004.
- Słownik języka polskiego. Red. M. Szymczak. T. 2-3. Warszawa 1981.
- Słownik łacińsko-polski. Red. M. Plezia. T. 3. Warszawa 1998.
- Snela B. Charyzmaty. W teologii. EK t. 3 kol. 94-98.
- Snela B. Chrzt i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej. CTh 39:1969 z. 2 s. 5-24.
- Snela B. Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatach w Kościele. CTh 44:1974 fasc. 4 s. 5-23.
- Snela B. Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele. CTh 42:1072 fasc. 4 s. 53-74.
- Sobański R. Chrzt jako podstawa jedności Kościoła. Warszawa 1971.

- Sobeczko H. J. Sakrament pokuty i pojednania w nowym „Katechizmie Kościoła Katolickiego”. W: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Red. J. Kopeć. Opole 1995 s. 101-112.
- Sobeczko H. J. Sprawowanie sakramentu pokuty w odnowionej liturgii Kościoła. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 365-379.
- Sobeczko H. J. *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*. Opole 1999.
- Sobeczko H. J. Z problematyki teologiczno-pastoralnej sakramentu bierzmowania. „*Studia Pastoralne*” 4:2008 s. 29-40.
- Sołtyzewski S. Synod Biskupów. PK 39:1996 nr 3-4 s. 290-299.
- Spendel S. Familie. Praktisch-theologisch. W: *Lexikon der Pastoral*. Hrsg. von. K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug. Bd. 1. A-Ki. Freiburg-Basel-Wien 2002 kol. 438-440.
- Spurgjasz A. Aktualizacja kapłaństwa w Kościele. Kapłaństwo. Red. S. Stencel. Poznań-Warszawa 1988 s. 324-337.
- Spyra M. Duszpasterstwo akademickie w Polsce. *OsRomPol* 29:1998 nr 11 s. 47-49.
- Stachowiak L. Charyzmat. W *Piśmie Świętym. Stary Testament*. W: EK t. 3 kol. 92-93.
- Stala J. Uczyć prawdy i w prawdzie. Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu. W: *W Trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*. Red. W. Lechowicz. Tarnów 2002 s. 38-53.
- Stawniak H., Wawrzyńczyk P. Wychowawca w szkole katolickiej. „*Seminare*” 16:2000 s. 251-280.
- Stefanek S. Rodzina. Szkoła apostołstwa. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 394-395.
- Stefanek S. Zamysł Boży i jego wypełnienie. AK 76:1984 nr 449 s. 23-25.
- Stefański J. Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła. Gniezno 1993.
- Stefański J. Prace redakcyjne nad obrzędem poświęcenia oleju chorych. „*Studia Gnesnensia*” 7:1982-1983 s. 301-336.
- Stefański J. Sakrament Chorych w dziejach i życiu Kościoła. Gniezno 2000.
- Stefański J. Sakrament chorych w nowym Katechizmie Katolickim (art. 1499-1532). W: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Red. J. Kopeć. Opole 1995 s. 113-119.
- Stefański J. Sakrament chorych w praktyce duszpasterskiej. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 485-508.
- Stefański J. Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Poznań 1988.
- Stefański J. Spotkanie z Chrystusem uzdrawiającym w sakramencie chorych. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice 1995 s. 182-210.
- Stencel E. Formacja i posługa zakrystiana. RT 48:2001 z. 8 s. 151-154.
- Stolarczyk I. Czynić bardziej ludzkim oblicze ziemi. Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego. W: *W Trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*. Red. W. Lechowicz. Tarnów 2002 s. 54-64.

- Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania. Duszpasterskie Rady Parafialne. Ich rola i miejsce w Kościele. Materiały z projektu badawczo-szkoleniowego Kraków 1996-1997. Kraków 1999.
- Straszewicz M. Misterium laikatu. W: Yves Congar (1904-1995). Red. S. C. Napiórkowski, A. Czaja, K. Pek. Lublin 1998 s. 47-60.
- Straszewicz M. Pojęcie ministerium świeckich według Y. Congara. STV 16:1978 nr 2 s. 69-90.
- Streiff J. Położenie i misja człowieka świeckiego w Kościele według niektórych tekstów Drugiego Soboru Watykańskiego. W: Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem. Red. R. Gierata, F. Zapłata. Warszawa 1971 s. 121-141.
- Strzeszewski Cz. Katolicka nauka społeczna. Lublin 1994.
- Stubenrauch B. Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym. Kraków 1999.
- Styczeń T. Deontologizm. W: Powszechna encyklopedia filozofii. Red. A. Maryniarczyk. T. 2. Lublin 2001 s. 487-488.
- Suenens L. J. Nowe zesłanie Ducha Świętego? Poznań 1988.
- Sullivan A. Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne. Warszawa 1992.
- Suski A. Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu. W: Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Red. W. Słomka, J. Misiurek. Lublin 1993 s. 11-22.
- Suski A. Wprowadzenie do Dekretu o formacji kapłańskiej. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 279-287.
- Szczewski T. Sakrament małżeństwa w nowym Katechizmie Rzymskim. W: Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Red. J. Kopeć. Opole 1995 s. 135-162.
- Synowiec J. S. Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu. Warszawa 1987.
- Szafrąński A. L. Charyzmaty a instytucje kościelne w rozwoju historycznym. W: Kościół i prawo. Red. J. Krukowski. T. 2. Lublin 1982 s. 191-218.
- Szafrąński A. L. Chrześcijańskie podstawy ekologii. Lublin 1993.
- Szafrąński A. L. Eklezjalny charakter małych grup religijnych. RTK 32:1985 z. 6 s. 79-92.
- Szafrąński A. L. Eucharystia podstawą pojednania człowieka z Bogiem. W: Eucharystia – miłość i dziękczynienie. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 95-108.
- Szafrąński A. L. Istota kapłaństwa wiernych według św. Tomasza z Akwinu. RTK 4:1975 z. 2 s. 5-37.
- Szafrąński A. L. Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła. W: Wprowadzenie do liturgii. Red. F. Blachnicki [i in.]. Poznań-Warszawa-Lublin 1967 s. 99-122.
- Szafrąński A. L. Kapłaństwo wiernych. Lublin 1958.
- Szafrąński A. L. Kariologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym. Lublin 1990.
- Szafrąński A. L. Koncepcja uniwersytetu katolickiego. W: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni. Red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński. Lublin 1992 s. 30-46.
- Szafrąński A. L. Ku cywilizacji miłości miłosiernej. W: Miłosierdzie w postawie ludzkiej. Red. W. Słomka. Lublin 1989 s. 255-267.
- Szafrąński A. L. Teologia liturgii eucharystycznej. Lublin 1974.
- Szafrąński A. L. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej w świetle teologii pastoralnej. SSHT 14:1981 s. 1-25.

- Szafrński A. L. Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła. AK 58:1966 nr 346 s. 275-287.
- Szafrński A. L. Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią. Bytom 1997.
- Szafrński A. L. Wstęp. W: Eucharystia w duszpasterstwie. Red. A. L. Szafrński. Lublin 1977 s. 7-17.
- Szczepaniec S. Formacja liturgiczna posługujących w liturgii. RT 50:2003 z. 8 s. 247-266.
- Szczepaniec S. Liturgiczna formacja. EK t. 10 kol. 1219-1220.
- Szczot E. Kongregacja Edukacji Katolickiej. W: Kuria Rzymska i pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta. Red. E. Szczot. Lublin 2007 s. 67-73.
- Szewczyk R., Frączak A. Grupy, ruchy i stowarzyszenia parafialne dla dzieci. AK 2004 z. 573 s. 254-277.
- Szewczyk W. Małe grupy w parafii – samokształcenie, formacja, działanie. AK 88:1996 nr 526 s. 404-410.
- Szostek A. Nauka – sumienie – moralność. OsRomPol 22:2001 nr 10 s. 15-16.
- Sztafrowski E. Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego. KPD 53:1977 z. 4-5 s. 194-205.
- Sztafrowski E. Kapłaństwo wspólne. PK 13:1970 nr 1-2 s. 159-180.
- Sztafrowski E. Kuria Rzymska Jana Pawła II. PK 33:1990 nr 1-2 s. 21-81.
- Sztafrowski E. Kuria Rzymska. Studium historyczno-prawne. Warszawa 1981.
- Sztafrowski E. Posługa biskupa w Kościele partykularnym. W: W kierunku chrześcijańskiej kultury. Red. B. Bejze. Warszawa 1978 s. 350-365.
- Sztafrowski E. Synod Biskupów. W: Słownik teologiczny. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 562-563.
- Sztafrowski E. Wikariusze parafialni w prawie kodeksowym. PK 34:1991 nr 1-2 s. 55-85.
- Szwarc U. Duch Święty jako życiodajna zasada. Fundament biblijny. W: Duch Święty w posłudze Kościoła wobec świata. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 27-28 VIII 1998. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 1999 s. 33-49.
- Szymecki S. Formacja charytatywna w seminariach duchownych w świetle „Ratio institutionis sacerdotalis” i posynodalnej adhortacji apostołskiej „Pastores dabo vobis”. W: Kościół w Polsce wobec potrzebujących. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich dla duchowieństwa i świeckich. Katolicki Uniwersytet Lubelski 30-31 VIII 1993 r. Red. M. Chmielewski. Lublin 1994 s. 229-240.
- Szymik J. Paradygmat Wcielenia jako fundament ludzkiej kultury. Teologiczna refleksja – literackie świadectwo. W: Wokół Tajemnicy Chrystusa. Red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński. Opole 1997 s. 9-22.
- Śmigiel W. Eklezjalność Drogi Neokatechumenalnej. RT 54:2007 z. 6 s. 365-377.
- Śmigiel W. Relacja urzędu do charyzmatu w teorii i praktyce pastoralnej. W: W prostocie prawdy, pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane Księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi. Red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski. Kraków 2008 s. 471-482.
- Śmigiel W. Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty. Studium teologicznopastoralne w świetle nauczania Kościoła (1962-2009). Lublin 2010.
- Świerczek Z. Ekologia – Kościół i św. Franciszek. Kraków 1990.
- Świerzawski W. Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii. Wrocław 1984.

- Świerżawski W. Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Sakrament bierzmowania i obrzęd wtajemniczenia dorosłych. Wrocław 1984.
- Świerżawski W. Nawracajcie się i czyńcie pokutę. Pokuta i pojednanie. Wrocław 1984.
- Świerżawski W. Oboje będą jednym ciałem. Sakrament małżeństwa. Wrocław 1984.
- Tabaczyński W. „Kościół domowy” w świetle nauki papieża Jana Pawła II. AK 86:1994 nr 509 s. 15-29.
- Tabaczyński W. Rodzina. Pojęcie. W: Słownik małżeństwa i rodziny. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 388.
- Tagliaferri F. Propozycja Kościoła względem świeckich. W: Być świeckim. Kraków 1993 s. 9-50.
- Tarnowski J. Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys pedagogiki personalno-egzystencjalnej. „Znak” 43:1991 nr 436 s. 69-78.
- Tarnowski J. Wychowanie do pokoju z Bogiem i ludźmi. Poznań 1984.
- Tertulianus Quintus Septimus Florentius. Apologetyk. Poznań 1947.
- Testa B. Sakramenty Kościoła. Poznań 1998.
- Thils G. Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au II concile du Vatican. Louvain 1983.
- Thils G. Powszechne powołanie do świętości w Kościele. W: Duchowość chrześcijańska. Red. L. Balter. Poznań 1995 s. 206-214.
- Tischner J. Myślenie według wartości. Kraków 1982.
- Tokarski W. P. Charyzmaty. Studium biblijno-teologiczne. Kalwaria Zebrzydowska 2003.
- Tonelli R. Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa. Roma 1983.
- Tonelli R. Ruchy kościelne. Słownik katechetyczny. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 807-810.
- Toso M. Rodzina i struktury lokalne. „Społeczeństwo” 10:2001 nr 2 s. 261-275.
- Trenti Z. Szkoła katolicka. W: Słownik katechetyczny. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 861-863.
- Tschuschke M. Bierzmowanie. W: Katolicyzm A-Z. Red. Z. Pawlak. Poznań 1982 s. 29-30.
- Tschuschke M. Niektóre zagadnienia teologiczne liturgii sakramentów. AK 64:1972 nr 379 s. 304-313.
- Turek W. JOC i metoda jego działalności apostołskiej. „Studia Warmińskie” 5:1968 s. 495-527.
- Urbanik A. Obraz ojca i jego znaczenie w wyborze powołania do ojcostwa: zagrożenia i pomoc w realizacji. W: Oblicza ojcostwa. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 2001 s. 83-93.
- Urbański S. Asceza dawniej i dziś. W: Asceza – odczłowieczenie czy uczyłowieczenie. Red. W. Słomka. Lublin 1985 s. 141-147.
- Vagaggini C. Biskup i liturgia. Conc 1-10:1965/1966 s. 97-106.
- Vanhoey A. I carismi nel Nuovo Testamento. Roma 1990.
- Vaux R. de. Instytucje Starego Testamentu. T. 1-2. Poznań 2004.
- Vetulani A. Corpus Iuris Canonici (CIC). EK t. 3 kol. 597-600.
- Wal J. Apostolat środowiskowy chrześcijan. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 2. Teologia pastoralna szczegółowa. Lublin 2002 s. 562-579.
- Wal J. Apostolat w życiu społeczno-gospodarczym. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 2. Teologia pastoralna szczegółowa. Lublin 2002 s. 526-543.

- Wal J. Dialog. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 175-181.
- Wal J. Formacja duszpasterzy oraz ich współpracowników do pracy charytatywnej. W: Kościół w Polsce wobec potrzebujących. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich dla duchowieństwa i świeckich. Katolicki Uniwersytet Lubelski 30-31 VIII 1993 r. Red. M. Chmielewski. Lublin 1994 s. 241-264.
- Wal J. Istotowy i egzystencjalny wymiar miłości w encyklice Benedykta XVI „Deus Caritas est”. W: Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu-Miłości. Red. W. Przygoda, J. Karbownik. Skarżysko-Kamienna 2007 s. 29-49.
- Wal J. Rola dialogu w życiu Kościoła. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 1. Teologia pastoralna fundamentalna. Lublin 2000 s. 188-203.
- Wal J. Vademecum dialogu. Kraków 1998.
- Wal J. Wiara, nadzieja i miłość jako warunki dialogu zbawienia. RT 54:2007 z. 6 s. 389-404.
- Wal J. Wychowanie chrześcijan do czynnego udziału w życiu społecznym. W: Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczne. Red. A. Marcol. Opole 1994 s. 141-160.
- Wal J., Popielarczyk W. Apostolat środowiskowy. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 58-61.
- Wawrzyńczak P. Założenia formalne i organizacyjne szkoły katolickiej. „Seminare” 12:1996 s. 263-282.
- Wątroba J. Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963-1994). Częstochowa 1999.
- Weimar P. Tora. W: Praktyczny słownik biblijny. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 kol. 1322.
- Werbiński I. Obraz świętości w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”. RT 54:2007 nr 6 s. 405-416.
- Weron E. Apostolat świeckich. W nauce i praktyce Kościoła. EK t. 1 kol. 803-804.
- Weron E. Apostolstwo. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 61-65.
- Weron E. Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa. Poznań 1987.
- Weron E. Apostolstwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II. Ząbki 2007.
- Weron E. Apostolstwo świeckich w nauczaniu Jana Pawła II w czasie trzeciej pielgrzymki do Polski. CTh 58:1988 fasc. 3 s. 113-120.
- Weron E. Budzenie olbrzyma. Laikat – duchowość – apostołstwo. Poznań 1995.
- Weron E. Charyzmaty i ludzie świeccy. AK 65:1973 nr 384 s. 150-161.
- Weron E. Duchowość i formacja ludzi świeckich. AK 82:1990 nr 487 s. 419-426.
- Weron E. Formacja świeckich we współczesnych ruchach kościelnej odnowy. STV 29:1991 nr 2 s. 221-231.
- Weron E. Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich. Poznań 1999.
- Weron E. Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne. Warszawa 1992.
- Weron E. Problem wychowania i duchowości laikatu według „Lineamenta” Synodu Biskupów. CTh 56:1986 fasc. 2 s. 115-121.
- Weron E. Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich w życiu i posłannictwie Kościoła. W: Co to jest Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży? Red. Z. Bochenek. Tarnów 1991 s. 8-15.

- Weron E. Ruchy odnowy we współczesnym Kościele. Poznań 1993.
- Weron E. Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostołstwie świeckich „Apostolicam Actuositatem”. Wprowadzenie, tekst, komentarz, uzupełnienia. Poznań 1970.
- Weron E. Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich. Poznań-Warszawa 1980.
- Weron E. „Wielostronne i pełne przygotowanie”. AK 60:1968 nr 358 s. 328-336.
- Węclawski T. Miłość. „Znak” 45:1993 nr 1 s. 106-115.
- Wiemeyer J. Zaangażowanie polityczne chrześcijan w partiach politycznych i wolnych stowarzyszeniach. W: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego. Red. S. Fel, J. Kupny. Katowice 2007 s. 205-225.
- Wierusz-Kowalski J. Świeccy w Kościele. Warszawa 1965.
- Wilemska E. Gracjan OSBCam. EK t. 6 kol. 22.
- Wilk J. Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła katolickiego. W: Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane. Red. A. Rynio. Stalowa Wola 1999 s. 283-298.
- Wilk J. Rodzina – Kościołem domowym. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 8:1980 s. 184-204.
- Wilk J. Społeczno-wychowawcze aspekty relacji: dziecko – środowisko rodzinne. RTK 28:1981 z. 6 s. 59-73.
- Wilkanowicz S. Życie religijne rodziny. „Znak” 30:1978 nr 289-290 s. 893-905.
- Wiskirchen W., Hierzenberger G. Eucharystia. W: Praktyczny słownik biblijny. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 kol. 330-332.
- Wit Z. Muzyczne posługi wiernych w liturgii (schola, kantor, psalterzysta, chór, organista). RT 48:2001 z. 8 s. 171-186.
- Witaszek G. Biblijno-teologiczne ujęcie rodziny jako Kościoła. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin 2010 s. 19-34.
- Witaszek G. Kościół wobec ekologii. ZNKUL 36:1993 nr 1-4 s. 43-56.
- Witaszek G., Kamiński R. Pismo Święte w duszpasterstwie. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 608-615.
- Witek S. Duszpasterstwo w konfesjonale. Poznań 1988.
- Witek S. Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy. Poznań-Warszawa 1979.
- Wojaczek K. Rodzina w konfrontacji z migracją zarobkową. W: Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna. Red. K. Glombik, P. Morciniec. Opole 2005 s. 209-221.
- Wojaczek K. Wiąż małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych. Studium pastoralne. Opole 2007.
- Wojtyła K. Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich. AK 57:1965 nr 340-341 s. 307-315.
- Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność. Lublin 1982.
- Wojtyła K. Uniwersytet katolicki: koncepcja i zadania (na 50-lecie KUL). ZNKUL 11:1968 nr 3-4 s. 13-16.
- Wojtyła K. U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II. Kraków 1988.
- Wolicki M. Wychowanie moralne dziecka w rodzinie. „Pedagogika Katolicka” 1:2007 nr 1 s. 73-82.
- Wójcik E. Rozwój miłości w małżeństwie. ChS 10:1978 nr 7 s. 56-57.

- Wójtowicz H. Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. „Vox Patrum” 5:1985 z. 8-9 s. 201-214.
- Wójtowicz K. Dekalog formatora. Główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła. Kraków 2001.
- Wójtowicz K. Formacja formatorów czyli trening trenerów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła. Kraków 2006.
- Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae”. Notif 107:1969 z. 1-4 s. 1-70.
- Wroczeński J. Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego. Studium prawnohistoryczne. Warszawa 1998.
- Wróńska H. Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne. Studium pastoralno-katechetyczne. Lublin 2007.
- Wysocki J. Rytuał rodzinny. Aby rodzina była bardziej Kościołem. Olsztyn 1990.
- Wysocki M. Mężczyństwo. W chrześcijaństwie. EK t. 12 kol. 699-701.
- Wyszyński S. Duch pracy ludzkiej. Poznań 1957.
- Zając R. Szatan. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 1167-1170.
- Zaręba H. Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998). Warszawa 2003.
- Zarzycki S. T. Aktywność ludzka w świetle teologicznym – o integrację działania z życiem moralno-duchowym. Comp 18:1998 nr 6 s. 113-131.
- Zarzycki S. T. Duchowość katolika świeckiego. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 193-196.
- Zasępa T. Szkoła katolicka w XXI wieku. W: Szkoła katolicka w XXI wieku. Red. T. Zasępa. Lublin 2003 s. 9-19.
- Zatorski B. Formacja apostołska katolików świeckich w świetle nauczania Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne Lublin 2005 (mps AB KUL).
- Zauner W. Laien und Priester – eine Kirche. „Theologisch-praktische Quartalschrift”. 135:1987 z. 3 s. 205-212.
- Zenger E. Ogień. W: Praktyczny słownik biblijny. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 kol. 883-884.
- Zerndl J. Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in die der Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bamberg 1984.
- Zuberbier A. Chrześcijanin wobec świata. W: W nurcie zagadnień posoborowych. T. 3. Red. B. Bejze. Warszawa 1969 s. 291-304.
- Zuberbier A. Stosunek między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem hierarchicznym. Teologiczny punkt widzenia. W: Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne. Materiały spotkania wykładowców prawa kanonicznego. WSD OO. Franciszkanów, Katowice-Panewniki 16 IV 1998 r. Red. A. Kaczor. Lublin 1998 s. 33-41.
- Zuberbier A. Świeccy wierni – powołanie i charyzmaty. „Znak” 17:1965 nr 7-8 s. 971-985.
- Zuberbier A. Wierzę. Paryż 1983.
- Zuberbier A. Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Poznań 1986 s. 367-378.
- Zuberbier A. Współodpowiedzialność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii-Kościół. AK 82:1990 nr 487 s. 388-396.

Zwoliński A. *Katolik i polityka*. Kraków 1999.

Żeleźnik T. Stowarzyszenia katolickie w dziele formacji katolicko-społecznej. „Społeczeństwo” 9:1999 nr 1 s. 127-133.

Żurakowski B. Wychowanie do wyboru wartości. W: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 279-289.

Żurowski M. Rodzina „domowym Kościołem”. *ChS* 10:1978 nr 12 s. 44-70.

Żynel A. O charyzmatach. „Znak” 23:1971 nr 10 s. 1331-1356.

CHRISTIAN FORMATION OF LAY CATHOLICS IN THE LIGHT OF THE TEACHING OF THE CONTEMPORARY CHURCH A THEOLOGICAL-PASTORAL STUDY

Summary

Modern times are characterized by an increase in the importance of lay people. This results from a new perception of the world in all its dimensions. In this perspective lay people have been noticed as the main architects of the earthly reality. We observe a similar phenomenon in the Church, where a majority of members are lay Catholics. This indicates a special role that they have to fulfill in the life and development of the Church. The revival of the theology of the laity is the Second Vatican Council's great achievement. Its fruit is restoring lay Catholic's dignity and their role resulting from the fact that they belong to the community of God's People. By restoring their subjective character of being in the Church, the value of their salutary activity in the Church and in the world has been recognized.

Christian formation of lay Catholics seems to be a particularly important question. It is the foundation of a full involvement of those people in the life and mission of the Church. A lay man, formed according to the Church's teaching, may avoid on the one hand passivity, and on the other undertaking actions typical of the clergy and consecrated people that are incompatible with his own vocation in the Church and in the world. Taking into consideration the importance of this problem for the Church, as well as the contemporary civilization transformations that on the one hand emphasize the significance of the laity in the development of the contemporary world, and on the other they result in uncertainty, a sense of being lost, and a loss of the Christian memory and heritage, undertaking the problem of Christian formation seems topical and justified.

The aim of the present dissertation is an attempt to work out a contemporary conception of formation of lay Catholics. The subject of the work may be expressed in the question: What model of formation of lay Catholics do we find in the teaching of the contemporary Church? The theological-pastoral research that has been conducted up till now is in a way undertaken on the margin of general theological research connected with theology of the laity. Also, often fragmentary studies are encountered that concern different dimensions of this issue. However,

there is still no comprehensive study of formation of lay Catholics that would take into consideration the contemporary teaching of the Church.

Formation may be defined as activity aspiring to shape the consciousness, convictions and attitudes that make believers able to live a Christian life, according to the recognized vocation. Its aim is to shape a mature personality, to promote Christian life that is in conformity with one's vocation, and to prepare one to realize his or her mission resulting from the nature of Christianity and of the Church (see Declaration on Christian Education 2; *Christifideles Laici* 57). Formation is a multi-aspect process comprising the human, spiritual, intellectual and apostolic dimensions, and at the same time it is an integral activity (see *Christifideles Laici* 60), harmoniously developing all the branches of human life. Moreover, it is also self-formation, which indicates consciously influencing one's own development that lasts throughout one's whole life (*Christifideles Laici* 63).

In Chapter I the theological foundation is presented, on which Christian formation of lay Catholics is based. Sacraments, participation of lay Catholics in the common priesthood and charismas that are the foundation of formation are discussed here. In Chapter II the aims are presented that the contemporary Church's teaching sets for the formation of lay Catholics. What is meant here is mainly the realization of the vocation of lay Catholics, their participation in the Church's mission, and the integrity of the spiritual and lay walks of life. Chapter III contains a description of the milieu where Christian formation of lay Catholics is carried out. The contemporary Church's teaching emphasizes the fundamental and irreplaceable role that the family plays in this field. Apart from that, it indicates the Church, Catholic schools and universities, and religious associations as places where this formation takes place. Chapter IV discusses the dimensions of Christian formation. First human formation is presented, that is treated as the foundation of integral formation. Next, spiritual formation is presented that has a privileged place in the life of a believer. Also, intellectual and apostolic formation have been presented, that enable lay Catholics to carry out apostolic tasks, being totally committed to this work.

In the contemporary Church's teaching we find an exhausting presentation of the formation of lay Catholics. It takes into consideration contemporary conditions and theological foundations, aims and milieu, in which the process of formation of the laity takes place. The issue of formation of lay Catholics encounters numerous obstacles resulting from dynamic changes occurring in the world. They make a man's life complicated, and also make realization of his vocation difficult. Hence, it seems important to show general principles so that individual solutions could be introduced on their basis.

Christian formation, as the documents of the Church define it, is always the formation of a person. It is carried out most efficiently as result of the personal influence. Avoiding the extreme and dangerous tendencies occurring in contemporary conceptions of education the Church is in favor of the personalistic approach to the formation of lay Catholics. Hence it rejects the instrumental approach to man, that treats him as a passive recipient of formation activities. It also does not accept the attitude of refraining from any influence, or suggesting a system of values to the individual being formed, as it sometimes is treated as an attack on freedom, dignity and tolerance.

In the process of Christian formation various educational circles take part. The teaching of the contemporary Church ascribes the fundamental educational significance to God the Father,

who through the gift of Christ and the Holy Spirit is the first and most perfect Educationist. All other milieus of formation, employing the educational means and methods that are characteristic for them, have to take into consideration God's pedagogical activity.

In the process of Christian formation the basic significance is ascribed to the family. Its effect on the man cannot be overestimated; and in the situation when the family for some reason cannot carry out its educational tasks, it is hard to replace it with something else. In the light of this fact the care that the Church exercises over the institutions of marriage and family is well understood. On the strength of the mandate received from Christ the Church makes efforts to enable believers to receive such a formation that will allow them to live a life concordant to the vocation they got from God, and to achieve the eternal life. An important role in this process is also played by schools and universities with their whole potential for formation, as well as by religious associations. The latter ones are looked at by the Church with a lot of hope as the circles where Christian formation seems to be realized in a way that is adequate for the mentality of the modern man.

If Christian formation is to be efficient, it has to be permanent, as there is a danger that the process can be reduced to children and youths only. Indeed, the period of reaching adulthood should be considered especially important from the point of view of education, but one may not forget that also an adult still has to develop, and the above mentioned educational efforts will prove efficient only when they become self-education.

Christian formation has to be versatile and comprise all dimensions. It should be a formation that is internally consolidated, uniting different aspects in itself and with each other. Albeit the teaching of the contemporary Church describes various dimensions of Christian formation, it always stresses that the formation must be integrated and that it must not omit or emphasize too strongly any of the mentioned aspects. The postulate of the integrated and comprehensive formation is connected with the necessity of planning it well and properly preparing the formatters.

Hence having a certain model of formation that is based on Christian anthropology is important. The model has to be confronted with the conditions and situation in which the contemporary man finds himself. This latter one does not have a determining character, but it allows a wise and realistic preparation of a proper program of formation. The point of departure for undertaking the process of Christian formation of lay Catholics is accepting a definite model of it that is connected with the truth about the man and his vocation, as well as a realistic interpretation of the situation in which people living in the present conditions find themselves.

The issue of Christian formation of lay Catholics is undertaken in numerous documents issued by the Magisterium of the Church concerning the laity. Significant elements of such formation can also be found in statements that refer to the formation of the clergy and consecrated people. Applying the directives contained in them to formation of the lay has to take into consideration their identity and their specific vocation, and avoid blurring the differences, which leads to confusion in the Church community. It seems that working out one Church document that would gather all the elements of which Christian formation of lay Catholics consists would be advisable. Such a synthesis could prevent one from having the impression of a certain disproportion between the interest in and the number of publications concerning the formation of priests and the formation of lay people.

