

KERYGMAT
dla nowej
EUROPY

ks. Piotr Tomasz Goliszek

KERYGMAT
dla nowej
EUROPY



Lublin 2004

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik

ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ

Projekt okładki

Krystyna Waseńczuk

Skład DTP

Hanna Fijolek

Korekta

Barbara Poniatowska

© ks. Piotr Tomasz Goliszek, Lublin 2004

© Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2004

Imprimatur

Za zgodą Kurii Metropolitalnej w Lublinie
z dnia 14 czerwca 2004 r.

Nr 568/Gł/2004

Bp dr Artur Miziński, wikariusz generalny

Ks. mgr lic. Adam Kaczor, wicekanclerz

ISBN 83-88615-82-3

Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”

20-075 Lublin, ul. Ogrodowa 12

tel. (0-81) 442 19 19, fax (0-81) 442 19 16

e-mail: wydawnictwo@gaudium.pl

www.gaudium.pl

*W hołdzie Kościołowi lubelskiemu,
który od 200 lat pełni postugę
głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego.*

Spis treści

<i>Wykaz skrótów</i>	9
<i>Potrzeba prawdy</i>	15
<i>Wstęp</i>	21
I. Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II	43
1. Uwarunkowania społeczno-kulturowe	49
a. przemiany społeczno-polityczne	51
b. sytuacja społeczno-gospodarcza	67
c. dechrystianizacja	75
d. zmiany kulturowe	86
2. Loci theologici nowej ewangelizacji	92
a. kryzys społeczno-moralny	92
b. kryzys kultury	105
c. kryzys teologii współczesnej	122
II. Tradycyjny kerygmat chrześcijański	139
1. Kerygmat chrześcijański	145
2. Kerygmat w przepowiadaniu Apostołów	159
3. Kerygmat Ojców Kościoła	163
4. Kerygmat w nauczaniu Kościoła	168
5. Wskazania magisterium ecclesiae	175
III. Kerygmat w rodzinie	185
1. Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie	188
2. Troska Kościoła o rodzinę	207
3. Katecheza rodzinna	222
a. katecheza z rodziną	229
b. katecheza w rodzinie	234

c. katecheza rodziny.....	241
IV. Kerygmat we wspólnocie parafialnej	251
1. Formy kerygmatu w parafii.....	260
a. przepowiadanie misyjne	262
b. przepowiadanie homilijne	268
c. nauka katechetyczna	277
d. współczesne środki nowej ewangelizacji	292
2. Treści przepowiadania parafialnego	304
a. prawdy doktrynalne	307
b. normy moralne	321
c. treści egzystencjalne	333
V. Odnowa kerygmatu społeczno-kulturowego	349
1. Odnowa kerygmatu w sytuacji liberalizmu.....	351
2. Odnowa kerygmatu w sytuacji postmodernizmu	384
3. Odnowa kerygmatu w sytuacji globalizmu	398
<i>Zakończenie</i>	<i>413</i>
<i>Bibliografia</i>	<i>427</i>
1. Źródła	427
2. Literatura pomocnicza	442
3. Pomoce naukowe	468
<i>Appendix</i>	<i>469</i>
<i>Zusammenfassung</i>	<i>473</i>

Wykaz skrótów¹

- AAS** „Acta Apostolicae Sedis”. Commentatorium officiale (poprzednio – ASS), Roma
- AK** „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek
- AN** *Aetatis novae*, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu
- C** „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań, Warszawa
- CA** *Centesimus annus*, W setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, Jan Paweł II, Encyklika
- ChL** *Christifideles laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- ChŚ** „Chrześcijanin w świecie”, Warszawa
- CP** *Communio et progressio*, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu
- CS-WST** „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław
- CT** *Catechesi tradendae*, O katechizacji w naszych czasach, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- CTh** „Collectanea Theologica”, Lwów, Warszawa
- CzST** „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Częstochowa
- DA** Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Sobór Watykański II

¹Wykaz skrótów sporządzony według: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993.

- DB** Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Sobór Watykański II
- DCG** *Directorium Catechisticum Generale*, Ogólna Instrukcja Katechetyczna
- DE** Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Sobór Watykański II
- DFK** Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*, Sobór Watykański II
- DK** Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Sobór Watykański II
- DiM** *Dives in misericordia*, O Bożym miłosierdziu, Jan Paweł II, Encyklika
- DM** Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Sobór Watykański II
- DOK** Dyrektorium ogólne o katechizacji.
- DR** *Divini Redemptoris*, O ustrojach społeczno-gospodarczych opartych na systemach wykluczających religię, Pius XI, Encyklika
- DRN** Deklaracja o stosunkach Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Sobór Watykański II
- DSP** Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Sobór Watykański II
- DWCH** Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Sobór Watykański II
- DWR** Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Sobór Watykański II
- EA** *Ecclesia in Africa*, O Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- EE** *Ecclesia in Europa*, O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- EK** Encyklopedia Katolicka I-VIII, 1973-2000, Lublin
- EN** *Evangelii nuntiandi*, O ewangelizacji w świecie współczesnym, Paweł VI, Adhortacja apostolska

- EV** *Evangelium vitae*, O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Jan Paweł II, Encyklika
- FC** *Familiaris consortio*, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Jan Paweł II, Adhortacja apostołska
- FR** *Fides et ratio*, O relacjach między wiarą a rozumem, Jan Paweł II, Encyklika
- HD** „Homo Dei”, Tuchów, Wrocław, Warszawa
- HV** *Humanae vitae*, O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Paweł VI, Encyklika
- IGP** *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana
- IOE** *Inter Oecumenici*, Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej
- KAI** Katolicka Agencja Informacyjna – Biuletyn, Warszawa
- KDK** Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Sobór Watykański II
- KK** Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Sobór Watykański II
- KKK** Katechizm Kościoła Katolickiego
- KL** Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Sobór Watykański II
- KO** Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Sobór Watykański II
- LE** *Laborem exercens*, O pracy ludzkiej, Jan Paweł II, Encyklika
- MD** *Mulieris dignitatem*, Z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Jan Paweł II, List apostolski
- M-SDK** Magazyn. Słowo. Dziennik Katolicki
- MP** *Miranda prorsus*, O kinematografii, radio i telewizji, Pius XII, Encyklika
- NMI** *Novo millennio ineunte*, Na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Jan Paweł II, List apostolski
- NP** *Nauczanie Papieskie*, Jan Paweł II, Poznań
- OA** *Octogesimo adveniens*. Do Ks. kardynała Maurice’a Roy Przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papie-

- skiej Komisji *Iusticia et Pax* z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, Paweł VI, List apostolski
- OR** „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), Roma
- PDV** *Pastores dabo vobis*, O formacji kapłanów we współczesnym świecie, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- PG** *Patrologia graeca* I-CLXI, ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866
- PP** *Populorum progressio*, O popieraniu rozwoju ludów, Paweł VI, Encyklika
- PT** *Pacem in terris*, O pokoju między wszystkimi narodami, opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, Jan XXIII, Encyklika
- RC** *Redemptoris custos*, O św. Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- RH** *Redemptor hominis*, Odkupiciel człowieka, Jan Paweł II, Encyklika
- RM** *Redemptoris missio*, O stałej aktualności posłania misyjnego, Jan Paweł II, Encyklika
- RP** *Reconciliatio et paenitentia*, O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska
- RT** „Roczniki Teologiczne”, Lublin (do roku 1991/92 „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” RTK)
- SD** *Salvifici doloris*, O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia, Jan Paweł II, List apostolski
- SdZ** „Stimmen der Zeit”, Freiburg im Br.
- SRS** *Sollicitudo rei socialis*, Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia encykliki *Populorum progressio*, Jan Paweł II, Encyklika
- STV** „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa
- ThGw** „Theologie der Gegenwart” Bergen-Enkheim (Frankfurt am Main)
- TMA** *Tertio millennio adveniente*, W związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000, Jan Paweł II, List apostolski
- TP** „Tygodnik Powszechny”, Kraków
- TST** „Tarnowskie Studia Teologiczne”, Tarnów

-
- VS** *Veritatis splendor*, O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Jan Paweł II, Encyklika
- WAL** „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej”, Lublin
- WAŁ** „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, Łódź
- WAW** „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, Warszawa
- WDŁ** „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, Łódź
- ZCz** „Znaki Czasu”, Paris, Roma
- ZNKUL** „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Lublin
- ŻM** „Życie i Myśl”, Poznań, Warszawa

Potrzeba prawdy

Polska i Polacy tworzą przedziwnie barwną rzeczywistość, której nie da się zrozumieć poza granicami naszej Ojczyzny. Do jej szczególności należy zapewne różnorodny i finezyjny sposób świętowania. Ale dzisiaj, 1 maja 2004, choćby w jednym względzie – chyba już definitywnie – zakończy się świętowanie, które ten dzień kojarzyło wyłącznie z „pochodem pierwszomajowym”. Partyjny, socjalistyczno-komunistyczny przymus świętowania „dnia pracy” przez wszystkich „czynnych obywateli”, partyjnych i niepartyjnych, robotników i inteligencji, uczniów i studentów, wyrażający się w manifestacji ulicznej i wychwalający przede wszystkim naczelną rolę partii komunistycznej w organizacji życia publicznego, ustępuje miejsca nowemu „świętowaniu”. Jest nim data uroczystego przyjęcia Polski i innych dziewięciu krajów, głównie postkomunistycznych, do struktur Unii Europejskiej.

Głębsza refleksja nad tym fenomenem wiedzie do wniosku, że nie chodzi tu jednak ani o zwykłe świętowanie ani tym bardziej o zastępowanie jednego święta drugim, lecz wyrażenie zasadniczej idei czy tezy, że każdy człowiek, bez względu na strukturę organizacji jego życia publicznego, przez komunizm czy liberalizm, potrzebuje oddechu prawdy. Dopiero wówczas świętowanie to ma sens. Człowiek potrzebuje poznać prawdę o życiu w ogóle, prawdę o sobie samym i prawdę o panujących relacjach międzyludzkich. Poznania tejsze prawdy nie dał nam przedtem ani komunizm, ani też nie da nam ję teraz liberalizm.

Prawdę tę jednak objawił już sam Bóg i ukazał w swoim Synu Jezusie Chrystusie, Bogu i Człowieku zarazem. Od momentu rozpoczęcia się Wydarzenia Jezusa Chrystusa, czyli Wcielenia, publicznie proklamowana jest ta prawda jako Dobra Nowina o zbawieniu. Jest to Ewangelia obwieszczania ludziom prawdy o nich samych. Prawda ta jest obiektywna, gdyż pochodzi od Boga, dokonuje się w założonym przez Niego Kościele i przez Kościół mocą Ducha Świętego, urzeczywistniając wydarzenia zbawcze Jezusa Chrystusa. Zbawienie nie jest wtedy rozumiane wyłącznie jako „wybawienie” człowieka z grzechu, lecz przede wszystkim jako wskazanie człowiekowi drogi do jego spełnienia się. Także i na tej drodze człowiek skazany jest na walkę ze złem, ale dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa ma obietnicę zwycięstwa. I ta nadzieja kieruje go ku zbawieniu.

Przepowiadanie tej Prawdy nazywane jest biblijnie „kerygmą” (w odróżnieniu do „kerygmatu” jako treści przepowiadania). Dokonywało się ono od początku Kościoła, przybierając różne formy, w zależności od dziejów świadomości ludzkiej, stopnia kultury i pojmowania rzeczywistości ziemskich. Dziś jednak przepowiadanie Prawdy napotyka na pewien opór, często bardzo zorganizowany. Prawda musi walczyć o jej przyjęcie, a nawet musi walczyć o przetrwanie jej istotnych treści, by nie została zatarta przez to, co infantylnie cieszy, albo nie być wchłoniętą lub nawet odrzuconą przez dzisiejszy świat. Paradoksalnie świat boi się prawdy i łatwiej na jej miejsce wnosi się bezprzedmiotowe świętowanie z „byle okazji”.

Od wielu już lat końca XX wieku rozchodzi się nawoływanie do „nowej ewangelizacji” przez papieży Pawła VI i Jana Pawła II. Opiera się ono na posłannictwie Jezusa Chrystusa, które streszcza się w słowach: „Muszę przepowiadać Ewangelię o Królestwie Bożym, po to zostałem posłany” (Łk 4, 43). I tu rodzi się zasadnicze pytanie: czym jest „nowa ewangelizacja”? Przede wszystkim należy ją odróżnić od „ewangelizacji”, czyli przenikania Ewangelią ludzi, narodów i kultur, które stanowi istotę Kościoła Chrystusowego i jest jego zasadniczym posłannictwem. Jeszcze ściślej wyraża to adhortacja apostołska Ewangelii nuntiandi Pawła VI z 1975 r., która

podaje dwa określenia ewangelizacji: jest to ukazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają (EN 17) i głoszenie Dobrej Nowiny Chrystusa wszelkim wspólnotom ludzkim, by przeniknąć je swą mocą od wewnątrz (EN 18). W kontekście tego „nowa ewangelizacja” jest – najogólniej biorąc – przepowiadaniem Nowiny Jezusa Chrystusa o zbawieniu na nowy sposób, i to wszędzie tam, gdzie wiara chrześcijańska znalazła swój grunt przy „pierwszej” ewangelizacji. „Nowa ewangelizacja” dotyczy więc chrześcijańskiego świata; jest nowym rodzajem ewangelizacji wewnątrz Kościoła; jest samoewangelizacją ochrzczonych; jest próbą przemiany dzisiejszej kultury świeckiej przez Orędzie Chrystusowe; jest wyzwaniem dla wszystkich chrześcijan, by na nowo obudzić w sobie wiarę, nadzieję i miłość, by świadczyć o Chrystusie; jest głębszym włączeniem jednostki we wspólnotę Kościoła; jest wreszcie pewnego rodzaju „odnową” Kościoła w głoszeniu i wypełnianiu jego misji zbawczej we współczesnym świecie.

Dla „ewangelizacji pierwotnej” jak i „nowej ewangelizacji” dzisiaj pozostaje wspólnym i niezmiennym głosem tego samego kerygmatu (tej samej treści) chrześcijańskiego o zbawieniu człowieka. Zasadniczy problem tkwi jednak w reinterpretacji tegoż kerygmatu, tj. w wyrażeniu tych samych treści zbawczych, ale w aktualny sposób, czyli w dostosowaniu ich do przyjęcia dla dzisiejszego człowieka jako czynu zbawczego Boga przez pośrednictwo Kościoła Chrystusowego. Jest to nowa metodologia „starej prawdy o zbawieniu”. Tak cały ten proces misji Kościoła obejmuje trzy podstawowe wymiary: kerygmatyczny – głoszenie słowa i świadczenie; wspólnotowo-społeczny – wszczepianie miłości i wolności; i dialogiczny – rodzenie nowej nadziei odnowy świata. Jednocześnie uwyraźnia to, że „nowa ewangelizacja” nie polega na głoszeniu jakiejś „nowej ewangelii”, której źródłem byłby dzisiejszy człowiek, czy jego nowa kultura, albo jego nowe potrzeby, lecz jest to nowa odpowiedzialność za Boży dar w Chrystusie, który pozwala nam poznać prawdę o Bogu i człowieku, by zdobyć „nowe życie” (Jan Paweł II, podczas pielgrzymki do Santo Domingo, 1992). Kościół podjął się więc zadania „nowej ewangelizacji” w całej świadomości pełnego i wieloaspek-

towego ujęcia problemów współczesnego świata w perspektywie kerygmatu (treści przepowiadania) chrześcijańskiego. Głównym zadaniem Kościoła w tym procesie jest głoszenie chrześcijańskiego kerygmatu nową mocą, nowym zapalem i nowymi środkami. Jest to zatem „ewangelizacja” w obecnych czasach w nowy specyficzny sposób, ale przy zachowaniu istoty zbawczej woli Boga, wyrażonej przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Do tak zacnego i arcytrudnego tematu potrzebna jest również specyficzna metoda. Zasadniczą sprawą jest ujęcie metodyczne kerygmatu chrześcijańskiego w ogóle. Młody Teolog czyni to przy pomocy metody klasycznej, gdzie doktryna i jej interpretacja w dziejach Kościoła spełnia zasadniczą rolę. Zaś w odniesieniu tej doktryny do poszczególnych kultur i ludów chrześcijańskich, a głównie obecnych kultur – potrzebną jest zastosowanie teologii krytycznej jako swoistej metody ujęcia klasycznego kerygmatu w zbliżeniu ze współczesną kulturą. I tu właśnie dochodzi do zderzenia kerygmatu z „nową ewangelizacją”, czyli Historii Jezusa Chrystusa z dziejami współczesnego człowieka!

Autor tej doskonałej książki, po uwyrażeniu czym jest „nowa ewangelizacja” (rozdz. I) i na czym polega tradycyjny kerygmat chrześcijański (rozdz. II), wyśmienicie przedstawił to „zderzenie” w trzech zasadniczych odsłonach życia chrześcijańskiego jako odnowa kerygmatu: w rodzinie (III), we wspólnocie parafialnej (IV) i w nowych formach życia społeczno-kulturowego, czyli wobec liberalizmu, postmodernizmu i globalizmu (V). Problem skupia się zatem na głoszeniu kerygmatu w tych właśnie środowiskach, „małych ojczyznach”, czy podstawowych kręgach życia chrześcijańskiego. Nie sposób wziąć pod uwagę wszystkich form życia, stąd Autor słusznie ograniczył się do podstawowych, a zarazem wzorcowych dla innych. Na dalszą uwagę zasługują bowiem takie formy życia jak: szkoła, zakład pracy czy nawet diecezja.

Wielką wartością dzieła ks. dra Piotra Goliszka jest precyzyjne ujęcie samej istoty problemu kerygmatu dla nowej Europy, tak „nowej ewangelizacji”, jak i rozumienia kerygmatu. Wyma-

ga to nie tylko podstawowej wiedzy teoretycznej teologii, ale także wiedzy praktycznego jej zastosowania. Tym większa jest wartość dzieła, które potrafi ściśle i sensownie związać teorię z praktyką, by tym samym ukazać nie tylko ideę zbawienia, ale też ująć realnie zbawienie jako aktualizację zbawczego zamiaru Boga wobec człowieka każdego czasu i miejsca przestrzeni kosmicznej. Wyrazem tej precyzji jest też przebogata *Bibliografia*, która rzeczywiście „gra” w rozprawie, a nie jest tylko biernym „rezerwowym”. Odwaga Autora dotyczy także ostatniego rozdziału książki, gdzie sięga najbardziej drażliwych, ale i uciążliwych problemów współczesnego człowieka. Także tego, kto jest uwikłany w szpony świata liberalizmu, postmodernizmu i globalizmu – nie może ominąć kerygmat chrześcijański! Właśnie do takich jest też posłany Chrystus! Stąd praca ta jest niezwykle aktualna, potrzebna, jest niejako „krzykiem” ludzi nie rozumiejących siebie w rodzinie, w parafii i w Kościele, jak też w tym, co szykuje im współczesny świat. Może tym, w tak różny sposób poniekąd „zniewolonym” – pomoże owo jasno ujęte, odważnie ukazane i śmiało podane przesłanie samego Autora. Uważam, że w całości jego książka jest niesamowitym pogłębieniem samego procesu „nowej ewangelizacji”, a także ukazaniem problemów z interpretacją kerygmatu chrześcijańskiego dla nowej Europy.

Książka księdza doktora Piotra Goliszka jest dojrzała teologicznie i prakseologicznie. Jest bardzo odważnym przedsięwzięciem w obecnej, trudnej, ale i jakże interesującej chwili dziejowej dla Polski i Europy. Jednocześnie jest niezmiernie ważna dla teologii, szczególnie dla jej życia w konkretnej egzystencji człowieka. Każdy, kto chce uczciwie żyć jako Polak – chrześcijanin i Europejczyk, powinien zapoznać się z tą książką, by równie odważnie stać się prawdziwą „kerygmą” (czynnością przepowiadania) dla nowej Europy, czyli głosicielem i świadkiem Prawdy.

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

Lublin, 1 maja 2004

Wstęp

„Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16, 15) jest misyjnym wezwaniem wszystkich wierzących do głoszenia Dobrej Nowiny. Zbawiciel kieruje je przede wszystkim do Apostołów, a dotyczy ono też wszystkich ludzi ochrzczonych. Kościół ze swojej natury jest wspólnotą misyjną, bierze swój początek „z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego według planu Boga Ojca” (DM 2). Pan Bóg postanowił wkroczyć w historię ludzką w sposób nowy a zarazem ostateczny, posyłając swego Syna w ludzkie ciało. Chrystus został posłany na świat jako prawdziwy Pośrednik między Bogiem i ludźmi. To, co głosił i czego dokonał dla zbawienia ludzkości, należy obwieszczać i rozpowszechniać aż po krańce ziemi (DM 3). Na Kościele spoczywa ów obowiązek rozkrzewiania wiary. Zadanie stojące przed Kościołem jest co do swej istoty niezmiennie, tylko sposoby jego realizacji są różne, zależnie od okoliczności i czasu¹.

Szczegółne wezwanie Kościoła do odnowy zaangażowania misyjnego wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*. Ma być ono nastawione przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana! Nowa ewangelizacja ludów chrześcijańskich znajduje natchnienie i oparcie w oddaniu się działalności misyjnej”

¹T. Forrest, *Why should Catholics evangelize?*, w: *John Paul II and the new evangelization. How you can bring the good news to others*, red. R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 58.

(RM 2). Wezwanie to kieruje Papież do wszystkich wierzących i do każdej instytucji Kościoła. Nie można być chrześcijaninem na „użytek prywatny”. Każdy uczeń Chrystusa ma ścisły obowiązek dzielenia się z innymi darem wiary – zgodnie ze słowami Apostoła: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16).

Do zasadniczych zadań Kościoła należy więc to, że ma on być znakiem i prasadamentem powołania człowieka do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale jednocześnie jest powołany do budowania jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1). Wskazuje na to zarówno nauka o Kościele, o jego niezmienniej strukturze hierarchicznej, a także stały depozyt wiary oparty na nauce Ewangelii. Pojawiają się natomiast coraz to nowe zagrożenia ze strony świata, które stają się wyzwaniem dla Kościoła i paradoksalnie – szansą na skuteczną działalność duszpasterską i ewangelizacyjną². A ponieważ Kościół jest rzeczywistością żywą, jest otwarty dla dalszej ewangelizacji³.

Powinność proklamowania we wszystkich zakątkach ziemi żywego i ożywiającego Orędzia Chrystusa realizuje się w trzech, wzajemnie przenikających się fazach. Są to: 1) „pre-ewangelizacja”, czyli pierwsze głoszenie Jezusa Chrystusa tym, którzy Go jeszcze nie znają; 2) posługa apostołska i duszpasterska wobec wierzących po to, „żeby jeszcze bardziej naprawdę byli wierzącymi” (EN 54); 3) „re-ewangelizacja”, czyli nowa ewangelizacja, podejmowana tam, „gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii” (RM 33).

Pomiędzy tymi fazami, okolicznościami czy też sytuacjami urzeczywistniania „jednej jedynej misji Kościoła zachodzi rzeczy-

² Por. I. Fucek, *Sens i znaczenie „nowej ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja, „Communio”* 8, Poznań 1993, s. 27; J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001, s. 16-17.

³ Por. A. Koprowski, *Kościół w jednoczącej się Europie*, w: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, red. J. Bolewski, Kraków 1999, s. 113.

wista i wzrastająca współzależność. Każda z nich ma wpływ na inne, pobudza je i wspomaga (...). Misyjność *ad intra* jest wiarygodnym znakiem i bodźcem dla misyjności *ad extra*, i odwrotnie” (RM 34).

Wypełnienie misji ewangelizacyjnej umożliwia Kościołowi otwarty kontakt ze światem przy zachowaniu własnej tożsamości. Przez kontakt z kulturą Kościół głębiej poznaje, lepiej rozumie i łatwiej przekazuje światu Chrystusową Nowinę i udoskonala swoje działanie, a tym samym nieustannie się odnawia. Eksploracja świata poprzez ewangelizację otwiera Kościół na wszystkich ludzi, nie tylko na wierzących, zadeklarowanych katolików, ale również na wątpiących i poszukujących, a także niewierzących, do których na co dzień nie dociera działalność pastoralna Kościoła⁴.

Wobec gwałtownie szerzącego się dzisiaj zubożenia religijnego i ateizmu, które przyjmują najczęściej postać sekularyzmu, coraz „liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii” (KDK 7). Groźba ta nie dotyczy już tylko jednostek, ale godzi w wielkie zbiorowości ludzkie, staje się jednym z najpoważniejszych lub zgoła najbardziej niebezpiecznych problemów społecznych. Chodzi tu o ateizm „antropocentryczny”, już nie filozoficzny, lecz „pragmatyczny”, programowy i wojujący. W łączności z tym „sekularyzmem” ateistycznym propaguje się w przeróżnych postaciach, cywilizację konsumpcyjną, tj. „hedonizm” podnoszony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania oraz dyskryminację wszelkiego typu (por. EN 55).

⁴W procesie nowej ewangelizacji zasadniczą rolę może odegrać inkulturacja. Oznacza ona dostosowanie Ewangelii do „zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowanie w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji” (KDK 44). Chodzi tu jednak o wzajemną wymianę pomiędzy Kościołem a społeczeństwem i jego kulturą, a także pomiędzy Dobrą Nowiną i możliwościami jej przyjęcia przez współcześnie żyjących ludzi, których sposoby myślenia zmieniają się wraz z przemianami rzeczywistości, do której przynależą. „Do dalszego rozwoju tej wymiany Kościół (...) potrzebuje osobliwie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens, obojętnie czy są oni wierzącymi czy niewierzącymi” (KDK 44).

Niewątpliwie współczesna dechrystianizacja ma swe korzenie przede wszystkim w nurtach myślowych z gruntu wrogich Chrystusowi (por. 1 J 4, 3). Znajdują one pożywkę w znamiennej, choć naiwnej reakcji wielu ludzi na niezaprzeczone osiągnięcia cywilizacji technicznej, zwłaszcza w odurzeniu zalewem praktycznie nieograniczonych propozycji konsumpcyjnych⁵. Ich podjęcie bywa zwykle uwarunkowane rezygnacją z dóbr wyższego rzędu, zatem łączy się z charakterystycznymi przewartościowaniami, które na czoło aspiracji życiowych człowieka wysuwają maksymalne, wyrafinowane nawet, zaspokajanie potrzeb zaliczanych przez św. Jana Apostoła do trzech pożądlności świata, takich jak: „pożałdliwość ciała, pożałdliwość oczu i pycha tego życia” (1 J 2, 16).

„Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze bożki” (ChL 4). Relatywizując normy moralne i zastępując je „etyką statystyczną”, fałszuje sumienie własne i usiłuje je wypaczyć w innych ludziach, tracąc poczucie osobistego grzechu, tolerując struktury zła, a nawet przejawiając agresję wobec wszystkiego, co transcendentne, czyste i święte⁶.

Nowa cywilizacja, wyłaniająca się pod wpływem zachodzących przemian we wszystkich sferach życia, stwarza niesprzyjające warunki dla integralnego rozwoju współcześnie żyjących ludzi. Szybki rozwój techniczny, a także związane z nim zmiany stylu i tempa życia, w głównej mierze stały się przyczyną powstawania nowych zjawisk w porządku społeczno-kulturowym,

⁵ E. J. Hayes, P. J. Hayes, J. J. Drummey, *Catholicism and Society*, Norwood, Massachusetts 1997, s. 195.

⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 231-245; K. Gózdź, *Narodziny Nowej Ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. tenże, Lublin 1993, s. 3.

również religijnym. Takie fakty jak: spadek praktyk religijnych, zanikanie tradycyjnych form pobożności i religijnych zwyczajów ludowych, kryzys instytucji kościelnych, prywatyzacja i subiektywizacja wiary, spadek powołań kapłańskich i zakonnych są interpretowane jako „znaki czasu” w społeczeństwie industrialnym⁷.

Ujawnia się zatem współcześnie bardziej niż kiedykolwiek nagląca potrzeba nowej ewangelizacji, ponownego głoszenia Chrystusa i wyjaśniania Jego nauczania – w warunkach obojętności religijnej czy prowokacyjnego zgoła zwalczania Ewangelii. W naszym zsekularyzowanym świecie, który albo w ogóle nie uznaje Kościoła, albo wyznacza mu psychoterapeutyczną rolę strażnika komfortu duchowego, cały Lud Boży musi być ciągle autentycznym świadkiem wymagającej Prawdy oraz budzicielem sumień. W nowej ewangelizacji chodzi o to, żeby prawda o Chrystusie i prawda o człowieku przeniknęły wszystkie warstwy społeczeństwa i przemieniły je, bowiem w istocie rzeczy „wezwanie do nowej ewangelizacji jest przede wszystkim wezwaniem do nawrócenia”⁸.

Kościół ewangelizuje wtedy, „kiedy boską mocą tej Nowiny, jaką głosi, stara się przemienić sumienie poszczególnych ludzi i wszystkich razem, potem także ich działalność, a wreszcie ich życie i całe środowisko, w jakim się obracają” (EN 18). Zaczyna zaś swą służbę najpierw od samego siebie, bo to sam zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł „zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii” (EN 15). Musi też wiernie strzec depozytu Dobrej Nowiny, a wreszcie posyłać głosicieli Ewangelii, którzy nie mogą przepowiadać siebie ani własnych

⁷ Zob. Ch. Duqoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 16-17; J. Majka, *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. IV, Warszawa 1970, s. 163-172; W. Piwowarski, *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedź na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdź, Lublin 1993, s. 63-78.

⁸ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*. Przemówienie na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM, 12 X 1992 Santo Domingo, OR 13(1992)12, s. 22.

pomysłów, ale Dobrą Nowinę, bo są tylko jej sługami i niczego nie mogą w niej zmienić.

Nie ma innej Ewangelii od tej, którą Bóg przyobiegał przez Proroków, ujawnił i obwieścił w Słowie Wcielonym oraz polecił głosić Apostołom „jako źródło wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej” (KO 7). Pełnią Bożego Objawienia jest sam Jezus Chrystus (por. KO 2), który w swoich czynach i słowach ukazał ludziom Ojca oraz proklamował radosną nowinę: o miłości, którą Bóg otacza każdego człowieka i do której go powołuje; o zbawieniu, czyli wyzwoleniu od grzechu, od Złego i od wszystkiego, co człowieka pomniejsza i uciska; o nadejściu Królestwa Bożego, będącego „królestwem prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju”⁹; o przybraniu ludzi za synów Bożych i dziedziców przyszłej chwały. Skoro Dobrą Nowinę, którą Bóg kieruje do człowieka, stanowią: egzystencja, nauczanie i życie Jezusa Chrystusa, to ewangelizowanie oznacza ukazywanie świata konkretnej Osoby. Ewangelizować to „świadczyc wyraźnie i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym; świadczyc, że Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym dał wszystkim istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego” (EN 26). Nie może być prawdziwej ewangelizacji, jeśli „nie głosi się imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego” (EN 22).

Treść ewangelicznego orędzia pozostaje niezmienna, bo jej istotą jest „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). Jan Paweł II stanowczo przypomina, iż nie wolno pomniejszać i zniekształcać Jezusa Ewangelii przez jakieś zabiegi redukcyjne: „Nowość ewangelizacji nie dopuszcza zmiany treści orędzia ewangelicznego, ponieważ Chrystus jest „ten sam wczoraj, dziś i na wieki”. Ewangelie trzeba głosić wiernie i bez zniekształceń. Aby była prawdziwa ewangelizacja, trzeba głosić imię i naukę, życie i obietnice, Królestwo i tajemnice Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego”. Papież dodaje, że „no-

⁹Prefacja z uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata.

wość ewangelizacji odnosi się do nowej postawy i stylu, nowego wysiłku i programu, nowego zapału, metod i środków oddziaływania”¹⁰.

Nowe metody i środki wyrazu winny według Papieża sprostać odpowiedzi na pytania o sposób głoszenia Ewangelii tak, by była zrozumiana przez ludzi żyjących współcześnie, o użycie w związku z tym odpowiedniego języka i form literackich, o wejście w kulturę, którą należy ewangelizować, o sposób mówienia, że istnieje Bóg w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie. W nowej ewangelizacji metody i środki powinny uwzględnić zaangażowanie wiernych świeckich, stąd jawi się tu jako szczególna wspólnota – parafia. Jest ona według Jana Pawła II wspólnotą wspólnot, wspólnotą wiary, nadziei i miłości¹¹. „Każda parafia jest wspólnotą Ludu Bożego, w której urzeczywistnia się w sposób systematyczny dzieło ewangelizacji. Poprzez dzieło ewangelizacji zostaje złożona w ręce parafii sprawa Królestwa niebieskiego. «Tobie dam klucze królestwa niebieskiego» (Mt 16, 19) – mówi Chrystus Piotrowi. Te «klucze» docierają do każdej parafii – i poprzez nią mają otwierać bramy «przyszłego wieku». Ludziom każdego pokolenia. Równocześnie dzieło ewangelizacji, jakie urzeczywistnia się w parafii, przechodzi poprzez serca żywych ludzi”¹².

Jeszcze do niedawna cały ciężar ewangelizacji spoczywał na barkach duchowieństwa. Obecnie coraz częściej akcentuje się w Kościele obowiązek głoszenia Ewangelii przez każdego chrześcijanina. Włączenie świeckich w proces nowej ewangelizacji stanowi bardzo ważny aspekt tego nowego spojrzenia na ewangelizację. Wprawdzie w dalszym ciągu parafia będzie podstawowym terenem oddziaływania Kościoła (por. CT 67;

¹⁰ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 24-25.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Parafia wspólnotą wiary, nadziei i miłości*, OR 6(1985) nr nadzw. I/86, s. 7.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji konsekracji Kościoła św. Maksymiliana Marii Kolbego w Nowej Hucie – Mistrzejowicach*, 22 VI 1983 Mistrzejowice, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983*, Warszawa 1986, s. 271.

ChL 26-27), jednakże, aby można było mówić o pełnej dynamice ewangelizacji, należy uwzględnić działalność małych grup w Kościele¹³. Dzięki temu stanie się ona wspólnotą wspólnot ubogaconą o nowy wymiar i dynamizm czyniący z niej cenny „instrument” w nowej ewangelizacji. Także ubodzy mają być obecni w wysiłkach ewangelizacyjnych i to nie tylko jako przedmiot troski, lecz również jako ci, którzy biorą osobiście odpowiedzialność za siebie i otoczenie¹⁴.

W obliczu różnorodnych pokus „nowoczesnych adaptacji Ewangelii” Jan Paweł II widzi proces nowej ewangelizacji jako odpowiedzialność za dar, którym jest możliwość głoszenia Jezusa Chrystusa. „Nowa ewangelizacja nie polega na głoszeniu «nowej ewangelii», której źródłem bylibyśmy my sami, nasza kultura, nasze rozumienie potrzeb człowieka. Nie byłaby to wcale «ewangelia», ale zwykły ludzki wymysł, pozbawiony zbawczej mocy. Nie polega też na usuwaniu z Ewangelii tego wszystkiego, co wydaje się trudne do pogodzenia ze współczesną mentalnością. To nie kultura bowiem jest miarą Ewangelii, ale Jezus Chrystus miarą wszelkiej kultury i każdego ludzkiego dzieła. Nie, bodźcem do nowej ewangelizacji nie może być chęć «przypodobania się ludziom» i «zabiegania o ich względy», ale odpowiedzialność za dar, jaki Bóg uczynił w Chrystusie, w którym możemy poznać prawdę o Bogu i o człowieku i zdobyć prawdziwe życie”¹⁵.

Aktualność Dobrej Nowiny głoszonej przez Jezusa Chrystusa należy nadal ogłaszać, przybliżać i udostępniać w ciągle zmieniającej się sytuacji, ludziom poddawanych ostrej agresji ideologicznej, kwestionującej fundamentalne wartości chrześcijańskie i usiłującej zastąpić je jakąś złudną wizją rzeczywistości. Tym wszystkim poszukującym, zagubionym i oszukiwanym, poddawanych wrogim manipulacjom, trzeba przekazywać „słowa życia wiecznego” (J 6, 68) w sposób przystosowany do ich

¹³ Por. R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 139-168.

¹⁴ Por. J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000, s. 11-12.

¹⁵ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 23.

potrzeb, mentalności oraz kontekstu, w jakim żyją. Ludziom współczesnym „nowa ewangelizacja musi zatem dać odpowiedź spójną, trafną i przekonującą, zdolną umocnić wiarę katolicką w jej podstawowych prawdach, w jej wymiarze indywidualnym, rodzinnym i społecznym”¹⁶.

Aby to osiągnąć, głosiciele powinni dokonać syntezy przede wszystkim trzech elementów doktrynalnych i pastoralnych, „które stanowią jakby trzy współrzędne nowej ewangelizacji: chrystologii, eklezjologii i antropologii. Głęboka i solidna chrystologia, oparta na zdrowej antropologii i połączona z jasną i prawidłową wizją eklezjologiczną, pozwoli stawić czoła wyzwaniom, które stoją dziś na przeszkodzie pracy ewangelizacyjnej”¹⁷.

Niedopuszczalne jest natomiast – w imię źle pojmowanego pluralizmu, ekumenizmu czy dialogu – jakiegokolwiek kształtowanie Dobrej Nowiny w myśl rzekomych „oczekiwań” adresatów. Wyzwalającą moc posiada jedynie Prawda (por. J 8, 32), a jest nią sam Chrystus (por. J 14, 6). „Dlatego Ewangelię trzeba głosić wiernie i bez zniekształceń, tak jak została zachowana i przekazana przez Tradycję Kościoła (...). W dziele ewangelizacji jedność wiary Kościoła musi być wyraźnie widoczna nie tylko w autentycznym nauczaniu biskupów, teologów, katechistów i wszystkich, którzy mają udział w głoszeniu i przepowiadaniu wiary”¹⁸.

Służba ewangelizacji jest szczególnie doniosłym powołaniem dla teologów. Nie mogą oni jednak stawiać na równi własnych poglądów z Magisterium Kościoła ani utrzymywać, że wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego są tylko produktem jednej z wielu teologii. Nie wolno szerzyć relatywizmu teologicznego ani tak ujmować problemu prawdy, wolności i sumienia, żeby groziło to zakwestionowaniem nienaruszalności wiary. „Opozycyjne i konkurencyjne wobec autentycznego magisterium, swoiste magisterium paralelne”, a jeszcze bardziej „postawy systematycznej opozycji, które prowadzą nawet do powstawania

¹⁶ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 25.

¹⁷ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 23.

¹⁸ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 23.

zorganizowanych grup”, „kontestacja i niezgoda, nie tylko wyrażają wspólnocie kościelnej znaczne szkody, ale stanowią też przeszkodę do ewangelizacji”¹⁹. W tych delikatnych i trudnych sprawach obowiązuje wszystkich nakaz: „Nie dajcie się uwieść różnym obcym naukom” (Hbr 13, 9).

„Kościół rozumie, że ewangelizacja jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszystkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość: «Oto czynię wszystko nowe» (Ap 21, 5)” (EN 18). Uniwersalny zasięg zleconej przez Chrystusa misji nie podważa jednak celowości wyszczególnienia dziedzin, które najpilniej wymagają dziś ewangelizacji, gdyż są obecnie terenem wzmożonej infiltracji ze strony koalicji „antyewangelizacyjnej”.

Działalność ewangelizacyjna powinna być naznaczona znamiem personalistycznym. Musi podnosić godność człowieka jako osoby, uwydatniać jego wymiar wspólnotowy i zarazem otwarcie na transcendencję, rozbudzając dążenie człowieka do nawiązania osobistej relacji z Bogiem. Trzeba ciągle dokonywać podwójnej syntezy: wolności człowieka i prawdy oraz prawdy ze sprawiedliwością i solidarnością. Eksponując uzdolnienie i powszechne powołanie wszystkich ludzi do rozwoju, należy podnosić wynikającą stąd niezbywalną odpowiedzialność człowieka, bo to on, a nie pieniądź czy technika, jest twórcą autentycznego postępu i rzecznikiem humanizacji świata. „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada” (KDK 35). Człowiek współczesny często żyje w lęku. Wiara jest mu podstępnie przedstawiana jako zagrożenie dla jego wolności i autonomii. Wykorzystując ignorancję religijną środowisk długotrwale administracyjnie ateizowanych, podsuwa się mu modele życia jawnie wrogie Ewangelii i narzuca niemożliwe do zrealizowania aspiracje konsumpcyjne. Skutkiem takich poczynań jest narastanie społecznych frustracji, utrata poczucia sensu życia i totalna beznadzieja. W rezultacie mnożą się patologie życia jednostkowego i zbiorowego, a bardzo liczne grupy ludzi

¹⁹ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 24.

podlegają alienacji. „Dlatego droga ludzka, żeby była ludzka, musi być moralna, dobra, bohaterska. Inaczej człowiek stoczy się do stanu antyludzkiego”²⁰.

Niezmiernie doniosłą dziedziną ewangelizacji jest dziś zatem zwrócenie uwagi na wszechstronną godność człowieka i rozpalenie w nim nadziei. Należy ukazać mu wewnętrzne siły, jakie posiada – często wcale o tym nie wiedząc – oraz moce, które zostały mu postawione do dyspozycji, jeśli o nie prosi. Wszystko to ma zmierzać do przemiany mentalności i postępowania ludzi oraz struktur, które tworzą i w jakich żyją. Chodzi więc po prostu o nawrócenie i o zmianę sposobu myślenia, czyli o stan określany terminem „metanoi”.

Osoba jest to misterium bytu. Osoba zmierza w kierunku absolutności, nieskończoności, transcendencji, spełnienia się ludzkiego, istnienia bez granic i ograniczeń materialnych. „Rozwija się nie tylko sama w sobie i sama z siebie, lecz także poprzez konieczną ontycznie relację do innej osoby, do innych osób, a wreszcie do społeczności osobowej. Słowem, osoba staje się sobą i funkcjonuje tylko poprzez odniesienie do innych osób. Stąd osoba jest z istoty swej społeczna, a społeczność jest z natury swej personalna”²¹.

Nie da się jednak skutecznie popierać godności człowieka bez ewangelizacji środowiska, w którym ta godność się kształtuje, czyli bez zaangażowania się „w sprawę ratowania i popierania wartości i potrzeb rodziny” (FC 86), będącej „początkiem i podstawą społeczności ludzkiej” (DA 11). Rodzina – „sanktuarium życia” (CA 39) – jest dziś wystawiona na różne niebezpieczeństwa, które godzą w jej fenomen i traktują ją instrumentalnie, „rodzina jest przedmiotem ataków ze strony licznych sił, które chciałyby ją zniszczyć lub przynajmniej zniekształcić” (FC 4). Liczne rodziny „na skutek doznawanych niesprawiedliwości, napotykają na przeszkody w korzystaniu ze swoich podstawowych praw” (FC 1). W takiej sytuacji, właśnie rodzinę należy uznać za „serce

²⁰ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 37.

²¹ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 40.

ewangelizacji". To zaś, że od rodziny zależy przyszłość ludzkości, Kościoła, Ojczyzny – dopełnia miary doniosłości zmagania o jej ocalenie²².

Rozległym polem dla nowej ewangelizacji jest też troska o sprawy społeczne, zwłaszcza o sprawiedliwość prawną, rozdzielczą i zamienną. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej „wchodzi w zakres misji ewangelicznej Kościoła i stanowi istotną część orędzia chrześcijańskiego, ponieważ ukazuje jego bezpośrednie konsekwencje dla życia społeczeństwa i czyni codzienną pracę i walkę o sprawiedliwość elementem świadectwa o Chrystusie Zbawicielu” (CA 5).

Chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność za taką przemianę rzeczywistości społecznej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej, aby człowiek doświadczał w niej należnej mu wolności i poszanowania swoich praw. Kościół musi być nieugiętym rzecznikiem sprawiedliwości, będącej zarazem nakazem Ewangelii i konsekwencją nadejścia Królestwa Bożego. Obejmując szczególną opieką ubogich, wspierając rzetelnie wysiłki na rzecz stworzenia ekonomii wspólnoty i współdziałania w dobrach, troszcząc się o zapewnienie ludziom warunków bytowych sprzyjających realizacji ich powołania, Kościół wnosi oryginalny wkład w politykę społeczną i rodzinną.

Najgłębszą, najbardziej integralną, a zarazem niezmiernie złożoną formę ewangelizacji społeczeństwa stanowi ewangelizacja kultur. Kulturę współczesną drąży głęboki kryzys. Często gubi ona fundamentalne wartości religijne i wprowadza fałszywe idee. Wraz z upadkiem komunistycznej utopii powszechny stał się moralny nihilizm. Powstała nowa utopia, którą szerzy liberalne „społeczeństwo przyzwalające”, dążące jedynie do dobrobytu, pozbawione absolutnych wartości i kryteriów. Absolutyzacja zasady rządów większości, „etyka statystyczna” i pragmatyzm

²² Zob. K. Majdański, *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 1995, s. 68-87; M. Czachorowski, *Ku epoce Rodziny. Wskazania zawarte w listach Ojca Świętego Jana Pawła II kierowanych do Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW w Łomiankach*, Łomianki 2000.

ideologiczny zniekształcają pojęcie „wolności”, odzierając je z prawdy i dobra.

W tej sytuacji integracja wolności oraz prawidłowe kształtowanie sumień stają się zadaniem niezwykle doniosłym. Koniecznie należy poruszać tajemnicę zła i problem grzechu, nie przemilczać działania szatana w dziejach ludzkości²³. „Trzeba poznać najpierw rzeczywistość grzechu i zła, aby na ich miejsce umieć przyjąć łaskę Bożą. (...) Mówienie o złu, grzechu, szatanie jest najbardziej aktywnym włączeniem się w świętowanie zwycięstwa Chrystusa nad «mocami ciemności» (Kol 1, 13)”²⁴. Jeszcze bardziej trzeba troszczyć się o zachowanie w kulturze istotnych przekonań moralnych, chronić je i strzec jako wspólne dobro rodzaju ludzkiego.

Pilnym wyzwaniem naszych czasów jest dialog między nauką i wiarą. „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” (FR – wstęp). Koordynacja tejsze symfonii wiary i rozumu to niewątpliwie zadanie uniwersytetów i ośrodków naukowych, zwłaszcza katolickich i świeckich.

Skoro Dobra Nowina ma objąć swym zasięgiem całą ludzką rzeczywistość, musi docierać również do tych obszarów kulturowych, które Jan Paweł II nazywa „współczesnymi areopagami” (RM 37), zaliczając do nich: a) świat środków masowego przekazu; b) ruchy i akcje społeczne na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, działania na rzecz kobiety i dziecka, ochronę przyrody i ekologię; c) organizacje międzynarodowe, wielotematowe kongresy – od kultury do polityki, od gospodarki do badań naukowych; wreszcie d) rozmaite poszukiwania duchowego wymiaru życia środka zaradczego na alienację i odczłowieczenie.

²³ Zob. K. Gózdź, *Tajemnica osobowego zła*, w: *Teologia o szatanie*, red. K. Gózdź, Lublin 2000, s. 9-16.

²⁴ K. Gózdź, *Tajemnica osobowego zła*, s. 10-11.

Chrześcijanie są posłani do świata takiego, jaki jest. Muszą być obecni wszędzie, gdzie obecny jest człowiek – jako sól ziemi, jako nosiciele Chrystusowego światła.

Uwzględniając wzrastającą mobilność dzisiejszego świata, za uprzywilejowane miejsca ewangelizacji powinni uznać zwłaszcza wielkie metropolie miejskie, gdzie powstaje i szerzy się obca, często wroga chrześcijaństwu subkultura, panuje demoralizacja, rozwijają się patologie. Muszą docierać tam, gdzie rodzą się nowe wzorce rozwoju i gdzie się rozstrzyga przyszłość (por. RM 37).

Duszpasterska działalność Kościoła opiera się na trzech podstawowych funkcjach: nauczycielskiej (prorockiej), liturgicznej (kapłańskiej) i pasterskiej (królewskiej)²⁵. Podobne zadania ma również ewangelizacja: przepowiadanie słowa Bożego przez świadectwo, katechezę, kaznodziejstwo, mass media, dialog (por. EN 22; 41-46); posługę sakramentalno-liturgiczną (EN 47); działalność kościelno-organizacyjną, charytatywną, społeczną, wychowawczą, patriotyczną, kulturalną (por. EN 23-24; 29-39). Ewangelizacja i duszpasterstwo mają zbliżone znaczenie, ale nie można ich utożsamiać. Najbardziej wyraziście na różnice między nimi wskazuje „nowość” ewangelizacji. Przede wszystkim nowa ewangelizacja uprzedza niejako duszpasterską działalność Kościoła, dlatego można mówić o autoewangelizacji Kościoła²⁶. „Kościół jako głosiciel Ewangelii zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie” (EN 15).

Wypełnienie misji ewangelizacyjnej domaga się ponawianego odczytywania Dobrej Nowiny w zmieniających się warunkach ludzkiego życia, aby stała się dla współczesnego człowieka bardziej zrozumiała. „Droga więc prowadzi od ewangelizacji do ewangelizacji”²⁷. Wreszcie ewangelizacja umożliwi prowadzenie nieustannego dialogu z każdym człowiekiem, również niewie-

²⁵ R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, AK 78(1986)464, s. 102-106.

²⁶ Por. W. Przyczyna, *Integralne ujęcie ewangelizacji*, w: *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, t. V, Kraków 1993, s. 50.

²⁷ J. Ratzinger, *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 56.

rzącym, i dialogu międzyreligijnego. Oznacza to nadanie nowej jakości ewangelizacji, która ma podać na nowo odwieczne Orędzie Chrystusa współczesnemu światu.

Niniejsza praca podejmuje wysiłek opracowania zagadnienia reinterpretacji kerygmatu w naszkicowanej płaszczyźnie nowej ewangelizacji. Chodzi o całościowe i wieloaspektowe ujęcie problemów współczesnego świata w ścisłej korelacji z nową ewangelizacją, której podstawowym zadaniem jest głoszenie: z nową mocą, z nowym zapalem, nowymi środkami chrześcijańskiego kerygmatu. Tak więc ewangelizacja w czasach nam współczesnych nabiera nowego specyficznego oblicza. Oblicza powrotu do kerygmy²⁸.

Z dziełem misyjnym Kościoła wiąże się nierozłącznie pojęcie kerygmy. W odniesieniu do Ewangelii kerygma oznacza związane głoszenie prawdy chrześcijańskiej, z pominięciem elementów drugorzędnych, zwłaszcza w stosunku do ludzi nie znających Chrystusa. Różni się ona od katechezy, która przedstawia systematyczny i pełny wykład prawd wiary, a skierowana jest do ludzi już nawróconych przez kerygmę²⁹. Taki scenariusz nauczania wypracował Kościół apostołski, który najpierw mówił o tym, co Bóg dał nam w Chrystusie (kerygmat), a dopiero w drugim etapie, czego od nas żąda (katecheza)³⁰.

Istotną treścią kerygmatu jest to, co Bóg uczynił dla człowieka przez Jezusa Chrystusa: wybawienie z grzechów, usynowienie, obdarowanie łaską i Duchem Świętym³¹. Proklamacja zbawienia dokonanego w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest nierozzerwalnie połączona z wezwaniem do nawrócenia, wiary i chrztu³². W ten sposób ukazana jest cała miłość Boga do człowieka,

²⁸ Por. J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, s. 10.

²⁹ E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 16.

³⁰ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, Kielce 2001, s. 7.

³¹ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, s. 6.

³² Por. J. Kudasiewicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 246-247.

która pojawiła się w historii zbawienia. Stąd też wiara człowieka jest odpowiedzią na tę miłość i jej uznaniem. Dlatego wiara ma charakter miłości i ofiary, bo w chrześcijaństwie ma znaczenie tylko „wiara ujawniająca swą moc dzięki miłości” (Ga 5, 6)³³. Zatem proces nowej ewangelizacji, znajdujący swoje miejsce w dobie kryzysów i chaosu, musi być na „usługach” kerygmatu. Ten zaś zespolony wysiłek ukaże człowiekowi, często związanemu z wiarą chrześcijańską, drogę zbawienia – wyzwolenia przez Jezusa Chrystusa³⁴.

Słuszność takiego zagadnienia zdaje się potwierdzać Synod Biskupów, który odbył się w 1974 roku. W *Schemacie* przygotowawczym do tegoż Synodu znalazły się cztery propozycje zdefiniowania ewangelizacji: 1) wszelka działalność Kościoła mająca na celu przeobrażenie świata zgodnie ze stwórczo-zbawczym planem Boga; 2) wypełnienie posługi kapłańskiej, misji prorockiej, a także wykonywanie władzy mającej na celu budowanie Kościoła zgodnie z wolą Chrystusa; 3) głoszenie i objaśnianie (reinterpretacja kerygmatu) Ewangelii niechrześcijanom, aby uwierzyli w Chrystusa, i wiernym, aby wzrastali w wierze i przynosili jej owoce; 4) kerygma – wstępne głoszenie Ewangelii niechrześcijanom³⁵.

Owoce prac synodalnych była adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* ogłoszona przez Pawła VI w 1975 roku. W dokumencie tym znalazły się dwie definicje ewangelizacji: 1) ukazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają przez: kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych sakramentów (EN 17); 2) głoszenie Dobrej Nowiny (kerygmatu) wszelkim wspólnotom rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość (EN 18)³⁶.

Nowa ewangelizacja oczywiście ma szerokie znaczenie i nie jest tylko głoszeniem słowa, ale staje się, w swoich celach, zadaniach i metodach, wezwaniem do rozwoju, do życia w wolności,

³³ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 516.

³⁴ Por. X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 275.

³⁵ Por. *Schemat przygotowawczy do Synodu Biskupów 1974*, ŻM 24(1974)2, s. 2.

³⁶ Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, s. 31.

do dialogu, do szukania porozumienia. Można zatem ogólnie stwierdzić, że nowa ewangelizacja jest misją Kościoła, która posiada trzy wymiary: 1) wymiar kerygmaticzny – słowo (głoszenie i świadczenie) – budzenie wiary; 2) wymiar wspólnotowo-społeczny: miłość i wolność; 3) wymiar dialogiczny – nadzieja odnowy świata³⁷. Są one od siebie wzajemnie zależne. W tym miejscu należy dodać, iż celem reinterpretacji kerygmatu w nowej ewangelizacji jest tworzenie nowej ludzkości poprzez wewnętrzną przemianę poszczególnych ludzi przemienionych przez nawrócenie, wiarę, chrzest i życie zgodne z zasadami usłyszanej Dobrej Nowiny (*indicativ* zbawczy i *indicativ* moralny). „Kościół wtenczas ewangelizuje, kiedy boską mocą tej Nowiny, jaką głosi, stara się przemienić sumienie poszczególnych ludzi i wszystkich razem, potem także ich działalność, a wreszcie ich życie i całe środowisko, w jakim się obracają” (EN 18).

Nowa ewangelizacja przygotowuje zatem grunt pod odnowę Kościoła i stwarza nowe możliwości wypełnienia jego misji zbawczej we współczesnym, niestety coraz bardziej postmodernistycznym świecie. W takiej scenerii działalność Kościoła trzeciego tysiąclecia będzie ściśle związana z reinterpretacją kerygmatu w procesie nowej ewangelizacji. Do Kościoła należy w obecnej chwili obranie kierunku w stronę ewangelizacji doczesności, dzięki której najbardziej bolesne, palące i dramatyczne problemy współczesnego człowieka będą rozwiązywane. Nie należy zatem popadać ani w przesadny pesymizm ani optymizm, nie ulegać katastroficznym wizjom, lecz widzieć szerokie horyzonty i perspektywy rozwoju współczesnej cywilizacji. Jak nas zachęca Jan Paweł II, „winniśmy czerpać nowe energie dla chrześcijańskiego życia, czyniąc je wręcz źródłem natchnienia dla naszego postępowania” (NMI 29).

Z pewnością dotychczasowy wkład badań i poszukiwań współczesnych teologów w proces nowej ewangelizacji jest ogromny. Powstało wiele opracowań z zakresu teologii nowej

³⁷O. Degrijse, *Od „Ad gentes” do „Redemptoris missio”*, w: *Nowa ewangelizacja, „Communio”* 8, Poznań 1993, s. 118.

ewangelizacji i jej rozumienia³⁸. Jednak zabrakło tam szczególnej refleksji nad miejscem kerygmatu w nowej ewangelizacji, i rozumienia procesu nowej ewangelizacji w sposób systematyczny, całościowy i wieloaspektowy – używając popularyzującego się dziś słowa, w sposób „globalny”.

Niniejsza praca podejmuje wyzwanie opracowania zagadnienia reinterpretacji kerygmatu chrześcijańskiego na płaszczyźnie nowej ewangelizacji. Materiały źródłowe umożliwiające ujęcie tej problematyki stanowią głównie dokumenty Magisterium Kościoła: dokumenty Soboru Watykańskiego II (konstytucje, dekrety, deklaracje), nauczanie papieży – w szczególności Pawła VI i Jana Pawła II (encykliki, adhortacje, listy, orędzia, homilie i przemówienia), oraz prace teologiczne z zakresu nowej ewangelizacji. Wielką pomoc przyniosła literatura teologiczna z zakresu biblistyki, dogmatyki, katechetyki, katolickiej nauki społecznej, metodologii teologicznej, studiów nad rodziną, pedagogiki katolickiej, personalizmu, socjologii, teologii pastoralnej szczegółowej.

Problem metody w pracy jest dość skomplikowany. Najpierw należy ująć metodycznie kerygmat chrześcijański w ogóle. Czyńnię to metodą klasyczną, doktrynalno-interpretacyjną. Wobec sytuacji pogłębiającej się częściowej niestychności klasycznego kerygmatu z mentalnością i profilem współczesnych kultur, zachodzi potrzeba znalezienia metody pełniejszej odpowiedniości kerygmatu w tych kulturach. W tym względzie korzystam z teologii krytycznej, która poddaje ocenie kerygmat klasyczny i formułuje różne postulaty dotyczące wzmocnienia kontaktu tego kerygmatu z kulturą współczesną. Stąd pojawia się w pracy koncepcja nowej ewangelizacji Pawła VI, rozwinięta szczególnie przez Jana Pawła II. Zachodzi więc potrzeba analizy tej koncepcji i uchwycenia niejako mechanizmów ułatwiających wspomniany

³⁸ K. Gózdź, *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, Lublin 1993; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I-II, Katowice 1995; K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995; J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000; J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001.

kontakt między kerygmatem a kulturą współczesną. Warto przy tym podkreślić, że nowa ewangelizacja nie jest nową doktryną, lecz przede wszystkim nową metodologią ewangelizacji. Tu dochodzi do sprawy – jak sądzę – zależnej: wzajemnej relacji między kerygmatem (jego bogatą i złożoną tradycją) a nową ewangelizacją. Istota i jakość tej relacji powoduje, że pojawia się w samym centrum wielki problem metodologiczny. Żeby temu zadaniu sprostać, musiałem przeanalizować pod kątem owych nowych technik podawczych kerygmatu, specjalne opracowania na temat nowej ewangelizacji. W literaturze tej spotkałem wiele rozbieżności. Przede wszystkim teologowie posługują się podejściem intuicyjnym, nieformalnym, zwłaszcza w założeniach metodologicznych, gdzie może największą rolę odgrywają często metody pastoralne (komunikacyjne, psychologiczne, kulturologiczne), ale całość uzyskuje spójność na bazie klasycznej metody dogmatycznej systematycznej, głównie o tradycjach augustiańskich, tomistycznych i personalistycznych. Mam nadzieję, że tej spójności nie naruszam.

Publikacja niniejsza nie wyczerpuje całej problematyki reinterpretacji kerygmatu w nowej ewangelizacji. Autor uważa, iż zagadnienie pracy jest nowatorskie i będzie oczekiwać na dalsze badania i opracowania. W obecnej redakcji praca koncentruje się na fundamentalnych zagadnieniach, zebranych w pięć rozdziałów.

Pierwszy rozdział dotyczy teologicznej refleksji fundamentalnych zasad nowej ewangelizacji i teologicznego uzasadnienia posługi ewangelizacyjnej Kościoła. Zostanie ukazana specyfika nowej ewangelizacji dotąd realizowanej głównie w pasterskiej posłudze Jana Pawła II. Analiza sytuacji społeczno-polityczno-gospodarczej i religijno-kulturalnej w okresie transformacji wskaże pewien obraz potrzeb i uwarunkowań nowej ewangelizacji w Europie. Dopelnieniem będzie ocena kierunków i obszarów, gdzie nowa ewangelizacja winna przygotować grunt pod odnowę.

Drugi rozdział wyjaśni w znaczeniu biblijno-teologicznym tradycyjny kerygmat chrześcijański poczynając od głównych treści Starego Testamentu (o Bogu jedynym, transcendentnym,

osobowym, Bogu Stwórcy i Zbawcy), które suponują początkową fazę kerygmatu, przez zasadnicze tematy w nauczaniu Chrystusa (Królestwo Boże, Bóg – Stworzyciel świata i człowieka, nawrócenie), które można określić jako „kerygmat Jezusa”, aż do określenia kerygmatu w przepowiadaniu Apostołów i Ojców Kościoła. Następnie zostanie ukazany kerygmat w nauczaniu Kościoła oraz wskazania *Magisterium Ecclesiae* o podstawowym zadaniu Kościoła, jakie powinien spełniać wobec kerygmatu we współczesnym świecie.

Trzeci rozdział na podstawie teologicznej interpretacji procesów religijnych i społeczno-kulturalnych zachodzących we współczesnym pokoleniu, określi cele i zadania nowej ewangelizacji w najważniejszej komórce społecznej, jaką jest rodzina. Nowa ewangelizacja jest misją Kościoła, która posiada wymiar kerygmatyczny. Z jednej strony oznacza wierność istocie chrześcijańskiej doktryny opartej na Objawieniu i Tradycji, z drugiej strony przystosowuje do aktualnej sytuacji poprzez odczytanie i interpretację współczesnych wyzwań. W świetle nowej ewangelizacji wyraźniej dostrzega się potrzebę odnowy życia religijnego współczesnych rodzin w oparciu o życiowe wartości ewangeliczne, doświadczenie i nauczanie Kościoła, przy uwzględnieniu przeżyć i doświadczeń religijnych i relacji osobowych między członkami rodzin, między członkami Kościoła. Odnowa kerygmatu chrześcijańskiego w rodzinie jest szansą, która wypracuje zasady formowania dojrzałych postaw religijno-moralnych i uzdolni chrześcijan do realizacji samych siebie poprzez wierność swemu powołaniu dzięki wykorzystaniu własnego daru zgodnie z planem Boga.

Czwarty rozdział wykaże, iż potrzebne jest ponowne odkrywanie kerygmatu chrześcijańskiego we wspólnocie Kościoła. W budowanie tej rzeczywistości eklezjalnej w szczególny sposób włączona jest wspólnota parafialna mająca jako cel nadrzędny dojrzałość religijną i egzystencjalną swoich wiernych, do której mają prowadzić nowoewangelizacyjne formy i treści nauczania (przepowiadania) parafialnego. Autor daje próby opisu kierunków i metod potrzebnych do realizacji nowej ewangelizacji

w nowych współczesnych warunkach życia wspólnoty parafialnej. Bowiem nowej ewangelizacji, a wraz z nią nowych metod działania Kościoła domaga się nowy człowiek, nowa sytuacja, nowy świat, nowe wyzwania.

Piąty rozdział stawia wyzwanie nowym fenomenom, jakimi są: liberalizm, postmodernizm i globalizm, obecnym we współczesnym świecie i kulturze, nasyconych techniczno-instrumentalną mentalnością sukcesu, pojmowanego w horyzoncie doczesności. Właśnie one na progu trzeciego tysiąclecia oczekują na światło Ewangelii, która nada im prawdziwie ludzkie i Boże oblicze. W takiej sytuacji Kościół tym bardziej winien głosić „Chrystusa, którego postrzegamy jako postać historyczną i jako tajemnicę, i którego wieloraką obecność przeżywamy w Kościele i w świecie, wyznając, że On jest sensem historii i światłem na naszej drodze” (NMI 15).

Zakończenie przynosi podsumowanie przeprowadzonych refleksji i szkicowe propozycje dalszych badań, twórczych poszukiwań naukowych oraz sugestii, jak głosić kerygmat chrześcijański w procesie nowej ewangelizacji, która jest w trzecim tysiącleciu głównym zadaniem Kościoła, by przyniosła obfite owoce.

W pracy tej autorowi nie chodzi tylko o jakieś proste przedstawienie procesu nowej ewangelizacji, ale o przedstawienie jej zadań i konsekwencji. Dlatego już w samym brzmieniu tytułu: *Kerygmat dla nowej Europy*, zdecydowanie sponuje, iż zasadniczym zadaniem nowej ewangelizacji jest głoszenie kerygmatu. Nowa ewangelizacja pełni tu rolę terenu, podbudowy i akcji, w której umiejscawia się zadanie głoszenia kerygmatu, który stanowi treść całego procesu i usensawnia go. Zatem jest uzasadnione, iż reinterpretacja kerygmatu odbywa się w atmosferze nowej ewangelizacji. Prawdą jest też, że nowa ewangelizacja jest wydarzeniem³⁹, które uwrażliwia na potrzebę ponownego głoszenia kerygmatu. Powoduje inicjatywę, którą Kościół podejmuje

³⁹ Według Cullmanna historia zbawienia jest „nie tylko historią kerygmy o wydarzeniach zbawczych, lecz jest raczej ciągłym rozwojem tegoż wydarzenia przez nową interpretację, która spowodowana jest nowymi wydarzeniami. Nie ma rozwoju kerygmy bez nowych wydarzeń zbawczych. Wydarzenie i kerygma

i wypełnia treścią kerygmatu.

Reinterpretacja kerygmatu w nowej ewangelizacji domaga się przepowiadania istotnych treści zbawczych⁴⁰, postulując w akcie przepowiadania aktualizowanie zbawczego orędzia⁴¹. Głoszenie więc kerygmatu ma z istoty swojej budzić i umacniać wiarę. Podkreślmy, iż proces ten nie może być traktowany jako słowo „o” zbawieniu, ale jako słowo, które zbawienia udziela⁴². To ma być aktualizacja zbawienia. Ten wymóg pozostaje ciągle wezwaniem Boga skierowanym do człowieka, a w konsekwencji współdziałanie człowieka w zbawczym dialogu z Bogiem. Partnerami tego dialogu są zawsze Bóg i człowiek. Zatem proces nowej ewangelizacji musi mieć wymiar biblijny i antropologiczny, a element doktrynalny i egzystencjalny winien być zespolony w jedną całość. Stąd śmiało można powiedzieć o korelacji w nowej ewangelizacji – kerygmat i życie nawzajem się implikują. Tak więc nowa ewangelizacja stwarza doskonałą atmosferę, gdzie kerygmat i egzystencja są w ciągłym dialektycznym stosunku, są współzależne.

są ściśle ze sobą związane: kerygma jest wydarzeniem, a wydarzenie jest jednocześnie kerygmą”. K. Góźdz, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 78-84.

⁴⁰ „W ujęciu Jungmanna kerygmat jest pojęciem biblijnym i oznacza to, co jest głoszone. Jego treść stanowi zasadniczo to, co było głoszone przez Chrystusa, a co zostało podjęte przez Apostołów – mianowicie, że w Chrystusie przyszło królestwo Boże i zbawienie ludzkości. Kerygmat jest podstawą wszelkiego przepowiadania. Jest czymś więcej niż nauką, którą wystarczy przyjąć – jest Bożym wezwaniem”. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 54; J. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, s. 59.

⁴¹ „Pojęcie kerygmatyki czy teologii kerygmatycznej dotyczy aspektu treści przepowiadania i łączy się z problemem sposobu formułowania prawd objawionych oraz ich aktualizowania”. W: A. Lewek, *Geneza i główne kierunki współczesnego ruchu homiletycznego*, STV 12(1974)2, s. 128.

⁴² Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 49-86.

ROZDZIAŁ I

Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II

„Nowa ewangelizacja” jako pojęcie funkcjonujące na płaszczyźnie słownictwa kościelnego stało się w ostatnim czasie terminem powszechnie stosowanym. Jego początków można się już doszukiwać w dokumentach Soboru Watykańskiego II: „Albowiem jak Syn posłany został przez Ojca, tak i sam posłał Apostołów (por. J 20, 21), mówiąc im: «Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata» (Mt 28, 18-20). Ten uroczysty nakaz Chrystusowego zwiastowania zbawiennej prawdy Kościół otrzymał od Apostołów, aby go wypełniać aż po krańce ziemi” (KK 17). Dekret *Ad gentes divinitus* zaś wyjaśnia: „Ponieważ cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem Ludu Bożego, święty Sobór wzywa wszystkich do głębokiej odnowy wewnętrznej, aby mając żywą świadomość własnej odpowiedzialności za rozszerzenie Ewangelii, podjęli swoją część w dziele misyjnym wśród narodów” (DM 35).

Sobór Watykański II przyczynia się do odrodzenia i ożywienia tego zadania. Sama warstwa leksykalna wskazuje na głęboką zmianę w tym zakresie. Sobór Watykański I, który odbył się

w latach 1869-1870, użył terminu „Ewangelia” (*evangelium*) tylko raz¹, ale zarazem nigdy nie użył terminu „głosić ewangelię” i „ewangelizacja”. Mniej niż wiek później, Sobór Watykański II wspomina słowo „Ewangelia” 157 razy, zaś „głosić ewangelię” 18 razy, rzeczownik „ewangelizacja” pojawia się 31 razy. „Kiedy mówi o ewangelizacji, Sobór Watykański II generalnie ma na myśli zasadniczą proklamację chrześcijańskiego przesłania o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa”² – czyli kerygmat w sensie ścisłym.

Silny impuls temu nowemu zadaniu nadał papież Jan Paweł II, już w dniu swego wyboru na Stolicę Piotrową wzywał: „Nie bójcie się otworzyć drzwi Chrystusowi”³. Dzień inauguracji swojego pontyfikatu, 22 października 1978 roku, poświęcił wezwaniu: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie dla Jego mocy zbawczej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, rozległe dziedziny kultury, cywilizacji, postępu!”⁴ Francuski dziennikarz André Frossard na gorąco komentował to wydarzenie: „Tego październikowego dnia, kiedy po raz pierwszy ukazał się na schodach bazyliki Świętego Piotra, z wielkim krzyżem, trzymanym przed sobą jak dwuręczny miecz; kiedy jego pierwsze słowa: „Non abbiate paura!”, „Nie lękajcie się!” rozbrzmiały na placu – w tej samej chwili cały świat zrozumiał, że w niebie coś się poruszyło i że po człowieku dobrej woli, który otworzył Sobór i po człowieku wielkiej duchowości, który Sobór zamknął,

¹ Konstytucja dogmatyczna, *Pastor Aeternus*, I (DS 3053).

² A. Dulles, *John Paul II and the New Evangelization – What Does It Mean?*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 26: „When it spoke of evangelization, Vatican II generally meant the proclamation of the basic Christian message of salvation through Jesus Christ.”

³ Jan Paweł II, *Pierwsze przemówienie do wiernych*, 16 X 1978, Watykan, w: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1979, s. 27.

⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej inauguracyjnej Jego pontyfikatu*, 22 X 1978 Watykan, w: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1979, s. 138.

po intermedium, łagodnym i krótkim jak przelot gołębia – Bóg przysyła nam świadka”⁵.

Z wielką mocą powtórzył to wezwanie z ingresu Ojciec Święty w orędziu na XV Światowy Dzień Młodzieży 2000 roku: „Na progu nowego tysiąclecia z głębi serca kieruję do Was ponownie nagłące wezwanie, byście otworzyli na oścież drzwi Chrystusowi – Słowu, które „wszystkim (...), którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12). Przyjąć Chrystusa znaczy otrzymać od Ojca misję życia miłością do Niego i do braci, w poczuciu solidarności ze wszystkimi, bez żadnej różnicy; znaczy wierzyć, że w ludzkich dziejach, choć naznaczonych złem i cierpieniem, ostatnie słowo należy do życia i miłości, ponieważ Bóg zamieszkał wśród nas, abyśmy mogli zamieszkać w Nim”⁶.

Papież Jan Paweł II bardzo często w swoich przemówieniach, jak i w oficjalnych dokumentach posługuje się terminem „nowa ewangelizacja”, przez co go upowszechnia. Pierwszy raz posłużył się nim 9 marca 1979 roku w Port-au-Prince na Haiti w wystąpieniu do biskupów Ameryki Łacińskiej. Niedługo potem Ojciec Święty użył określenia „nowa ewangelizacja” w dniu 6 czerwca 1979 roku, podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, w homilii wygłoszonej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie: „Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy drewniany krzyż, było to w okresie Millennium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego Tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia. Rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza. Dziękujemy dzisiaj przy Krzyżu mogiłskim, a zarazem przy Krzyżu nowohuckim, za ten nowy początek ewangelizacji”⁷.

„Ewangelizacja” pozostaje we współczesnym świecie najczęstszym i wszechobecnym określeniem powszechnej misji Kościoła. Ter-

⁵ A. Frossard, *Nie lękajcie się!* – Rozmowy z Janem Pawłem II, Watykan 1981, s. 7.

⁶ Jan Paweł II, „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Orędzie na XV Światowy Dzień Młodzieży 2000 roku, 29 VI 1999, Watykan, „Niedziela” (2000)33, s. 5.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie*, 9 VI 1979, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, s. 278-279.

min ten zastępuje i wypiera używane dotąd apostołat i apostołstwo, które jako tradycyjne przechodzą do uroczystego i tradycyjnego słownictwa kościelnego. „Ewangelizacja” wchodzi również coraz częściej w miejsce określenia „misje”, które zawężyły swą działalność wśród niechrześcijan, a przy obciążeniu kolonialnym nie przystają do rzeczywistości nowego tysiąclecia⁸.

Nie ma innej Ewangelii od tej, którą Bóg przyobiegał przez Proroków, ujawnił i obwieścił w Słowie Wcielonym oraz polecił głosić Apostołom „jako źródło wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej” (KO 7). Pełnią Bożego Objawienia jest sam Jezus Chrystus (por. KO 2), który w swoich czynach i słowach ukazuje ludziom Ojca oraz głosi radosną nowinę: o miłości, którą Bóg otacza każdego człowieka i do której go powołuje; o zbawieniu, czyli wyzwoleniu od grzechu, od Złego i od wszystkiego, co człowieka pomniejsza i uciska; o nadejściu Królestwa Bożego, będącego „królestwem prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju”⁹; o przebraniu ludzi za synów Bożych i dziedziców przyszłej chwały. Skoro Dobrą Nowinę, którą Bóg kieruje do człowieka, stanowią nauczanie i życie Jezusa Chrystusa, to ewangelizowanie oznacza ukazywanie światu konkretnej Osoby¹⁰. Ewangelizować to „świadczyc wyraźnie i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym; świadczyc, że Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego” (EN 26). Nie może być prawdziwej ewangelizacji, jeśli „nie głosi się imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnic Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego” (EN 22).

W czasach nam współczesnych ewangelizacja nabiera nowego, specyficznego oblicza, a to ze względu na wyzwanie

⁸Zob. O.V. Neil-Breuning, *Sendung der Kirche an die Welt*, „*Stimmen der Zeit*” 195(1977)1, s. 25-27; F. Kollbruner, *Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii nuntiandi*, „*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*” 32(1976)2, s. 243.

⁹Prefacja z uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata.

¹⁰Por. S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 126-134.

czasu. Autor uważa, iż powstała nagle potrzeba powrotu do kerygmy, by prawdy wiary wyrazić nowym językiem, bardziej dynamicznym i współczesnym. W *Deklaracji Biskupów Europy* kończącej Synod, czytamy, że „ta ewangelizacja jest świadomie nazwana nową, ponieważ Duch Święty ciągle ukazuje nowość słowa Bożego i duchowo ożywia ludzi (por. J 3, 2). Jest ona również nowa, ponieważ nie utożsamia się z żadną określoną cywilizacją: Ewangelia Jezusa Chrystusa może promieniować na wszystkie kultury”¹¹.

Treść ewangelicznego orędzia pozostaje niezmienna, bo jej istotą jest „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). Nie wolno Go pomniejszać i zniekształcać. „Nowa ewangelizacja nie polega na głoszeniu „nowej ewangelii”, której źródłem bylibyśmy my sami, nasza kultura, nasze rozumienie potrzeb człowieka. Nie byłaby to wcale „ewangelia”, ale zwykły ludzki wymysł, pozbawiony zbawczej mocy. Nie polega też na usuwaniu z Ewangelii tego wszystkiego, co wydaje się trudne do pogodzenia ze współczesną mentalnością. To bowiem nie kultura jest miarą Ewangelii, ale Jezus Chrystus jest miarą wszelkiej kultury i każdego ludzkiego dzieła. Bodźcem do nowej ewangelizacji nie może być chęć „przypodobania się ludziom” i „zabiegania o ich względy” (por Ga 1, 10), ale odpowiedzialność za dar, jaki Bóg uczynił nam w Chrystusie, w którym możemy poznać prawdę o Bogu i o człowieku i zdobyć prawdziwe życie”¹².

Nowość ewangelizacji opiera się na nowej postawie i stylu, nowych wysiłkach i programie, nowym zapale, metodach i środkach oddziaływania¹³. Trzeba bowiem ogłaszać, przybliżać i udostępniać niezmienną treść w ciągle i głęboko zmieniającej się sytuacji ludziom poddawanych ostrej agresji ideologicznej, kwestionującej fundamentalne wartości chrześcijańskie i usił-

¹¹ *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie*, OR 13(1992)1, s. 46.

¹² Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*. Przemówienie na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM, 12 X 1992, Santo Domingo, OR 13(1992)12, s. 22.

¹³ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 24-25.

jącej je zastąpić jakimś złudnym błogostanem. Tym wszystkim poszukującym, zgubionym i oszukiwanym, poddawany wrogim manipulacjom, trzeba przekazywać „słowa życia wiecznego” (J 6, 68) w sposób przystosowany do ich potrzeb, mentalności oraz kontekstu, w jakim żyją. Ludziom współczesnym „nowa ewangelizacja musi zatem dać odpowiedź spójną, trafną i przekonującą, zdolną umocnić wiarę katolicką w jej podstawowych prawdach, w jej wymiarze indywidualnym, rodzinnym i społecznym”¹⁴.

Żeby to osiągnąć, głosiciele powinni dokonać syntezy przede wszystkim trzech elementów doktrynalnych i pastoralnych, „które stanowią trzy współrzędne nowej ewangelizacji: chrystologii, eklezjologii i antropologii. Głęboka i solidna chrystologia, oparta na zdrowej antropologii i połączona z jasną i prawidłową wizją eklezjologiczną, pozwoli stawić czoła wyzwaniom, które stoją dziś na przeszkodzie pracy ewangelizacyjnej”¹⁵.

Niedopuszczalne jest natomiast – w imię pluralizmu, ekumenizmu czy dialogu – jakiegokolwiek „przekazywanie” Dobrej Nowiny w duchu „oczekiwań” adresatów. Wyzwalającą moc posiada jedynie prawda (por. J 8, 32), a jest nią sam Jezus Chrystus (por. J 14, 6). „Dlatego Ewangelię trzeba głosić wiernie i bez zniekształceń, tak jak została zachowana i przekazana przez Tradycję Kościoła (...). W dziele ewangelizacji jedność wiary Kościoła musi być wyraźnie widoczna nie tylko w autentycznym nauczaniu biskupów, teologów, katechistów i wszystkich, którzy mają udział w głoszeniu i przepowiadaniu wiary”¹⁶.

Nowa ewangelizacja ma stawiać czoła wymogom współczesnej sytuacji duchowej, kulturowej, społecznej, a nawet ekonomicznej. Jej fundamentem i źródłem odniesienia pozostanie zawsze Biblia i Tradycja Kościoła świętego. Badając więc rzeczywistość nowej ewangelizacji i dążąc do jej głębszego zrozumienia, należy sięgać do tekstów Pisma Świętego jako zasadni-

¹⁴ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postępowanie człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 25.

¹⁵ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postępowanie człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 22.

¹⁶ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postępowanie człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 22.

czego źródła, które zawsze ożywia Kościół Boży¹⁷. Dzięki temu możemy mówić o wysiłkach teologiczno-duszpasterskich, które biorą udział i są w służbie nowej ewangelizacji, do której wzywa wiernych całego Kościoła papież Jan Paweł II. Dlatego aby pełniej przedstawić proces nowej ewangelizacji, zostanie teraz nakreślona sytuacja społeczno-kulturowa na tle przemian politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych, które stanowią nie tylko określone uwarunkowania, ale i nowe zadania dla Kościoła. Owa „nowość” społeczno-kulturowa wyznacza jednocześnie *loci theologici* nowej ewangelizacji, gdzie Kościół winien podjąć dzieło nowej ewangelizacji, głosząc kerygmat chrześcijański z nową mocą i zapałem oraz dokonując duchowej odnowy świata.

1. Uwarunkowania społeczno-kulturowe

„Przez uwarunkowania społeczno-kulturowe rozumiemy szeroko pojętą sytuację oraz rzeczywistość społeczną, polityczną, religijną, duchową, która warunkuje pozytywnie lub negatywnie proces nowej ewangelizacji, czyli ułatwia lub utrudnia go, a przede wszystkim wywołuje go, mobilizując chrześcijan do nowego zrywu ewangelizacyjnego, do zawsze obowiązkowej ewangelizacji czy chrystianizacji świata”¹⁸. Kościół w takiej scenarii stoi zawsze przed nowymi zadaniami, nie tracąc swojej tożsamości i wierności Chrystusowi. Przez tło społeczno-polityczne rozumie się nie tylko uwarunkowania, ale także wyzwania dla działalności Kościoła¹⁹. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o ukazanie „znaków czasu”, na które ma odpowiedzieć nowa ewangelizacja w aktualnych warunkach.

¹⁷ Por. M. Czajkowski, *Nowa ewangelizacja – podstawy biblijne*, „Znak” 44(1992)10, s. 56-62.

¹⁸ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, s. 125.

¹⁹ Zob. W. Piwowarski, *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”*, w: *Nowa Ewangelizacja odpowiedzią na wezwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 63.

Wyrażenie „znaki czasu” nabrało nowych sensów w atmosferze Soboru Watykańskiego II, gdzie mowa o zadaniach Kościoła wobec współczesnego świata: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz ich wzajemnego stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości” (KDK 4). Ojcowie Soboru Watykańskiego II rozumieją i ujmują całościowo znaki czasu. W tym aspekcie chodzi jednak o ich częściowe rozumienie, mianowicie w aspekcie społecznym i kulturowym, czyli jako pewne zjawiska i problemy dostrzegane w świecie, oceniane w świetle Ewangelii i społecznego nauczania Kościoła oraz pobudzające chrześcijan do podejmowania konkretnych inicjatyw²⁰.

Odnowa Kościoła katolickiego dokonana podczas II Soboru Watykańskiego stała się warunkiem do trudnego dialogu tak między chrześcijanami, jak i ze światem. „Otwarcie Kościoła posoborowego obejmuje nie tylko chrześcijan, ale w jakimś stopniu wszystkie religie świata, łącznie z ateizmem, w jakiejś perspektywie stanowiącym także przecież odpowiedź na wezwanie Boga”²¹.

Zagadnienie aktualnych uwarunkowań kulturowych jest bardzo szerokie i złożone. Potrzebna jest jednak charakterystyka sytuacji społeczno-politycznej, społeczno-gospodarczej, procesów dechrystianizacji oraz współczesnego oblicza kultury. Chodzi przede wszystkim o ukazanie aktualnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, która pozytywnie lub negatywnie determinuje proces nowej ewangelizacji. W takich okolicznościach zadaniem nowej ewangelizacji jest przeciwdziałać wszelkim negatywnym zjawiskom i procesom społeczno-kulturowym,

²⁰ Zob. A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 91-124.

²¹ J. Kłoczowski, *Kościół katolicki w świecie i w Polsce*, Katowice 1986, s. 68.

popierać pozytywne, a przede wszystkim konstruktywnie wspierać rozwój autentycznej kultury, wszechstronny rozwój człowieka i społeczeństwa.

a. przemiany społeczno-polityczne

Niewątpliwie do znaczących wydarzeń społeczno-politycznych w Europie Środkowej i Wschodniej XX wieku należy zaliczyć upadek systemu komunistycznego. Pokonanie komunizmu i rok 1989 nazywany jest przez jednych „jesienią ludów”, przez innych rokiem „dramatycznych przemian”, jeszcze przez innych „białą rewolucją”, gdyż dokonała się ona w sposób wyjątkowy, bezkrwawy i dlatego też jest postrzegana jako skutek działalności Boga.

Otwierając 28 listopada 1991 roku Synod Biskupów w Rzymie poświęcony nowej ewangelizacji Europy, papież Jan Paweł II powiedział o tych niezwykłych przemianach politycznych: „Wydarzenia ostatnich lat odczytaliśmy jako „znaki czasu”, poprzez które Duch Święty przemawia do nas do podjęcia szczególnej inicjatywy pastoralnej”²², czyli jest to wezwanie do nowej ewangelizacji Europy i świata.

W Rzymie, 21 lutego 1990 roku, Ojciec Święty, kierując swoje słowo do Polaków, wspomniał wydarzenia 1989 roku i szybkie przezwyciężenie totalitarno-ateistycznego komunizmu zinterpretował jako prawdziwe zwycięstwo Boże, podobne do znanych w historii zwycięstw Polaków w czasie najazdu szwedzkiego (Jasna Góra, 1656), nawałnicy tureckiej (Wiedeń, 1783) i sowieckiej (Warszawa, 1920). Jan Paweł II powiedział: „Trzeba więc, (...) abyśmy dziękowali za dar przemiany, a raczej wielu przemian”, które dokonały się w Europie Środkowo-Wschodniej; była to „prawdziwa pokojowa rewolucja”, w której „Bóg zwyciężył”²³. „Od samego początku swego pontyfikatu Jan Paweł II zwracał się do tych, którzy pozostawali w jarzmie komunizmu nie w ka-

²² Jan Paweł II, *Pozwólmmy prowadzić się Duchowi Prawdy*, OR 13(1992)1, s. 5.

²³ Jan Paweł II, *Deus vicit*. Cykl jasnogórski, przemówienie z 21 III 1990, OR 11(1990)2-3, s. 3.

tegoriach potrzeby przeżycia ani w kategoriach współistnienia, lecz w kategoriach zwycięstwa”²⁴. Również kardynał J. Ratzinger w przemianach „rewolucyjnych” widzi obecność Boga: „Rok 1989 doprowadził do dramatycznych przemian w politycznym i duchowym krajobrazie Europy (...). Nowością tej rewolucji było to, że dokonała się ona nie przy pomocy politycznej czy militarnej siły, lecz przez duchową eksplozję, która pozbawiając fundamentu dawne struktury władzy, doprowadziła je do szybkiego upadku”²⁵.

Duchowa eksplozja rozrywała następne przeszkody stojące na drodze do jednoczącej się Europy. Oto 9 listopada pękają druty i kruszy się beton, „otwierając mur berliński i umożliwiając tym samym swobodną wymianę ludzi pomiędzy Wschodem a Zachodem. Berlińczycy tańczyli na murze. Do godziny 1 w nocy 10 listopada legendarny Kurfürstendam zapełnił się Niemcami z obu stron granicy, trąbiącymi, całującymi się, tańczącymi – i nie mogącymi uwierzyć w to, co się stało. Upadł największy symbol zimnej wojny”²⁶. W takiej to scenerii europejskie symbole zacofania, które dzieliły narody i kraje, ulegają erozji. „Niektóre bariery, ciężkie i bolesne, uniemożliwiające realizację jedności wśród narodów Europy, padły wraz z zawaleniem się muru berlińskiego i tzw. „żelaznej kurtyny”²⁷.

Epokowe wydarzenia powodują, że historia nabiera rozpędu. Czesi mają „niedawny przykład Polaków i wschodnich Niemców. Zjednoczeni na nowo wokół długo oczekiwanej kanonizacji błogosławionej Agnieszki, wrócili do domu, aby przeprowadzić swą aksamitną rewolucję”²⁸.

²⁴ R. J. Neuhaus, *Biznes i ewangelia*, Poznań 1993, s. 159.

²⁵ J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg 1991, s. 59.

²⁶ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 755-756; S. Schmemmann, *East Germany Opens Frontier to the West for Migration or Travel; Thousands Cross*, „New York Times”, 10 X 1989, s. A1, A14.

²⁷ A. Suquia, *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 38.

²⁸ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 757.

Upadek komunizmu był również jakimś początkowym etapem leczenia skutków drugiej wojny światowej w Europie. „Można powiedzieć, że Europa – pomimo pozorów – jeszcze się nie wyleczyła z ran drugiej wojny światowej. Potrzeba (...) prawdziwej solidarności, aby to nastąpiło”²⁹. „Kryzys wiary w ludzkie możliwości był trwałą spuścizną drugiej wojny światowej. Istniał on nadal nawet wówczas, gdy polityczne rezultaty wojny zostały unieważnione przez rewolucyjne wydarzenia roku 1989”³⁰. Potrzeba było w tym momencie nowej wizji zjednoczonej Europy, nowych zadań, o czym wcześniej już mówił Jan Paweł II, kiedy 11 października 1988 roku przybył do Strasburga, aby wystąpić na forum Parlamentu Europejskiego. „Niezależnie od istniejących różnic, Europejczycy wschodni i zachodni, podzieleni przez „zimną wojnę”, mogą rozpoznać się nawzajem jako Europejczycy, ponieważ ich kultura w dużym stopniu opiera się na wartościach chrześcijańskich i na humanizmie wyrastającym z tych wartości. „Europa” musi „intensywniej szukać swej duszy”, źródeł zaangażowania na rzecz jedności wśród różnorodności, co oznacza „równe prawo każdego do ubogacania pozostałych swą odmiennością”³¹.

Zjednoczona Europa nie może być Europą całkowicie nową, odcinającą się od historii, zapominającą tradycje, rezygnującą z dziedzictwa kultury. Przede wszystkim w budowaniu nowej zjednoczonej Europy nie może zabraknąć Boga. „Czy ktoś na progu trzeciego tysiąclecia mógłby naprawdę wyobrazić sobie nową Europę «pozbawioną tego transcendentnego wymiaru»? Ci, którzy myśleli, że fundamentem «Europy» mogą być wyłącznie mechanizmy ekonomiczne, prawne i polityczne, sami się okłamywali. To kultura pozostaje czymś fundamentalnym i nowa Europa musi dokonać wyboru pomiędzy dwoma humanizmami, rywalizującymi o jej duszę po odejściu w przeszłość «zimnej wojny»”³².

²⁹ Jan Paweł II, *List do Konferencji Episkopatu Polski na 50-lecie wybuchu II wojny światowej*, OR (1989)8.

³⁰ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 755.

³¹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 736.

³² G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 736-737.

Ojciec Święty zawsze widzi moc i znaczenie kultury i jej dziedzictwa. „Upadek komunizmu w Europie w latach 1989-1991 dowiódł słuszności twierdzenia, że to właśnie kultura jest siłą napędową historii. Teraz, pod koniec lat dziewięćdziesiątych, Jan Paweł II zaczął swoje poglądy stosować w praktyce: wobec ponownej ewangelizacji Europy Zachodniej, zapewnienia podstawy wolności nowych demokracji Europy Środkowo-wschodniej”³³.

Bez wątpienia ingerencja Boga, która nabrała swego wyrazu w działalności papieża Jana Pawła II, a pod jego kierunkiem cały Kościół katolicki i rzesze chrześcijan przyczyniły się do upadku zniewalającego Europę systemu. „Ogromne zaangażowanie apostołskie Jana Pawła II na rzecz odrodzenia religijnego w Europie i przewyciężenia totalitarno-ateistycznego komunizmu, szczególnie zaś papieskie oddziaływanie na rozwój sytuacji i głębokie przemiany społeczno-polityczne w Polsce, sprawiły, że zaczęło się rzeczywiście zmieniać polityczne oblicze Europy. Wzmocniona i niezwykła działalność ewangelizacyjna Ojca Świętego była z pewnością istotnym czynnikiem epokowym przemian na naszym kontynencie w latach osiemdziesiątych, zwłaszcza w Polsce, gdzie właśnie zrodził się wkrótce po pierwszej historycznej wizycie polskiego Papieża, wielomilionowy ogólnonarodowy ruch antykomunistyczny „Solidarność”, uznany dość powszechnie za początek wielkiej, pokojowej „białej rewolucji”, która doprowadziła w 1989 roku do upadku totalitarnego i bezbożnego komunizmu, do stopniowego rozpadu imperium sowieckiego”³⁴.

Również opinie zachodnie często podkreślały doniosłe znaczenie i rolę Papieża w odbudowaniu chrześcijańskiego oblicza Europy. „Pokojowa rewolucja zmiotła zewnętrzne imperium Stalina w ciągu niespełna sześciu miesięcy i doprowadziła do utworzenia demokratycznych rządów, a nie do panowania nowego terroru. Sumienia okazały się silniejsze od zniewolenia, kiedy tylko zebrały się w odpowiedniej liczbie. Ci, którzy uczestniczyli

³³ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 1009.

³⁴ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, s. 129.

w rewolucji roku 1989, wiedzą, że kluczową postacią w tworzeniu tej rewolucji sumień był Jan Paweł II³⁵.

Podkreślano zaangażowanie Ojca Świętego w kształtowaniu nowych ideałów i popierania ich na gruncie ogólnoświatowym. „Gdy w Polsce zaczęło wzrastać napięcie polityczne, gdy zaistniało poważne niebezpieczeństwo, iż wolny związek zawodowy „Solidarność” zostanie zdławiony przez reżim komunistyczny i wschodnich sąsiadów, wówczas rozciągnął nad tym swoją ochronną rękę Jan Paweł II. Udzielał on pomocnych rad, nadawał światowego rozgłosu temu, co działo się w Gdańsku i gdzie indziej, tak że robotnicy Wybrzeża mogli energicznie i odważnie kontynuować walkę o wolność dla siebie i innych. Bez tego rodaka w Pałacu Apostolskim w Rzymie (...) nie nastąpiłoby owo załamanie dyktatury komunistycznej w Polsce, co miało decydujące znaczenie dla dalszych przemian w Europie Środkowej i Wschodniej”³⁶.

Sam Ojciec Święty wiele razy w przemówieniach i homiliach dodawał ducha otuchy rodakom i nie stronił od odpowiedzialności w zainicjowanym procesie odnowy społecznej. Obecny przy grocie Matki Bożej z Lourdes w ogrodach watykańskich kapłanom i wiernym, w uroczystość N.M.P. Królowej Polski mówił: „Jesteśmy świadomi, że te wydarzenia lat osiemdziesiątych, związane ze słowem „Solidarność”, mają także jakąś wielką nośność w życiu Narodu, w jego dążeniu do tożsamości, woli kształtowania przyszłości. Chociaż spadło na nie doświadczenie dziejowe, to nie tracimy przeświadczenia, przekonania, że te treści i te wydarzenia również, jak niegdyś Konstytucja 3 Maja, będą kształtowały życie narodu. Dlatego, bo pochodzą z jego ducha, odpowiadają jego duchowi, a Naród musi żyć swoim własnym duchem, jeżeli ma żyć!”³⁷. Stale wyjaśniał to

³⁵ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 766.

³⁶ H. J. Fischer, *Der Papst und das Ende des Kommunismus*, „Politische Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit” 37(1992) z. 277, s. 31-34; P. Nitecki, *Jan Paweł II, komunizm i ewangelizacja*, CS-WST 23-24 (1991-1992) s. 77-99; G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu i upadek komunizmu*, Poznań 1994.

³⁷ Jan Paweł II, *Uroczystość Matki Bożej Królowej Polski*, 3 III 1982, Watykan, w: *Drogowskazy dla Polaków*, t. I, Kraków 1999, s. 21-22.

rodakom na obczyźnie, jak np. na spotkaniu z Polonią w Toronto, gdy mówił: „w ciągu czterdziestu lat, a zwłaszcza w latach osiemdziesiątych, naród polski usiłował dopisać treść, która jest jednorodna z Deklaracją Praw Człowieka. Napis „Solidarność” jest symbolem takiego właśnie porządku, w którym człowiek znajduje się w centrum. Godność człowieka i prawa człowieka są kryterium tworzenia organizacji pracy i kultury, życia społecznego, życia narodowej wspólnoty. I dlatego odnosimy się z czcią do tego słowa, do tego symbolu, do tej rzeczywistości. Myślę, że na drodze dziejowej, którą idzie nasz naród, a która nie jest drogą łatwą, zwłaszcza w ostatnich pokoleniach, to słowo dopisuje jakąś treść jednorodną, stanowi etap wynikający z tych samych przesłanek, służący tym samym dążeniom, jakie ożywiają nasze dzieje. Chcemy bowiem być sobą i żyć życiem własnym”³⁸.

Ojciec Święty zapalał świadomość wysiłków i doniosłej roli polskich przemian na arenie europejskiej; podkreślił to w Brukseli: „wysiłek świata pracy zmierzający do tego, ażeby zapewnić mu właściwą godność, ażeby zapewnić mu właściwe miejsce w społeczeństwie, ażeby zapewnić ludziom pracy prawo do samorządności związków zawodowych. Widać z tego, że sprawa ta, która wiąże się ze słowem „Solidarność”, nie jest tylko jakąś naszą polską specyfiką, ale ma szeroki oddźwięk poza Polską, a zwłaszcza tutaj, w tych krajach, które bardzo wiele przyczyniły się dla tego, ażeby chrześcijańską naukę społeczną wcielić w życie, a zwłaszcza wcielić w życie środowisk robotniczych, środowisk pracy. Z pewnością nasze dziedzictwo jest wielkie, ale jest i trudne. Musimy je wciąż na nowo odkrywać, pogłębiać, żyć nim, przekazywać je tym, którzy idą i którzy przyjdą po nas”³⁹.

Wiele razy Papież pouczał rodaków, iż przemiany mają doniosłe znaczenie dla odnowy społecznej i moralnej i nie wolno tych osiągnięć zniszczyć, „dorobek lat osiemdziesiątych domaga

³⁸ Jan Paweł II, *Toronto – spotkanie z Polonią, Chcemy być sobą i żyć życiem własnym*, 14 IX 1984, Toronto, w: *Drogowskazy dla Polaków*, s. 102.

³⁹ Jan Paweł II, *Bruksela – Przemówienie do Polaków zamieszkających w krajach Beneluxu, Dziedzictwo i świadectwo*, 19 V 1985, Bruksela, w: *Drogowskazy dla Polaków*, s. 107.

się rzetelnego poszanowania. Nie można go zniszczyć, nie można go pomniejszać. Trzeba z szacunkiem myśleć o tym wielkim wysiłku ducha polskiego, który pod nazwą „Solidarności” znajduje uznanie wśród wielu społeczeństw na całym świecie”⁴⁰. Przy różnych spotkaniach Ojciec Święty utożsamiał się z ruchem robotniczym i wyrażał swoją troskę. „Zawsze staraliśmy się – powiedział – być solidarni z „Solidarnością”. I w tym momencie także tę solidarność wyrażamy. Za słowem wypowiedzianym tutaj idzie codzienna modlitwa. Niech o tym wiedzą wszyscy zainteresowani i wszyscy moi rodacy w Ojczyźnie”⁴¹. „Papież określa głęboko obecną historię Kościoła w Polsce. Czyni to w duchu Ewangelii. Czyni to swoją osobowością, wiedzą, sercem, nową interpretacją Urzędu Piotrowego, sterowaniem Kościoła, dyplomacją i polityką chrześcijańską. Czyni to przez kontakty osobowe, wypowiedzi, pisma, nieustanne przyjmowanie Polaków, audyencje, modlitwy, pielgrzymki do Kraju w 1979, 1983, 1987 i dalsze, a także celowo wpływając na Polonię tych licznych krajów, do których przez cały pontyfikat pielgrzymuje z Orędzim Ewangelicznym. Można powiedzieć, że następuje szczególnie chrystianizacja i humanizacja rzeczywistości polskiej: jej specyfiki, historii, zadań, dążeń”⁴².

Należy w tym miejscu przypomnieć, że Kościół i papieże XX wieku byli przeciwnikami systemu, jaki wprowadzał komunizm, zwłaszcza ideologii marksistowskiej, która godziła w religijność i godność człowieka. Niech przykładem będzie chociażby encyklika Piusa XI *Divini Redemptoris* z 1937 roku, w której Papież totalnie przeciwstawił się komunistycznej ideologii, określając ją jako system „pełen błędów i sofizmatów, sprzeciwiający się tak Objawieniu, jak i zdrowemu rozumowi, niszczący wielki ład społeczny, naturę i istotny cel państwa, odmawiający w końcu człowiekowi prawa, godności i wolności” (DR 4). Papież stanow-

⁴⁰ Jan Paweł II, *Powtarzam to, co wyrażałem w czasie zeszłorocznej pielgrzymki do Ojczyzny*, OR 5(1994)4, s. 24.

⁴¹ Jan Paweł II, *Zawsze staraliśmy się być solidarni z „Solidarnością”*, OR 9(1988) 10-11, s.18.

⁴² Cz. S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995, s. 101-102.

czo skrytykował propagowany materializm, ateizm i antyreligijną wrogość: „Komunizm jest z natury swej areligijny i uważa religię za opium dla ludu, ponieważ nauka jej, głosząca życie pozagrobowe, odciąga oczy proletariatu od owego przyszłego rajy sowieckiego, który na ziemi należy zbudować” (DR 22).

Takie stanowisko Papieża pozwoliło i umożliwiło właściwą refleksję wielu społecznościom nad podejmowaniem sukcesywnych działań, prowadząc do obalenia „szatańskiej zarazy” (DR 7) i aktywności na rzecz zdrowej nauki społecznej i chrześcijańskich wartości. Opowiedzenie się i przyznanie racji Kościołowi kosztowało wielu życie i cierpienie setek milionów, co ostatecznie zakończyło się „białą rewolucją”⁴³ – spektakularnym zwycięstwem nad komunizmem. Świadczy to o doniosłej roli Kościoła w odrzuceniu i upadku ateistyczno-totalitarnego systemu⁴⁴.

Cały Kościół w Polsce na czele z Prymasami Polski, biskupami, kapłanami, wspólnotami zakonnymi pełnił rolę inspiratora, obrońcy i przewodnika w procesie przemian społeczno-politycznych. Wzywał do odnowy moralno-duchowej całego narodu, uwrażliwiał na mogące powstać błędy i niebezpieczeństwa. Wskazywał co jest dobre i poprawne w świetle Objawienia, Tradycji oraz nauki społecznej Kościoła. Pomagał ludziom uciskanim, prześladowanym, więzionym, rodzinom dotkniętym aresztowaniami i kryzysem ekonomicznym. Wszystko to w duchu solidarności ze społeczeństwem i swoimi wiernymi, aby działania odbywały się w duchu pokoju, pojednania i ostatecznie, aby ewangeliczne dobro mogło zwyciężyć zło⁴⁵.

Prymas Tysiąclecia w tym trudnym okresie był osobą niezmordowaną, nieugiętą i w takiej scenerii niezastąpioną. „Mówi się o Nim Prymas Tysiąclecia, Apostoł, Ksiązę Niezłomny, Człowiek Niezwykłej Miary, Człowiek Jedności”⁴⁶. Prowadził wraz

⁴³ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, s. 125.

⁴⁴ Por. P. Nitecki, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Lublin 1998, s. 103-127.

⁴⁵ Cz. S. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001, s. 168-178.

⁴⁶ I. Fudali, *Myśl Społeczna Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski*, Kielce 1993, s. 5.

ze swoim zdecydowaniem cały Kościół i naród Polski. Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski, wskazywał i pochwałał wartości duchowe, które pojawiały się w tych ekstremalnych warunkach, podkreślił to w przemówieniu do delegacji NSZZ „Solidarność Mazowsze”, 19 października 1980 roku: „Składam Wam, Najmilsi, szczególne wyrazy uznania za waszą wrażliwość na miejsce Boga w pracy, za to, że upomnieliście się o Mszę świętą wśród strajkujących i o Mszę świętą w radio dla chorych i cierpiących. Przyszliście teraz do biskupa, w czym widzę znak waszego właściwego zrozumienia, co jest konieczne, aby nastąpił porządek w naszej Ojczyźnie. Nastąpi on wtedy, gdy będą uszanowane prawa Boga, prawa człowieka, prawa rodziny”⁴⁷. Kiedy delegacja „Solidarności” wróciła z Rzymu, Prymas Polski z uznaniem potwierdził poparcie, jakie ze sobą związkowcy przywieźli od Ojca Świętego. Wyraził to 19 stycznia 1981 roku: „«Solidarność» uczyniła niezwykle doniosły krok, gdy (...) delegaci waszego związku pojechali po błogosławieństwo do Ojca Świętego (...). Mnie, jako biskupa katolickiego, interesuje zwłaszcza to, że Wy niejako otrzymaliście „inwestyturę” od Ojca Świętego (...). Ojciec Święty przyjął Was z prawdziwie ojcowską i braterską miłością (...). Słowa najwyższego autorytetu Kościoła dla wszystkich zrzeszonych w „Solidarności” mają doniosłe znaczenie (...). Życzę Wam, Najmilsi, abyście otrzymawszy błogosławieństwo Ojca Świętego, wzmocnieni duchowo przez kontakt z Jego osobą, przez wspólną z nimi modlitwę, przystąpili do spokojnej, cierplivej, wytrwałej, czujnej, roztropnej pracy i radowali się jej owocami”⁴⁸.

Kardynał Wyszyński ofiarował swój czas wszystkim, którzy wówczas potrzebowali jego rady i wsparcia. „W ciągu lutego i marca 1981 roku zwracają się do niego zarówno delegaci „Solidarności”, robotnicy, rolnicy, wszyscy ludzie pracy, szukając sprawiedliwości, jak i przedstawiciele rządu, mającego za zadanie tę sprawiedliwość świadczyć. Długie, czasem bardzo trudne roz-

⁴⁷S. Wyszyński, *Kościół w służbie narodu*, Rzym 1981, s. 93.

⁴⁸S. Wyszyński, *Kościół w służbie narodu*, s. 179-182.

mowy prowadził Prymas tego samego dnia z ludźmi o całkowicie odmiennych poglądach. (...) Wznosi się ponad wszelkie różnice światopoglądowe i polityczne mając na uwadze jedynie dobro Polski. Jego autorytet staje się głębokim fundamentem – kamieniem węgielnym nowego budowania”⁴⁹.

Odpowiedzialność za robotniczy ruch i przemiany społeczne podejmuje następca kardynała Wyszyńskiego, Prymas Polski, kardynał Józef Glemp. W Gdańsku, 5 września 1981 roku, podczas kazania na rozpoczęcie I Zjazdu Delegatów NSZZ „Solidarność”, powiedział: „Przyjmując zaszczytne zaproszenie „Solidarności”, przychodzę w poczuciu mego biskupiego i prymasowskiego posłannictwa, a także i z potrzeby serca, ażeby krzepić wasze serca (...). Podejmujecie się dziś, najmilsi, historycznego dzieła. Ma ono kształtować sytuację ludzi pracy, a także przyszłość naszej Ojczyzny. Rozpoczynacie wezwaniem imienia Bożego w tej katedrze, z którą łączy się wspomnienie historycznego pokoju oliwskiego (...). W imię Chrystusa i Jego Matki życzę „Solidarności”, aby Zjazd przyniósł oczekiwane i upragnione owoce pokoju i ładu w Polsce”⁵⁰.

W chwilach ciężkich doświadczeń i pozornej przegranej nigdy nie brakowało dla działaczy robotników czy całej Polski słów pokrzepienia ze strony Kościoła. W czasie stanu wojennego, kiedy próbowano usunąć z Polskiej sceny politycznej ruch „Solidarność”, kiedy internowano robotników, prześladowano ich rodziny, Kościół przychodził z wieloraką pomocą wraz ze słowami nadziei. Ponownie Prymas Polski, kardynał Józef Glemp, stanął z rzeszą Polaków w Niepokalanowie 10 października 1982 i podczas Mszy świętej powiedział: „Dla wielu naszych wierzących dotkliwym bólem jest delegalizacja «Solidarności» jako organizacji związkowej! A przecież, Bracia, my wiemy, że to, co jest sprawiedliwe, to co jest ideałem, co zawiera w sobie niezniszczalne dobro, jako ideał zginać nie może. Mogą zniknąć

⁴⁹ I. Fudali, *Myśl Społeczna Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski*, s. 27; *Prymas Tysiąclecia*, (wydanie Prymasowskiego Instytutu Ślubów Narodu), s. 98-99.

⁵⁰ J. Glemp, *Chcemy z tego sprawdzianu wyjść prawdomówni i wiarygodni. Myśl społeczna Kościoła w nauczaniu Prymasa Polski 1981-1983*, Warszawa 1985, s. 38; 43.

struktury, ale nie może zniknąć idea dobra, sprawiedliwości, walki o słuszną sprawę⁵¹. Nie zabrakło Prymasa również w środowiskach robotniczych. Oto 10 lutego 1983 odprawiając Mszę świętą na terenie fabryki w Ursusie, Kardynał podkreślił: „Najmilsi, ideały, które zostały zawarte w wielkim zrywie sierpniowym 1980 roku, nie mogą zginąć. Nieraz o tym mówiliśmy, że pociągnięciem administracyjnym żadnego ideału przekreślić się nie da”⁵².

W tym wyjątkowym czasie Kościół w Polsce „musiał przejąć na siebie po części różne role życia publicznego: państwa, duchowego wyzwoliciela, azylu dla prześladowanych i gnębionych, wolnego obszaru dla uciśnionych dziedzin życia, kontynuatora życia narodowego, Domu ojczyźnianego. Marzone życie przesunęło się swym głównym ciężarem ku Kościołowi, nie tylko ku świątyniom, jak za zaborów, lecz także na duchowe forum Ludu Bożego. Nie był on całkowicie dostosowany do tych wszystkich ról społecznych, politycznych, kulturowych i pedagogicznych, ale mimo to wyzwolił z historii dawny typ najściślejszego związku religii z całością życia publicznego”⁵³.

Wielu biskupów i kapłanów podejmowało ciężary wspólnego budowania nowych rzeczywistości religijno-patriotycznych i społeczno-politycznych. Bez wątpienia należy w tym miejscu przywołać duszpasterza robotników, ks. Jerzego Popiełuszkę, który wspierał robotników, spotykając się z nimi, odprawiając dla nich Msze święte, głosząc kazania patriotyczne, przekazując bogate treści ewangeliczne i prawdy z zakresu katolickiej nauki społecznej. Oto jeden z przykładów: 29 sierpnia 1982 roku mówił w homilii, że stan wojenny nie uśmiercił ideałów „Solidarności”, lecz tylko zadał jej krwawą ranę: „Nie jest to rana śmiertelna, bo nie można zadać rany śmiertelnej czemuś, co jest nieśmiertelne. Nie można uśmiercić nadziei. A «Solidarność» była i jest nadzieją milionów Polaków, nadzieją tym silniejszą, im bardziej jest ona zespolona z Bogiem przez modlitwę”⁵⁴.

⁵¹ J. Glemp, *Chcemy z tego sprawdzianu wyjść prawdomówni i wiarygodni*, s. 116.

⁵² J. Glemp, *Chcemy z tego sprawdzianu wyjść prawdomówni i wiarygodni*, s. 121.

⁵³ Cz. S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, s. 100.

⁵⁴ J. Popiełuszko, *Kazania patriotyczne*, Paris 1984, s. 58.

Za taką postawę księdza patrioty, duszpasterza i trybuna sprawy narodowej, piewcy ideałów narodowych i społecznych został ks. Jerzy Popiełuszko w bestialski sposób zamordowany 19 października 1984 roku przez funkcjonariuszy SB. Władze polityczne żywiły nadzieję, że zamkną usta prawdzie, która docierała do rzeszy robotników i całego narodu. Stało się inaczej. To wydarzenie wstrząsnęło nie tylko Polakami, ale i licznymi społecznościami na całym świecie. Pogrzeb ks. Jerzego Popiełuszki przerodził się w wielką narodową manifestację wołającą o sprawiedliwość i prawa narodu. Była to jego największa homilia wygłoszona do wszystkich Polaków. Te uroczystości pogrzebowe dodały Polakom nowego zapału, nowej siły, której już nikt nie był w stanie powstrzymać.

Owoce tych wszystkich działań Kościoła i całego narodu polskiego z ruchem robotniczym na czele, było obalenie komunizmu w 1989 roku, co stało się inspirującym przykładem dla wszystkich krajów Europy Wschodniej i Środkowej. Jan Paweł II pisze później w encyklice *Centesimus annus* z dnia 1 maja 1991 roku: „Wydarzenia roku 1989, które rozgrywały się głównie w Krajach Wschodniej i Środkowej Europy, mają znaczenie uniwersalne, ponieważ ich pozytywne i negatywne konsekwencje dotyczą całej rodziny ludzkiej. Następstwa te nie mają charakteru mechanicznego ani fatalistycznego; stanowią raczej okazje, w których ludzka wolność może współpracować z miłosiernym planem Boga działającego w historii” (CA 26). Ta wypowiedź brzmi jak echo słów Prymasa Tysiąclecia kardynała Stefana Wyszyńskiego, wypowiedzianych w 1957 roku podczas konferencji dla duchowieństwa warszawskiego: „Dziewięć lat przygotowanie do Milenium winno całą Polskę przeobrazić wewnątrz. Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce. Jak Polska się uchrześcija, stanie się wielką siłą moralną, komunizm sam przez się upadnie. Losy komunizmu rozstrzygną się nie w Rosji, lecz w Polsce, przez jej katolicyzm. Polska pokaże całemu światu, jak się brać do komunizmu i cały świat będzie jej wdzięczny za to”⁵⁵.

⁵⁵ Cyt. za: A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, s. 137-138.

Trzecia encyklika społeczna Jana Pawła II, *Centesimus annus*, daje Kościołowi i światu dojrzałą refleksję Papieża na temat przyczyn i znaczenia rewolucji roku 1989. *Centesimus annus* zaczyna się od hołdu złożonego papieżowi Leonowi XIII. „Leon XIII sformułował również zaskakująco trafną prognozę upadku socjalizmu, który zarówno on, jak i Jan Paweł II uważali za nieunikniony z racji podstawowego błędu socjalizmu dotyczącego natury osoby ludzkiej”⁵⁶. Píše Jan Paweł II o swoim wielkim poprzedniku: „Papież przewidział bowiem wszystkie negatywne konsekwencje – polityczne, społeczne i gospodarcze – ustroju społeczeństwa proponowanego przez „socjalizm”, który wtedy istniał jako filozofia społeczna i jako ruch mniej lub bardziej zorganizowany” (CA 12). Ten antropologiczny błąd popełniony przez ateizm doprowadził do niesłychanych ludzkich cierpień. „Ateizm, o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia” (CA 13). Ojciec Święty podkreśla charakter i styl w obaleniu ideologii marksistowskiej. „Zasługuje (...) na podkreślenie fakt, że do upadku tego „bloku”, czy imperium doprowadza prawie wszędzie walka pokojowa, która posługuje się jedynie bronią prawdy i sprawiedliwości” (CA 23). Dalej wskazuje na zasługi rzeszy robotników: „Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła” (CA 23).

⁵⁶G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 774.

Wszystkie te przemiany – zauważa Papież – nie mogą być przypisane tylko działaniom ludzkim. „Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpienia i ofiar. W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłyby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka” (CA 25).

Jan Paweł II widzi dwie podstawowe przyczyny, które doprowadziły ostatecznie do upadku totalitarnego reżimu Środkowo-wschodniej Europy. „Decydującym czynnikiem, który dał początek zmianom, było niewątpliwie pogwałcenie praw pracy” (CA 23). „Drugim czynnikiem kryzysu jest niewątpliwie niesprawność systemu gospodarczego, której nie należy rozpatrywać jedynie jako problemu technicznego, ale raczej należy widzieć w tym następstwo pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej” (CA 24).

Europa w takiej nowej rzeczywistości ma przed sobą ogromne zadanie do spełnienia. W grę wchodzi bowiem przyszłość, samo istnienie Europy jako rzeczywistości duchowej i kulturalnej. Nie można zatem przechodzić obojętnie wobec wezwania tej godziny, w której żyjemy, nie popadając tym samym w wielkie niebezpieczeństwo. Te zadania przewidział już w 1988 roku Papież, przemawiając w Parlamencie Europejskim w Strasburgu. „Nowa, jednocząca się, zjednoczona Europa jutra, otwarta na europejski świat słowiański, ma przed sobą wielkie zadania, jeżeli chce odzyskać swoją rolę jako przewodniczka cywilizacji światowej. Musi ona pogodzić ludzkość z naturą i ludzi ze sobą nawzajem. Przede wszystkim musi pogodzić osobę ludzką z nią samą. Musi przeciwstawić się kulturze zwątpienia i dehumanizacji. Musi zbudować wizję ludzkiej przyszłości, w której nauka, technika i sztuka nie wykluczają, ale prowadzą do wiary w Boga. Humanizm zrodzony z biblijnej wiary jest historycznym dziedzictwem Europy i najlepszą gwarancją jej tożsamości, wolności i postępu w przyszłości”⁵⁷.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim*, cyt. za. G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 737.

Temat ten również podejmuje *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów w 1991 roku, poświęconego Europie*. Czytamy w niej m.in. „Upadek komunizmu każe się zastanowić nad sensem całego kulturowego, społecznego i politycznego rozwoju europejskiego humanizmu w tej mierze, w jakiej jest on naznaczony ateizmem, i to nie tylko w jego marksistowskiej wersji. Ukazuje ponadto w praktyce, a nie tylko teoretycznie, że nie wolno oddzielać sprawy Boga od sprawy człowieka”⁵⁸. Czytamy dalej: „Komunizm jako system skończył się już w Europie, ale pozostały po nim rany i głęboki ślad w sercach ludzi oraz w odradzających się społeczeństwach. Ludzie nie potrafią właściwie korzystać z wolności i demokracji, trzeba odnowić zniszczone wartości moralne”⁵⁹.

Zmiany zmierzające do odnowy moralnej i społecznej człowieka w Europie Wschodniej i Zachodniej będą wymagały gigantycznego wysiłku i współpracy wielu społeczności, ponieważ upadek komunizmu nie spowodował usunięcia spustoszenia, jakie po sobie zostawił. Biskup Karl Lehmann, przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, twierdzi, iż „realny socjalizm” na terenie byłej NRD spowodował „duchową i światopoglądową pustkę” oraz „dogłębnie zdeformował” obywateli tego kraju. Owocem tych reakcji są postawy ludzi o obniżonej odpowiedzialności za wolność, brakuje w nich zdrowej odpowiedzialności, można zauważyć ignorancję dla prawa, agresywność i brak zaufania do państwa⁶⁰.

Sytuacja na Wschodzie Europy domaga się odbudowy od podstaw życia społecznego, ekonomicznego i politycznego, a przede wszystkim moralnego, bowiem moment upadku systemu totalitarnego „ukazał nagle całą arbitralność ukrywającą się za jego pustosłowiem głoszącym współczesność i postęp”⁶¹.

⁵⁸ *Deklaracja końcowa*, s. 46.

⁵⁹ *Deklaracja końcowa*, s. 46.

⁶⁰ Por. J. Tischner, *Chrześcijaństwo w postkomunistycznej pustce*, TP 45 (1991)14.

⁶¹ A. Suquia, *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 35.

Z kolei biskup A. Nossol stwierdza, że skutkiem komunizmu jest m.in. wykreowanie nowego modelu człowieka, którego A. Zinowiew nazwał *homo sovieticus*⁶². Jego zasadą jest minimalizm, przyziemność, przeciętność i materialistyczna wizja świata. Transcendentny i personalny wymiar rzeczywistości został totalnie zburzony. Religia, która była ciągle spychana i ośmieszana na margines życia wielu ludzi, nie spełniała swoich podstawowych funkcji rozwoju człowieka duchowego. W zamian za to proponowano kolektywność, akcyjność i swoiste podporządkowanie ideologiom partyjnym. Zdaniem biskupa A. Nossola, „sowietyzacja dokonała głębokiej destrukcji osoby ludzkiej, okaleczenia człowieka i dehumanizacji”⁶³. Co więcej, pojawił się wielki ciąg kłamstw i nienawiści, zniszczeń i wojen. A dotyczy to nie tylko świata zdominowanego przez marksizm, albowiem ateizm i materializm praktyczny, zawierający ten sam błąd antropologiczny, co marksizm, miały wszędzie większy zasięg, również w świecie zachodnim, aniżeli marksizm w krajach Wschodu⁶⁴. „Nie ulega wątpliwości, że cała Europa stoi dziś wobec wyzwania, by opowiedzieć się na nowo po stronie Boga”⁶⁵.

Zatem za zadania, jakie stoją przed Kościołem, należy uznać przede wszystkim odbudowanie godności człowieka w wymiarze chrześcijańsko-patriotycznym i ukształtowanie go jako odpowiedzialnego chrześcijanina, zwłaszcza w aspekcie moralnym. „Prawdziwa jedność ludów Europy, jeżeli ma być czymś więcej niż zwykłą chimera, musi być budowana na ciągłym poszukiwaniu prawdy osoby, tego jedyne go fundamentu, gdy chodzi o tożsamość oraz prawa ludzi i narodów. Oznacza to, iż należy budować na możliwości dania prawdziwej odpowiedzi na te zasadnicze py-

⁶² A. Nossol, *Rewolucyjne przemiany w Europie Wschodniej jako wyzwanie dla Kościoła*, AK 84(1992)498, s. 287.

⁶³ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, s. 141.

⁶⁴ Por. A. Suquia, *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, s. 37.

⁶⁵ *Deklaracja końcowa*, s. 46.

tania, jakie wstrząsnęły tak mocno w ostatnich dwóch stuleciach kulturą europejską”⁶⁶.

W ewangelizacji Europy stoi swego rodzaju szczególne zadanie dla Polski, zarówno narodu, jak i Kościoła w Polsce. „Polska i Kościół w niej ma swoją specyfikę ze względu na uwarunkowania historyczne, w tym walkę z komunizmem. To właśnie powinno dawać Kościołowi nad Wisłą i Odrą odwagę w stawianiu czoła nadchodzącym wyzwaniom”⁶⁷.

b. sytuacja społeczno-gospodarcza

Na pierwszy rzut oka temat chrześcijańskiej odpowiedzialności ekonomicznej może nieco onieśmielać. Ekonomia jest przecież bardzo rozległą dziedziną. Głównie jest ona nauką o produkcji, dystrybucji oraz konsumpcji towarów. Łacińskie słowo *oeconomicus* oznacza boskie rozporządzenia lub ogólne uporządkowanie wszystkiego, co istnieje. Teologowie odnoszą je na przykład do „boskiej ekonomii”, mając na myśli zarówno wewnętrzne życie Boga-Ojca, Syna i Ducha Świętego, jak i zewnętrzny sposób, w jaki Bóg uporządkował całość stworzenia⁶⁸. Język grecki dostarcza źródłosłowu *oikos* (dom) oraz *nomos* (gospodarz lub zarządca). Odpowiednim słowem biblijnym jest „rządca”. Rządca jest kimś, kto załatwia różne sprawy i troszczy się o domowników.

We współczesnej kulturze nie jest nikomu obce słowo „ekonomia”, a to dlatego, że wpływa ona bezpośrednio i kształtuje poglądy, kulturę, życie społeczno-polityczne. W takiej sytuacji „rozmiary zjawiska każą myśleć o strukturach i mechanizmach związanych ze sferą finansów, pieniądza, produkcji i wymiany, które w oparciu o różne naciski polityczne rządzą w światowej ekonomii” (RH 16). Ekonomia staje się „materialnym nośnikiem zmian cywilizacyjnych,

⁶⁶ A. Suquia, *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, s. 37.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Cieszcie się ze specyfiki swego Kościoła*, KAI 8(2000)45, s. 11.

⁶⁸ Zob. R. J. Neuhaus, *Doing well and doing good. The challenge to the Christian Capitalist*, New York 1992, s. 41.

często źródłem frustracji po stronie społeczności najmniej dynamicznych lub nierynkowych oraz arogancji nowych elit, najczęściej nie przygotowanych do etycznego korzystania z nagłego dobrobytu"⁶⁹. „Struktury te i mechanizmy okazują się jakby niezdolne do usunięcia niesprawiedliwych układów społecznych odziedziczonych po przeszłości i do stawienia czoła nagłym wyzwaniom i etycznym imperatywom współczesności. Utrzymując człowieka w wytworzonych przez siebie napięciach, trwoniąc w przyspieszonym tempie materialne i energetyczne zasoby, narażając naturalne środowisko geofizyczne, struktury te pozwalają tym samym na stałe powiększanie się obszarów nędzy i związanej z nią rozpacz, frustracji i rozgoryczenia” (RH 16).

Przemiany, które dokonały się na płaszczyźnie polityczno-społecznej, otworzyły nowe możliwości przebudowy gospodarczej. Rok 1989, nazywany również rokiem „dramatycznych przemian”, ujawnia stan gospodarki polskiej, który graniczy z katastrofą. Podejmowane programy naprawy trwającego już od wielu lat kryzysu gospodarczego nie przynosiły poprawy. Posuwała się dekapitalizacja majątku trwałego. Wielkie aglomeracje mimo technicznych możliwości nie wykonywały nawet najmniejszego planu. W galopującym tempie wzrastała inflacja. Tak dramatyczna sytuacja wymagała natychmiastowego zatrzymania biegu wydarzeń. Nagłym krokiem było zahamowanie hiperinflacji, uzupełnienie niedoborów rynkowych i rezygnacja z uprawiania nierealnej polityki ekonomicznej⁷⁰.

Układ Warszawski oraz RWPG, a w nim dominująca rola Związku Radzieckiego preferowały dotychczas scentralizowany system gospodarki. Rozpad tych struktur i wolność polityczna sprzyjały przemianom gospodarczym w Polsce. Dlatego podjęto za cel zbudowanie gospodarki rynkowej jako ustroju ekono-

⁶⁹K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 113.

⁷⁰Zob. Z. Sadowski, *Tworzenie systemu rynkowego w Polsce posttotalitarnej*, w: *Spółczesność posttotalitarne – kierunki przemian*, red. Z. Sadowski, Warszawa 1991, s. 144-152; D. Filar, *Wymiany i perspektywy przeobrażeń gospodarczych*, PP 109(1992)1, s. 96-105.

micznego. Wymieniano przy tym trzy elementy transformacji gospodarczej.

Pierwszy element – winna to być gospodarka oparta na prywatnej własności. Decyzje oparte o rynek mikroekonomiczny i indywidualnej materialnej odpowiedzialności za konsekwencje wydawanych decyzji.

Drugi element – pieniężny charakter gospodarki rynkowej. Zysk jest miarą efektywności. Warunkiem normalnego funkcjonowania mechanizmu rynkowego jest wymienialność pieniądza.

Trzeci element – mechanizm równoważący podaż z popytem. Rynek jest miejscem, gdzie spotyka się podaż z popytem i gdzie kształtuje się cena⁷¹.

O istocie planu transformacji gospodarczej mówił premier T. Mazowiecki na spotkaniu Rady Europy w Strasburgu w 1990 roku: „Nie ma on tylko na celu usunięcia inflacji, lecz również stworzenie podstaw nowoczesnej gospodarki rynkowej wzorowanej na sprawdzonych instytucjach rozwiniętych krajów europejskich. Będziemy szli tą drogą, wprowadzając kolejne elementy, pomiędzy którymi ważna rola przypadnie przekształceniom własnościowym, a także wprowadzaniu stosownych do gospodarki rynkowej postaci interwencjonizmu państwowego oraz socjalnej ochrony obywateli. Chcemy, by przyszły system gospodarki Polski łączył w sobie skuteczne bodźce do produkcji z godziwym zabezpieczeniem tych grup społecznych, które w warunkach rynku i konkurencji będą tego potrzebowały”⁷².

Zastosowanie tzw. „planu Balcerowicza” wyhamowało rosnącą gwałtownie inflację i spowodowało wymienialność złotych. Ograniczenie indeksacji płac i liberalizacja cen przekształciły rynek sprzedawcy w rynek nabywcy. Dewaluacja złotego ożywiła eksport i wzrost salda bilansu handlowego. Rosnące ceny doraźnie poprawiały rentowność przedsiębiorstw i podwyższały budżet. Jednak spadek płac przy

⁷¹Zob. W. Wilczyński, *Losy polskiej transformacji*, „Życie Warszawy” (1993)45, s. 1-3.

⁷²T. Mazowiecki, *Powrót do Europy*. Przemówienie na forum Rady Europy w Strasburgu, „Znak” 42(1990)1, s. 3-8.

dysproporcji rynkowej oraz słaby eksport wschodni znacznie ograniczyły zbyt towarów, spowodowały bezrobocie i złą kondycję finansową państwa⁷³. Sektor państwowy próbował uniezależnić się od rynku, od przymusu ekonomicznego. Starano się o gwarancje płacowe i finansowe ze strony państwa. Sektor ten zlekceważył zobowiązania finansowe wobec budżetu państwa oraz wobec banków, przedsiębiorstw i instytucji. Przetargi płacowo-kredytowe zdominowały na dłuższy czas politykę finansową. W takiej scenerii transformacja gospodarki o charakterze funkcjonalnym domagała się przekształceń własnościowych, mikroekonomizacji i prywatyzacji⁷⁴. Zwiększała się prywatyzacja przedsiębiorstw i udział sektora prywatnego w poszczególnych gałęziach gospodarki. Wyglądało, iż przebudowa polskiej gospodarki weszła na dobrą drogę. Wkrótce okazało się, że pojawiło się wiele skutków ubocznych.

Spółeczeństwo zostało dotknięte skutkami reformy w życiu codziennym. Uwolnienie kursu złotego i wiele nieścisłości prawnych co do prywatyzacji umożliwiły bilionowe nadużycia, możliwość wykupywania majątku narodowego przez zagranicznych inwestorów, starą i nową nomenklaturę. Społeczeństwo gwałtownie zaczęło ubożać przy jednoczesnym bogaceniu się nielicznej grupy ludzi. Wątpliwe i uciążliwe reformy wywołały poczucie niesprawiedliwości, frustracji, a często dramatów. W opiniach wielu ludzi, próby reformowania polskiej gospodarki przez ekonomistów odbierane były jako uległość wobec Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego. Powodowało to wątpliwości w celowość i skuteczność ponoszonych wyrzeczeń przez społeczeństwo, a to z kolei rodziło zniechęcenie i apatię ogólną⁷⁵.

⁷³ Zob. W. Trzeciakowski, *Dylematy transformacji*, „Życie Warszawy” (1994)7, s. 8-9; W. Wilczyński, *Losy polskiej transformacji*, „Życie Warszawy” (1993)45, s. 4.

⁷⁴ *Sprawozdanie z Kongresu Ekonomistów Polskich i z XVI Zjazdu Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego*, „Życie Gospodarcze” (1993)46, s. 16-18.

⁷⁵ Zob. S. Frankiewicz, *Uczestnictwo i dystans*, „Więź” 33(1990)9, s. 3-5; tamże, *Na zakręcie*. O sytuacji politycznej w kraju dyskutują: J. Jankowski, E. Skalski, T. Wołek, W. Władysław, A. Zieliński, A. Friszke, s. 7-15.

Proces przemian w Polsce spowodował proces odchodzenia od gospodarki scentralizowanej, ten zaś rodził swoistego rodzaju triumfalizm powrotu do kapitalizmu zabarwionego liberalizmem. W tym wyścigu z problemami ekonomia zapomniała o człowieku, o jego godności⁷⁶. „Także w życiu gospodarczo-społecznym trzeba uszanować i podnosić godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego społeczeństwa. Człowiek bowiem jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego” (KDK 63). Zapomniano, że podmiotem w gospodarce jest osoba ludzka, że praca ma pierwszeństwo przed kapitałem. Zasadą, o której naucza Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, jest „zasada pierwszeństwa „pracy” przed „kapitałem”. (...)Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy. Wszystko to, co mieści się w pojęciu „kapitału” – w znaczeniu zawężonym – jest tylko zespołem rzeczy. Człowiek jako podmiot pracy – bez względu na to, jaką spełnia pracę – człowiek sam jeden jest osobą” (LE 12). Jednym słowem katolicka nauka społeczna została na marginesie wydarzeń na uboczu sił dominujących w przemianach gospodarczych.

Przemiany społeczno-polityczne, społeczno-gospodarcze, a w konsekwencji społeczno-kulturowe przyniosły nową rzeczywistość – jej skutki nie mogą być pominięte ani przez analizujący rozum, ani przez Kościół, który stara się głęboko analizować ludzką kondycję.

Pojawiły się negatywne zjawiska, wśród których należy wymienić na pierwszym miejscu bezrobocie. Zjawisko to, dotychczas nieznanne w Polsce, przybierało w galopującym tempie na sile, wyrażając się w coraz większej liczbie tych, którzy pozbawieni byli pracy⁷⁷. Dokonujące się restrukturyzacje na rynku spowo-

⁷⁶ Zob. A. Stelmachowski, *Rynek a solidarność*, „Więź” 34(1991)9, s. 45-47; S. Pamuła, *Katolicka nauka społeczna a przemiany polityczne i gospodarcze w Rzeczypospolitej Polskiej*, HD 60(1991)1-2, s. 17-19; J. Majka, *Polski świat pracy – wyzwania dla Kościoła*, AK 82(1990)489-490, s. 167-171.

⁷⁷ Zob. M. Golecka, J. Keczeń, *Metodologiczne problemy prognozowania zasobów pracy i bezrobocia*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 11-20.

dowały zmniejszenie zatrudnienia, które stało się udziałem młodzieży kończącej szkołę i uniwersytety. W takiej atmosferze reformującego się kraju młode pokolenie stanęło w rzeczywistości bez perspektyw, nie mogąc liczyć na stałą pracę. To z kolei wiąże się z brakiem możliwości stabilizacji życia. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest osłabienie decyzji dotyczących kształtu życia. Wielu młodych ludzi lęka się kroku założenia rodziny. Odkładanie decyzji założenia rodziny, zrodzenia potomstwa, osłabia kondycję polskiej rodziny, a w konsekwencji całego społeczeństwa⁷⁸. Najdotkliwiej bezrobocie odczuła polska rodzina⁷⁹, która pozbawiona została możliwości spełniania podstawowych funkcji swego powołania oraz prawa do pracy⁸⁰. Bezrobocie jest bezpośrednią przyczyną rozbitcia społecznego, jest jednym z zasadniczych czynników zwiększających poczucie zagrożenia, wpływających na nastroje społeczne i samopoczucie poszczególnych ludzi. Wiele osób popada w depresję, zniechęcenie, znużenie i bezradność⁸¹. Obserwuje się tendencje do samobójstw⁸². Odnotowuje się wzrost przestępstw przeciwko mieniu prywatnemu⁸³. Niepokojącym zjawiskiem jest również ilość spożywanego alkoholu⁸⁴. Departament Farmacji odnotował zwyczajną zażywania

⁷⁸ M. Grygierczyk, *Opinia młodzieży o możliwości podjęcia pracy*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 132-135; w tymże, L. Frąckiewicz, *Bezrobocie wśród młodzieży*, s. 12-14.

⁷⁹ Zob. M. Daszyński, *Sytuacja socjalno-bytowa młodych małżeństw*, Warszawa 1993, s. 15-42; K. Kuśmierczyk, *Bezrobocie a poziom konsumpcji rodzin*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 231-237.

⁸⁰ Zob. Jan Paweł II, *Gratissimam Sane*. List do Rodzin Ojca Świętego z okazji Roku Rodziny 1994 nr 17; Karta Praw Rodziny, art. 9 i 10.

⁸¹ Zob. W. Brodński, A. Ostrowski, *Recesja i bezrobocie – nowe zagrożenia dla zdrowia psychicznego w Polsce*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 334-335.

⁸² Zob. *Raport 1993 – sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 1993, s. 63-65.

⁸³ Zob. W. Brodński, A. Ostrowski, *Recesja i bezrobocie – nowe zagrożenia dla zdrowia psychicznego w Polsce*, s. 332.

⁸⁴ Zob. S. Wierzbicki, A. Jaszczuk, *Rozpoznanie zaburzeń alkoholowych w statystykach leczenia psychicznego*, „Problem Alkoholizmu”, 41(1994)1, s. 15.

leków psychotropowych o kilka procent rocznie⁸⁵. Pojawiła się też tendencja związków nieformalnych. Zjawisko to tłumaczy się zmianą ludzi kształtowanych w warunkach dużych trudności ekonomicznych i mieszkaniowych.

Po gorączce przemian gospodarczych i wielkiej fascynacji kapitalizmem nastąpił moment realnej oceny kondycji narodu. Zauważa się ujemne skutki przemian politycznych, gospodarczych i kulturowych. Sytuacja niedawnych przemian – znaki czasu – stanowi wyzwania dla Kościoła i nowej ewangelizacji. „Właśnie owa «nowość» sytuacji społeczno-kulturowej sprawia, że Kościół musi podjąć dzieło ewangelizacji nowej, by należycie zrealizować swoje fundamentalne zadanie chrystianizacji świata”⁸⁶. Kościół musi podejmować działalność nauczania i kształtowania świadomości społecznej w nowych rzeczywistościach. Winien upominać się o sprawiedliwość społeczną, o poszanowanie ludzkiej pracy, o stworzenie godziwych warunków rozwoju każdej jednostki, a w szczególności rodziny, a wszystko to w duchu praw człowieka, rodziny i katolickiej nauki społecznej.

Pierwszy i podstawowy obowiązek to odważna obecność Kościoła z posługą głoszenia Ewangelii w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym. Rozumie on otwartość na potrzeby i problemy człowieka, ale również uporczywie dopomina się o postawę szacunku dla godności człowieka i jego praw w każdej sytuacji życia; zgodnie z nauczaniem Papieża w homilii podczas Mszy świętej w Ełku, 8 czerwca 1999 roku: „Zawsze winniśmy pamiętać, że rozwój ekonomiczny kraju musi uwzględniać wielkość, godność i powołanie człowieka, który „został stworzony na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27). Rozwój i postęp gospodarczy nie może dokonywać się kosztem człowieka i uszczuplania jego podstawowych wymagań. Musi to być rozwój, w którym człowiek jest podmiotem, czyli najważniejszym punktem odniesienia. Rozwój i postęp

⁸⁵ S. Wierzbicki, A. Jaszczuk, *Rozpoznanie zaburzeń alkoholowych*, s. 330.

⁸⁶ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, s. 124.

nie może dokonywać się za wszelką cenę! Nie byłby wówczas godny człowieka”⁸⁷.

Nowa ewangelizacja wymaga od Kościoła służenia w prawdzie, „czyli przeciwstawianie się kłamstwu i półprawdzie, manipulowaniu informacją, przeinaczaniu faktów – zadanie ewangelizacyjne dla Kościoła jako instytucji i dla wiernych świeckich, którzy ten Kościół stanowią. O tym trzeba i należy mówić, wskazywać, krytykować, bo bez prawdy człowiek nie zachowa swojej godności dziecka Bożego”⁸⁸. Jest to zadanie niezmiernie ważne, gdyż wyzwala człowieka z aktów zniewolenia silniejszego. „Silniejszy może mieć różne imiona: ideologia, władza ekonomiczna, nieludzki system polityczny, technokracja, agresywność środków społecznego przekazu. I znów stajemy wobec wielu ludzi, naszych braci i siostr, których przesadna tolerancja czy jawnie niesprawiedliwe prawodawstwo pozbawiają podstawowych praw: prawa do życia w jego pełnym wymiarze, prawa do dachu nad głową i pracy, do założenia rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, do uczestniczenia w życiu publicznym i politycznym, do wolności sumienia i wyznawania wiary religijnej” (ChL 5).

Skutki przemian, takie jak: bezrobocie, przestępczość, alkoholizm, polityczna łatwowierność, nieufność społeczna, oczekują rozwiązań ze strony Kościoła. Zadaniem ewangelizacyjnym jest tu „niesienie nadziei”. Obudzenie najgłębszych możliwości człowieka do przezwyciężenia apatii. Przekonanie do uporczywego i skutecznego budowania „cywilizacji miłości”⁸⁹.

Nowa ewangelizacja ma na celu „współczesnemu człowiekowi żyjącemu w odmęcie fałszywych ideologii, wśród permanentnego zagrożenia przez samotność, nędzę (...) rozpacz, lęk i zbrodnię; ma temu człowiekowi przynieść radosną pewność, że nie jest sam, że jest wybrany do zbawienia, otoczony opieką i kochany przez Ojca w niebie; że Chrystus jest jedynym jego

⁸⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, 8 VI 1999 Ełk, w: *Jan Paweł II – przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 77.

⁸⁸ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 124.

⁸⁹ Por. J. Żyćciński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1989, s. 27-29.

Odkupicielem i Zbawcą”⁹⁰. Również coraz bardziej nagłym wezwaniem dla nowej ewangelizacji staje się sfera ekonomiczna. Zatem nowa ewangelizacja „powinna zaakceptować gospodarkę rynkową i wolną przedsiębiorczość, ale pod warunkiem, że muszą one być ukierunkowane ku dobru wspólnemu”⁹¹.

Przemiany społeczno-polityczne czy też przemiany w dziedzinie ekonomii przyniosły człowiekowi nową rzeczywistość. To obszerny temat sytuacji pojawiających się po historycznym przełomie w Europie Środkowowschodniej⁹². W takim to klimacie kształtują się nowe, poszczególne postawy osób, zwyczaje, zachowanie, mentalność, moralność – słowem cała kultura.

Upadł komunizm w sensie politycznym i społecznym, ale nadal egzystuje filozofia, którą posługiwał się komunizm. Ciągłe jeszcze słycać echa systemu komunistycznego, zniszczona kultura, podeptane dobre tradycje, dwulicowość i wiele jeszcze innych negatywnych skutków oraz zgubnych nawyków w postawach ludzkich.

c. dechrystianizacja

Wśród zmian czy zjawisk negatywnych dzisiejszej kultury należy wymienić na pierwszym miejscu sekularyzm. Sekularyzm⁹³ (łac. *saecularis* – świecki) oznacza ideologię ateistyczną lub agnostyczną negującą wierzenia religijne, a wyjaśniającą rzeczywistość w kategoriach doczesności. Zjawisko to pojawiło się już w XVIII i XIX w. Systematycznie od czasów Rewolucji Francuskiej (1789) dążono wszelkimi środkami, administracyjnymi i politycznymi, do wyeliminowania Kościoła katolickiego z życia społecznego

⁹⁰S. Wielgus, *Na otwarcie Duszpasterskich Wykładów Akademickich KUL*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 12.

⁹¹S. Wielgus, *Na otwarcie Duszpasterskich Wykładów Akademickich KUL*, s. 13.

⁹²Zob. A. Nossol, *Historyczny przełom w Europie Wschodniej jako wyzwanie dla Kościoła*, RT 38-39(1991-1992)6, s. 43-53; K. Karski, *Kościół wobec przemian polityczno-społecznych w Europie Środkowowschodniej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 8(1992)1, s. 31-48.

⁹³Zob. *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980, s. 673; R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, Huntington, Indiana 1976, s. 547.

w imię głoszonej zasady „rozdziálu Kościoła i państwa”⁹⁴. Konsekwencją tych działań jest współczesny proces sekularyzacji społeczeństwa, polegający na systematycznym zaniku tradycji religijnych i poczucia katolickich wartości duchowych. „Dzisiejszą pokusą jest sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeświecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego” (RM 11).

Jan Paweł II pisze w Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot. Już Sobór zwracał uwagę na to, że «liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii». Ja sam niejednokrotnie przypominałem o zjawisku dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezwzględnie nowej ewangelizacji” (ChL 4). Papież wyjaśnia jeszcze: „Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze «bożki»” (ChL 4).

Ojciec Święty bardzo mocno podkreśla, że alienacja człowieka i świata z klimatu Bożego może prowadzić do wynaturzenia a nawet zagłady. „«Sekularyzm», który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpie-

⁹⁴ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 95-199.

czeństwo „utracy własnej duszy”. (...) To zagrożenie będzie sprowadzać się coraz bardziej do tego, co obraża człowieka. Ale właśnie tu narzuca się gorzkie doświadczenie, o którym wspomniałem w mojej pierwszej encyklice, że mianowicie człowiek może zbudować świat bez Boga, ale ten świat w końcu obróci się przeciwko człowiekowi. W rzeczywistości Bóg jest początkiem i ostatecznym celem człowieka, który nosi w sobie Boże ziarno. Dlatego właśnie rzeczywistość Boga odsłania i rozjaśnia tajemnicę człowieka” (RP 18). Bóg jest zasadą wszelkiego bytu i nie sposób bez niego pojmować rzeczywistości, a w tym najbardziej człowieka (por. RH 15; KDK 3; 1 J 3, 9).

Dużo wcześniej Sobór Watykański II, analizując sytuację świata i człowieka w szerokim kontekście współczesności⁹⁵, przestrzegał przed niepokojącym zjawiskiem negacji Boga i świata religii, stwierdzając: „Z jednej strony zdolność krytycznego osądu oczyszcza je z magicznego pojmowania świata i błąkających się jeszcze zabobonów oraz wymaga coraz bardziej osobowego i czynnego przyłgnięcia do wiary, dzięki czemu wielu dochodzi do żywszego poczucia Boga; z drugiej zaś strony liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odwołanie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także obejmuje w bardzo szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój” (KDK 7)⁹⁶. Odpowiedzią⁹⁷ na taki stan rzeczy, jakim jest „zjawisko dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej

⁹⁵ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 60-61.

⁹⁶ Zob. I. Dec, *Kierunki filozoficzne u źródeł przemian Europy XX wieku*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 379-385.

⁹⁷ Por. J. Tyrawa, *Sekularyzm wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Słowo nieskowane*, s. 117-123.

i domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji” (ChL 4), jest głoszenie kerygmatu chrześcijańskiego, z nowym zapalem i mocą.

Również w Liście apostołskim *Tertio Millennio Adveniente* znajdujemy głęboką troskę obecnego Papieża o współczesny obraz świata. Czytamy: „Czy można na przykład przemilczeć zjawisko obojętności religijnej; która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązowi zachowania spójności między życiem i wiarą? Należy do tego dodać także powszechną utratę poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny. Także synowie Kościoła muszą zadać sobie pytania: w jakiej mierze i oni ulegli atmosferze sekularyzmu i relatywizmu etycznego?” (TMA 36).

Również papież Paweł VI widział negatywne działanie szerzącego się w Europie sekularyzmu⁹⁸. W swej Adhortacji apostołskiej *Ewangelii nuntiandi* pisał: „Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie „sekularyzm”. (...) Czyli taka koncepcja świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju „sekularyzm” usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pominięcia Boga, a także do Jego zaprzeczenia” (EN 55). Papież również dodaje: „W łączności z tym „sekularyzmem” ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. „hedonizm” podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania, oraz dyskryminacje wszelkiego typu” (EN 55). Współczesna kultura i cywilizacja są przyczyną sekularyzmu, który alienuje człowieka ze środowiska Bożego, zauważa Jan Paweł II. Także dzisiejsza cywilizacja nie tyle sama z siebie, ile raczej dlatego, że zbyt uwięziona w sprawy

⁹⁸J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Ewangelii nuntiandi”*, ChŚ (1977)10, s. 3-19.

ziemskie (sekularyzm), może często utrudniać dostęp do Boga (por. KDK 19). Z kolei w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II zwraca uwagę na niepokojące zjawisko źle rozumianej wolności i prawdy we współczesnym świecie. „Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności. Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, „jak gdyby Bóg nie istniał” (VS 88).

Ojciec Święty wskazuje na pilną potrzebę przeciwdziałania tym zjawiskom w procesie nowej ewangelizacji, która ma za zadanie budzić ludzkie sumienia, sięgając do „dążeń i potrzeb religijnych” człowieka, zbliżając go jednocześnie do Boga. „Kościół wreszcie, aby móc nazwać się w pełni pojednanym, coraz bardziej poczuwa się do obowiązku niesienia Ewangelii poprzez krzewienie „zbawczego dialogu” wszystkim ludom, owym rozległym środowiskom ludzkim we współczesnym świecie, które nie podzielają jego wiary, i które po prostu na skutek rosnącego sekularyzmu odnoszą się do niego z rezerwą, z zimną obojętnością – jeżeli nie są mu wrogie i nie prześladują go. Kościół czuje się zobowiązany powtarzać wszystkim za św. Pawłem: «pojednajcie się z Bogiem!»” (RP 9).

W Liście apostołskim *Tertio Millennio Adveniente* Jan Paweł II nawołuje do przeciwstawiania się sekularyzmowi; wymaga to – jak stwierdza – „podjęcia szerokiej problematyki kryzysu cywilizacji; którego przejawy występują przede wszystkim na Zachodzie, technicznie bardziej rozwiniętym, ale wewnętrznie zubożonym na skutek zapomnienia o Bogu, czy też zepchnięcia Go na ubocze. Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć cywilizacją miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie” (TMA 52).

Sekularyzm zatem jawi się jako groźna ideologia będąca niewątpliwie zagrożeniem dla współczesnego człowieka i spo-

łączeństw. Zaś wśród wielu znamion czy negatywnych zjawisk kultury europejskiej pojawia się ściśle związana z nim sekularyzacja⁹⁹, która jest częstym dziś terminem na określenie kondycji duchowej współczesnej kultury europejskiej. Kulturowe zjawisko sekularyzacji pojmuje się zazwyczaj jako przeszkodę w nowej ewangelizacji. „Pojęcie sekularyzacji używane jest ze szczególnym pietyzmem i często służy ono do określenia zachodnioeuropejskiej nowoczesności od strony negatywnej, aby tym samym rozumieć Kościół katolicki w przeciwieństwie do nowożytnej sekularyzacji i aby koncytować zadanie nowej ewangelizacji jako słowo walki przeciw zeświecczeniu nowożytnego świata”¹⁰⁰.

Pamiętając o ambiwalencji pojęcia „sekularyzacja”, należy tu powiedzieć o dwóch jego aksjologicznych biegunach: negatywnym i pozytywnym (czy też może raczej neutralnym). J. Majka próbuje z jednej strony wyjaśnić sekularyzację jako ideologię identyfikującą się z sekularyzmem, oceniając ją – rzecz jasna – jako zjawisko negatywne we współczesnej kulturze; z drugiej strony sekularyzacja jako zasada autonomizacji religii i świata jest w jego refleksji czymś pozytywnym, słusznym i prawidłowym¹⁰¹.

W Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI wypowiada się na temat sekularyzacji, „która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii uśiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one rządzą się „autonomicznie”; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór (por. KDK 59) potwierdził

⁹⁹ Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maty słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 415; R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, Huntington, Indiana 1976, s. 547-548.

¹⁰⁰ K. Koch, *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” w Europie Zachodniej jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdz, Lublin 1993, s. 55.

¹⁰¹ J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 335; E. Kleindienst, *Wege aus dem Säkularismus. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft*, Donauwörth 1988; K. Rivinius, *Neuevangolisierung in Europa von „nachchristlichen” Gesellschaften unter multikulturellen Bedingungen*, ThGw 36(1993)4, s. 252-271.

uprawnioną „autonomię” kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki” (EN 55).

Ojciec Święty Jan Paweł II widzi w procesach dechrystianizacji, a w tym w zjawisku sekularyzacji zagrożenie bytu człowieka. „Mówi się, że nasza epoka jest epoką „humanizmów”. Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka; inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa; są wreszcie i takie, które zgodnie z prawdą uznają wielkość i ubóstwo człowieka, ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność. Przejawem i owocem tych humanistycznych prądów jest rosnąca potrzeba uczestnictwa. Stanowi ona niewątpliwie jedną z charakterystycznych cech współczesnej ludzkości, prawdziwy „znak czasu”, który coraz bardziej dochodzi do głosu w różnych środowiskach i dziedzinach życia, przede wszystkim zaś wśród kobiet i młodzieży oraz w życiu nie tylko rodzinnym i szkolnym, ale także kulturalnym, gospodarczym, społecznym i politycznym. Uczestniczenie i tworzenie w jakimś stopniu nowej kultury humanistycznej stało się wymogiem tak powszechnym, jak jednostkowym” (ChL 5)¹⁰².

W obliczu różnorodnych przemian społecznych, politycznych czy gospodarczych coraz bardziej powszechnym zagrożeniem jest rezygnacja z dziedzictwa kultury chrześcijańskiej, która prowadzi do życia bez Boga. „Całe kraje i narody, w których niegdyś religia i życie chrześcijańskie kwitły i dały początek wspólnocie wiary żywej i dynamicznej, dzisiaj wystawione są na ciężką próbę, a niekiedy podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerzenia się zubożenia, sekularyzmu i ateizmu. Chodzi tu przede wszystkim o kraje i narody należące do tak zwanego Świata Zachodniego, w których dobrobyt materialny i konsumizm, aczkolwiek przemieszane z sytuacjami zastraszającej nędzy i ubóstwa, sprzyjają i hołdują zasadzie: «żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał»” (ChL 34).

¹⁰² Por. *Instrumentum laboris*, „Powstanie i misja świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II”, 5-10.

Należy stwierdzić, że istnieje jeszcze wiele opinii o teorii sekularyzacji jako interpretacji zauważalnych zmian w stosunku między Kościołem a światem w dzisiejszych czasach¹⁰³. Jednak proces sekularyzacji nie można uważać za zjawisko tylko pozorne. Jest ono bowiem rzeczywiste i stanowi poważne wyzwanie dla Kościoła i nowej ewangelizacji. „Proces społecznego zróżnicowania, z konsekwencją zepchnięcia religii ze świata publicznego do świata prywatnego jednostki, stawia Kościół chrześcijański w obliczu konieczności nowej ewangelizacji”¹⁰⁴. Jan Paweł II podczas VI Sympozjum Biskupów Europejskich w Rzymie w dniach 7-11 października 1985 roku, w inauguracyjnym przemówieniu zaznaczył, że pojęcie sekularyzacji wyraża „rzeczywistość typowo zachodnią”, a jego sens jest wieloznaczny, określa „różnorodne, a nawet przeciwstawne zjawiska” kulturowe, wymaga więc wnikliwej analizy i precyzyjnego objaśnienia¹⁰⁵.

Charakteryzując społeczno-kulturowe uwarunkowania nowej ewangelizacji, należy zwrócić uwagę na niepożądane i negatywne z punktu widzenia aksjologii teologiczno-chrześcijańskiej zjawisko kulturowe, jakim jest ateizm. Według Soboru Watykańskiego II „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom” (KDK 19). W tym samym tonie pisze K. Rahner: „nie ma dziś dla Kościoła

¹⁰³ Zob. E. Jünger, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. Christliche Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht*, w: epd Dokumentation 17/92, s. 43-66; M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1906)*, neuherausgegeben von J. Winkelmann, Berlin und München 1969; P. L. i B. Berger, H. Keller, *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, New York 1973; J. Rollet, *Společné tlo teologiei súčasnej*, Warszawa 1989, s. 41; M. Paciuszkiewicz, *Teolog chwali sekularyzację*, PP 99(1982)3, s. 145; H. Fortmann, *Człowiek pierwotny, poeta i wierzący. Uwagi na marginesie o psychologii sekularyzacji*, C 6-10(1969) s. 65; J. J. De Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 133; E. Dussel, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, C 6-10(1969), s. 111.

¹⁰⁴ K. Koch, *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” w Europie Zachodniej jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdz, Lublin 1993, s. 59.

¹⁰⁵ Jan Paweł II, *Do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich. Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*, OR 6(1985)10-12, s. 15.

kwestii ważniejszej i bardziej aktualnej niż konfrontacja duchowa i duszpasterska z ateizmem”¹⁰⁶.

Sprawa ateizmu, zwłaszcza ateizmu komunistycznego, była zawsze powodem niepokoju Kościoła. W tej sprawie zabierało głos wielu papieży w swoich encyklikach: Pius XI (*Divini redemptoris*), Pius XII (*Ad apostolorum principis*), Jan XXIII (*Mater et magistra; Pacem in terris*), i Paweł VI (*Ecclesiam suam*)¹⁰⁷.

„Pojęcie „ateizm” obejmuje bardzo zróżnicowane zjawiska. Często spotykaną postacią ateizmu jest materializm praktyczny, który ogranicza potrzeby i ambicje człowieka do przestrzeni i czasu. (...) Inna postać współczesnego ateizmu oczekuje wyzwolenia człowieka na drodze wyzwolenia gospodarczego i społecznego” (KKK 2124).

Sobór Watykański II używa zamiennie pojęć „ateizm” i „nie-wiara”. Pod pojęciem ateizmu rozumie zwątpienia, niepewności, niewiarę częściową i obojętność religijną. Sobór nazywa i traktuje ateizm jako zjawisko, jako konkretny sposób życia, postawę człowieka, a nie jako system, teorię, abstrakcyjną ideologię¹⁰⁸. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK 19) nie tyle typologizuje ateizm, ile przedstawia pewną typologię ateistów¹⁰⁹. Zalicza do nich:

1. tych, którzy przeczą wyraźnie istnieniu Boga;
2. tych, którzy uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może;
3. tych, którzy zagadnienie Boga poddają badaniu taką metodą, żeby ono wydawało się bez sensu;
4. tych, którzy niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłują albo wszystko tłumaczyć tylko drogą na-

¹⁰⁶ K. Rahner, *Od redakcji*, C 1-10(1966-67) s. 83.

¹⁰⁷ Zob. E. J. Hayes, P. J. Hayes, J. J. Drummey, *Catholicism and society*, Norwood, Massachusetts 1997, s. 195.

¹⁰⁸ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 30-31.

¹⁰⁹ Sobór Watykański II nie podaje systematycznej typologii ateizmu, jaką można znaleźć w podręcznikach i encyklopediach. Nie definiuje też w sposób precyzyjny różnych form czy postaci ateizmu, lecz je po prostu opisuje.

ukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmują istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej;

5. tych, którzy do tego stopnia wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna: chodzi zatem o osoby i grupy społeczne bardziej afirmujące człowieka aniżeli przeczące istnieniu Boga;

6. tych, którzy tak sobie Boga wyobrażają, że twór ten, odrzucony przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii;

7. tych, którym zespół zagadnień związanych z Bogiem jest obojętny; nie odczuwają niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieliby troszczyć się o religię;

8. tych, którym obca jest religia z powodu namiętnego protestu przeciw złu w świecie;

9. tych, którzy niesłusznie przyznają pewnym dobrom ludzkim znamiona absolutu;

10. współczesną nam cywilizację, z powodu jej uwikłania niemal wyłącznie w sprawy ziemskie;

Z powyższego uporządkowania i próby sklasyfikowania ateizmu współczesnego wynika, że Soborowi chodzi nie o teorię i system, lecz o człowieka, jego przekonania, jego godność i przeznaczenie.

Zaś w artykule dwudziestym (KDK 20) Sobór przedstawia ateizm współczesny w formie usystematyzowanej:

1. jako postulat autonomii człowieka, która wyklucza zależności człowieka od Boga; człowiek sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; tej doktrynie sprzyjać może poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki.

2. jako postulat wyzwolenia człowieka przede wszystkim drogą jego wyzwolenia gospodarczego i społecznego; temu wyzwoleniu religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieje człowieka na przyszłe, złudne życie, ma go odstręczyć od budowy państwa ziemskiego. Stąd zwolennicy tej doktryny, gdy dochodzą do rządów w państwie, gwałtownie zwalczają religię, szerząc ateizm, przy stosowaniu, zwłaszcza w wychowaniu młodzieży, również tych środków nacisku, którymi rozporządza władza publiczna.

Z kolei papież Jan Paweł II zauważa w swoim nauczaniu, iż ateistyczne tendencje dążą w głównej mierze do zniszczenia prawdziwego obrazu człowieka, jego pochodzenia, sensu jego bytowania i przeznaczenia. „Potwierdza się to w naszej nowożytnej epoce, kiedy ateistyczne ideologie dążą do wykorzystania religii, utrzymując, że stanowi ona o podstawowej „alienacji” człowieka. Człowiek zostaje niejako wyobcowany i wyzuty z własnego człowieczeństwa, gdy idąc za ideą Boga, przypisuje Jemu to, co należy do człowieka, i wyłącza do człowieka!” (KO 38).

Natomiast w encyklice *Veritatis splendor* Ojciec Święty przestrzega przed proponowaną wolnością jako absolut, kosztem rzeczy nadprzyrodzonych. „I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne” (VS 32). W wielu jeszcze miejscach swoich dzieł papież Jan Paweł II wykazuje błędy zjawiska, jakim jest ateizm „zwłaszcza w kontekście niezbywalnej godności człowieka i jego wolności” (FR 60).

Kościół ocenia ateizm najogólniej jako zjawisko kulturowe: „Ateizm, odrzucając lub negując istnienie Boga, jest grzechem przeciw cnocie religijności” (KKK 2125). Odrzucając stanowczo ateizm, przyjmuje równocześnie postawę dialogu¹¹⁰, wyrozumiałości i życzliwej pomocy wobec samych ateistów. Dlatego Ojcowie Soboru pouczają, że „Kościół stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga” (KDK 21). Szczególnie cenny jest tu „dialog” dla wiary, „jest on drogą jej wzbogacenia. Chodzi bowiem – szczególnie w stosunku do niewiary i ateizmu – o najtrudniejszy egzamin z miłości do człowieka, do ludzi, podejmowanych na gruncie wiary”¹¹¹.

Ateizm jest zatem wielkim wyzwaniem dla Kościoła, dla nowej ewangelizacji. Kościół ewangelizujący ma za zadanie

¹¹⁰ Zob. J. Lacroix, *Sens dialogu*, Warszawa 1957, s. 219; J. Maritain, *Sens współczesnego ateizmu*, „Znak” 42(1990)9, s. 3-15.

¹¹¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 31.

badać i oceniać ateizm, poznawać i ukazywać go jako zjawisko negatywne, niepożądane, degradujące człowieka i jego kulturę duchową. Zadaniem nowej ewangelizacji jest też uświadomienie wiernym niebezpieczeństwa tego destruktywnego dla ich wiary i życia duchowego wpływu oraz nieustanne budzenie czujnej, żywej i aktywnej wiary chrześcijańskiej. Ateizm rozumiany szeroko może być traktowany jako znak czasu¹¹² i być wezwaniem do większej mobilizacji¹¹³ apostołskiej wśród chrześcijan, zarówno duchownych, jak i świeckich.

d. zmiany kulturowe

Zmiany społeczno-polityczne, społeczno-ekonomiczne oraz trendy systemów filozoficznych przyniosły również ze sobą różne zmiany kulturowe, które stały się normą życia pojedynczych osób, grup społecznych, elit. Wiele krajów zachodnich przekazało krajom Europy Środkowowschodniej swoje zdobycze cywilizacji, które zubożyły i tak zachwiane wartości społeczno-religijne.

Od tej pory następuje w gwałtownym tempie eskalacja wypaczeń moralnych. Destruktywnym zjawiskiem jest eksplozja wolności seksualnej w mass mediach, literaturze, w szkołach, internatach, w ośrodkach opiekuńczo-wychowawczych dzieci i młodzieży, w zakładach penitencjarnych. Wychowanie seksualne w wielu ośrodkach wychowawczych wysuwa się niestety na plan pierwszy i nie zawsze na oczekiwanym poziomie. Problemy związane z aborcją, zapłodnieniem *in vitro*, dziećmi ekto-genetycznymi, antykoncepcją, eutanazją, homoseksualizmem oceniane są jako przeszkody stojące na drodze do rozwoju „nowoczesnych” społeczeństw Europy. Rośnie więc pokolenie swawolne, egoistyczne, które staje się coraz częściej łupem różnego kalibru dewiacji, które usiłują zadomowić się w społecznościach jako zdobywcze cywilizacyjne. Potężne ciosy otrzymuje rodzina. Należałości

¹¹² Zob. R. Coffy, *Bóg niewierzących*, Paris 1968, s. 71-75.

¹¹³ Zob. S. Wilkanowicz, *Ateizm – ewangelizacja – demokracja*, „Znak” 42(1990)9, s. 16-26.

kultur zachodnich rujną wartości moralne, rodzinne, społeczne, patriotyczne, a w szczególności religijne¹¹⁴.

Zauważa się powszechny napływ różnych teorii pseudonaukowych, parapsychologicznych, kosmologicznych. Coraz bardziej przyciągają uwagę praktyki wróżbiarskie czy też horoskopy. Popularność zyskują religie Wschodu, techniki medytacji, ponadwyznaniowe eklektyczne doktryny tworzone przez tajemniczych guru. Modne stają się pojęcia takie jak: „joga”, „przebudzenie”, „guru”, czy też praktyki takie jak: wegetarianizm, akupunktura, akupresura¹¹⁵. „Wypada przestrzec tych chrześcijan, którzy z entuzjazmem otwierają się na rozmaite propozycje pochodzące z tradycji religijnych Dalekiego Wschodu, a dotyczących na przykład techniki i metod medytacji oraz ascezy. W pewnych środowiskach stało się to wręcz rodzajem metody, którą przyjmuje się dość bezkrytycznie. Trzeba, ażeby najpierw dobrze poznali własne duchowe dziedzictwo, żeby także zastanawiali się, czy mogą się tego dziedzictwa ze spokojnym sumieniem wyrzekąć”¹¹⁶.

Swego rodzaju popularnością cieszy się ruch New Age¹¹⁷, opierający się na tradycji filozoficznej Dalekiego Wschodu, osadzonej na myśleniu teozoficznym, na panteistycznej koncepcji Boga bezosobowego, reinkarnacji i relatywizmie religijnym. Według New Age wszystkie religie są równoprawne, rzeczą obojętną jest przedmiot wiary i wyznania. New Age twierdzi, iż człowiek sam z siebie może osiągnąć transcendencję przy pomocy własnego potencjału witalnego i intuicji oraz przez medytację i hipnozę¹¹⁸. Takie relatywistyczne rozumienie religii prowadzi

¹¹⁴ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin, s. 162-167.

¹¹⁵ Zob. B. Dobraczyński, *Nowe zjawiska kulturowe – szansa czy zagrożenie dla Kościoła*, „Ethos” 6(1993)23, s. 113-125.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 80.

¹¹⁷ E. J. Hayes, P. J. Hayes, J. J. Drummey, *Catholicism and society*, s. 183-194.

¹¹⁸ Zob. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992, s. 116-123; S. Kuśmierz, *Transformacja świadomości lub utopia w nowym wydaniu „New Age” a chrześcijaństwo*, w: *Nowe religie i sekty*, s. 69-84; R. Tomczak, *Co to jest New Age*,

do postawienia chrześcijaństwa w rzędzie wielu tradycji duchowych, a co za tym idzie, zbagatelizowanie Orędzia Zbawienia Jezusa Chrystusa. „Osobna sprawa to odradzanie się starych poglądów gnostycznych w postaci tak zwanego New Age. Nie można się łudzić, że prowadzi on do odnowy religii. Jest to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując Je tym, co jest wymysłem samego człowieka”¹¹⁹ – przypomina Jan Paweł II. Wielu jeszcze innych proroków pojawia się na świecie (por. 1 J 4, 1b), choćby, wymieniając tylko ogólnie, sekty biblijne, orientalne, „terapeutyczne”, psychomedytacyjne, gnostyczno-magiczne¹²⁰.

Zauważa się również jakąś niewytłumaczalną ekspansję grup zaznaczających swoją radykalną odmiennosc. Łupem ich natarczywych czy wręcz agresywnych sposobów lansowania padają najczęściej ludzie młodzi, uczniowie szkół średnich. Do takich kontrkulturowych grup można tu zaliczyć: hipisów, skinów, punków, satanistów. Takimi to drogami załamuje się prawdy dotyczące godności człowieka, osobowości i szeroko rozumianej kultury humanistycznej¹²¹.

Pogoń za stylem życia łatwego i wygodnego wydaje się kształtować postawy społeczeństwa w życiu kulturalnym, w którym poziom uczestnictwa drastycznie się obniża. Poziom czytelnictwa gazet ciągle maleje. Spadek poziomu czytelnictwa odnosi się również do książek. Natomiast zauważa się wzrost oglądalności telewizji. Interesującym w tym momencie może być fakt, iż spadkową tendencję odnotowuje również kino. Obserwuje się bardzo niski poziom zainteresowania społeczeństwa takimi dziedzinami życia

Paradyż 1994; G. Danneels, *New Age*, Kraków 1992, s. 13-20; M. Pacwa, *Katolicy wobec New Age*, Kraków 1994; K. Pawlina, *Co to jest New Age?*, HD 63(1994)2, s. 94-99.

¹¹⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 80.

¹²⁰ Zob. *Sekty w Polsce*, „List” numer sekty '97, Kraków 1997.

¹²¹ Zob. Z. Pochmara-Wysoczyńska, *Problemy podkultury młodzieży*, HD 59(1990)1-2, s. 96-105; K. Pawlina, *Duszpasterstwo młodzieży nieprzystosowanej społecznie*, HD 61(1992)2-3, s. 84-89.

kulturalnego, jak: teatr, filharmonia, opera, wystawy, muzea¹²².

Te pesymistyczne dane nie są wynikiem tylko dramatycznych zmian kulturowych, ale w tym miejscu pojawia się jeszcze wiele innych źródeł. Obniżenie wskaźnika uczestnictwa w kulturze ma zapewne swoje źródło w spadku stopy życiowej ludności. „Alergia” na kulturę pojawia się w tym miejscu, gdzie jest przerost tendencji „mieć” nad „być”. Wzrost zainteresowania społeczeństwa zaspokojeniem potrzeb materialnych powoduje poważny spadek potrzeb kulturalnych. Popularną formą przekazu kultury stają się dziś coraz powszechniej telewizja, magnetowidy, DVD. Taka forma przeżywania kultury ograbia młode społeczności z wrażliwości na dobrą literaturę, z bezinteresownej przyjaźni z książką. Zanika dobry gust muzyczny i znajomość tekstów piosenek. Dziedzictwo kultury, więź z narodową tradycją stają się dziś dla młodego pokolenia swoistą abstrakcją. Następuje zerwanie ciągłości kulturalnej, brak identyfikacji z wielkimi pomnikami literatury i sztuki. Wielowiekowe symbole kultury stają się dla dzisiejszej młodzieży niezrozumiałe¹²³.

W dotychczasowych rozważaniach skoncentrowaliśmy się przede wszystkim na analizie rzeczywistości społeczno-kulturowej w Europie Zachodniej i w Polsce, a częściowo także w Europie Środkowej i Wschodniej po upadku komunizmu. Wydawało się, że po roku 1989 doczekaliśmy się już szczęśliwych czasów, lecz, jak widzimy, rzeczywistość jest bardzo złożona.

Przypatrzmy się raz jeszcze różnym elementom polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej: „Nadal jesteśmy atakowani na różnych frontach. O niektórych z nich trzeba wspomnieć. Tak więc przeszło 90% środków masowego przekazu jest w obcych rękach. Prasa katolicka stanowi tylko 2% całej prasy. Potężne ciosy otrzymują rodziny. Utraciły już one swoje funkcje prokreacyjne i pedagogiczne. Weszliśmy w okres wymierania społeczeństwa.

¹²² Zob. W. Lagodziński, *Uczestnictwo w kulturze. Podstawowe wyniki badań reprezentacyjnych z lat: 1972, 1979, 1985, 1988, 1990*, Warszawa 1992, s. XXXV-XXXIX, s. 10-11.

¹²³ Zob. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 186 nn.; *Kultura a życie codzienne Polaków*, red. L. Adamczuk, T. Koprowska, Warszawa 1991, s. 7-8.

Młode pokolenie znalazło się w nad wyraz niekorzystnym położeniu. Rodzice nie mogą poświęcić dzieciom należytej ilości czasu z powodu licznych obowiązków zawodowych. W szkole reformy obniżają poziom nauczania i wychowania. Dojrzewa nam pokolenie swawolne i niedouczzone, egoistyczne i nieodpowiedzialne. Z każdym rokiem wzrasta nasza zależność od gospodarki i polityki wielkich mocarstw i banków zachodnich. Zakres własnej niezależności kurczy się nieustannie. Powiększa się do niebezpiecznych rozmiarów liczba bezrobotnych. Zalewają nas fale demoralizujących obyczajów, niszczących wiarę i polskość. Obrona nasza na tych frontach przebiega niemrawo. Położenie Polski wymaga wielkich i powszechnych modlitw o ocalenie!"¹²⁴. Procesy i zjawiska społeczno-kulturowe, te „nowe” i inne od dawniejszych, prowokują i determinują nową ewangelizację. Jan Paweł II, „Świadek nadziei”¹²⁵ (*Witness to hope*)¹²⁶ współczesnego świata mówi o wielopłaszczyznowych przemianach w Europie, które warunkują i prowokują wielkie dzieło nowej ewangelizacji: „Zaszły głębokie i wielopłaszczyznowe zmiany kulturowe, polityczne, oraz etyczno-duchowe, które ostatecznie nadały europejskiemu społeczeństwu nowy kształt. Trzeba na nie odpowiedzieć nowym rodzajem ewangelizacji, która będzie zdolna przedstawić współczesnemu człowiekowi niezmiennie orędzie zbawcze w formie zdolnej go przekonać. We współczesną Europę trzeba na nowo tchnąć duszę; trzeba na nowo uformować jej sumienie”¹²⁷.

Przedstawiona syntetycznie sytuacja społeczno-polityczna, religijno-kościelna i kulturowa dała nam obraz Europy, która jest poważnie zróżnicowana. Ogólna charakterystyka

¹²⁴ Por. K. Wielgut, *Rozważania o losach Polski*, „Niedziela” 43(2000)46 s. 13.

¹²⁵ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei, Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000.

¹²⁶ Zob. G. Weigel, *Witness to hope, The biography of pope John Paul II*, New York 1999.

¹²⁷ *Brief von Papst Johannes Paul II an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen (2 Januar 1986)*, w: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz und CCEE sekretariat (wyd.), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)*, Bonn 1991, s. 285.

społeczno-kulturowych uwarunkowań nowej ewangelizacji była koniecznością, aby wskazać, jak poszczególne elementy przemian pozytywnie lub negatywnie determinują jej proces. Są bowiem we współczesnej kulturze europejskiej czynniki, które ułatwiają lub utrudniają dzieło ewangelizacji. Dokonują się też w niej procesy i przemiany o charakterze przełomowym, rewolucyjnym. Jedne z nich służą rozwojowi autentycznej kultury duchowej i moralnej, inne zaś prowadzą do degradacji kulturowej i dehumanizacji¹²⁸.

Na te wielopłaszczyznowe zmiany należy odpowiedzieć nowym rodzajem ewangelizacji, która będzie mogła ukazać współczesnemu człowiekowi niezmiennie orędzie zbawcze. Europie trzeba na nowo tchnąć duszę; trzeba na nowo uformować jej sumienie. Dlatego wydaje się nagłym, aby na nowo odkrywać kerygmat, który osadzony w procesie nowej ewangelizacji, będzie przeciwdziałał wszelkim negatywnym zjawiskom i procesom społeczno-kulturowym. Przyczyni się do wszechstronnego, a zarazem pozytywnego rozwoju człowieka i społeczeństwa.

Znajomość powyżej naszkicowanych głębokich i wielopłaszczyznowych zmian politycznych, gospodarczych, religijnych i kulturowych pozwala dostrzec „nowe” kształty społeczeństw. One zdecydowanie wyznaczają kierunki, w jakich winny być skierowane wysiłki Kościoła. Zatem nowa ewangelizacja określana przez papieża Jana Pawła II katechezą radykalną i nośną¹²⁹, musi sprostać wyzwaniom współczesnych społeczeństw i współczesnego człowieka, i w takich uwarunkowaniach winna głosić niezmiennie orędzie zbawcze, czyli kerygmat. Dlatego też problematykę tę otwiera konstruktywna analiza warunków, w jakich jest umiejscowiona nowa ewangelizacja, by tym skuteczniej wskazać płaszczyzny, które potrzebują odnowy i zbawczej mocy kerygmatu.

¹²⁸ Zob. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 246-272.

¹²⁹ Jan Paweł II, *Kształt nowej ewangelizacji*. Przemówienie na spotkaniu z Konferencją Episkopatu Austrii, 24 VI 1988 Salzburg, OR 9(1988)7, s. 25.

2. Loci Theologici nowej ewangelizacji

Nowa ewangelizacja jest skierowana głównie do ludzi ochrzczonych, którzy jednak „utracili sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii” – pisze papież, Jan Paweł II w *Redemptoris missio*. Do zadań Kościoła w procesie nowej ewangelizacji w tym wypadku należy wzbudzenie i ożywienie u tych ludzi osłabionej lub utraconej wiary. W tym celu należy poznać i uwzględnić pewne obszary nowej ewangelizacji, jak również trudności i kryzysy z nimi występujące.

Do trudności wysuwających się na pierwszy plan we współczesnych środowiskach chrześcijańskich należy zaliczyć trudności wiary, dotycząca zarówno samego aktu wiary (*fides qua creditur*), jak i przedmiotu wiary (*fides quae creditur*). Rodzi to odpowiednio kryzys społeczno-moralny, kryzys kultury, a nawet staje się przyczyną pewnego kryzysu w teologii.

a. kryzys społeczno-moralny

Wspólnota Kościoła w czasach Nowego Testamentu była pojmowana często jako „wspólnota nawrócenia”¹³⁰. Wspólnota ta tworzyła nie tylko atmosferę, ale i środki, które sprzyjały w procesie nawrócenia, czy też doprowadzały do wiary chrześcijańskiej. Każdy człowiek w ówczesnych czasach, Żyd czy poganin, stawał się chrześcijaninem przez osobiste nawrócenie do Jezusa Chrystusa w chrzcie świętym i w wierze. Nawrócenie określało całe jego dalsze życie. Warto zauważyć, iż z początkiem IV wieku cesarz Konstantyn uznaje religię chrześcijańską jako legalną, co otwiera drogę do szerszej chrystianizacji, w tym życia publicznego. W późniejszych wiekach wiara jest przekazywana nawet przy pomocy środków politycznych¹³¹.

¹³⁰ Por. M. Marczewski, *Wspólnotowo-służebny charakter Kościoła*, w: *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1990, s. 170.

¹³¹ Por. K. Gózdź, *Narodziny Nowej Ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 3.

Wiara jako akt wierzenia lub jako postawa religijna – zwłaszcza w średniowieczu – była czymś samo przez się zrozumiałym u ogółu jednostek danego społeczeństwa chrześcijańskiego. Wierzenie w Boga nie było kwestionowane, lecz traktowane i uznawane powszechnie za rzecz normalną¹³². Wiara jednak nie wytrzymuje próby czasów nowożytnych. Zwłaszcza w epoce Oświecenia racjonalizm, naturalizm, antropocentryzm, z czasem zaś deizm, a w XIX wieku ateizm, ignorują wiarę. W takim klimacie zrodziła się mentalność naturalistyczna i pozytywistyczna, w której wiara religijna nie zajmuje już dominującego miejsca. Od tej pory wiara staje się coraz częściej przedmiotem zakwestionowania, co w konsekwencji prowadzi do trudności i kryzysów społeczności oraz poszczególnych ludzi¹³³.

Trudności wiary pochodzą z wielu źródeł obiektywnych i subiektywnych; pojawiają się trudności wewnętrzne i zewnętrzne; mają często charakter osobisty i społeczny. Jedną z takich przyczyn możemy znaleźć w procesie przyjmowania wiary i w przekazie przez chrześcijańską kulturę. „Zapominano nieraz przy tym, żeby jednostkę doprowadzić do osobistej więzi z wiarą i do osobistego świadectwa wyznawanej wiary. W ten sposób doszło do ukształtowania się chrześcijaństwa o osłabionej osobistej decyzji, co doprowadziło do poważnego kryzysu w przekazie wiary”¹³⁴.

Taki stan rzeczy doprowadził do wielu kryzysów współczesnej wiary. „Dzisiejszy kryzys wiary ma swoją podstawę z jednej strony w tym, że ona nie jest już pośredniczona przez chrześcijańską kulturę. W Europie pogłębia się ta sytuacja przez upadek wzajemnego przenikania się Kościoła i kultury, Kościoła i społeczeństw. Bardzo często chrześcijanie, którzy próbują dziś żyć wiarą, muszą się „usprawiedliwiać” wobec innych środowisk, muszą iść pod prąd „ducha czasu”. Ogólnie biorąc jest to pro-

¹³² Zob. F. X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Freiburg 1948, s. 18.

¹³³ Zob. A. Malik, *Czy kryzys wiary?* ŻM 19(1969)10, s. 17-39; H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung*, München 1970, s. 10.

¹³⁴ K. Gózdź, *Narodziny Nowej Ewangelizacji*, s. 3.

blem indywidualnego i społecznego „doświadczenia Jezusa”. Dzisiejszy człowiek nie może doświadczać Jezusa w sposób zmysłowy, jak uczniowie przed Jego ukrzyżowaniem. Spotkanie z Nim wkracza ponad to, co zmysłowe, a dzisiejszy, empiryczny człowiek chciałby Go dotknąć. Tymczasem dotyczy ono serca: człowiek co najwyżej może być „dotknięty” z góry. I właśnie tutaj leży dzisiejszy problem, że właściwą podstawą spadku popularności chrześcijaństwa w Europie jest upadek pewności, że Chrystus żyje”¹³⁵.

Innym źródłem kryzysu wiary jest społeczeństwo dobrobytu, „w którym człowiek skłania się do tego, aby dopasować obraz Boga do swoich konsumpcyjnych potrzeb. Taki Bóg może być jedynie jako „dobry i kochający wszystkich ludzi” i takiemu Bogu ma być obojętne, „jak” ludzie żyją. Stąd też Kościół w takim sposobie myślenia jest tolerowany tak długo, jak długo pełni tylko misję charytatywną. Gdy jednak zaczyna przypominać o przykazaniach Bożych i oczekuje, aby być im posłusznym, to wówczas narażony jest na: nienawiść, wrogość i sprzeciw. Kościół staje się alternatywą w stosunku do „ducha czasu”. Człowiek dziś chce rozerwać Dekalog i Ewangelię, Kościół i etykę”¹³⁶.

Czasy współczesne cechuje coraz powszechniej mentalność naukowo-techniczna¹³⁷, którą uznaje się za jedno z głównych źródeł trudności aktu wiary religijno-chrześcijańskiego u dzisiejszego człowieka¹³⁸, biernego członka Kościoła. Postęp naukowo-techniczny obdarzył współczesnego człowieka wielką i wciąż wzrastającą mocą w opanowaniu przestrzeni i czasu. Przyniósł zwielokrotnienie jego sił odkrywczych, produkcyjnych i twórczych. Rodzi jednak silną pokusę oderwania od Boga,

¹³⁵ K. Gózdź, *Narodziny Nowej Ewangelizacji*, s. 3.

¹³⁶ K. Gózdź, *Narodziny Nowej Ewangelizacji*, s. 3-4.

¹³⁷ Zob. Ph. Requeplo, *O trudnościach wiary*, Warszawa 1974, s. 18; E. Agazzi, *Gott angesichts der heutigen wissenschaftlichen Mentalität*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 27(1980) s. 67-92.

¹³⁸ Zob. M. Bellet, *Crisi della fede*, Milano 1967; J. Pieper, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974.

uznania swej całkowitej niezależności od Stwórcy i przekreślenia wiary¹³⁹.

Człowieka zafascynowanego osiągnięciami nauki i techniki ogarnia często wrażenie – co według oceny Soboru Watykańskiego II charakteryzuje współczesny ateizm – że jest on jakby „sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii” (KDK 20). Ulega złudzeniu racjonalizmu, że wszystko, co dziś jest dla niego jeszcze nieznanie lub niepojęte, potrafi kiedyś poznać swym rozumem; że wszystko, co jeszcze w świecie jest niepomyślnie dla ludzi, potrafi opanować i przemienić dla ich szczęścia na ziemi.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II, analizując sytuację współczesnego człowieka, stwierdzają jeszcze, że „w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wypływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia” (KDK 5). Właśnie ów sposób myślenia, czyli mentalność naukowo-techniczna skłania człowieka do przyjmowania za prawdę tylko tego, co jest naukowe, poznawalne i doświadczalne. Stąd rodzi się przekonanie o sprzeczności wiary religijnej z wiedzą i nauką¹⁴⁰.

Samo jednak poznanie ludzkie i podporządkowanie technice prowadzi do niebezpiecznych wypaczeń i ograniczeń rozumu. Trafnie konstatuje to zachowanie papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, wskazując, że żyjemy obecnie: „pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Rezultat jest taki, że – zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy – rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu” (FR 5).

¹³⁹ Por. S. Zięba, *Scientystyczno-filozoficzne kwestionowanie wiary*, AK 65(1973)385 s. 209-220.

¹⁴⁰ H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung*, München 1970, s. 10-11.

Racjonalizm dzisiejszy ma więc inne oblicze niż ten z okresu Oświecenia lub XIX-wiecznego scyntyzyzmu. Jest on bardziej praktyczny, a mniej intelektualny; ma charakter bardziej techniczny niż filozoficzny czy humanistyczny. Rodzi się odczucie potęgi wiedzy empirycznej i postępu technicznego. Odrzuca to, co niesprawdzalne, co nie podlega doświadczeniu. Jeśli zostawia jeszcze jakieś miejsce dla religii, to tylko w zakresie zaspokojenia potrzeb irracjonalnych, podobnych do tych, które dotyczą piękna poezji czy dramatu¹⁴¹.

Potrzeby religijne zamyka się wyłącznie w sferze uczuć, odmawiając poważniejszego znaczenia treściom wiary ujętym w formuły dogmatyczne. Coraz częściej odmawia się też religii, którą za E. Kantem racjonalizm uznawał za silną podporę moralności, urastającą do roli motoru działania ludzkiego. To działanie chce się ogarnąć ścisłym przewidywaniem i precyzyjnym planowaniem, posługując się w tym metodami technicznymi¹⁴².

Inna trudność wiary, wynikająca z powszechnej dziś mentalności naukowo-technicznej, to pogląd, iż wiara religijna nie dopuszcza „wątpienia”, gdy tymczasem wspomniana mentalność żąda obok oczywistości wniosków, także zasady metodycznego wątpienia, krytycznej analizy jako słusznej i koniecznej postawy racjonalnej człowieka współczesnego¹⁴³.

Zauważyć można, że zasadniczą postawą, w której od Kartezjusza streszcza się etyka naukowa, jest metodyczne wątpienie, czyli stała krytyka i kontrola własnego aktu poznania. Dzięki temu poznanie naukowe nabiera cechy uczciwości. Ale przecież zarazem brak oczywistości nie wyklucza pewności wiary, która opiera się nie na metodycznym sprawdzaniu, ale na samej prawdzie Boga. I tu właśnie leży trudność wiary człowieka wobec

¹⁴¹ Por. K. Brockmöller, *Cywilizacja przemysłowa i religijna*, Paris 1974; V. Mia-no, *Wiara chrześcijańska w zsekularyzowanym świecie*, w: *Dei Virtus*, Wrocław 1974, s. 183-198.

¹⁴² Zob. E. J. Hayes, P. J. Hayes, J. J. Drummey, *Catholicism and society*, s. 170-175.

¹⁴³ Por. R. Skórka, *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, AK 62(1970)368, s. 416-427.

naukowej postawy, która metodycznie wątpi, stale wszystko kwestionuje i poddaje krytycznej analizie¹⁴⁴. Właściwie pojęta wiara religijna implikuje w sobie zawsze pewien stan napięcia intelektualnego, postawę poszukiwania i wciąż ponawianej refleksji, jest to bowiem *fides quaerens intellectum* (św. Anzelm z Canterbury). Ponieważ pełne poznanie Boga jako centralnego przedmiotu wiary przerasta zdolności percepcyjne intelektu ludzkiego, trzeba z pokorą przyznać, że „przygoda wierzącego jest przygodą poszukiwania, a nie posiadania”¹⁴⁵. Sobór Watykański II przypomina stanowisko Soboru Watykańskiego I, iż „istnieje dwojaki, różny porządek poznania, mianowicie wiary i rozumu, i że Kościół nie wzbrania, żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we właściwym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody; przeto uznając ową słuszną wolność, potwierdza Kościół prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk” (KDK 59).

Z powyższych stwierdzeń wynika, iż nie należy przeciwstawić wiary i rozumu jako dwóch rzekomo sprzecznych ze sobą porządków poznania. Oczywiście, że czym innym jest nauka, a czym innym religia¹⁴⁶. „Inne mają cele, chociaż przedmiot ich zainteresowań częściowo się pokrywa (świat, człowiek). Jednakże ów przedmiot ich zainteresowań jest badany pod innym kątem i zgodnie z naturą nauki i religii inaczej wyjaśnianej. Jeśli zatem dobrze rozumie się naturę i istotę tych dziedzin, nie może być między nimi konfliktu czy też mowy, że jedna z nich może zastąpić drugą”¹⁴⁷. „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć

¹⁴⁴ Por. J. L. McKenzie, *Kościół rzymsko-katolicki*, Warszawa 1972, s. 234.

¹⁴⁵ H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, s. 41.

¹⁴⁶ Zob. Z. J. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne*, t. I, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 53-69.

¹⁴⁷ M. Rusecki, *Czy istnieje konflikt między nauką a religią?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1996, s. 391.

także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33, 18; Ps 27[26], 8-9; 63[62], 2-3; J 14, 8; 1 J 3, 2)'' (FR – wstęp). I o tym winien pamiętać zarówno przeżywający trudności wiary słuchacz słowa Bożego, jak i ewangelizator mający mu pomagać w przewycięzaniu wspomnianych trudności.

Wskazaliśmy powyżej na naukowo-techniczną mentalność współczesnego człowieka, jako na źródło intelektualnych trudności aktu wiary. Trzeba jeszcze jednak zwrócić uwagę na trudności wolitywne aktu wiary dzisiejszych ludzi. Trudność ta ma swoje korzenie w powszechnym dziś w świecie kryzysie autorytetów i idące w parze tendencje demokratyzacyjne i wolnościowe¹⁴⁸. Jest to o tyle szkodliwe, gdyż właśnie wiara opiera się na autorytetach: Boga, Kościoła, Słowa Bożego, a w konsekwencji tych, którzy je reprezentują i głoszą. Problemem jest, że ten kryzys „znajduje odbicie w opinii powszechnej, może przekształcić się w zasadę postępowania, co z kolei musi wywołać poważny zamęt w umysłach członków Ludu Bożego i prowadzić do lekceważenia prawdziwego autorytetu”¹⁴⁹. Tymczasem kryzys autorytetu pociąga za sobą kryzys wiary. Autorytet Boga jest często kwestionowany, gdyż wymaga posłuszeństwa w zakresie norm religijno-moralnych, niełatwych do zrealizowania.

Skutkiem istniejącego kryzysu wszelkich autorytetów, w analogii, jest mu poddany również autorytet Kościoła. Kryzys ten jest szczególnego rodzaju, gdyż wiąże się z autorytetem Boga. Kryzys autorytetu Kościoła lub jego reprezentantów, w tym także ewangelizujących, uwarunkowany jest ściśle ogólną sy-

¹⁴⁸ Zob. G. Krems; R. Mumm, *Autorität in der Kirche*, Regensburg 1970; W. Kerber, *Überlegungen zur allgemeinen Autoritätskrise*, w: *Kirche im Wandel*, Köln 1971, s. 495-509.

¹⁴⁹ *Donum veritatis*, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, w: *Trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki i Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 365; por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 19: AAS 71(1979) 308; tenże, *Przemówienie do wiernych w Managui* (4 marca 1983) 7: AAS 75 (1983) 746; tenże, *Przemówienie w Limie* (2 lutego 1985) 5: AAS 77 (1985) 874; *Przemówienie do Konferencji Episkopatu Belgii w Malines* (18 maja 1985) 5: IGP VII/1 (1985) 1481; tenże, *Przemówienie do niektórych Biskupów amerykańskich przybytych „ad limina”* (15 października 1988) 6: IGP XI/3 (1988) 1228.

tuacją, atmosferą intelektualną i klimatem społecznym, jakie panują obecnie w świecie i jakie wpływają na akt wiary chrześcijańskiej¹⁵⁰.

Autorytet Kościoła polega głównie na autorytecie Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Kościół zatem partycypuje w autorytecie Boga, o ile realizuje plan zbawienia. Z kolei zbawienie w Chrystusie to zasadniczy wymiar autorytetu Kościoła. Mówiąc o autorytecie Kościoła, należy pamiętać, że podlega on wielu niebezpieczeństwom, w których można się doszukać specyficznych źródeł kryzysu autorytetu. Zauważmy, że autorytet Kościoła i w Kościele, reprezentowany przez hierarchów, bywa nieraz przesadnie utożsamiany z autorytetem Boga, z autorytetem samego Chrystusa. Innym powodem może być zapomnienie przez hierarchów Kościoła, iż reprezentowany przez nich autorytet moralno-religijny ma swoje źródło nie w nich samych, lecz w autorytecie Boga. Autorytet kościelny to nic innego jak autorytet Boga i Chrystusa w Kościele, a nie autorytet Kościoła i jego oficjalnych reprezentantów.

Kościółowi grozi również tendencja do ukrywania lub usprawiedliwiania za wszelką cenę błędów i słabości tych, którzy reprezentują Kościół. Dalej, istnieje też pokusa konformizmu, który każe dbać więcej o sam autorytet i związane z nim korzyści doczesne, aniżeli o właściwe posłannictwo zbawcze Kościoła.

Powszechnie zauważa się, iż w Kościele katolickim pojawia się, dziwna zresztą, „moda” na postawy antyklerykalne. Zjawisko dotyczy chrześcijan, którzy wierzą w Chrystusa, a odrzucają Kościół. Wśród głównych przyczyn negacji Kościoła należy wymienić dwie: kryzys instytucji w świecie współczesnym, co odnosi się i do Kościoła, oraz błędy czy niedociągnięcia poszczególnych ludzi lub instytucji¹⁵¹.

O kryzysie różnych instytucji mówią dziś powszechnie socjologowie i historycy. Przyczynił się do tego liberalizm, fałszywie

¹⁵⁰ Zob. J. L. McKenzie, *Autorität in der Kirche*, Paderborn 1968; H. Hoefnagles, *Die Kirche der kirchlichen Autorität*, SdZ 182(1968)2, s. 145-156.

¹⁵¹ M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 107-116.

pojmowana wolność oraz skrajny indywidualizm, subiektywizm i relatywizm. Instytucje uważa się za krępujące człowieka, mało skuteczne w działaniu, stąd małe zaufanie do nich¹⁵². Wielu ludzi doświadczyło nieskuteczności działań instytucji lub organizacji, w tym międzynarodowych, takich jak choćby: UNESCO, FAO, RWPG, EWG.

W takim klimacie stawiane są zarzuty Kościołowi instytucjonalnemu, dotyczące przeszłości, a w tym: wypraw krzyżowych, inkwizycji, inwestytury, współpracy z panującymi, jak również zarzuty czasów współczesnych: autorytaryzmu, paternalizmu, materializmu duchowieństwa, podwójnej moralności, angażowania się lub nie angażowania w politykę, sprzyjania niektórym partiom politycznym, nietolerancji. Proces ten uwarunkowany jest niewłaściwym rozumieniem Kościoła, wynika z niepełnej i niskiej świadomości eklezyjalności. Oznacza to brak znajomości rzeczywistości Kościoła¹⁵³.

Istnieje potrzeba, aby w takich klimatach pogłębiać świadomość eklezyjalną, iż Kościół to obecność wśród nas ostatecznego i definitywnego Objawiciela Boga, wcielonego Syna Bożego i Jego zbawczego dzieła. Dlatego nosi nazwę Kościoła Chrystusowego, który według Soboru Watykańskiego II w sposób szczególny istnieje i relatywizuje się w Kościele rzymskokatolickim (KK 8)¹⁵⁴.

Lekarstwem więc na przewyciężenie kryzysu autorytetu w Kościele jest samokrytyka, poprzez odnowę myśli *Ecclesia semper reformanda* oraz przez wierność Ewangelii. Uczynić to może najskuteczniej poprzez funkcję przepowiadania, która zdaje się być podstawowym narzędziem nowej ewangelizacji. I zdaje się, że na progu trzeciego tysiąclecia zaczynamy zauważać jutrzeńkę wiosny Kościoła w Polsce, zaznacza bp D. Zimoń. „Nowatorskim elementem Jubileuszu był rachunek sumienia, którego zapowiedź w wielu kręgach budziła obawy. Tymczasem rachunek sumienia

¹⁵² Zob. L. Dyczewski, *Rola Kościoła w rozwoju współczesnej kultury polskiej*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 65-81.

¹⁵³ M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, s. 112-114.

¹⁵⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 56-68.

dokonany przez Kościół w Polsce bardzo go uwiarygodnił i pokazał, że chociaż jest on wspólnotą ludzi grzesznych, to jednak stale podejmuje trud nawracania. Zdolność do samokrytycyzmu we wspólnocie Kościoła była wielką wartością związaną z łaską Jubileuszu¹⁵⁵.

Niewątpliwie, mentalność naukowo-techniczna i kryzys autorytetów, są źródłami trudności aktu wiary u współczesnego człowieka, lecz nie jedynymi. Niemniej jednak wydaje się, iż określają one główne przyczyny trudności wiary, jako aktu intelektualnego i jako aktu woli człowieka. Cywilizacja społeczeństwa technicznego stała się środowiskiem działającym destruktywnie, jeśli chodzi o dziedzinę ocen, wartościowania, pragnień i zamierzeń. Powszechnie stwierdza się szeroką erozję wartości¹⁵⁶.

Człowiek współczesny jest pochłonięty bez reszty sprawą zaspokajania swych potrzeb materialnych. „Jedynym celem, który bierze się pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny. Tak zwana «jakość życia» jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji” (EV 23c). Motywacja bogacenia się za wszelką cenę jest dość przejrzysta. W miarę zdobywania dóbr rosną też potrzeby. Narastają potrzeby zupełnie sztuczne, nie mające niekiedy żadnej podstawy obiektywnej w naturze ludzkiej. Przykładem może być alkohol, nikotyna czy narkotyki. Szczególnego jednak znaczenia nabiera potrzeba rozrywki.

Głód rozrywki i zabawy związany jest ściśle z postawą konsumpcyjną. Jest faktem, iż te tendencje pojawiają się szczególnie u współczesnych ludzi, których cechuje pogoń za rozkoszami zmysłowymi, hedonizm i materializm praktyczny. „Osłabienie

¹⁵⁵D. Zimoń, *Wprowadzenie do Programu Duszpasterskiego na Rok 2001*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 5-6.

¹⁵⁶Por. E. J. Hayes, P. J. Hayes, J. J. Drummey, *Catholicism and society*, s. 1-11, 175-182.

wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. Ujawnia się tu także niezmienna prawdziwość słów Apostoła: «A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdadnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi». W ten sposób wartości związane z «być» zostają zastąpione przez wartości związane z «mieć» (EV 23a). W postawie tej dominuje chęć używania życia, pragnienie wygody i przyjemności. Przy takim nastawieniu hedonistycznym widać usilnie pragnienie zabezpieczenia się przed bólem i cierpieniem. Kiedy zaś ono uderza jako nieuchronna konieczność losu, człowiek jest bezradny, nieprzygotowany. „W takim klimacie cierpienie, które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu, zostaje „ocenzurowane”, odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach. Gdy nie można go przewyciężyć i gdy znika nawet nadzieja na dobrobyt w przyszłości, człowiek skłonny jest sądzić, że życie straciło wszelki sens, i doznaje coraz silniejszej pokusy, aby przypisać sobie prawo do położenia mu kresu” (EV 23b). W tym powszechnym nastawieniu konsumpcyjnym zmalało zrozumienie dla postawy ofiary, a więc i zdolność do prawdziwej miłości.

Dziedziną szczególnie eksponowaną w ramach cywilizacji konsumpcji i preferowaną przez środki masowego przekazu jest seks i erotyka¹⁵⁷. Spycha ona na peryferie troskę o inne treści życia: rodzinne, narodowe, ogólnospołeczne czy nadprzyrodzone¹⁵⁸. „W tym samym kontekście kulturowym ciało nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji

¹⁵⁷ Zob. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.

¹⁵⁸ E. Morin, *Duch czasu*, Warszawa 1965, s. 128.

i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także płciowość zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego „ja” oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Zniekształca się w ten sposób i fałszuje pierwotną treść ludzkiej płciowości, zaś dwa znaczenia – jednoczące i prokreacyjne – wpisane głęboko w naturę aktu małżeńskiego, zostają sztucznie rozdzielone: jedność mężczyzny i kobiety zostaje tym samym zdradzona, a płodność poddana ich samowoli. Prokreacja jest wówczas traktowana jako „wróg”, którego należy unikać we współżyciu płciowym: jeżeli zostaje przyjęta, to tylko dlatego, że wyraża pragnienie czy wręcz wolę posiadania dziecka „za wszelką cenę”, a wcale nie dlatego, że oznacza bezwarunkową akceptację drugiego człowieka, a więc także otwarcie się na bogactwo życia, które przynosi z sobą dziecko” (EV 23d).

Miejsce chrześcijańskiej hierarchii wartości w wielu środowiskach, przyjmujących dawniej moralne zasady Ewangelii, zajął utylitaryzm, czyli wartościowanie nastawione na to, co korzystne w wymiarach oczywiście życia doczesnego. To zaś, co korzystne, pojmuje się hedonistycznie¹⁵⁹. Papież Paweł VI w *Ewangelii nuntiandi* stwierdza, że „propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. „hedonizm” podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania, oraz dyskryminacje wszelkiego typu” (EN 55). I w tej to pogoni za konsumpcją dóbr materialnych, za doznaniem zmysłowymi i emocjonalnymi człowiek traci wycucie dóbr duchowych, religijnych, nadprzyrodzonych, traci zdolność do posiadania zmysłu wiary i do autentycznego aktu wiary religijno-chrześcijańskiej, zamykając swą aktywność w granicach doczesności. „Trzeba również

¹⁵⁹ Por. L. Kaczmarek, *Człowiek współczesny i asceza*, w: *Powołanie człowieka. Ku odnowie życia wewnętrznego*, Poznań-Warszawa 1972, s. 9-26.

wspomnieć o przesadnym podkreślaniu podmiotowości osoby, co prowadzi do zamknięcia człowieka w indywidualizmie i czyni osobę niezdolną do nawiązania prawdziwie ludzkich relacji. Tak więc zwłaszcza dorastająca i dojrzała młodzież bardzo często stara się wypełnić tę samotność różnego rodzaju zastępczymi formami przeżyć, bardziej lub mniej jaskrawymi formami hedonizmu, ucieczką od odpowiedzialności” (PDV 7).

Zjawisko osłabienia, czy nawet zupełnego zachwiania hierarchii wartości we współczesnym świecie stwierdza dziś i opisuje wielu badaczy. Warto zwrócić uwagę na jednego z nich, V. E. Frankla, twórcę tzw. trzeciej szkoły psychologicznej. Ten psycholog i psychiatra wiedeński ma okazję obserwowania patologicznie wzmożonych symptomów chorobliwego stanu współczesnych ludzi; jest nim przede wszystkim zachwianie szacunku dla ideałów i wartości, z czego powstaje „pustka egzystencjalna”¹⁶⁰.

Współczesny styl życia „w społeczeństwach obfitości”, życia ogarniętego techniką i przenikniętego duchem konsumpcji uznaje Frankl za niezgodny z najgłębszymi dążeniami osoby ludzkiej, mającej swe źródło w duchowej warstwie bytu ludzkiego¹⁶¹. Wywiera on silną presję poprzez czynniki społeczno-kulturowe hamujące rozwój życia duchowego w człowieku; staje się środowiskiem śmiertelności dla czynnika religijnego, nadającego wyższy sens życiu i umacniającego właściwą hierarchię wartości. W tej sytuacji zachodzi zdeprecjonowanie wartości wyższych, wymagających autotranscendencji, czyli jakby przekroczenia siebie. Zmniejsza się poczucie osobistej odpowiedzialności, a umacnia nastawienie konsumpcyjne. Frankl zwraca także uwagę na rozszerzanie się w społeczeństwach dwóch szkodliwych symptomów „próżni egzystencjalnej”, a mianowicie depresji psychicznej i agresji, które stanowią wyraz negacji sensu i wartości życia¹⁶².

¹⁶⁰ V. Frankl, *Egzystencjalna pustka*, ŻM 23(1973)5, s. 46-51.

¹⁶¹ V. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1981, s. 5-127.

¹⁶² Zob. V. Frankl, *Siła do życia*, „Znak” 19(1967)1, s. 40-49; tenże, *Redukcjonizm*, „Więź” 149(1970)9, s. 3-14; tenże, *Nadać życiu sens*, ŻM 23(1973)4, s. 16-22; P. Goliszek, *Postawa religijna a sens życia w ujęciu Viktora E. Frankla*, (Lublin 1993, mps AB KUL).

Obecne spotęgowanie aktów agresji, chuligańskiej czy terrorystycznej, może wynikać z wielu przyczyn. Do bardziej typowych zalicza Kępiński: poczucie winy, poczucie krzywdy i niemożność wyładowania postawy despotycznej. Nie analizując bliżej tej sprawy, dodajmy do tych przyczyn dość powszechnie odczuwaną atmosferę konfliktów. Zachodzą one w różnych kręgach odniesień, poczynając od rodziny, a na relacjach między narodami kończąc. Konflikty zaś pogłębiają wrogość, ta zaś rodzi powszechny lęk i mnoży akty agresji¹⁶³.

Oprócz głęboko nurtującego dziś psychikę ludzi uczucia lęku wskazać trzeba na szerzące się poczucie „egzystencjalnego” smutku i zniechęcenia. Wielu ludzi współczesnych doświadcza, i to w sposób bardzo przykry, utraty sensu życia¹⁶⁴. Zwyczajne sprawy życia nie dają im żadnego zadowolenia. Są też przesyceni tym, czym ich oszukują wyrafinowane środki przyjemności. Nie widzą przed sobą żadnego celu; życie staje się bezsensowne i smutne. Ten brak sensownej perspektywy, to *vacuum egzystencjalne*, staje się dla nich zmorą, psychiczną udręką¹⁶⁵.

b. kryzys kultury

Kościół w ciągu długich i burzliwych dziejów wprowadzania ludzkości w ducha nauki Chrystusa pozostał wierny posłannictwu swego Boskiego Założyciela, który skonkretyzował ostatecznie cel kultury w doskonaleniu życia ludzkiego, wskazał drogę do niego i podał zasadnicze środki do jego osiągnięcia. Kościół przeciwstawiał się wpływom tak materializmu, który cel życia i kultury widział wyłącznie w dobrobycie doczesnym, jak i manicheizmu, który upatrywał w materii źródło zła. Opierał się również fałszywemu rozumieniu postawy wobec „świata” w znaczeniu grzesznej ludzkości, skoro „tak Bóg umiłował świat, że Syna

¹⁶³ Zob. A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977.

¹⁶⁴ Zob. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, Lublin 1990, s. 125-223.

¹⁶⁵ V. Frankl, *Homo patiens*, s. 128-141; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, „Kierunki” 23(1978)35 s. 4-5; *Paradoksy szczęścia*, *ŻM* 27(1977)1, s. 33-45; tenże, *Terapia i światopogląd*, *ŻM* 26(1976)6, s. 88-92.

Jednorodzonego dał, aby każdy, kto wierzy w Niego, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Nie potępiał więc kultury, nie odnosił się do niej wrogo, ratował jej arcydzieła przed zagładą podczas najazdów barbarzyńców, wskazywał właściwy jej cel i sens, pobudzał swych członków do jej rozbudowy na polu życia religijnego, naukowego, artystycznego i społeczno-gospodarczego, wychowując genialnych myślicieli i naukowców, świętych i artystów, polityków i ekonomistów.

Teorią kultury Kościół zajął się „urzędowo” po raz pierwszy podczas Soboru Watykańskiego II, szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Sobór poświęcił również jedną deklarację wychowaniu: *Gravissimum educationis*, w której czytamy, że „wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku ze względu na godność ludzkiej osoby, posiadają nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanemu do wrodzonych właściwości, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji, a równocześnie nastawionemu na braterskie współzycie z innymi narodami dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi. Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, której człowiek jest członkiem” (DWCH 1). Ojcowie Soboru w tejże deklaracji zaznaczają również, że „Kościół całą ludzką kulturę porządkuje ostatecznie zgodnie z nowiną Objawienia” (DWCH 8).

W dekrecie o działalności misyjnej Kościoła (*Ad gentes*), Sobór zachęca misjonarzy, by czerpali z tradycji i kultury, ze sztuk oraz umiejętności ludów to wszystko, co może przynieść chwałę Stwórcy. W dekrecie o apostołstwie świeckich (*Apostolicam actuositatem*) Kościół podkreśla, że kultura stanowi nie tylko pomoc w osiągnięciu celu ostatecznego, ale posiada własną wszczepioną przez Boga wartość (DA 7) i dlatego każdy chrześcijanin, a szczególnie świecki „powinien być wrośnięty we własną społeczność i jej kulturę” (DA 29). Ale jedynie w *Gaudium et spes* mamy bardziej szczegółowe i systematyczne omówienie kultury¹⁶⁶: jej istoty

¹⁶⁶ Na temat nauki o kulturze pisze wielu teologów. Na szczególną uwagę zasługują: R. Croner, *Culture and Faith*, Chicago 1951; Ch. Dawson, *Religia i kultura*,

i cechy, składników i przyczyn, jej roli w Kościele oraz zadań chrześcijan wobec niej.

Na kulturę składa się przede wszystkim cały wysiłek osoby ludzkiej, jego osiągnięcia duchowe i zdobycze materialne. Jest to również „zespół wartości tworzonych przez współdziałanie społeczne za pośrednictwem rozumnej współpracy ludzi z naturą, by ją uczynić coraz doskonalszą”¹⁶⁷. Kultura zawiera w sobie także dynamiczne i twórcze działanie każdego człowieka, bowiem „jest kształtowaniem i przede wszystkim doskonaleniem życia ludzkiego i przyrody przez współpracę ludzi”¹⁶⁸ z wielowiekowym zamysłem Stwórcy. Soborowa myśl dodaje: „Mianem «kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (KDK 53).

Człowiek jest twórcą kultury, o ile wytwory jego wysiłków i starań służą człowiekowi, rozwijają i doskonalą go w życiu osobistym i społecznym. Przy całym złożonym procesie kultu-

Warszawa 1959; J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1968; R. Tucci, *Kommentar zum II. Kapitel der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt heute*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, Bd 3, Herder, Freiburg 1968, s. 447-485; J. Pastuszka, *Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II*, ZN-KUL 13(1970)3, s. 15-26; P. Poupard, *Eglise et cultures*, Paris 1980; M. Jaworski, A. Kubiś, *Chrześcijaństwo a kultura polska*, Lublin 1988; H. Carrier, *Ewangelia i kultury*, Rzym-Warszawa 1990; B. Bejze, *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1993; Z. Zdybicka, *Personalistyczna koncepcja kultury, czyli „cywilizacja miłości człowieka”*, „W drodze” 10(1982)11-12, s. 4-13; J. Życiński, *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996; Cz. S. Bartnik, *Formen der politischen Theologie in Polen*, Regensburg 1986; tenże, *Z teologii kultury*, AK 112(1989) s. 354-366; tenże, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999; tenże, *Teologia kultury*, Lublin 1999; tenże, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.

¹⁶⁷ F. W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 12.

¹⁶⁸ F. W. Bednarski, *Teologia kultury*, s. 12

rotwórczym, człowiek zawsze musi się odnosić do Najwyższego Kreatora wszechrzeczy. Jego zaangażowanie w tworzenie i rozwijanie kultury musi iść w parze z życiem nadprzyrodzonym, z jego ścisłymi relacjami z Bogiem i współpracy. Jeśli spoglądamy w przyszłość człowieka, w przyszłość jego naturalnego środowiska, jakim jest rodzina, w przyszłość społeczeństw, narodów, należy myśleć o kulturze, która będzie służyła w całym swoim wymiarze przede wszystkim człowiekowi i środowiskom, w których się on znajduje. Bowiem kultura będzie tą siłą, która pozwoli istnieć i rozwijać się każdej osobie ludzkiej¹⁶⁹.

Nie wszystko, co człowiek wytwarza, jest elementem kultury – nawet jeśli jego wytwór wpływa na jego rozwój. Rozwój człowieka polega nie tylko na jego rozkwicie człowieczeństwa, poziomie cywilizacyjnym, ale także na otwarciu się na Boga, a w konsekwencji na wszystko, co jest wpisane w powołanie osoby ludzkiej. Kultura musi doprowadzać człowieka do pełni jego godności i ostatecznego przeznaczenia. „Nie można zaprzeczyć, że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To „coś” to właśnie ludzka natura: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu” (VS 53).

Jako swoistego rodzaju kunsztowne arcydzieło, Jan Paweł II wygłosił przemówienie o kulturze w UNESCO: „Kultura jest właściwym kształtem życia człowieka. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza się i odróżnia od całej rzeszy istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultu-

¹⁶⁹ Zob. Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, 1 VII 1980 Rio de Janeiro, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 69-74; tenże, *Kultura i perspektywy przyszłości świata*. Przemówienie do intelektualistów, 15 V 1982 Coimbra, OR 3(1982)5, s. 14-15.

ra jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej podmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako osoba staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»¹⁷⁰.

Kultura jest dziś – jak się wydaje – motorem napędowym rozwoju człowieka i tych wszystkich dziedzin, z którymi człowiek się styka, gdzie jest obecny i gdzie jego „być” uszlachetnia wszystko, jak on jest również ubogacony i uszlachetniony przez kulturę, która go dotyka i kształtuje. „Świat potrzebuje dziś twórczości. Świat kultury i sztuki jest powołany do tworzenia człowieka, by podtrzymać go na drodze poszukiwań, niejednokrotnie pełnych udręki, ale też prawdy, piękna i dobra”¹⁷¹.

O kulturze europejskiej i kulturze polskiej Ojciec Święty powiedział znamienne słowa: „Europa, a w tym i Polska, została zbudowana na fundamencie kultury antycznej. Z europejskiej kultury wynika autentyczna antropologia oparta na obrazie człowieka podanym przez Objawienie chrześcijańskie. Kultura europejska, a w tym kultura polska przeniknięta poczuciem transcendencji osoby ludzkiej, tworzyła przez wieki właściwy klimat do rozwoju człowieka”¹⁷².

O znaczeniu kultury mówi również bardzo zdecydowanie końcowa Deklaracja Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który odbył się w dniach 28 listopada – 14 grudnia 1991 roku. Przypomina ona, iż ewangelizacja „winna objąć nie tylko poszczególnych ludzi, ale również kultury”¹⁷³. Należy przez to rozumieć wzajemne przenikanie się Ewangelii i kultury, posunięte tak daleko, że powinno się mówić nie tylko o ewangelizacji kultur, ale także o „inkulturacji Ewangelii”: ewangelizacja kultury

¹⁷⁰ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, 2 VI 1980 Paryż, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 54-55.

¹⁷¹ K. Wojtyła, *Kamieniółom*, w: *Droga do Rzymu*, J. Szczypka, Warszawa 1980, s. 26.

¹⁷² Jan Paweł II, *Ewangelizacja Kultur*. Przemówienie do uczestników Sympozjum Przesynodalnego, Rzym 31 X 1991, OR 13(1992)1, s. 58-60.

¹⁷³ *Deklaracja końcowa*, s. 47.

oznacza „inkulturację” Ewangelii¹⁷⁴. H. Carrier podpowiada nam, że kultura odnosi się do pewnego stylu życia, typowego dla danej grupy ludzi, odziedziczonego drogą tradycji, to znaczy do sposobu rozumienia przez nich świata, człowieka i jego losu, do sposobu wyrażania się w sztuce, przekształcania świata przez technikę itd. Kultura stanowi szczególny styl grupy ludzkiej, kształtujący odpowiednią postawę jej członków i nadający im określoną *forma mentis*, która ich identyfikuje¹⁷⁵.

W tym miejscu należy wyjaśnić, że Ewangelia i Kościół nie utożsamiają się z żadną konkretną kulturą. „Ewangelia, a zatem i ewangelizacja nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur. Niemniej Królestwo, głoszone w Ewangelii, wprowadzają w życie ludzie, którzy przynależą do określonej kultury, i w budowaniu tego Królestwa muszą korzystać z pewnych elementów kultury i kultur ludzkich. Choć Ewangelia i ewangelizacja nie należą właściwie do żadnej z kultur, to jednak nie znaczy, że nie mogą się z nimi łączyć, ale wręcz przeciwnie, zdolne są je przenikać, nie oddając się w służbę żadnej z nich. Rozdzźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów, jak był nim także w innych epokach. Dlatego trzeba dołożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby zewangelizować troskliwie ludzką kulturę, czy raczej same kultury. Jest rzeczą konieczną, żeby się one odrodziły na skutek zespolenia z Dobrą Nowiną. Jednakże to zespolenie nie nastąpi bez głoszenia Dobrej Nowiny” (EN 20).

Różne doświadczenia misyjnej działalności Kościoła dowodzą, iż zauważa się obiektywny szacunek wobec kultur, z których Kościół akceptuje wszelkie przejawy dobra i tego, co pozytywne, naśladując św. Pawła – „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9, 22b). To pozytywne nastawienie wobec kultur wyraża się także w szacunku dla religii uważanych przez teologię współ-

¹⁷⁴ Deklaracja końcowa, s. 48.

¹⁷⁵ Por. H. Carrier, *Les universités Catholiques face ou pluralisme culturel*, Gregorianum 1977, s. 610.

czesną¹⁷⁶ za drogi zbawienia, otwartych na objawienie tej misji Chrystusa w Kościele. „Ci wreszcie, którzy nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego” (KK 16). W dokumentach Soboru Watykańskiego II *Magisterium Ecclesiae* jasno i klarownie wyjaśnia uniwersalizm objawienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie (KO 1-4, KDK 22, DE, DFK, DRN). Według Soboru, Bóg nie jest daleko od tych, którzy Go szukają, nawet Go nie znając, a zbawcze dzieło obejmuje także niechrześcijan. „Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (KDK 22). Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, a Chrystus w tym dziele jest źródłem zbawienia całego kosmosu¹⁷⁷. „Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1Tm 2, 3-4). Dlatego też już od czasów patrystycznych mówi się o doktrynie, wyrosłej w znakomitym stopniu z danych biblijnych, jako *praeparatio evangelica* w kulturach i religiach, a także w tym wszystkim, co mają one z dobra i prawdy¹⁷⁸. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* bowiem czytamy: „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii

¹⁷⁶ Zob. F. Arinze, *List do przewodniczących konferencji episkopatów Azji, Ameryki i Oceanii oraz Uwagi pastoralne na temat tradycyjnych religii w Afryce*, w: *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio (documenti 1963-1993)*, Vaticano 1994, s. 661-665, 744-756; Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987; J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, Paris 1948; M. Rusecki, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej (zarys problematyki)*, w: *Religioznawstwo w katechezie. Materiały katechetyczne z religioznawstwa*, red. M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987; P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1964.

¹⁷⁷ Zob. K. Gózdź, *Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia jako religia uniwersalna*, w: WAL „Memoranda”, 4(2000)10-12, s. 822.

¹⁷⁸ F. E. George, *Inculturation and communion. An essay in the theology of local Church according to the teaching of Pope John Paul II*, Rome 1987, s. 13-64.

i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16).

Misyjna działalność Kościoła jest właśnie objawem, czyli historyczną epifanią, zbawczej woli Boga w stosunku do ludzkości, uznaje wartość kultur i religii, które w relacji do Ewangelii, poprzez misyjną działalność Kościoła, zostają oczyszczone i podniesione do swej pełnej godności (por. DM 3-9). Ojcowie Soborowi zauważają i podkreślają liczne wartości w religiach pozachrześcijańskich. „Cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, wszystko to nie tylko ginie, lecz doznaje ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia” (KK 17).

Powszechny Boży plan zbawienia całego rodzaju ludzkiego odnajduje swoją pełnię i ostateczne spełnienie w Jezusie Chrystusie. „Poprzez uwielbienie Chrystus stał się Panem nieba i ziemi, Kyriosem, Pantokratozem, Drogą i Celem, do którego zmierza cała rzeczywistość. On przez wcielenie i wydarzenia paschalne stał się jedynym Zbawicielem świata, Pośrednikiem między stworzeniem a Ojcem. Jego zbawcze dzieło jest spełnieniem zbawczej woli Ojca i posiada absolutnie uniwersalny zasięg. Rozciąga się ono na całą rzeczywistość i całą historię, na dzieje przeszłe i przyszłe. Każdy, kto się zbawił, zbawia się i będzie chciał się zbawić, czyni to wyłącznie przez Jezusa Chrystusa. Dotyczy to również wyznawców religii pozachrześcijańskich. Wyrastają one z Bożego Objawienia, choć jego pełni nie znają, i im też została udostępniona łaska odkupienia i zbawienia”¹⁷⁹.

Fenomen nowej ewangelizacji jawi się jako zagadnienie korelujące do inkulturacji i znajduje się w nowym kontekście. Chodzi bowiem o konieczność drugiej ewangelizacji tej kultury, której korzenie zostały zaprzepaszczone, czego dowodem jest współczesna, zsekularyzowana kultura europejska¹⁸⁰, w ramach

¹⁷⁹ M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 561.

¹⁸⁰ J. J. Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*, w: *Nowa ewangelizacja „Communio”* 8, Poznań 1993, s. 134.

której szczególnie niepokoi zjawisko współczesnego ateizmu naukowego. Te dwa procesy: sekularyzacja i ateizm, doprowadziły do kryzysu tożsamości świadomości europejskiej, powiększonego jeszcze bardziej na skutek wpływu ideologii systemów komunistycznych; wszystko to spowodowało wielką pustkę kulturalną, bardzo niebezpieczną dla przyszłych losów ludzkości. „W każdej epoce dziejów ludzkości, – przypomina Jan Paweł II – tak jak i w każdym pokoleniu naszej chrześcijańskiej ery, byli ludzie wierzący obok niewierzących. Jednakże wydaje się, że w naszej epoce przeciwstawienie to stało się o wiele bardziej świadome i radykalne”¹⁸¹.

W takim kontekście nowa ewangelizacja i inkulturacja ewangelii wskazują na dwie stałe troski misyjnej działalności Kościoła, mianowicie na misję *ad gentes* w ścisłym tego słowa znaczeniu i na posłannictwo *ad intra*, czyli na reewangelizację tych przestrzeni kulturowych, które utożsamiają się z tradycją chrześcijańską, jak to ma miejsce w przypadku Europy coraz bardziej stającej się terenem misyjnym na skutek postępu sekularyzacji i masowej dechrystianizacji, zwłaszcza od czasów rewolucji przemysłowej, za sprawą której wykreowała się swoista kultura techniczno-naukowa. Coraz szybszy i hegemoniczny postęp naukowo-techniczny w galopującym tempie pogłębia przepaść pomiędzy tym, co materialne i doczesne, a tym co duchowe i wieczne. „Przy czym kultura duchowa jest ściągana coraz bardziej do poziomu czysto materialnego i technicznego tak, że całość karleje, marnieje i degeneruje się w odniesieniu do człowieka”¹⁸².

Nowa ewangelizacja nie chce zrywać z przeszłością, ale raczej ma być zaktualizowaną pamięcią doceniającą obecność Ewangelii i przyjmującą zarazem jej treść w nowych okolicznościach historii współczesnej. Trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa, którego rzeczywistość już doświadczamy, kieruje naszą uwagę na początki minionego, drugiego tysiąclecia, kiedy to dzięki reformie

¹⁸¹ Jan Paweł II, *Problem niewiary oraz ateizmu*, w: tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 91.

¹⁸² Cz. S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, s. 412.

gregoriańskiej zapoczątkowana została jedność chrześcijańska, ukazująca się obecnie jako pewna możliwość Europy w trzecim tysiącleciu¹⁸³. Nowa ewangelizacja – podpowiada nam Deklaracja końcowa Synodu – nie jest programem tak zwanej „restauracji” Europy czasów minionych, lecz bodźcem do odkrywania własnych korzeni chrześcijańskich i tworzenia cywilizacji głębszej, bardziej chrześcijańskiej, a zatem również bardziej ludzkiej. Nowa ewangelizacja czerpie z przebogatego skarbcza Objawienia, które dokonało się ostatecznie w Jezusie Chrystusie¹⁸⁴.

Chryścianizm w I tysiącleciu, scalając kulturową spuściznę greckorzymską z kulturą narodów germańskich i słowiańskich w ich ewangelizacji, mimo rozlicznych rozbieżności politycznych i wojen, jednoczył wszystkie ludy w tym, co stanowi duszę wszelkiej kultury: w dążeniu ku doskonaleniu życia ludzkiego; stał się jakby zaczynem ożywiającym cywilizację europejską i dziedzictwem całej ludzkości. Jeśli w późniejszych wiekach kultura europejska oddalała się od wiary chrześcijańskiej i od Kościoła rzekomo celem „wyzwolenia się” i uzyskania autonomii, w rzeczywistości uległa przesileniu własnej tożsamości w odniesieniu do swego zasadniczego celu i historycznego zadania. Zatem „przesilenie Europejczyka to przesilenie chrześcijanina, a kryzys kultury europejskiej to kryzys kultury chrześcijańskiej. (...) Jeśli trudności i przeszkody ewangelizacji w Europie mają pozorne oparcie w kryzysie samego Kościoła i samego chryścianizmu, należy szukać środków zaradczych i uzdrowienia – wewnątrz Kościoła i chryścianizmu, a mianowicie w prawdzie i łasce Chrystusa, Odkupiciela człowieka”¹⁸⁵.

W tej scenerii, w której współczesna kultura świecka tak dalece odeszła od kultury chrześcijańskiej, od kultury ducha, widzimy bardziej współczesną sytuację kryzysu wartości oraz licznych zagrożeń, które pojawiają się nad człowiekiem

¹⁸³ Por. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 119-152.

¹⁸⁴ *Deklaracja końcowa*, s. 47.

¹⁸⁵ Jan Paweł II, *Homilia w Logan Circle 3 VIII 1979*, w: *Jan Paweł II w Irlandii i w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s. 196.

i ludzkością, gdy tylko kultura i człowiek jako taki nie znajdują w sobie samych wystarczającego uzasadnienia. W takiej sytuacji zadanie Kościoła polega więc na podkreślaniu konkretnego i obiektywnego charakteru zarówno rzeczywistości, jak też osoby w jej rzeczywistości.

Obecna Europa stoi przed poważnym zadaniem rekonstrukcji i ewangelizacji kultury. W krajach Europy Środkowo-wschodniej kultura została poważnie zdewastowana przez reżim komunistyczny. Mimo ogromnego wysiłku Kościoła wiele płaszczyzn kultury europejskiej i narodowej zostało zdominowanych przez kulturę materialistyczną.

Jeszcze wiele narodów nie zdołało się otrząsnąć z naleciałości postkomunistycznych, a tu już w krajach Środkowej Europy zalewają nas negatywne zjawiska kultury Zachodu, która jak poprzedni ustrój uporczywie odcina się od korzeni kultury europejskiej, chrześcijańskiej i narodowej. Powstaje wiele nowych wypaczeń kulturowych, które w swojej agresji są niezwykle groźne i niebezpieczne. Wśród wielu negatywnych tendencji zauważyć należy dążenie do budowania świata bez Boga. Europa, która od wieków za podstawę tworzenia kultury miała Boga, dziś zostaje owładnięta działaniem i postawami osób, które propagują koncepcję kultury „żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał”. Człowiek żyje dążeniem do zysku, posiadania, panowania i całą gamą stylów konsumpcyjnych. W konsekwencji wytwory ludzkich wysiłków, które mogłyby stanowić o kulturze człowieka: praca, technika, nauka, rozrywka pogrążają go i pozbawiają cennego realizmu¹⁸⁶.

Spółczesność często przybiera postawę obojętności wobec Boga. Postawa ta przejawia się w dystansowaniu się od Kościoła, od wymogów moralnych, zatraceniem poczucia przynależności do wspólnoty chrześcijan. Tym samym traci się więź z tradycją i kulturą chrześcijańską. Zatem powstaje nowa kultura oderwana od Bożych wymogów i obca osobie ludzkiej¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Zob. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, s. 424-430.

¹⁸⁷ Zob. Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie*. Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Euro-

Innym symptomem utraty tożsamości kultury chrześcijańskiej jest bierność życiowa, swoistego rodzaju apatia. Wielu próbuje szukać natchnienia w nowych ideologiach, jak New Age czy sektach. Skutecznie ogranicza się postawy chrześcijańskie w życiu społecznym. Tego rodzaju redukcjonizm usiłuje zamknąć chrześcijaństwo z jego wielowiekową tradycją i kulturą w jakimś „getcie religijnym”¹⁸⁸.

Jeszcze inny rodzaj redukcjonizmu kulturowego zauważa się na płaszczyźnie ruchów politycznych, ideologicznych, czy też w nowo powstałych partiach politycznych. Werbalnie posługują się wartościami chrześcijańskimi, ale tylko dlatego, aby zdobyć popularność, przychylność i aplauz społeczeństwa. Wkrada się zatem wielkie niebezpieczeństwo utożsamiania misji Kościoła z celami czysto doczesnymi¹⁸⁹. „Nie możemy zaprzeczyć, że wielu wielkodusznych chrześcijan, oddanych sprawom największej wagi, jakie zawiera kwestia wyzwolenia, kiedy chcą wciągnąć Kościół w sam ruch wyzwolenia, często myślą i usiłują sprowadzić jego zadanie do granic jakiegoś doczesnego tylko przedsięwzięcia; jego obowiązki do programu antropologicznego; zbawienie, jakiego jest głosicielem, do pomyślności materialnej; jego działalność do poczynań politycznych lub społecznych, lekceważąc jakąkolwiek opiekę duchową i religijną” (EN 32).

Ewangelizacja stawia bardzo wysokie wymagania wobec kultury i wzywa do otwarcia się na Boga. To On jest prawdziwym Wyzwoleniem człowieka, głoszonym przez Ewangelię. „Spotkanie Ewangelii z człowiekiem, ze społeczeństwem, tworzy kulturę autentyczną. Kultura, która rodzi się z tego spotkania z Ewangelią jest ludzka, ucłowieczająca, zdolna dotrzeć do głębi serc i dobroczynnie promieniować we wszyst-

pejskich, Rzym 5 X 1982, OR 3(1982)10, s. 24; J. Rodriguez, *Nowa ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań, 1993, s. 173-174.

¹⁸⁸ J. Życiński, *Jak mówić dziś o Bogu?*, OR 15(1994)5, s. 24-25.

¹⁸⁹ Por. P. Poupard, *Teologia ewangelizacji kultur*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 162-164.

kich środowiskach społecznych, w dziedzinach myśli, sztuki i techniki”¹⁹⁰.

Kultura musi odwoływać się do integralnej wizji człowieka jako istoty, która wiąże świat materialny i duchowy, i która jako „osoba” nie może żyć godnie i rozwijać się, bądź to bez wiary, bądź to bez kultury¹⁹¹. Należy zatem przywrócić człowiekowi i poszczególnym społecznościom osłabione i naruszone więzi między wartościami świeckimi a ich chrześcijańskimi fundamentami. Nowa ewangelizacja w takiej rzeczywistości stoi przed zadaniem umiejętnej syntezy Ewangelii z kulturą. Kościół winien w takiej sytuacji troszczyć się o zachowanie chrześcijańskich korzeni jako fundamentu budowania przyszłości i podjąć wysiłek pielęgnowania tożsamości kultury. Z pośród wielu działań wysuwa się na czoło proces edukacji, a raczej uświadomienia społecznościom działań, które zmierzają do degeneracji kultury chrześcijańskiej. Istnieje głęboka potrzeba ukazywania na forum publicznym tych wszystkich pokładów zła, które niszczą godność osoby ludzkiej, rodzinę, więzy międzyludzkie. Należy powstrzymać falę wyśmiewania takich wartości, jak: ojczyzna, naród, patriotyzm, praca, honor, uczciwość itd.

Istnieje potrzeba, aby ze strony pozytywnej wydobywać na światło dzienne duchowe wartości i nadzieje nurtujące współczesnych ludzi oraz tych obszarów bytowania, które mogą stać się miejscem zaszczepienia orędzia ewangelicznego¹⁹². Jan Paweł II uważa, że wiara i kultura inspirują człowieka twórczo i staje się on w pełni człowiekiem głównie przez kulturę, która jako jedyny w swoim rodzaju teren ewangelizacji toruje drogę wiodącą do Boga (por. CT 53).

¹⁹⁰ Jan Paweł II, *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej*. Przemówienie na spotkaniu ze światem kultury, 29 I 1985 Quito, OR 6(1985)2, s. 15.

¹⁹¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, s. 412.

¹⁹² Por. Jan Paweł II, *Kultura solidarności*. Przemówienie na spotkaniu z intelektualistami, 3 IV 1987 Santiago, OR 8(1987)4, s. 62; tenże, *Misja ewangelizacji kultur*. Przemówienie do członków Papieskiej Rady Kultury, 15 I 1985, Rzym OR 6(1985)1, s. 13.

Innym działaniem pielęgnującym tożsamość kultury jest praca zmierzająca do rozbudzenia w świadomości człowieka tych wartości chrześcijańskich, które systemy totalitarne próbowały wymazać z codziennego życia. Winno się odbudować wartości ogólnoludzkie tak, aby prowadziły człowieka ku godności życia¹⁹³. Papież Paweł VI w Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* napisał: „polem właściwym dla ewangelizacyjnej aktywności (ludzi świeckich) jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie” (EN 70).

Wreszcie, działania o charakterze ekspansywnym, które skutecznie mogą zahamować procesy utraty tożsamości kultury. Wobec złożonego procesu kryzysu kultury, a nawet rodzenia się antykultur, należy tworzyć kulturę, która będzie służyła wartościom osoby ludzkiej. Potrzeba tu wzmożonego wysiłku wychowywania do kultury¹⁹⁴.

Wszyscy bez wyjątku mają prawo do kultury. W konstytucji *Gaudium et spes* zapisano: „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez uprawianie dóbr i wartości naturalnych” (KDK 53). Innymi słowy, kultura jest bezwzględnie potrzebna każdemu człowiekowi, gdyż bez niej nie ma prawdziwego człowieczeństwa. A skoro kultura jest niezbędna dla rozwoju każdego człowieka, wszyscy ludzie bez wyjątku mają z natury swej nienaruszalne prawo do kultury, i to nie tylko do korzystania z jej zdobyczy, ale także do jej czynnego współtworzenia, jak to uwydatnia Konstytucja. Opierając się na tym prawie, wysuwa wniosek, „że obowiązkiem zwłaszcza chrześcijan jest

¹⁹³ Por. Jan Paweł II, *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy*. Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kolokwium na temat Europy, 6 XI 1981, OR 2(1981)12, s. 18-19.

¹⁹⁴ Por. S. Wielguś, *O odrodzeniu wychowania*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2000, s. 61.

gorliwe zabieganie o to, by tak w dziedzinie gospodarczej, jak i politycznej, tak na arenie narodowej, jak i międzynarodowej, wydawano podstawowe orzeczenia, dzięki którym prawo wszystkich do kultury osobistej i społecznej odpowiadającej godności osoby, bez różnicy rasy, płci, narodowości, religii czy stanowiska społecznego, znajdowało wszędzie uznanie i realizację" (KDK 60).

Ale same orzeczenia nie wystarczą. „Autentyczna kultura – naucza Ojciec Święty Jan Paweł II – stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowi o stosunkach międzyludzkich, o ich społecznym charakterze. Wypełnia przestrzeń międzyosobową; nie tylko w tym sensie, że jednoczy wspólnoty, ale także stanowi pomost między pokoleniami”¹⁹⁵.

Chrześcijanie są obowiązani, by współpracować „w tym, żeby duch ludzki i chrześcijański przepajał właściwe naszej epoce przejawy kultury i działania zbiorowe” (KDK 61). Chodzi tu głównie o rozwój osobowości ludzkiej, o wartości umysłowe i moralne, o należyte wychowanie, zwłaszcza w rodzinie, umożliwiając je przez tworzenie odpowiednich warunków, zapewnienie wolnego czasu do kształcenia się, do odprężenia duchowego, do wzmacniania zdrowia. „Ale te wszystkie udogodnienia nie zdołają doprowadzić wychowania ludzi do pełni kultury, jeśli równocześnie zaniedba się głębokie pytanie o sens, jaki kultura i wiedza mają dla osoby ludzkiej” (KDK 61).

Z początkiem trzeciego tysiąclecia możemy „wyraźniej dostrzec miejsce tajemnicy Chrystusa na rozległym tle historii zbawienia, nie ulegając bynajmniej milenarystycznym mrzonkom. (...) Królestwo Boże przybliżyło się (por. Mk 1,15), a nawet więcej – zapuściło korzenie w naszej historii niczym ziarno zasiane po to, aby stało się wielkim drzewem” (NMI 5). Przy tak optymistycznym realizmie znaczenia chrześcijaństwa w świecie, nawet wobec obecnego pluralizmu kulturowego, chrześcijaństwo będzie mogło dalej spełniać swą misję kulturotwórczą, głosząc Dobrą Nowinę. Poszukując nowych form oddziaływania kultury w celu przybliżania Ewange-

¹⁹⁵ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą*. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 V 1984, OR 5(1984)5, s. 4.

lii, należy wyraźnie ukazywać konieczność przyjęcia tych prawd i wartości, które są istotne dla chrześcijaństwa¹⁹⁶.

W obliczu współczesnych wyzwań kulturowych nie sposób pominąć papieskiego apelu, który mówi o sensie i celu, przyczynie i działaniu chrześcijańskiej kultury: „Nie lękajcie się! – wołał u progu swego pontyfikatu Jan Paweł II – Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie dla Jego mocy zbawczej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, rozległe dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju. Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. On tylko ma słowa życia, tak, życia wiecznego”¹⁹⁷.

Utrata tożsamości kultury współczesnej przybiera różne oblicza poczynając od amnezji, przez apatię, do afazji. „Chrześcijańska odpowiedź daje jej nową nadzieję, ukazując jej, że tragizm istnienia nie wyczerpuje się w duszącym horyzoncie immanencji, ale prześwieśla się światłem Słowa, które stało się ciałem w łonie Dziewicy Maryi, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Przesłanie Chrystusowe jest największą przystanią od dwóch tysięcy lat, otwartą na niewidzialną rzeczywistość bardziej realną od postrzegalnego świata, która porządkuje chaos w kosmos, nadaje spójność dziejom, nadaje sens istnieniu i przekształca ludzką nadzieję w nadzieję wieczną, która triumfuje nad śmiercią i odmładza wszelką kulturę swoim ustawicznie działającym zaczynem”¹⁹⁸.

Nadzieją u progu trzeciego tysiąclecia jest chrześcijańska odpowiedź na kryzys współczesnej kultury, na kulturę negatywną i wszelkie procesy redukcjonizmu kulturowego, to odpowiedzi złożone na naszych rękach wraz z łaską Bożą. Jest to przede wszystkim

¹⁹⁶ Por. J. Życiński, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 12-13.

¹⁹⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej inauguracyjnej Jego Pontyfikatu*, 22 X 1978 Watykan, w: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A. Podsiad, A. Szafrąnska, Warszawa 1979, s. 138-139.

¹⁹⁸ P. Poupard, *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 31-32.

ewangelizacja kultur przez inkulturację wiary. Należy pogodzić intelekt z duchem, rozwijając siły kulturotwórcze w nieustannym kontekście społeczno-kulturowym. „Było to przedmiotem przed-synodalnego Sympozjum¹⁹⁹ w Watykanie, w styczniu 1999 roku: «Chrystus źródłem nowej kultury dla Europy».

1. Odnaleźć fundamenty: filozofia i teologia, antropologia i nauki ścisłe.

2. Zasoby: rodzina i wychowanie, szkoła i uniwersytet.

3. Odnowić humanistykę: literaturę, sztukę i środki komunikowania.

4. Przemysśleć na nowo życie człowieka w państwie: narody i kultury, etyka, ekonomia i polityka.

Takie jest wyzwanie dla kultury chrześcijańskiej dzisiaj, (...) do podjęcia z mądrością i odwagą²⁰⁰.

„W świecie współczesnym, podlegającym procesowi globalizacji, istnieje szczególna potrzeba budowania kultury solidarności opartej na szacunku dla osoby ludzkiej i dla wartości ludzkiego życia. Winniśmy zdawać sobie tu jasno sprawę z zagrożenia, jakie dla naszej epoki stanowi jednowymiarowa wizja kultury. Kultura bowiem winna urzeczywistniać całego człowieka w jego transcencji nad rzeczami, nie pozwolić mu się rozpląnąć w materializmie czy konsumizmie lub ulec negatywnym niejednokrotnie wpływom wiedzy i technologii. Nie wolno nam nigdy zapomnieć, że jeżeli mówimy i myślimy o kulturze, to przede wszystkim o jej związku z człowiekiem. Jakże ważna staje się w tym kontekście potrzeba sięgania do chrześcijańskiego dziedzictwa, z którego bogactwa czerpały całe pokolenia żyjące przed nami²⁰¹.

Kultura to bogactwo całego kontynentu europejskiego i po-

¹⁹⁹ Materiały opublikowane po włosku: *Cristo sorgente di una nuova Cultura per l'Europa alle soglie del terzo millennio. Atti del secondo Simposio presinodale, Vaticano, 11-14 gennaio 1999*. „Il nuovo Areopago” 1999 nr 1-2, oraz po angielsku: *Christ. The Source of a New Culture for Europe on the Threshold of a New Millennium*. Ed. W. Stainsby. Dublin: A Newman Institute of Ireland Publication 1999.

²⁰⁰ P. Poupard, *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją*, s. 32-33.

²⁰¹ Jan Paweł II, *List skierowany do Arcybiskupa J. Życińskiego z racji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 4.

szczególnych społeczności, państw, narodów, osób. „Dlatego Kościół przestrzega przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych i przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Nową jedność Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha. Również w tym miejscu ponawiam mój apel, skierowany do Starego Kontynentu: «Europo, otwórz drzwi Chrystusowi!»²⁰²

c. kryzys teologii współczesnej

Na progu trzeciego tysiąclecia wydawałoby się, że teologia katolicka ma tyle doświadczeń i dorobku, iż nie doświadcza żadnych trudności, ani nie przechodzi sytuacji kryzysowych. Okazuje się jednak, że staje się coraz trudniejsza, wymaga lepszego przygotowania od tych, którzy teologię uprawiają, przechodzi duże przemiany. Dlatego, dla lepszego uwypuklenia kryzysu w teologii należy najpierw podać ogólne wprowadzenie w tę dziedzinę wiedzy.

Czym jest teologia?²⁰³ – pyta ks. prof. Cz. S. Bartnik. „Teologia jest to systematyczna, spójna, żywa, metodycznie zorganizowana wiedza o rzeczywistości w aspekcie Transcendencji, oparta na Objawieniu i poznaniu naturalnym (naukowym i pozanaukowym) i posługująca się odpowiednimi dla siebie, logicznymi sposobami argumentacji i weryfikacji twierdzeń”²⁰⁴.

Jako definicję odślawną przyjmuje się powszechnie formułę

²⁰² Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej*, w: *Jan Paweł II – Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 111.

²⁰³ Zob. Cz. S. Bartnik, *Teologia chrześcijańska*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 370-376; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 466-489; R. C. Broderick, *The catholic encyclopedia*, Huntington, Indiana 1976, s. 577-578.

²⁰⁴ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 18.

„nauka o Bogu”, chociaż ściślej należałoby grecką zbitkę słowną oddać przez „słowo (mowa) boga”, ewentualnie „słowo (mowa) o bogu”. Współcześnie nazwa *teologia* stała się niemal wyłącznym imieniem własnym obszernego działu wiedzy, obejmującego zarówno nauki biblijne, jak teologię systematyczną i praktyczną²⁰⁵.

Co jest jej przedmiotem? Według św. Tomasza z Akwinu, jest to „nauka o Bogu”, zaś J. A. Möhler podpowiada, że „nauka o człowieku”. Obecnie przyjmuje się, że zajmuje się ona i jednym i drugim: ukazuje związek Boga z człowiekiem – człowieka w relacji do Boga. „Nie ma prawdziwej teologii o Bogu bez nauki o człowieku i nie ma prawdziwej teologii człowieka bez nauki o Bogu. Każda teologia ma charakter Bogo-człowieczy”²⁰⁶. Zatem teologia ma za przedmiot Boga i człowieka. „Bóg jest ujmowany przez pryzmat człowieka, a człowiek jest rozumiany w świetle idei Boga”²⁰⁷. Dlatego Jezus Chrystus Bóg i człowiek, stanowi centrum teologii. W takim rozumieniu nie pomija się całej rzeczywistości, której dotyka teologia w swym przedmiocie, czyli całego świata stworzonego. Teologia również, „jest to nauka o Bogu samym i o Jego relacjach ze stworzeniami”²⁰⁸. Jeśli mówimy o Jezusie Chrystusie jako centrum teologii, to w tym znaczeniu, że w Nim objawia się całe stworzenie i wszystko się dokonuje, że On jest Obrazem i Kluczem Rzeczywistości²⁰⁹.

O teologii jako nauce, wiedzy, decyduje nie tylko przedmiot, ale również źródła i metody. Z racji niewyczerpanego bogactwa rzeczywistości chrześcijańskiej w samym Kościele katolickim istnieje współcześnie wiele teorii oraz metod. Są tendencje do budowania teologii wyłącznie na uczuciach, albo tylko na rozu-

²⁰⁵ S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 15-17; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 49-62; J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 35-45.

²⁰⁶ Cz. S. Bartnik, *Teologia chrześcijańska*, s. 373.

²⁰⁷ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 18.

²⁰⁸ R. C. Broderick, *The catholic encyclopedia*, Huntington, Indiana 1976, s. 577: „It is the study of God in Himself and of His relations with creatures”.

²⁰⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 18.

mie, albo tylko na samej wierze. Choć od strony ludzkiej winny dominować: rozum, intelekt, umysł, jak również zauważa się potrzebę korzystania z doświadczeń w zakresie doznań, życia, praktyk religijnych. Jakkolwiek zdolności poznawcze człowieka tkwią w ludzkim rozumie, w szczególności w jego przyrodzonej zdolności do poznania prawdy. „Chociaż prawda objawiona przekracza rozum ludzki, to jednak pozostaje z nim w głębokiej harmonii. Zakłada to, że naturalne dążenie rozumu ku prawdzie pozwala mu – dzięki oświeceniu przez wiarę – przeniknąć sens Objawienia. Wbrew twierdzeniu wielu systemów filozoficznych, lecz zgodnie ze zdrowym rozsądkiem znajdującym potwierdzenie w Piśmie Świętym, należy uznać zdolność ludzkiego rozumu do poznania prawdy, jak również jego metafizyczną zdolność do poznania Boga ze stworzeń”²¹⁰. W cały ten proces wprzęgnięty jest człowiek, jako osobowość indywidualna, jak i społeczna, kolektywna.

Pamiętać należy, iż zawsze w stosowaniu metod warunkiem jest uznanie prymatu myśli osobowej nad czysto naukową. I o ile metody nie przysparzają większych problemów, o tyle trudności przynosi złożoność źródeł. Współczesna teologia zawiera w sobie dwa nurty poznawcze.

1. „Nurt właściwego objawienia „z góry”, od Boga, a więc praobjawienia, Ksiąg świętych, Tradycji, a także objawienia Kościoła, jego historii, liturgii, życia, doświadczeń, doznań mistycznych, przebudzeń w duszach ludzkich, również ingerencji Bożych w obrębie innych religii, choć tam w sposób niejasny i niedostatecznie sprawdzalny;

2. Nurt „objawienia” w szerszym znaczeniu, „z dołu”, od świata stworzonego, a więc wszelkie poznania pozanaukowe i naukowe, filozoficzne, przyrodnicze, kosmiczne, humanistyczne, historyczne, prakseologiczne, i inne, odsłaniające świat i człowieka w ich istocie, zmierzające do ujęcia samego sedna Rzeczywistości

²¹⁰ *Donum veritatis*, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, w: *Trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki i Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 356; por. Sobór Watykański I, Konstytucja *De fide catholica, De revelazione*, can. 1: DS 3026.

i jej ostatecznych struktur oraz wskazujące na jakieś ślady, podobieństwa i obrazy świata wyższego, wpisane w samo serce świata stworzonego”²¹¹.

W większości teologia katolicka opiera się na pierwszym nurcie poznawczym, aczkolwiek korzysta z drugiego w łączności z człowiekiem i całości jego świata osobowego. Teologia ujmuje jednak wszystkie rzeczywistości w odniesieniu do zbawienia, ostatecznego celu człowieka i całego kosmosu²¹². „Ponieważ przedmiotem teologii jest Prawda, żywy Bóg i jego objawiający się w Jezusie Chrystusie plan zbawienia”²¹³.

Dzisiaj teologia ma do czynienia z wielką liczbą innych nauk, które są ważne dla zrozumienia człowieka i Boga. Głównie posługuje się metodami teologicznymi, a także zapożyczonymi z filozofii, nauk przyrodniczych, historycznych, humanistycznych, socjologicznych, psychologicznych i innych²¹⁴. „Właściwe zadanie teologii, którym jest zgłębianie sensu Objawienia, wymaga więc sięgnięcia do zdobyczy takiej filozofii, która dostarcza „solidnego i harmonijnego poznania człowieka, świata i Boga” (DFK 15) i której twierdzenia mogą być przyjęte w refleksji o prawdach objawionych. Również nauki historyczne są niezbędne do studiów teologicznych, przede wszystkim ze względu na historyczny charakter Objawienia przekazanego nam w „historii zbawienia”. Należy także uwzględnić „nauki humanistyczne”, by lepiej zrozumieć prawdę objawioną o człowieku i o normach moralnych jego działania, dokonując konfrontacji owej prawdy ze słusznymi wynikami tych nauk”²¹⁵. Teologia najczęściej korzysta z filozofii, lecz zawsze zasadę normatywną stanowi nauka objawiona.

Naukowa refleksja teologiczna musi spełniać dzisiaj tyle wymagań, że z konieczności muszą się nią zajmować specjaliści. Dlatego też na gruncie teologii pojawiły się różne dyscypliny

²¹¹ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 19.

²¹² Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 66-79.

²¹³ *Donum veritatis*, s. 356.

²¹⁴ *Donum veritatis*, s. 19.

²¹⁵ *Donum veritatis*, s. 356; K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 31-75.

szczegółowe. Faktycznie, jest to wiedza społeczna i kościelna. Teologia pełni dziś doniosłe zadania i funkcje w Kościele. Wewnątrz służy naukową informacją, tworzy wyższą komunikację wspólnoty, wspiera proces samoświadomości Kościoła, krystalizuje tożsamość doktrynalną Kościoła, służy dydaktyce i pedagogice religijnej, umożliwia działanie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, przyczynia się do rozwoju socjalizacji i personalizacji społecznej w Kościele²¹⁶. Na zewnątrz teologia koordynuje komunikację ze światem, stanowi nieodzowny sposób wcielania się chrześcijaństwa w całość życia współczesnego, zwłaszcza w życie duchowe i kulturalne, wspiera rozwój świata, odgrywa ważną rolę w apologii Kościoła, w stosunkach z innymi religiami, w dialogu z ateizmem, w ruchu ekumenicznym, w ewangelizacji świata, w dziele misyjnym²¹⁷. „Teologia zatem umożliwia przekazywanie wiary i sprawia, że umysł tych, którzy nie znają Chrystusa, może jej szukać i ją znaleźć. Teologia, posłuszna zawartemu w naturze prawdy dążeniu do przekazania jej innym, rodzi się także z miłości i jej wewnętrzny dynamizm; w akcie wiary człowiek poznaje dobroć Boga i zaczyna Go kochać, lecz miłość nieustannie dąży do coraz lepszego poznania osoby umiłowanej. To podwójne źródło teologii, wpisane w wewnętrzne życie Ludu Bożego i jego powołanie misyjne, określa także sposób, w jaki powinna być ona uprawiana, by mogła zadośćuczynić wymogom swej natury”²¹⁸. Teologia, jak widzimy, działa twórczo na rozwój życia Kościoła, rozwija kulturę chrześcijańską, duchowość, ma wpływ na kształtowanie społeczno-kulturowych wyrazów świata.

W każdej epoce teologia odgrywa ważną rolę w realizowaniu przez Kościół planu Boga, który chce, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Jednak jej znaczenie wzrasta jeszcze bardziej w czasach duchowych i kulturowych wstrząsów, nawet jeżeli jest ona wystawiona na

²¹⁶ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 285-323.

²¹⁷ Cz. S. Bartnik, *Teologia chrześcijańska*, s. 376.

²¹⁸ *Donum veritatis*, s. 355.

niebezpieczeństwo, musi bowiem dokładać wszelkich starań, by „trwać” w prawdzie (por. J 8, 31), zdając sobie równocześnie sprawę z nowych problemów, przed którymi staje ludzki rozum. W naszym wieku, zwłaszcza w okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II i podczas jego trwania, teologia wniosła swój wielki wkład w głębsze „zrozumienie rzeczy i słów przekazanych” (KO 8), lecz także przeżyła i nadal przeżywa chwile kryzysu i napięcia²¹⁹.

Teologia na przestrzeni dziejów „stawała zawsze przed zadaniem recepcji dorobku różnych kultur, a następnie przyswojenia im treści wiary przy pomocy pojęć odpowiadających tym kulturom. Także dzisiaj ma do spełnienia dwojaką misję. Z jednej strony musi bowiem realizować zadanie, jakie w swoim czasie powierzył jej Sobór Watykański II, to znaczy odnowić swą metodologię, aby móc skuteczniej służyć ewangelizacji. (...) Z drugiej strony teologia musi kierować wzrok ku prawdzie ostatecznej, przekazanej jej przez Objawienie, nie zatrzymując się na etapach pośrednich” (FR 92).

Wydawało się, że Sobór Watykański II w swojej atmosferze nowości ducha przynosi Kościołowi spokój i ład, harmonię i ustalenia, które uspokoją wszelkie dyskusje teologiczne i teologów. I chociaż owoce soborowe w większości dotyczyły duszpasterskiej działalności Kościoła w świecie współczesnym, to dały wystarczające przesłanki potwierdzające doktrynę głoszoną ogólnie. Nie obroniło to rzeczywistości eklezjalnej od pojawiającego się we współczesności kryzysu teologii, kryzysu tożsamości Kościoła czy wreszcie całej myśli chrześcijańskiej. „Jest to kryzys merytoryczny, a zwłaszcza metodologiczny”²²⁰. Kryzys ten osiągnął wiele płaszczyzn teologii współczesnej, jednakże, jedne zdają się być bardziej zagrożone, drugie wydają się kwitnąć i znajdować swoje miejsce we współczesności i cieszyć się zrozumiałą akceptacją. Jakkolwiek należy się nam ustosunkować do pojawiających się wypaczeń, aby nie stały się niebezpieczeństwem dla wspólnoty

²¹⁹ *Donum veritatis*, s. 353.

²²⁰ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 100.

Ludu Bożego i całej religii chrześcijańskiej, ale by nowe myśli i uwagi dawały świeżość i światło uprawianej teologii w środowiskach uczelnianych.

Św. Tomasz z Akwinu uczy nas, iż podstawowym przedmiotem teologii jest „nauka o Bogu”. Jednak zwłaszcza dziś, ta nauka o Bogu, jest w szczególnie sposób narażona na erozję współczesnego kryzysu. Poważnie osłabioną kondycję wydaje się mieć nauka o Bogu w Trójcy Osób. Prawdziwy obraz Boga został rozbity i wypaczony. Preferuje się w dobie obecnej bardziej etykę, „teologię dobrego zachowania” niż Boga osobowego, Boga etycznego. Świat woli dziś Boga bez konsekwencji, Boga istniejącego, ale nieobecnego w codziennym życiu, nieobecnego w społecznościach, w systemach politycznych, kulturze itd. Klasykzna idea Boga znika, traci swoją rolę i pozostaje bez wpływu na wiarę, Kościół, etykę i całą praxis doczesną. Dziś Bóg nie może mieć wpływu na życie polityczne, społeczne, ekonomiczne, kulturalne. Taki Bóg, zepchnięty wyłącznie w sferę prywatności, staje się zagrożeniem – w mniemaniu wpływowych – dla państwa, narodu, nowej cywilizacji.

Poważnych zniekształceń doświadcza również samo pojęcie Trójcy Świętej, które ogranicza się tylko do historii zbawienia, przy negacji właściwie Trójosobowego Boga Transcendentnego. „Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty nie istnieją sami w sobie, obiektywnie i na sposób wieczny, lecz jawią się jedynie w świecie na kanwie historii Jezusa i w dziejach Kościoła, jak cień obrazu na firmamencie stworzenia”²²¹.

Konsekwencją tych wszystkich błędów jest wyrzucenie Boga i religii z wszelkiego życia publicznego na margines, który szarmancko nazywa się „prywatnością” uczuć i przekonań²²². O ile wiarę można jeszcze w jakimś sensie rozumieć (oczywiście w sposób uproszczony) jako stosunek ludzkiego „ja” do Boskiego „Ty”, o tyle religia posiada dwa podstawowe wymiary, które

²²¹ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 101; tenże, *Kryzys teologii współczesnej*, CTh 61(1991) f. 4, s. 4-22.

²²² Por. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, s. 338-342.

muszą się realizować równocześnie: wertykalny i horyzontalny; obejmuje zatem ona rzeczywisty związek z Bogiem i współbraćmi. Nie ma chrześcijaństwa bez związku z Bogiem, nie istnieje też ono bez związku z człowiekiem, członkami wspólnoty. Prosto i genialnie wyraził to św. Jan w swoim Pierwszym Liście, w którym pisze, że nie można miłować Boga i nienawidzić bliźniego (1 J 4, 20-21). Człowiek wierzący w Chrystusa nie istnieje tylko dla siebie, nie jest więc kimś prywatnym. Natura chrześcijaństwa ma charakter na wskroś społeczny i obejmuje wszystkie wymiary życia chrześcijanina: rodzinnego, zawodowego, społecznego, politycznego. Nie może być on prywatnie wierzącym, w życiu zaś publicznym niewierzącym i ateistą. Prowadziłoby to do rozdarcia wewnętrznego, swoistej schizofrenii, niszczenia jego osobowości²²³.

Zauważa się też ostatnio wiele problemów i niejasności w wypowiedziach współczesnej antropologii filozoficznej i teologicznej. Jest to tendencja do rozumienia człowieka dualistycznie, albo stwierdzenia o monizmie jego natury. Kiedy to, przypomnijmy, chrześcijaństwo uczy o jedności osoby, ale nie o monizmie człowieka pod względem natury. „Natura ludzka pozostaje tajemnicą złożenia z pierwiastka materialnego i duchowego”²²⁴.

Innym przejawem niejasności jest negacja prawdy o nieśmiertelności człowieka w jego istocie. Jest to atak na indywidualne trwanie osoby ludzkiej po śmierci, co w konsekwencji podważa całe Objawienie. Błąd przejawia się w tym, iż człowiek jest traktowany jako „absolut”, najistotniejszy element rzeczywistości, jako sens świata. W tej swoistej antropologii sekularystycznej podważane są prawdy o nieśmiertelności osoby ludzkiej i o jej religijnym charakterze. W konsekwencji zostają podważone rzeczy ostateczne dotyczące człowieka. Eschatologia jest traktowana mitologicznie. Dlatego cała antropologia eschatologiczna jest

²²³ L. Dyczewski, *Rola Kościoła w rozwoju współczesnej kultury polskiej*, s. 65-81; Ch. Dawson, *Religia i kultura*, Warszawa 1958; W. Piwowarski, *Spoleczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*, ZNKUL 16(1973)3-4, s. 59-73; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.

²²⁴ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 101.

atakowana i staje się niewygodna we współczesnym myśleniu. W ten sposób człowiek został ograbiony z idei odkupienia i zbawienia. W zamian za to jest kreowany człowiek sukcesu i biznesu, człowiek materialny i techniczny. Człowiek religijny staje się natomiast zagrożeniem postępu i cywilizacji.

Natomiast w chrystologii redukuje się Jezusa Chrystusa do samej idei. Unika się formułowania wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa. W efekcie odrzuca się odkupienie, nadprzyrodzony charakter Kościoła, sakramenty. Jezus Chrystus jest rozumiany nie tyle jako osoba, ile raczej jako symbol, wzór moralny. Współczesna chrystologia w wielu miejscach pozostaje na uboczu życia ludzkiego, poza życiem społecznym, religijnym, kulturowym. Nie ma wpływu na obiektywną rzeczywistość. Pojawia się zatem głęboka potrzeba ożywienia chrystologii z jej wpływem na współczesność.

W wielu krajach wysoko cywilizowanych coraz bardziej zauważa się zanik mariologii. Jeśli gdziekolwiek istniała, to tylko w formie bardzo szczątkowej i przyjmowała postać, w której Maryja miałaby być jedynie obrazem roli kobiety. Natomiast nie przepowiada się Jej jako szczególnej Osoby, zjednoczonej z Bogiem i współpracującej ściśle z Jego wolą. W konsekwencji obserwujemy ucieczkę współczesnego człowieka od Wzoru, Modelu szczególnej przyjaźni i związku człowieka z Bogiem Osobowym wiecznie Żywym. Jest to przykład sekularystycznej tendencji lęku przed interpersonalną komunią z Bogiem. Za tym idzie obawa przed rozumieniem Maryi jako Matki Kościoła, dlatego że neguje się udział człowieka w porządku łaski. „Tymczasem we współczesnej eklezjologii Kościół zaczyna się rozumieć jako specyficzny byt osobowy, personalistyczną Bosko-ludzką wspólnotę”²²⁵. Jest zatem głęboka potrzeba odnowy mariologii. Podkreślmy jednak, iż ta odnowa ma prowadzić do takiej postaci nauki mariologicznej, która służy w pełni chrystologii i eklezjologii.

Wiele błędów pojawia się również w eklezjologii. Wynikają

²²⁵ M. Rusecki, *Kim jest Kościół*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1996, s. 101.

one najczęściej z błędnie pojętej koncepcji Kościoła²²⁶. Niemal do dziś pytanie o Kościół formowane jest za pomocą pytajnika rzeczowego: co to jest Kościół. Jest to reistyczne podchodzenie do niego. Kościół traktuje się bardzo często tylko jako instytucję czysto ludzką. Odrzuca się często religijne rozumienie instytucjonalności Kościoła, czy też sakramentalność. Nie toleruje się społecznej roli Kościoła, raczej spycha się go do prywatności i indywidualizmu grupowego.

Współczesna eklezjologia nie wytrzymuje pewnego społecznego napięcia, jaki posiada dzisiejszy świat, który coraz częściej przeżywa swoistego rodzaju pustkę egzystencjalną i zatracza podstawy sensowności i celowości. Społeczeństwo staje się wrogiem naturze, czasem anty-ludzkie (aborcja, eutanazja, chęć klonowania człowieka)²²⁷. To wszystko wpływa negatywnie na relacje człowieka z Bogiem, a tym samym ubożeje eklezjologia.

Zagrożona jest eleuterologia. „Współczesnym światem wstrząsa problem wolności: koncepcji wolności i praxis wolności. Chodzi o wolność w zakresie indywidualnym i społecznym”²²⁸. Neguje się przykazania Boże, prawo moralne, a w to miejsce proponuje się swobodę, amoralizm. „I tak wolność to już nie możliwość spełniania się człowieka, ale raczej możliwość depersonalizacji. Nawet w możliwości zła człowiek pozostaje wolny, ale aksjologicznie jest to już antywolność: odwrotność stojącej się osoby w wolności. Wolność działania, wyboru, egzystencjalna i ontologiczna bywają zbyt często podporządkowane złu”²²⁹. W imię wolności zaciera się wszelkie przejawy prawdy, natomiast w jej miejsce wpycha się fałsz i motywy działania zła. W ten sposób zostaje zafałszowana prawda, człowiek, świat. Giną wartości najwyższe, tj.: prawda, honor, patriotyzm, pokój²³⁰. W zamian rozpowszechnia się wartości negatywne. Łatwo tłu-

²²⁶ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 239-321.

²²⁷ Por. J. Nagórny, *Społeczny charakter troski o życie i zdrowie*, RT 46 (1999) z. 3, s. 5-23.

²²⁸ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 105.

²²⁹ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 106.

²³⁰ Cz. S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, s. 115-118.

maczy się wszelkie przejawy zła, upadku moralności, odpowiedzialności. W konsekwencji, o ironio, próbuje się coraz częściej zło nazywać dobrem. W imię nowoczesności, obecny satanizm wydaje się budować swoiste piekło, które wydaje się być „lepsze”. Ale to „lepsze” zamyka człowieka w doczesności i każe żyć, jakby Boga nie było. Tyle, że robi to inteligentnie, to znaczy nie wbrew naszej woli, lecz za jej przyzwoleniem.

W takiej scenerii, „teologia zaś miałaby być sposobem relatywizacji wartości oraz przetwarzania norm i reguł kategorycznych na narzędzie, konwencjonalne, doraźnie utylitarne. Ma być pasem transmisyjnym między przeszłością religijną, a przyszłością, która rzekomo musi być świecka. Ma być – wbrew swemu istotnemu powołaniu – sposobem sekularyzacji życia”²³¹.

Przypatrzmy się również bliżej pewnym niedociągnięciom, sytuacjom kryzysowym w teologii w aspekcie metodologicznym. Wydaje się, że dosyć często w myśli teologicznej pojawia się, ze swoistą dominacją, subiektywizm. Przybiera on najczęściej oblicze negacji obiektywizmu i realizmu. Wyklucza obiektywizm i realizm świata religijnego. „Świat religijny ma nie mieć żadnej relacji do rzeczywistości obiektywnej. Bóg, dzieje zbawienia, łaska – są to wytwory immanentne w psychice człowieka, symbole przeżyciowe, fikcje. Nic z tego nie istnieje w rzeczywistości. Nie było wcielenia, a tylko wiara w zbawcze nachylenie się Boga ku człowiekowi. Nie było zmartwychwstania, a tylko wzbudzenie wiary „jakoby Jezus zmartwychwstał”. Nie ma Kościoła, jest tylko podmiotowa wiara we wspólnotę człowieka z Bogiem. Nie działa Duch Święty, lecz ma miejsce jedynie ryt recepcji Ewangelii i aktywna odpowiedź na nią przez życie własne”²³².

Wkrada się również, coraz częściej do teologii niepożądany socjologizm, próbując sprowadzić ją do czystej rzeczywistości. Wykładnią dla teologii miałby być lud, społeczeństwo, wspólnota. Kościół w takiej sytuacji spełnia się wówczas, gdy jest słuchaczem ludu. Teologia staje się tylko wizytówką gry

²³¹ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 106.

²³² Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 106.

współczesnego klimatu świata, gdzie np. teorie mass mediów stają się światkami wiarygodności i wytycznej dla procesów dechrystianizacji²³³.

Wraz z socjologizmem pojawia się fałszywa sceniczność. Jest to swoisty przejaw współczesnego przerostu formy nad treścią. Komerccjalizm bierze górę nad rzetelną teologią. Dla wielu teologów nie jest najważniejsza treść, lecz tani rozgłos. Nie są w takiej teologii najważniejsze wartości najwyższe, lecz sensacyjność i popularność, z którą łatwo wejść na rynek wydawniczy. Liczy się zatem sukces wydawniczy, a nie głoszenie prawdy, która nie jest łatwa. Dla zaistnienia w świecie teologowie gotowi są zanegować zasadnicze prawdy dotyczące Boga, Kościoła, moralności. Tak uprawiane piśmiennictwo teologiczne prowadzi do zubożenia teologii i niszczenia autorytetu, jaki od wieków wypracowała teologia i teologowie²³⁴.

Charakterystyczne dla dzisiejszej teologii jest zjawisko synkretyzmu teologicznego, który powoduje brak spójności i logiki myśli teologicznej. Często dorobek teologiczny jednego Kościoła jest przenoszony w całości do drugiego. Dotyczy to eklezjologii, do której wpycha się, zaczerpniętą z prawosławia rosyjskiego, kongregacyjną koncepcję Kościoła. Widzi ona chrześcijaństwo jako jeden Kościół duchowy i wielość Kościołów chrześcijańskich w wymiarze instytucjonalnym. Stąd prymat Piotrowy w takiej koncepcji rysuje się jako sprzeczność. W innym miejscu za prote stancką zasadą *sola scriptura* Kościół redukuje się do samego Pisma Świętego. W innych kręgach wprawdzie nie neguje się kapłaństwa hierarchicznego, ale sprawowanie Eucharystii „powierza” się laikom. Bywa, że Ewangelię traktuje się jako wykładnię życia społeczno-kulturowego, ale sprytnie zabrania się jej wypowiedzieć na *forum publicum*. Chociaż przyznaje się, że Ewangelia powstała w łonie Kościoła, to jednocześnie nie pozwala się Kościołowi głoszenia czystości Ewangelii. Te i inne niespójności niszczą i blokują

²³³ Por. A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000, s. 107-128.

²³⁴ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 173-195; S. Wielgus, *Ideowe zagrożenia współczesnej cywilizacji*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 9-32.

prawidłowy rozwój teologii²³⁵.

Kryzys wrażliwości religijnej spowodował pojawienie się w teologii psychologizmu, ten zaś zaczął redukować naukę katolicką do recepcji psychicznej. Można więc zauważyć obecnie postępującą psychologizację chrześcijaństwa, Ewangelii, Kościoła. Teologia w takiej kondycji wybiera wszystko w zależności od tzw. psychicznej odpowiedniości, a zatem nie zawsze to, co jest zgodne z obiektywną prawdą, a raczej to, co jest wygodne. W konsekwencji chrześcijaństwo jest kreowane jako rzeczywistość afektywna, dobrego poczucia. W efekcie odrzuca się prawdy dogmatyczne i eschatologiczne jako niewygodne i stresujące. W to miejsce, oczywiście bardzo szybko, wprowadza się „wolną miłość”, aborcję, eutanazję i wszelkie przejawy swobody, jako „użyteczne”²³⁶.

Teologia ogarnięta psychologizmem staje się bardzo niebezpieczna dla społeczności, a Kościoła w szczególności. W efekcie rodzi się teologia emocjonalna, ubezpieczeniowa, asekuracyjna, psychoterapeutyczna. Taka teologia staje się bardziej siłą psychiczną, ułatwiającą życie, broniącą przed lękiem, złym losem, antidotum na stres. W takiej scenerii teologia rezygnuje z wszelkiego dorobku teologii rzeczywistej, metodologii, warsztatu filozoficznego, poprawnego języka. Staje się dziedziną popularno-naukową z prostym językiem, łatwym do zrozumienia.

Coraz częściej religijności odmawia się zdrowego rozsądku, logiczności. Są to skutki przypisywania teologii irracjonalizmu. Praktykuje się myślenie, że kto jest religijny, pobożny, ten jest mało inteligentny, zacofany. Taki irracjonalizm sugeruje, iż wszelki dorobek teologiczny powstałby na płaszczyźnie pozarozumowej. „W rezultacie zamach na intelektualizm chrześcijański jest atakiem na godność człowieka i wielkość stworzenia Bożego”²³⁷.

Dzieje teologii na przestrzeni wieków dowodzą, iż teologia klasyczna zawsze czerpała z myśli filozoficznej i najczęściej opierała się na gnostycyzmie, platonizmie, arystotelizmie, stoicyzmie, neoplatonizmie i innych koncepcjach filozoficznych. Systemy te

²³⁵ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 109.

²³⁶ Por. A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 197-214.

²³⁷ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 110.

pomogły głębszemu wnikięciu w treści objawienia i w całe życie religijne. Ponadto pomagały systematyzować je w całość i budować praktyczne wnioski. Brak filozofii w teologii powoduje brak dyscypliny myślowej i logiki wypowiedzi.

Zbyt niskie wartościowanie filozofii lub wręcz postawa antyfilozoficzna prowadzi do braku abstrakcji i transcendentalności, czego przykłady mamy chociażby w teologii feministycznej²³⁸.

W zamian za to teologia staje się zbiorem pojedynczych zdań, potocznego języka, bez myślowych rygorów. Zaś teologowie stają się zwykłymi gawędziarzami, żeby ich nie nazywać werbalnymi blagierami. Bardzo często przy tym podnoszą się wezwania z kręgów społeczno-politycznych lub społeczno-kulturowych. W takiej sytuacji pojawia się pokusa – której uległo już wielu – aby teologia odgrywała rolę ideologii (teologia polityczna, teologia wyzwolenia, socjalizm katolicki). Oczywiście, że teologia może służyć pomocą w rozwoju myśli społeczno-politycznej, ale sama musi pozostać pluralistyczna. Teologia uprawiana w tych wymiarach winna być tylko inspiratorką. „W istocie swej strzeże ona prawd zbawczych, metafizycznych i uniwersalnych, jak wartości najwyższe, ethos, godność osoby ludzkiej, nieśmiertelność, spełnianie się człowieka w świecie”²³⁹.

Popularne stały się ostatnio teologie kontekstowe (teologia feministyczna, teologia ekonomii). Gdy są uprawiane w oderwaniu od klasycznej teologii, stają się niebezpieczne, nie wspominając, że są mało naukowe i niemethodologiczne. Teologia jest prawdziwa jako całość. Rozbita na części, wyrwana ze środowiska, staje się fałszywa.

Wiele tu wymieniliśmy trudności i wiele określiliśmy sytuacji kryzysowych współczesnej teologii. Należy potraktować je jako swoistego rodzaju wyzwanie, „znaki czasu” dla współczesnych teologów, do głębszego poznawania prawdy. Należy wszelkie

²³⁸ Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, s. 56-50; tenże, *Kobieta – kaptanem?*, Lublin 1993, s. 51-52; tenże, *Kapłaństwo kobiety?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 187-193; Cz. S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, s. 56-63.

²³⁹ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 111.

te niejasności rozwiązywać w duchu dialogu chrześcijańskiego z właściwą sobie chrześcijańską kulturą ducha. Jakkolwiek teologia dotknięta różnymi trudnościami nie może rezygnować ze świadomej pracy ku odrodzeniu, by wskazać niektóre drogi odnowy.

Niewątpliwie potrzebny jest dzisiejszej teologii ścisły związek z całym Kościołem, wiarą, Ewangelią i całością praxis chrześcijańskiej²⁴⁰. Teologia musi służyć prawdzie i ją nieustannie odkrywać, nawet za cenę niepopularności²⁴¹. Teologia nie może zapominać, że służy osobie. „Przez teologię służy się Bogu Trójosobowemu, Jezusowi Chrystusowi, człowiekowi, Kościołowi jako społeczności osób, (...) służy się osobie, nie idei lub rzeczy”²⁴².

Teologia winna służyć dobru, prawdzie. Dlatego potrzeba jej ścisłego związku z historią teologii, potrzebne jest jej historyczne myślenie. W takiej kondycji będzie mogła sprostać wyzwaniom współczesności i służyć dalej ethosowi katolickiemu.

Na mapie różnych systemów filozoficznych i teologicznych znajdujemy wiele twórczych kierunków pomocnych współczesnej, zagrożonej teologii. „Ale na nadchodzące czasy bodajże najlepszy jest personalizm: konsekwentny, pełny, systemowy. Oddaje on głębię tajemnicy chrześcijaństwa, strukturę chrześcijaństwa w osobie ludzkiej i w społeczności osób i rozwija praxis chrześcijańską. Pod względem metodologicznym personalizm unika dziś fałszywych jednostronności: subiektywizmu i reizmu, racjonalizmu i irracjonalizmu, formalizmu i materializmu, abstrakcjonizmu i pragmatyzmu, anomizmu i rygoryzmu, tradycjonalizmu i modernizmu, absolutyzmu i relatywizmu, spekulatywizmu i historyzmu itd.”²⁴³

System personalizmu pochyla się nad Fenomenem Osoby, nad cudem bytu, jakim jest Osoba. Dlatego w tym systemie osoba

²⁴⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 216-219.

²⁴¹ Por. K. Góźdz, *O powołaniu teologa*, „Przegląd Uniwersytecki” 11(1999)3(59), s. 9-10; tenże, *O „powołaniu” teologa*, w: *W trosce o Kościół*. Tydzień Eklezjologiczny 1999: *Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001.

²⁴² Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 112.

²⁴³ Cz. S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, s. 112.

posiada status metody, „jest podstawą i kluczem metodologii, a także epistemologii i hermeneutyki. Poza tym osoba jest ujmowana jako zasada rzeczywistości nie tylko statycznej (synchronicznej), ale i dynamicznej (diachronicznej). Stąd personalizm jest wizją nie tylko bytu, lecz także dziejów, kultury, społeczeństwa, sztuki, prakseologii”²⁴⁴, „jest to kierunek wizji wszelkich problemów”²⁴⁵.

Personalizm łączy ze sobą prakseologię, lepiej niż klasyczne systemy metafizyczne. Dlatego można stwierdzić, iż personalizm jest prakseologizmem. „Osoba w personalizmie staje się w konsekwencji wielką kategorią prakseologiczną, czyli działaniem, czynem, sprawczością i twórczością, a przy tym miarą *praxis* i najwyższą racją działania. Jest ona zasadą działania – przez naturę – i pełną kategorią prakseologiczną. Ostatecznie tylko ona umożliwia działanie we właściwym znaczeniu (*actio, actus, opus*)”²⁴⁶.

Personalizm jako system, kierunek myśli zawiera w sobie swoistą „estetykę” prozopoiczną. Jest to twórczy zachwyt nad cudem stworzenia, jakim jest Osoba. „A zatem personalista musi „widzieć” człowieka jako osobę, ujmować go w jego integralnym „obrazie piękna”, czuć wspólnie z nim we wszystkim i być szczególnie uwrażliwionym na osobę człowieczą w ogóle. Personalista jest niejako pełnym odkrywcą osoby ludzkiej i staje na „drodze do osoby”, własnej i wszystkich innych. Oczywiście, staje też w obliczu prapierwotnego zadania „wspólnoty drogi”, a przede wszystkim poznania dobra i zła”²⁴⁷.

Personalizm wybiera sobie osobę ludzką za metodę. Ten system zawsze jest otwarty na każdą rzeczywistość świata Osoby. Jednocześnie „personalizm to system, ale również metoda, sposób życia, praktyka. I w tym duchu przyjmuje do siebie wszelkie kompatybilne kierunki, tradycje, opcje, wybory i rozwiązania tymcza-

²⁴⁴ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 30.

²⁴⁵ Cz. S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 24.

²⁴⁶ K. Góźdź, *Prakseologia personalistyczna*, w: *Personalizm*, Cz. S. Bartnik, Lublin 1995, s. 417.

²⁴⁷ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 415.

sowe. (...) Dlatego personalizm, otwarty na różne treści, metody i techniki, nie eliminuje żadnych twórczych kierunków, skądkolwiek by pochodziły. Raczej jest inspiracją do budowania własnej, prawdziwościowej i agapetologicznej wizji człowieka i świata oraz do tworzenia własnej «estetyki personalistycznej»²⁴⁸

Wreszcie personalizm stoi na straży realizmu, dlatego konsekwentnie odrzuca nierealizm, brak realizmu, formę personalizmu idealistycznego. Realizm personalistyczny stwierdza istnienie bytu jako takiego. Ostatecznie osoba jako byt realny jest dla personalizmu esencją i streszczeniem świata. Zatem, „stwierdzenie realności osoby w jej istnieniu stanowi podstawę dla wszelkich dalszych badań i wniosków, nawet najbardziej nieprawdopodobnych i nieoczekiwanych²⁴⁹”.

Nie jest rzeczą prostą przedstawić syntetycznie i zwięźle tak zróżnicowane elementy sytuacji społeczno-politycznej, społeczno-gospodarczej, religijno-kościelnej, społeczno-moralnej i kulturowej w Europie, która pod tymi względami nie stanowi bynajmniej monolitu, lecz jest wielce zróżnicowana i pluralistyczna. Inaczej ta rzeczywistość i sytuacje przedstawiają się na Zachodzie Europy, inaczej na Wschodzie, a jeszcze inaczej w Polsce. Powyższy rozdział przedstawił rzeczywistość społeczno-kulturową w Europie i w Polsce po upadku komunizmu. Najpierw nakreślona została sytuacja społeczno-polityczna, gospodarcza, religijna i kulturowa, a następnie kryzysowa sytuacja społeczno-moralna i kulturalna dająca się odczuć nawet na płaszczyźnie teologii systematycznej. Zostały zatem uwypuklone szczególnie te elementy i czynniki, procesy i zjawiska społeczno-kulturowe, które są „nowe”, inne od dawniejszych, prowokujące i determinujące nową ewangelizację.

²⁴⁸ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, ROZDZIAŁ II, s. 116; por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 10-14; tenże, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 73-74.

²⁴⁹ M. Kowalczyk, *Realizm personalistyczny*, w: *Personalizm*, Cz. S. Bartnik, Lublin 1995, s. 421.

Tradycyjny kerygmat chrześcijański

Słusznie mówi *Fides et ratio*, że „refleksja teologiczna w Kościele ma służyć przede wszystkim głoszeniu wiary i katechezie. Głoszenie, czyli kerygmat, wzywa do nawrócenia, ukazując prawdę Chrystusa, którą wieńczy Jego Misterium paschalne: tylko w Chrystusie bowiem możliwe jest poznanie pełni prawdy, która zbawia” (FR 99).

Należy najpierw jasno określić samo pojęcie kerygmatu. Wywodzi się ono od greckiego słowa *kerygma*, *keryssein* – i oznacza pełnić urząd herolda, proklamować¹, obwieszczać przez publicznego posłańca, ogłaszać, przepowiadać (Mt 12, 4; Łk 11, 32; Rz 16, 25; 1 Kor 1, 21; 2, 4; 15, 14; 2 Tym 4, 17; Tt 1, 3)², a także wyraża treść i czynność głoszenia. W literaturze greckiej w częstszym użyciu było słowo *keryks*, rzadziej posługiwano się czasownikiem *keryssein*. W Piśmie Świętym częstotliwość użycia tych słów jest wręcz odwrotna³. Termin *kerygma* pochodzi od rdzenia *keryk* i wraz z *kerysso* (obwieszczać, ogłaszać) oraz *keryks* (ten, który obwieszcza, herold) należy do bogatej w Biblii terminologii – szczególnie nowotestamentalnej – głoszenia słowa Bożego⁴. Czasownik *keryssein* występuje najczęściej u synoptyków oraz w Listach św. Pawła i znaczy czynność przepowiadania Dobrej Nowiny przez Apostołów i ich uczniów⁵. Rzeczownik *kerygma* nie występuje w Ewangeliach – za

¹J. Homerski, *Kerygmat*, w: *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 208.

²X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 339.

³Por. B. Pylak, *Teologia kerygmatyczna*, w: *Dogmatyka katolicka*, red. W. Granat, tom wstępny, Lublin 1965, s. 179.

wyjątkiem jednej wzmianki odnośnie do osoby Jonasza (Mt 12, 41; Łk 11, 32) – i w *Dziejach Apostolskich*. W Listach św. Pawła spotykamy go sześciokrotnie. Oznacza w nich głoszenie prawdy o Chrystusie (Tt 1, 3) z podkreśleniem zmartwychwstania (1 Kor 15, 14) oraz obecnej w tym głoszeniu mocy Bożej (1 Kor 1, 21; 2, 4; 2 Tm 4, 17)⁶.

Słowo kerygmat najczęściej kojarzy się nam z Nowym Testamentem. Da się wyróżnić również kerygmat starotestamentalny, który przejawiał się głównie w działalności prorockiej, zapowiadając sąd Boży, nawołując do pokuty i obwieszczając pokutującym eschatologiczne łaski Boga (Jl 1, 14; 2, 1; 4, 9; Jon 1, 2; 3, 2.4.5). Przedłużeniem głoszenia prorockiego jest kerygmat Jana Chrzciciela, który wzywa do pokuty i obwieszcza bliskość Królestwa Bożego (Mk 1, 4-8; Mt 3, 7-10; Łk 3, 10-14). Wreszcie kerygmat Jezusa, w którego centrum znajduje się nadchodzące, związane z Jego osobą, Królestwo Boże, oraz zawarta w tym kerygmacie świadomość boskiego synostwa i mesjańskiego posłannictwa (Mk 1, 39; Łk 4, 16-20; Mt 11, 2-6)⁷.

W znaczeniu biblijno-teologicznym termin oznacza uroczystą i publiczną proklamację orędzia zbawienia dokonanego i objawionego przez Boga w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, połączoną z wezwaniem do nawrócenia i chrztu⁸. Słowo Boże, które w imię Boga i na mocy prawowitej misji, zleconej przez Boga i Kościół jest głoszone jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa, które uobecnia to, co właśnie jest przepowiadane⁹.

W nowożytnej egzegezie kerygmat oznacza głównie apostoelskie przepowiadanie w Kościele pierwotnym, w ramach posłannictwa misyjnego skierowanego do żydów i pogan. Istotną

⁴ A. Paciorek, *Kerygmat*, EK VIII, 1360.

⁵ Por. B. Pylak, *Teologia kerygmatyczna*, s. 180.

⁶ Por. B. Pylak, *Teologia kerygmatyczna*, s. 180.

⁷ A. Paciorek, *Kerygmat*, EK VIII, 1360-1361.

⁸ J. Kudasiwicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 246-247.

⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kerygmat*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 175.

treścią kerygmatu było to, co Bóg uczynił dla ludzi przez Jezusa Chrystusa¹⁰. Głoszenie Słowa Bożego w tym wymiarze jest odzwierciedleniem przepowiadania Jezusa, przyjętego przez Apostołów i głoszonego we wspólnocie Kościoła. W początkach było to ewidentne zadanie Apostołów i tych, którzy, jak Stefan, Filip wyruszyli z nimi, by głosić światu Dobrą Nowinę (Łk 10, 1-9; Dz 1, 8; 10, 42; 13, 2-6)¹¹.

W dokumentach soborowych i posoborowych mówi się, że Ewangelie mają charakter kerygmaticzny lub zachowały formę kerygmaticzną (KO 19). Oznacza to, że treść ich była najpierw głoszona, proklamowana. W dalszej kolejności ewangeliści (redaktorzy) utrwalając te treści na piśmie, mieli cel kerygmaticzny, tzn. nie chcieli pisać zwykłej kroniki dla zaspokojenia ciekawości, lecz dziełami swymi chcieli głosić Dobrą Nowinę, wzbudzać wiarę i pogłębiać życie moralne Kościoła (Łk 1, 3n)¹². Z tego kerygmatu zrodziły się Ewangelie, jego przykładem jest przemówienie Piotra (Dz 2, 14-39; 3, 12-26; 4, 8-12; 10, 34-43; 13, 16-41; 14, 15-17; 17, 22-31), odwołujące się do przepowiedni proroka i ukazujące słuchaczom Jezusa z Nazaretu, którego Bóg potwierdził niezwykłymi czynami, cudami i znakami. Piotr przedstawia tego, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybity do krzyża i zabity, przez Boga wskrzeszony i wywyższony. Przemówienie to kończy się wezwaniem do pokuty i chrztu w imię Jezusa Chrystusa.

Przykładem kerygmatu są także słowa Pawła Apostoła (Rz 1, 1-4; 2, 16; 8, 34, 10, 8-9) o zapowiedzianej przez Boga ustami proroków Ewangelii Jezusa Chrystusa, potomka Dawida, który umarł, zmartwychwstał i według Ducha Świętości został ustanowiony Synem Bożym w mocy i wywyższony; tego rodzaju formuły kerygmaticzne pochodzą od samego Pawła albo ze starej tradycji (1 Kor 15, 3b-5; 1 Tes 1, 9-10); znajdują się również w Ewangeliiach¹³.

¹⁰J. Kudasiewicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, s. 247.

¹¹R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, Huntington, Indiana 1976, s. 324.

¹²J. Kudasiewicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, s. 247.

Do głównych elementów doktrynalnych kerygmatu należało najpierw wypełnienie się Pisma (Dz 2, 16; 3, 18.24; 10, 43; 13, 27; 1 Kor 15, 3-4), spełnienie tego, co zapowiadali prorocy, iż Bóg oczekiwany nawiedził lud swój (1 P 1, 10-12; Łk 18, 31; 24, 26-27.44-46), przez przyjście Jezusa Chrystusa, który stanowi centrum kerygmatu, wraz z Jego mesjańskim wypełnieniem ziemskiego posługiwania (Dz 2, 22; 10, 37-39a), co zawiera się przede wszystkim w następujących wydarzeniach: ukrzyżowanie i śmierć Jezusa (Dz 2, 23; 3, 13-15; 5, 30; 10, 39; 13, 28; Rz 10, 9), pochowanie (Dz 13, 29; 1 Kor 15, 4a), zmartwychwstanie i ukazywanie się uczniom (Łk 24, 34; Dz 2, 24.32; 4, 10; 10, 40-41; 13, 31; 1 Kor 15, b;), uczynienie ich świadkami tego wydarzenia (Łk 24, 48; Dz 1, 8.22; 2, 23; 3, 15; 5, 32; 10, 39-42; 13, 31), władza sędziowska Zmartwychwstałego (Dz 13, 38; Flp 2, 6n; 1 Tym 5, 20); uwielbienie i wywyższenie Chrystusa (Dz 2, 33; 3, 13; 5, 31; Flp 2, 9), zesłanie obiecanego Ducha Świętego (J 15, 26; 16, 7) na wszystkich ludzi (Dz 2, 23; 5, 32); wezwanie do wiary, nawrócenia, chrztu jako koniecznych warunków zbawienia (Dz 2, 38; 1 Tes 1, 9n). W kerygmacie skierowanym do Żydów, którzy akceptowali Pismo Święte, zawarty był jeszcze argument biblijny¹⁴. Był zazwyczaj jakiś mesjański tekst biblijny zaczerpnięty ze Starego Testamentu (np. Dz 2, 17; 21, 23-28.34). Po przeczytaniu tekstu wykazywano, że wypełnił się on w życiu Jezusa. U Żydów głoszenie kerygmatu i płynące stąd nawrócenie polegało na uznaniu i przyjęciu, że sprawiedliwość i zbawienie otrzymuje się tylko przez wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Poganom natomiast głoszone prawdę o jedynym Bogu, który posłał Jezusa, był z Nim, wskrzesił Go trzeciego dnia i ustanowił sędzią żywych i umarłych. Wymagano od pogan odwrócenia się od bałwochwalstwa i postępowania zgodnie z wolą Boga objawioną w Chrystusie, a kto uwierzy w imię Jezusa otrzymuje zbawienie (Dz 10, 34-43).

Kerygmat zawsze cechowała *dynamis*, która, choć nie zawsze

¹³ Por. R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, s. 324; J. Homerski, *Kerygmat*, s. 208; J. Kudasiewicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, s. 247.

¹⁴ Por. K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 79.

ujawnia się w cudownych znakach, jest jednak zawsze obecna we wspólnotowym świadectwie chrześcijan. Ten dynamiczny charakter kerygmatu domagał i domaga się od słuchaczy decyzji, odpowiedzi i zmiany życia¹⁵.

Wartość i znaczenie pojęcia kerygmy zauważamy we współczesnej biblistyce katolickiej i protestanckiej¹⁶. Pojęcie również przeszło do terminologii teologicznej. Oznacza najczęściej wszelkie formy przepowiadania słowa Bożego, w tym najbardziej przepowiadanie duszpasterskie.

Pojęcie i termin *kerygma* został wprowadzony do teologii w 1936 roku przez Josepha Andreama Jungmanna. W jego rozumieniu kerygma to nic innego jak głoszenie Ewangelii, Dobrej Nowiny zbawienia. Proponuje on przy uprawianiu teologii, aby treści w nauczaniu Kościoła upraktycznił, zbliżyć do życia na wzór głoszenia Ewangelii w czasach apostoelskich. Takie nauczanie powinno docierać do całego człowieka, do wszystkich władz jego duszy – winno służyć bezpośrednio życiu chrześcijanina. Podobnie o kerygmie wypowiada się Hugo Rahner, twierdząc, iż jest ona głosem prawdy Bożej na sposób praktykowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Z tą koncepcją zgadza się Jean Hofinger. Nowe perspektywy znaczeniowe w rozumieniu kerygmy wprowadza Josef Rupert Geiselmann z Tybingi. Kerygma – według niego – to zwiastowanie historii zbawienia; dalej, jest to przepowiadanie, wyjaśnianie, świadczenie przez Apostołów, naocznych świadków, o faktach rzeczywistych, których doświadczyli. Zaś sposób

¹⁵ Zob. A. Stöger, *Das Kerygma der Synoptiker*, w: *Handbuch der Verkündigung*, Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 183-195; J. Kudasiwicz, *Bóg w Nowym Testamencie*, EK II, 909-912; tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 310-312; tenże, *Bóg Ewangelii*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 167-168.

¹⁶ Zob. K. Stendahl, *Kerygma und Kerygmatisch. Von zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche und unserer*, „Theologische Literaturzeitung”, 12(1952) k. 715-720; J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, w: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1961, s. 13-25; C. H. Thompson, *Theology of the Kerygma. A Study in Primitive Preaching*, NJ 1962, s. VII-VIII I 1-4.

przepowiadania Apostołów jest normą głoszenia Chrystusa na wszystkie czasy¹⁷.

Takie rozumienie kerygmy znalazło swoje echo w rozumieniu świadczenia, przepowiadania w ścisłym znaczeniu, wreszcie w ewangelizacji. Przedmiotem takiej kerygmy jest historia zbawienia, której centrum zajmuje śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Odpowiedzią człowieka na przedłożony mu w ten sposób apel Boży ma być nawrócenie i akt wiary¹⁸.

Sobór Watykański II w Konstytucji o Objawieniu Bożym (*Dei verbum*), mówi znamienne słowa: „Bóg postanowił najlaskawiej, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze zachowane w całości i przekazywane było wszystkim pokoleniom. Dlatego Chrystus Pan, w którym całe objawienie Boga najwyższego znajduje swe dopełnienie (por. 2 Kor 1, 3, 3, 16-4,6), polecił Apostołom, by Ewangelię przyobiecana przedtem przez Proroków, którą sam wypełnił i ustami własnymi obwieścił, głosili wszystkim, jako źródło wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej, przekazując im dary Boże” (KO 7; por KO 21, 24; KL 9, 35). W tym samym duchu wypowiedział się również papież Paweł VI, który napisał w *Ewangelii nuntiandi*: „ewangelizacja jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego” (EN 18; por. EN 1, 14).

Z przytoczonych tekstów wynika, że treścią kerygmatu jest głoszenie Dobrej Nowiny, a dokładnie, wyrażenie jej istoty (por. EN 25) zawartej w Starym Testamencie, w nauczaniu Jezusa Chrystusa i w przepowiadaniu Apostołów. Dlatego rozdział ten omówi kerygmat chrześcijański, w przepowiadaniu Apostołów, w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim, w nauczaniu Kościoła oraz przedstawi wskazania *Magisterium Ecclesiae*, które wytyczają zadania, jakie Kościół powinien spełniać we współczesnym świecie.

¹⁷ Por. O. Grzegorz, *Teologia kerygmatyczna. Studium teologiczno-historyczne*, (Wrocław 1949, mps) s. 17.

¹⁸ Por. B. Pylak, *Teologia kerygmatyczna*, s. 181.

1. Kerygmat chrześcijański

Historia zbawienia jest nie tylko historią kerygmy o wydarzeniach zbawczych, lecz jest raczej ciągłym rozwojem tegoż wydarzenia przez nową interpretację, która spowodowana jest nowymi wydarzeniami¹⁹. Takimi „nowymi” wydarzeniami są społeczno-kulturowe uwarunkowania nowej ewangelizacji, która domaga się i służy temu, aby współczesnemu człowiekowi głosić kerygmat. Proces ten ma być odpowiedzią na powszechny głód podstawowych prawd życia religijnego, które kształtują prawdziwą więź z Bogiem. Niewątpliwie wiele tych prawd znajdujemy już w treści Starego Testamentu. Przyczyniają się one do formowania kerygmatu, czyli zasadniczej treści przesłania Bożego, a jest nią zbawcza miłość do człowieka.

Istotę Starego Testamentu stanowi orędzie o Bogu jedynym, transcendentnym, osobowym, Bogu Stwórcy i Zbawcy. Bóg bowiem, objawiając się, apeluje nieustannie do swego ludu i wzywa go do składania świadectwa wobec narodów pogańskich²⁰.

Zawarta w Piśmie Świętym Starego Testamentu prawda o Bogu jedynym²¹ przechodzi ewolucję od monolatrii do monoteizmu, wywodzi się z Objawienia i pogłębia pod wpływem dalszego obcowania z Bogiem. Bóg ojców objawił się Mojżeszowi jako Jahwe (Wj 3, 14). Imię to wyraża istotę Boga i wskazuje na jedność istnienia i działania Najwyższej Istoty. Pokazuje ono, iż On jest Bogiem Jedynym²², ponad wszelkimi bóstwami, zastrzegając swoją wyłączność²³. Podobnie na monoteistycznej tezie wyłączności i jedności Boga Jahwe oparte jest przymierze zawarte u stóp góry Synaj²⁴.

O świadomość Boga Jedynego upominali się i dbali zawsze poszczególni prorocy. Zazwyczaj u progu publicznej działalno-

¹⁹K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 78.

²⁰Zob. L. Stachowiak, *Stary Testament o Bogu jedynym, transcendentnym i osobowym*, w: *Wkręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 112; B. W. Flordeliza, *The meaning and content of evangelical preaching*, „Apostolicum” 41(1971) s. 19.

²¹Por. L. Stachowiak, *Stary Testament o Bogu jedynym*, s. 113.

²²A. Jankowski, *Bóg w Piśmie Świętym*, w: *Katolicyzm od A-Z*, Łódź 1989, s. 36.

²³W. J. Harrington, *Teologia biblijna*, s. 61.

ści głosili orędzie o Bogu jedynym. Bardzo ważnym świadectwem o zasadzie monoteistycznej jest fragment Powtórnego Prawa, stanowiący część modlitwy judaizmu *Szema*²⁵: „Słuchaj Izraelu: Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedyny” (Pwt 6, 4). Późniejsze księgi Starego Testamentu i zakorzeniona w nich tradycja teologiczna traktowały te słowa jako świadectwo monoteizmu²⁶.

Stary Testament zajmuje się również transcendentną²⁷ cechą Boga Jedyne, Pana wszystkiego, cokolwiek istnieje (Ps 24, 1; Ps 50, 12). Cecha ta wyraża nie tylko wszechmoc, ale i wszechobecność Boga. Dlatego Bóg Izraela nie jest związany z jednym miejscem (1 Krl 8, 27), może opuścić ziemię, zniszczyć świątynię Jego imienia (Mi 3, 12; Jr 7, 12-15). Władza Jego obejmuje ziemię i niebo (Jr 23, 24) oraz szeol i otchłań (Am 9, 2-4; Ps 139, 7-12). Jest On Bogiem wiecznym (Pwt 33, 27; 40, 28; Jr 10, 10), Pierwszym i Ostatnim (Iz 44, 6; 48, 12), Stwórcą i Panem wszechrzeczy (Iz 40, 26; 48, 13). On panuje nad światem i poszczególnymi narodami (Jr 18, 7-10), jest Panem całej historii zbawienia²⁸.

Transcendencja Boża jest też widoczna w ograniczoności poznania Boga. Nie jest zatem możliwe, aby człowiek poznał Boga bezpośrednio i za pomocą tylko zmysłów (Wj 33, 20). Istnieje dysproporcja między doskonałością Boga a znikomością człowieka. W kulturze starotestamentalnej istniał zakaz wymawiania imienia Jahwe pod groźbą dopuszczenia się bluźnierstwa i sankcją kary śmierci (Kpł 24, 16).

Transcendencja Boga w Starym Testamencie może być czasem wyjątkowo rozumiana jako „nieobecność”. Tymczasem Bóg Jahwe jest Bogiem blisko swego ludu (Jr 23, 23). Transcendencja nie oddala Go od swoich stworzeń. Jest On obecny w każdym

²⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Stare przymierze*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 431.

²⁵ Zob. L. Stachowiak, *Stary Testament o Bogu jedynym*, s. 120.

²⁶ Por. S. Grzybek, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, w: *Studia z Filozofii Boga*, t. III, Warszawa 1977, s. 107-108.

²⁷ Por. L. Stachowiak, *Stary Testament o Bogu jedynym*, s. 122.

²⁸ Por. L. Stachowiak, *Bóg w Starym Testamencie*, EK II, 903.

momencie historii i w każdym akcie ludzkiej działalności. Obecność ta, będąca owocem absolutnej wolności rozporządzania sobą, swoją mocą i potęgą, powoduje, że dla Izraela Bóg jest Osobą. Personalny wymiar Boga widoczny jest u proroków, którzy nazywają Go Ojcem narodu²⁹ (Oz 11, 1; Ml 2, 10; Iz 64, 7), Pasterzem (Jr 31, 10; Mi 4, 6-7; So 3, 19-20), Oblubieńcem (Oz 2, 16; Jr 2, 2; Ez 16, 8; Iz 54, 5). Prorocy mieli rzeczywiście odczucie spotkania z Bogiem osobowym i suwerennym. Mówili o Bogu zawsze jako o Osobie, posługując się zaimkiem osobowym „On”³⁰. „W nauczaniu Proroków Bóg jest transcendentnym w stosunku do świata, początkiem wszystkiego, nieogarnionym i wiecznym. Nad całym światem góruje swą potęgą i władzą, wobec ludzi zaś jest istotą największą, najwyższą wartością i miarą ostateczną dobra, jest przenikającym do głębi i sprawiedliwym sędzią spraw ludzkich”³¹.

W Starym Testamencie teologiczna refleksja nad historią zbawienia uprzedza myśl nad tajemnicą stworzenia³², gdzie doświadczamy mocy orędzia o Bogu Zbawcy i Stwórcy. Opracowane dzieje Izraela zawierają wydarzenia, ustalenia prawne, normy moralne, proroctwa wpisane w gamę historii zbawienia, wyrastając i uzasadniając ją samą³³.

Początkowo idea stworzenia rozwijała się powoli. Izraelici zaś rozpoznawali w wydarzeniach, iż Bóg jest „Panem historii” i „Panem nad naturą”. Jahwe okazał swą moc nad naturą, kiedy wyprowadzał Izraela, obsypując plagami Egipcjan. Stąd zrodziło

²⁹ Zob. K. Gózdź, *Jahwe jako Bóg Ojciec*, w: *Bóg Ojców* („Homo meditans” XXI), Lublin 2000, s. 24-36.

³⁰ Por. L. Stachowiak, *Stary Testament o Bogu jedynym*, s. 903; S. Grzybek, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, s. 110-113.

³¹ S. Olejnik, *Służba Bogu i otwarcie się na świat*, w: *Teologia moralna*, t. V, Warszawa 1991, s. 8.

³² Zob. S. Grzybek, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, s. 115; A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 35-36; K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, w: *Drogi zbawienia*, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 24-25; S. Łach, *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1973, s. 224.

³³ Por. M. Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, w: *Wkręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 99.

się przekonanie, że wszystko jest poddane i posłuszne woli Boga³⁴. Doświadczając mocy Boga nad światem materialnym, Izrael docho-
dził do idei stworzenia, która była wprzęgnięta w plan zbawienia.
Tak akt stwórczy został odczytany na kanwie zbawczej działalności
Boga w wydarzeniach Izraela³⁵.

Pełnię nauki w Starym Testamencie o Bogu Zbawcy i Stwór-
cy widzimy w relacjach o niewoli babilońskiej. Naród Izrael-
ski w tych trudnych okolicznościach wspomina wydarzenia,
w których okazała się wybawiająca moc Boga (Oz 12, 10; 13, 4;
Ps 136, 12; Ez 37, 11). Doświadczona wiara wygnańców żydowskich
pozwała mieć nadzieję w Jahwe, który odkupi swój wybrany lud
(Ez 11, 20; 16, 55 20, 5)³⁶.

Nadzieja na wyzwolenie Izraela pojawia się zdecydowanie
w tekstach Deuteroizajasza (Iz 47, 1-15)³⁷. Wspaniałą przyszłość
i wyzwolenie Izraelitów z niewoli w Babilonii utożsamia się
u Deuteroizajasza ze zbawieniem. Bóg wyprowadzi lud wybra-
ny z niewoli babilońskiej, podobnie jak wyprowadził z Egiptu,
gdyż jest Zbawicielem i Odkupicielem (Iz 41,14; 43, 3-11. 14; 45,
15. 20; 47, 4)³⁸. Ponadto wiara Izraelitów jest umacniana przez
odwoływanie się Deuteroizajasza do stwórczych aktów Boga
(Iz 40, 21). Fakt stworzenia staje się w tym momencie podstawą
wiarygodności wszelkich obietnic zbawienia. Dlatego rozu-
mienie idzie w tym kierunku, iż Jahwe, dla zbawienia swego
ludu, użyje mocy, której użył stwarzając wszystkie rzeczy (Iz
41, 4. 11-12; 50, 2; 51, 9-10)³⁹. W tych wydarzeniach odwołanie
się do stwórczej mocy Jahwe, budzi refleksję, iż akt stwórczy
był pierwszym etapem zbawienia rodzaju ludzkiego. To należy
do całości planu zbawienia obejmującego cały świat stworzony.

³⁴ Zob. S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967, s. 81.

³⁵ Por. M. Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, s. 99-100;
W. Harrington, *Teologia biblijna*, s. 61; S. Łach, *Pięcioksiąg*, s. 205-206.

³⁶ Por. W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 264-265.

³⁷ Por. M. Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, s. 101; W. Har-
rington, *Klucz do Biblii*, s. 266-267.

³⁸ Por. M. Gołębiewski, *Podstawowe elementy orędzia Starego Testamentu*, AK
442(1982) s. 390-392.

Płynie stąd nauka, iż akt stworzenia jest jednocześnie wydarzeniem zbawczym. Jest to po prostu akt Boży, ujawniający Jego miłość skierowaną do ludu Izraela, który to akt jednocześnie wyprowadza Izrael na wielką drogę spełnienia misji w Bożym dziele zbawienia⁴⁰.

Trudne doświadczenia Izraela, wyglądającego wybawienia, w retrospekcji pozwalają odkryć Stworzyciela. Deuteroizajasz jednak w swej argumentacji kroczy drogą przeciwną: wychodzi od stworzenia, aby dojść do historii, która zmierza ku zbawieniu. Przedstawiając Jahwe jako Boga wiecznego i Stwórcę wszystkiego, budzi złamaną wiarę i nadzieję Izraela⁴¹. Dlatego właśnie redagowane później opisy stworzenia świata: kapłański (Rdz 1, 1-2,4a) i jahwistyczny (Rdz 2, 4b-25), wypływają z rozwiniętej po niewoli babilońskiej doktryny o zbawieniu. Oba wskazują na akt stworzenia świata jako na początek historii zbawienia⁴². Historyczny Izrael występuje tu w perspektywie historii zbawienia jako pewien etap tej historii⁴³.

Kerygmat zawarty w Starym Testamencie pozwala przede wszystkim poznać Boga jako jedyne, który jest nieograniczony żadnym miejscem, i który jest ponad wszelkimi bóstwami (monolatria). Jahwe nie jest poznawalny zmysłowo i percepcja ludzkiego poznania nie wystarcza, by Go ogarnąć, aczkolwiek jest On blisko człowieka. Wreszcie historia zbawienia, biorąca swój początek w akcie stworzenia, jest widziana oczami wiary i nadziei. Starotestamentalny kerygmat manifestuje i anonsuje przede wszystkim uniwersalną obecność Boga pośród natury ludzkiej i jego ustawiczne pochylanie się nad osobą człowieka powołanego do zbawienia⁴⁴.

³⁹ Por. M. Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, s. 103.

⁴⁰ Por. J. W. Roslon, *Zbawienie – życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych*, CTh 37(1967) f. 1, s. 77-78.

⁴¹ Por. M. Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, s. 104.

⁴² Por. W. Harrington, *Teologia biblijna*, Warszawa 1977, s. 64; S. Łach, *Pięć ksiąg*, s. 224.

⁴³ Zob. A. Luneau, A. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do ludu przymierza*, Warszawa 1980, s. 25-45.

Z kolei Nowy Testament stanowi okres dziejów Objawienia, w którym Bóg przemówił do ludzi przez Jezusa Chrystusa, Słowo Wcielone. Jezus Chrystus kontynuuje dzieło pouczenia ludzi, jakie w imieniu Boga i na Jego polecenie prowadzili prorocy i mędracy w Starym Testamencie⁴⁵. Kerygmat Jezusa Chrystusa nie jest nadzwyczajnie wyodrębniony. Kerygmat i historiografia w Ewangeliach współlistnieją ze sobą: opis historyczny zakłada kerygmat i daje mu uzasadnienie⁴⁶. Posługując się analizą problemów nurtujących ówczesną społeczność skupiającą się wokół Chrystusa, następnie analizując tematy nauk, które pojawiały się bardzo często w mowach Jezusa, wreszcie stanowczość i zaangażowanie Mistrza z Nazaretu w to, co mówił i czynił, pozwala nam określić, czym jest kerygmat Jezusa Chrystusa⁴⁷.

Zasadniczym tematem w nauczaniu Chrystusa, który możemy określić jako kerygmat Jezusa jest Królestwo Boże, które znajduje się w centrum⁴⁸ i jest ściśle związane z Jego osobą (Mk 1, 39; Łk 4, 16-20; Mt 11, 2-6). W tym kerygmacie zawarta jest jednocześnie świadomość Boskiego synostwa i posłannictwa jako Mesjasza. W ścisłym związku z ideą Królestwa Bożego pojawia się zawsze nauka o Bogu i wezwanie do nawrócenia⁴⁹. Zatem Królestwo Boże, nauka o Bogu i wezwanie do nawrócenia stanowią trzon kerygmatu Jezusa Chrystusa.

W Ewangeliach synoptycznych bardzo często występują określenia: „Królestwo Boże” (*basileia tou theou*) lub „Królestwo niebieskie” (*basileia ton ouranon*)⁵⁰. Określenia te jawią się w ustach Jana Chrzciciela i Jezusa, jednak swe korzenie posiadają w Starym

⁴⁴ Por. R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, s. 324.

⁴⁵ J. Homerski, *Objawienie*, w: *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 298.

⁴⁶ Zob. H. Conzelmann, *Einzelzählung und Gesamtgeschichte im Neuen Testament*, w: *Die biblische Botschaft in der Bildungskrise der heutigen Schule*, hrsg. Th. Ellwein. Frankfurt a. M. 1956, s. 301.

⁴⁷ Por. J. Szłaga, *Ewangelia Jezusa Chrystusa*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. tenże, Lublin 1984 s. 176.

⁴⁸ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Królestwo Boże*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 195.

⁴⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 295.

Testamencie⁵¹. W księgach starotestamentalnych wyodrębnić można dwie grupy tekstów mówiących o królowaniu Jahwe nad narodem izraelskim, ludem wybranym, którego uczynił swoim królestwem (1 Sm 12, 12; Iz 6, 5; Jr 8, 19). Królestwo Boże w pierwszym ujęciu jest rzeczywistością obecną, aktualną, ale ograniczoną, ponieważ nie wszystkie narody uznają panowanie Boga, który panuje odwiecznie (Dn 4, 31)⁵². Królestwo Boże dla Izraelitów nie było pełną rzeczywistością, lecz rzeczywistością eschatologiczną, która objawi się w pełni dopiero przy końcu czasów. W tym aspekcie idea Królestwa Bożego jest nośnikiem nadziei, która zostanie zrealizowana przez zbawienie Izraela i nawrócenie wszystkich ludów (Ez 20, 33; Iz 40, 9-11; 51, 5; 52, 7. 10; Dn 2, 44)⁵³.

Nauka Jezusa Chrystusa o Królestwie Bożym nawiązuje do znanych idei ze Starego Testamentu i zakłada ich znajomość u słuchaczy. Właśnie dlatego głosząc je, nie wyjaśniał, na czym ono polega⁵⁴. Królestwo Boże proklamowane przez Jezusa jest przede wszystkim rzeczywistością religijną, transcendentną. Idea Królestwa Bożego w nauczaniu Jezusa Chrystusa zawierała w sobie trzy aspekty znaczeniowe⁵⁵.

Pierwszy aspekt podkreśla, iż Królestwo Boże w Chrystusie jest rzeczywistością aktualną. W osobie Jezusa, w Jego słowach i czynach nadeszło Królestwo Boga, Jego panowanie, czas zbawienia, wypełnienie czasów. Idea Królestwa Bożego pojawia

⁵⁰ Por. S. Łach, M. Filipiak, *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 295

⁵¹ H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 91; J. Pytel, *Królestwo Boże*, w: *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 224; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 298.

⁵² Por. J. Szlaga, *Ewangelia Jezusa Chrystusa*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*. Lublin 1984, s. 176.

⁵³ Por. J. Homerski, *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 51-62.

⁵⁴ Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, s. 91; J. Szlaga, *Ewangelia Jezusa Chrystusa*, s. 176.

⁵⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 262.

się – jako główna myśl – w kerygmacie Jana Chrzciciela (Mt 3, 2), i w kerygmacie Apostołów (Mt 10, 7). Przesłanie to obwieszczało, iż „Bliskie jest królestwo niebieskie”, tzn. już się aktualizuje. Apostołowie są świadkami tego wydarzenia, ponieważ mogą dotykać, słuchać i widzieć to, co zapowiadali prorocy. Jezus jest tym, który zakłada fundamenty królestwa, tzn. aktualny stan królestwa jest niepozorny, boryka się z trudnościami. Mimo to rozrasta się. Bóg daje wzrost i rozkwit, od niego będzie zależeć ostateczne wypełnienie. Panowanie Boga jest w ten sposób obecne i ukryte w tym świecie – znakami Królestwa w tym wymiarze są cuda Jezusa⁵⁶. Obecność ta jest żywa, dynamiczna, zbawcza. Bóg przez swojego Syna i w swym Synu objawia się jako Pan i Król świata, zmienia bieg historii, rozciąga swą wolę nad całą ludzkością, niszczy władzę szatana⁵⁷.

Drugi aspekt przedstawia Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa Chrystusa jako wydarzenie przyszłe. W słowach i czynach Chrystusa zostało zapoczątkowane Królestwo Boże, które w pełni i doskonałości nadejdzie u kresu czasów (Łk 21, 31; Mt 25, 34; 1 Kor 15, 50)⁵⁸. Przyszłość Królestwa jest ściśle związana z terażniejszością i z niej wyrasta; dopóki nie nadejdzie pełnia, wierzący mają żyć między *już a jeszcze nie* („schon” und „noch nicht”)⁵⁹ i modlić się „przyjdź Królestwo Twoje”⁶⁰. Nastanie ono wówczas, gdy Syn Człowieczy przyjdzie w chwale jako sędzia⁶¹. Będzie to ostateczne zwycięstwo nad szatanem i moment, kiedy Bóg „odda każdemu według jego czynów”. Królestwo niebieskie będzie zapłatą za dobre czyny (Mt 7, 21), będzie również zacho-

⁵⁶ Zob. M. Rusecki, *Wiercie moim dzieciom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988; tenże, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996; J. Twardy, *Cuda Jezusa we współczesnym przepowiadaniu*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 285-354.

⁵⁷ J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże*, s. 262; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*. Poznań-Warszawa 1981, s. 22-29.

⁵⁸ J. Pytel, *Królestwo Boże*, s. 224

⁵⁹ Idea ta „już” a „jeszcze nie” została wypracowana przez O. Cullmanna. Jest to „zasada chrystologiczna, fundamentalna dla historiozbawczej koncepcji wcielenia: Wieczność (Czas nieskończony) wcieliła się w Czas, a Czas przechodzi w Wieczność. Jest to nieustanny proces dwukierunkowy (św. Ireneusz z Lyonu,

wana hierarchia w zależności od czynów dokonanych na ziemi (Mt 5, 19). Silną zapowiedź Królestwa Bożego znajdujemy w wielu przypowieściach: o siewcy (Mt 13, 1-23), o dobrym nasieniu i chwacie (Mt 13, 24-30), o ziarnku gorczycy i zaczynie (Mt 13, 31-35)⁶². Przypowieści wskazują wyraźnie na okres przygotowania i na ostateczne utrwalenie królestwa Boga. Podkreślają one także ścisłą łączność między aktualnym działaniem Boga w świecie, a Jego interwencją w końcu czasów. Wreszcie uczą, że Królestwo Boże jest wprawdzie w świecie, ale nie osiągnęło jeszcze swego pełnego ujawnienia się. Stwarza to dynamiczne napięcie między terażniejszością a przyszłością, w czym tkwi źródło chrześcijańskiej nadziei⁶³.

O trzecim aspekcie znaczeniowym Królestwa Bożego poczynają nas słowa samego Jezusa Chrystusa. Zauważamy tu wzmianki o „pośredniej” fazie Królestwa Bożego⁶⁴. Faza ta obejmuje czas od zapoczątkowania Królestwa w osobie i dziele zbawczym Jezusa, aż do pełnego objawienia na końcu czasów. Jest to faza Królestwa Bożego na ziemi. Przypowieści podpowiadają, iż królestwo to jest jakby pośrodku świata. Składa się ono z „dobrych i złych” (Mt 13, 24-50). Jest to Królestwo Syna Człowieczego, które różni się od przyszłego Królestwa Ojca (Mt 13, 37-43; 16, 28)⁶⁵. „Przede wszystkim jednak Królestwo ujawnia się w samej osobie Chrystusa, Syna Bożego i Syna Człowieczego, który przyszedł, «aby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu» (Mk 10, 45)” (KK 5).

św. Atanazy Wielki). Czas jest w Jezusie Chrystusie „Już” wiecznością – jest z nią ściśle związany – ale „jeszcze nie wiecznością”. Wieczność jest dla nas „Już” w Czasie, ale „Jeszcze nie” poza czasem, w pełni, po skończeniu czasu.” K. Góźdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 74-75; 64-75

⁶⁰ Por. A. Grabner-Haider, *Jezus*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 513.

⁶¹ Por. X. Léon-Dufour, *Królestwo*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 355.

⁶² Por. J. Kudasiewicz, *Królestwo Boże*, s. 262

⁶³ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 70-72.

⁶⁴ R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, s. 325.

Z tematem Królestwa Bożego łączy się ściśle nauka o Bogu. Jezus mówiąc o Bogu, nawiązywał do Starego Testamentu i judaizmu, korzystał z odpowiednich obrazów i wyrażeń, używał antropomorfizmów, równocześnie jednak pogłębiał i poszerzał starotestamentowe objawienie, wprowadzając własne elementy⁶⁶. Bóg w nauczaniu Jezusa – zgodnie z objawieniem Starego Testamentu – jest przede wszystkim Stworzycielem świata i człowieka (Mt 19, 4-8; Mk 10, 6-9), zasługuje zatem na tytuł Pana nieba i ziemi (Mk 11, 25). W stosunku do Boga człowiek jest sługą (Łk 17, 10), któremu darowano wielki dług (Mt 18, 29-31). Bóg – Stwórca jest równocześnie Panem dziejów. W nauce Jezusa mocno zaakcentowana jest również suwerenność Boga jako Pana i Władcy oraz to, że jest On Prawodawcą i Sędzią.

W przepowiadaniu Jezusa spotykamy się jednak z czymś nowym. Jezus zbliża się do świata i przewycięża dystans, który w judaizmie został doprowadzony do skrajności⁶⁷. Czyni to w „Kazaniu na Górze”, gdzie wyjaśnia, że niebo jest tronem Boga, ziemia podnóżkiem stóp Jego, a Jerozolima jest miastem wielkiego Króla (Mt 5, 35). Świadczy to o tym, że Bóg nie jest oddzielony od świata i człowieka. Bliskość Boga uświadamia Jezus w przypowieściach o tematyce zaczerpniętej z życia codziennego, a zwłaszcza w nauce o Bogu jako Ojcu. Jezus nie tylko nazywa Boga Ojcem, ale mówi do Niego *Abba* (Mk 14, 36). W tym jednym słowie objawia On jednocześnie Boga jako dobrego Ojca całej ludzkości i zarazem swoją świadomość synostwa Bożego⁶⁸.

Dobroć Boga Ojca ujawnia się przede wszystkim w gotowości wysłuchania prośby dziecka. Dalej, dobroć Boga znajduje swoje

⁶⁵ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań 1981.

⁶⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 309; tenże, *Bóg Ewangelii*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 165-166.

⁶⁷ Judaizm czasów Jezusa powiększył, istniejący już w Starym Testamencie, dystans między Bogiem a światem. Bóg to ten, który króluje w niebiosach, mieszka w trzecim lub siódmym niebie i otoczony jest wielką liczbą aniołów, którzy są pośrednikami między Nim a światem. Człowiek z bojaźni i szacunku przed Bogiem nie powinien wymawiać Jego świętego imienia, stąd też posługiwano się nazwami zastępczymi lub opisem. Por. J. Kudasiewicz, *Bóg w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, s. 910.

apogeum w przebaczeniu. Kto się do Niego nawróci, ten może być pewny przebaczenia, gdyż Bóg raduje się z grzeszników czyniących pokutę (Łk 15, 1-32). Wreszcie dobroć Boga Ojca wyraża się w obietnicy nagrody (Łk 6, 35). Miłosierny Bóg, zdolny i gotowy przebaczać, jest jednak wymagający: żąda nawrócenia (Łk 7, 36-50), posłuszeństwa Jego woli, otwarcia się na Królestwo Boże i naśladowania Jezusa⁶⁹.

Z głoszeniem prawdy o nadejściu Królestwa Bożego, Jezus łączy ściśle wezwanie do nawrócenia (Mt 4, 17; Mk 1, 15)⁷⁰. Nawrócenie jest jedną z głównych treści, jakie Jezus kieruje do swoich słuchaczy. Streszcza ono całe nauczanie i misję Chrystusa: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1, 15). Nawrócenie się (*metanoeite*) – jest fundamentalnym wymaganiem Jezusa skierowanym do tych, którzy chcą mieć udział w Królestwie Boga⁷¹. Znaczy to, iż w ten etyczny i pedagogiczny sposób stawiane są zalecenia i wymagania względem tych, którzy otwierają swoje serca na Królestwo Boże⁷².

Początków nauki o nawróceniu należy szukać w księgach Starego Testamentu⁷³, gdzie najczęściej rozumiano i łączono nawrócenie z rytualną pokutą. W Starym Testamencie nawrócenie ujmowano w aspekcie Przymierza z Bogiem, a głównie przy nieprzestrzeganiu przez lud wybrany warunków zawartego Przymierza, co najczęściej było powodem wezwań proroków do nawrócenia się ku Bogu⁷⁴. Prorocy kładli główny nacisk na wewnętrzną stronę nawrócenia⁷⁵. Nawrócenie w rozumieniu proroków polega więc nie tylko na zaprzestaniu grzechu, ale i na rozpoczęciu nowego życia (Am 8, 4-8), gdzie posłuszeństwo woli

⁶⁸ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 75-76; K. Góźdz, *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. J. Lekan, Lublin 1999.

⁶⁹ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Kraków 1984, s. 55.

⁷⁰ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 26; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 55.

⁷¹ Por. T. Sikorski, *Nawrócenie*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 356.

⁷² Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 55.

⁷³ Por. J. Szlaga, *Idea pokuty i nawrócenia w Starym Testamencie*, RTK 26(1979)3, s. 119-129; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 312.

Bożej jest zasadnicze (Oz 6, 1-6) a zaufanie Bogu całkowite (Oz 14, 4; Iz 30, 15; Jr 3, 22-23)⁷⁶.

Ujęcie nawrócenia, do którego wzywał Jan Chrzciciel, ma również u swoich podstaw tradycję Starego Testamentu. Zmierzają do moralnej odnowy narodu żydowskiego, który przez wewnętrzne nawrócenie może uniknąć grożącego sądu i stać się ludem zbawienia (Łk 3, 7-9)⁷⁷. Chrzt, którego udzielał Jan, jest „chrztem nawrócenia” (Mk 1, 4) i podczas niego wyznawano grzechy (Mk 1, 5). Przyjęty chrzt zobowiązuje do przyniesienia „owoców nawrócenia” (Łk 3, 8). Owocami zaś według Jana Chrzciciela są wierność przykazaniom Bożym i dzieła miłości wobec bliźnich (Łk 3, 10-14)⁷⁸.

Jan Chrzciciel w odróżnieniu od proroków – którzy głosząc nawrócenie, sięgali po obrazy z przeszłości – przytacza te z przyszłości, nawiązując do idei Królestwa Bożego, którego zwiastunem jest Jezus Chrystus. W Janowej proklamacji nawrócenia nowością jest również chrzt pokuty na odpuszczenie grzechów. Nawrócenie to jest z jednej strony darem Bożym, a z drugiej zadaniem postawionym przed człowiekiem⁷⁹.

Do nauczania proroków i Jana Chrzciciela nawiązuje sam Jezus Chrystus, gdzie nawrócenie było całkowitym odwróceniem się od grzechów i zwróceniem się ku Bogu. Jezus Chrystus, podobnie jak Jan Chrzciciel, pogłębia znaczenie rzeczywistości nawrócenia. Przykładem jest tu postanowienie zawrócenia ze złej drogi „syna marnotrawnego”. Owo zawrócenie jest pierwszym aktem nawrócenia. Następnie „syn marnotrawny” uznaje z żalem i smutkiem swój występek (Łk 15, 17-21). Podobnie uzna-

⁷⁴ Por. J. Pryszmont, *Nawrócenie*, w: *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 293.

⁷⁵ Por. J. Nagórny, *Nawrócenie w ujęciu proroków*, RTK 27(1981)3, s. 5-18.

⁷⁶ Por. M. Bednarz, *Warunki osiągnięcia królestwa niebieskiego według Ewangelii Mateusza*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 144.

⁷⁷ Por. A. Suski, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, AK 70(1977)411, s. 16-32.

⁷⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 313-314; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 58-59.

⁷⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 313-314.

je i wyznaje swój grzech modląc się celnik (Łk 18, 13). Uznanie swego grzechu winno dokonać się nie tylko wobec Boga, ale z racji społecznych skutków grzechu także wobec ludzi (Mt 5, 23; Łk 17, 4)⁸⁰.

Jezusowe wezwanie do nawrócenia to nie tylko uznanie i wyznanie grzechów, żal i smutek, ale kategorię zerwanie z grzechem. Konsekwencją tego aktu jest posłuszeństwo słowu Jezusa, przyznawanie się do Niego i pójście śladami życia Mistrza. Wtedy człowiek zostaje wyrwany spod panowania grzechu i szatana, a pozostaje pod władzą Chrystusa⁸¹.

Dodać należy, iż Jezus stawia wymaganie nawrócenia natychmiastowego, radykalnego i stałego. Nawrócenie częściowe nie jest nawróceniem. Nawrócenie, do którego wzywa Jezus Chrystus, różni się od nawoływania przez Jana Chrzciciela do pokuty. Jan używał motywacji lęku przed czekającym człowieka sądem (Mt 3, 1-12), jednocześnie wskazując na tego, który miał przyjść po nim (Mt 3, 11). Jezus natomiast nadejście Królestwa Bożego i sądu utożsamia ze swoim przyjściem (Łk 11, 20; 17, 21; Mt 11, 6). W Nim samym uobecnia się więc panowanie Boga. Wynika z tego, iż nawrócenie, do którego wzywa Jezus, nie polega na posłuszeństwie prawu, ale osobie, a wezwanie do pokuty staje się wezwaniem do naśladowania. Natomiast ostateczną racją nawrócenia jest doświadczenie wielkiej dobroci Boga objawionej w Jezusie Chrystusie (Łk 19, 1-10; 7, 36-50)⁸².

Jezus wiąże zatem wezwanie do nawrócenia z wymaganiem wiary w Ewangelię, tzn. z przyjęciem faktu, że w Jego działaniu zbawcza wola Boga spełnia się ostatecznie, a oczekiwane królestwo przyjmuje realne kształty. Pojednanie z Bogiem, które judaizm przewidywał na końcu czasów, jest możliwe już teraz, ponieważ czas się wypełnił. Jest tylko jeden warunek – nawrócenie, czyli przyjęcie całym sercem daru zbawienia objawionego w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Tak pojęte nawrócenie jest

⁸⁰ Por. J. Zawieyski, *Droga katechumena*, Warszawa 1971, s. 32-63.

⁸¹ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 59-60; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 314-315.

⁸² Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 59-60.

wyrazem radości i ufności zbawionych⁸³. Postawą, która najbardziej sprzeciwia się nawróceniu, jest wynoszenie siebie i swojej domniemanej niewinności⁸⁴.

Uwierzenie w Ewangelię nie tylko oznacza przyjęcie całym sobą faktu zbawienia, lecz wejście w rzeczywistość zbawienia. Postawa wiary jest pozytywnym aspektem nawrócenia. Obie stanowią całość, którą można wyrazić w połączeniu nawrócenia i pojednania. Nawrócenie nie ma więc „smutnego” zabarwienia wąsko pojętej pokuty. Akty skruchy i wola ekspiacji jako pierwszy skutek rozeznania, że zeszło się z właściwej drogi, muszą znaleźć konieczne dopełnienie w zdecydowanym zwróceniu się do Boga, które jest aktem Jego uwielbienia⁸⁵.

Kerygmat Jezusa Chrystusa odkrywa więc wielką prawdę o Bogu i człowieku. Bóg lituje się nad ludzkością. Wkracza w bieg dziejów, gdzie kluczowym Jego wezwaniem jest otwarcie się na ideę Królestwa Bożego. Aby mieć w nim udział, konieczne jest nawrócenie człowieka do Boga, objawiającego się w Jezusie Chrystusie. W Osobie, która stanowi swoisty Fenomen, Rzeczywistość, Drzewo Kosmiczne, Drzewo Życia. Jezus Chrystus to „Pełnia Bóstwa na sposób ciała” (Kol 2, 9). Jest to „Człowiek człowieka”. W nim streszczają się świat, historia, losy. Jezus Chrystus – wszystko już się dokonuje – Factum est⁸⁶.

Z dotychczasowych rozważań na temat kerygmatu chrześcijańskiego widać, iż w Jezusie Chrystusie mamy niedościgniony wzór wierności posłannictwu i troski o tych, którzy przez zetknięcie się ze słowem, jakie głosił i przykład, który dawał, są prowadzeni do wielkiej obietnicy zbawienia⁸⁷. Papież Jan Paweł II widzi kerygmat Jezusa Chrystusa w całej historii Jego życia: „Wielkość Chrystusa nauczającego oraz wewnętrzna spistość i siła przekonująca Jego nauki płynie stąd, że Jego słowa, przy-

⁸³ Por. R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, s. 137.

⁸⁴ Por. J. Zawieyski, *Droga katechumena*, s. 32-63.

⁸⁵ Zob. A. Grabner-Haider, *Nawrócenie*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 799-803; A. Frossard, *Spotkaniem Boga*, Paris 1972; J. Zawieyski, *Droga katechumena*, s. 35-45.

⁸⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Światło świata*, Lublin 1991, s. 430-433.

powieści i rozprawy nie dają się nigdy oddzielić od Jego życia i osoby. W takim ujęciu życie Chrystusa okaże się nieustannym nauczaniem: Jego milczenie, cuda, modlitwa, miłość do ludzi, szczególnie troska o ponizonych i biednych, całkowite przyjęcie ofiary krzyżowej dla odkupienia ludzi, samo wreszcie zmartwychwstanie – są urzeczywistnieniem Jego słowa i wypełnieniem Objawienia. Dlatego też Ukrzyżowany stał się dla chrześcijan najwspanialszym i najbardziej znanym obrazem Chrystusa – Nauczyciela” (CT 9).

2. Kerygmat w przepowiadaniu Apostołów

Wydarzenia, które dokonały się przez Jezusa Chrystusa i w Chrystusie Jezusie, stanowią zasadniczy trzon kerygmatu Apostolskiego⁸⁸. „Zmartwychwstały Chrystus, przed powrotem do Ojca, dał Apostołom ostatnie polecenie, aby czynili uczniów ze wszystkich narodów i nauczali je zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał. Apostołom powierzył także obowiązek i władzę głoszenia ludziom tego, co sami o Słowie Życia usłyszeli i własnymi oczyma ujrzeli, na co patrzyli i czego własnymi rękami dotykali. Powierzył im jednocześnie zadanie i władzę autorytatywnego wyjaśniania tego, czego jako Pan ich nauczył, mianowicie swoich słów, czynów, znaków i przykazań. Dał im też Ducha Świętego, aby tę misję mogli wypełnić” (CT 1).

Głoszoną przez uczniów Jezusa treść kerygmatu można najogólniej określić jako „orędzie o Jezusie Chrystusie” (Rz 16, 25)⁸⁹, o Jego słowach i czynach⁹⁰. Zatem jest to głoszenie Chrystusa obecnego i działającego w historii ludzkości. Wobec czego kerygmat głoszony przez Apostołów jest wydarzeniem, przez które Bóg za pośrednictwem głoszonego słowa spotyka człowieka, sprawiając,

⁸⁷ A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, t. I, Warszawa 1984, s. 93-94.

⁸⁸ Zob. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostolskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989.

⁸⁹ Por. A. Grabner-Haider, *Kerygmat*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 552.

że to, co raz na zawsze dokonało się w Jezusie Chrystusie dla naszego zbawienia, staje się mocą Ducha Świętego obecne i owocne dla każdego, kto wierzy⁹¹.

Apostołowie podejmują misję głoszenia i dawania świadectwa, jak to widać z ich deklaracji, od pierwszych wystąpień po zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 32; 10, 39; 13, 31). W przepowiadaniu Apostołów dwa wydarzenia z życia Jezusa posiadają miejsce szczególne. Należą do nich śmierć i zmartwychwstanie, jako wydarzenia zbawcze. Kerygmat Apostolski odzwierciedla przepowiadanie Jezusa, rozumiane w świetle Jego śmierci i zmartwychwstania. Pierwszeństwo zawsze przypada zmartwychwstaniu. Jest ono tak istotne, iż bardzo często stanowi przedmiot przepowiadania Apostołów (Dz 1, 21-22; 4, 33)⁹².

Treść kerygmatu najlepiej możemy odczytać w najważniejszych przemówieniach paschalnych w Dziejach Apostolskich. Należą do nich: mowa św. Piotra w Jerozolimie w dzień zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 14-36), kazanie w domu Korneliusza (Dz 10, 34-43) oraz mowa św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 16-41). Już w pierwszym kazaniu św. Piotra w Jerozolimie, główna uwaga skierowana jest na zmartwychwstanie. Pojawia się tu argument, iż proroctwo Dawida spełniło się w zmartwychwstaniu Chrystusa oraz osobiste doświadczenie paschalne Dwunastu: „My wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2, 32).

Natomiast przy okazji chrztu pogańskiego setnika Korneliusza, Piotr wygłosił przemówienie, które stanowi program ewangelizacji w świecie grecko-rzymskim, podobnie jak jego pierwsza mowa stanowiła wzór ewangelizowania w środowisku żydowskim. Mowa ta zawierała nieco inne elementy niż pierwsze przemówienie w Jerozolimie. Znamienne w tej mowie jest to, iż głównym argumentem wydarzenia zmartwychwstania są

⁹⁰ Por. D. Grosso, *Przepowiadanie misyjne*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 137; R. E. Brown, *Preaching in the Acts of the Apostles*, w: *A New Look of Preaching*, Dublin 1983, s. 64-65.

⁹¹ Por. A. Paciorek, *Kerygmat*, EK VIII, 1361.

⁹² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Zmartwychwstanie*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 569.

wydarzenia paschalne Apostołów, czyli świadków tego faktu, natomiast argument z Pisma Świętego został wspomniany bardzo lapidarnie⁹³.

Innym przykładem kerygmatu Apostolskiego jest mowa paschalna św. Pawła w Antiochii, która została skierowana do Żydów i Greków. Centralne miejsce, podobnie jak u Piotra, zajmuje zmartwychwstanie Chrystusa. Na uzasadnienie faktu zmartwychwstania św. Paweł przytacza chrystofanie. Podobnie jak św. Piotr w mowie paschalnej w Jerozolimie przytacza świadectwo Pisma Świętego. Kolejnym podobieństwem przemówienia św. Pawła do pierwszego kazania św. Piotra jest ostra krytyka mieszkańców Jerozolimy za zapomnienie przez nich sensu prorocstwa i odrzucenie zbawienia (Dz 13, 27. 29. 41)⁹⁴. Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła zawierają liczne fragmenty, dzięki którym można poznać przepowiadanie Apostołów. Zasadniczą treścią głoszonego kerygmatu jest tu jednak zawsze zmartwychwstanie (2 Tym 2, 8; 1 Kor 15, 11)⁹⁵.

Niewątpliwie, zmartwychwstanie stanowi główną treść nauczania Apostołów, należy jednak zaznaczyć, iż Apostołowie żywo interesowali się także Jezusem historii⁹⁶. Św. Piotr w pierwszym swoim kazaniu w Jerozolimie (Dz 2, 14-36), jak również w mowie u Korneliusza (Dz 10, 34-43), wspomina wiele wydarzeń z życia Jezusa przed ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem. Jest to dowód na wielkie zainteresowanie Jezusem historycznym, przedpaschalnym⁹⁷. Przyczyną była potrzeba wyjaśnienia Żydom i poganom „zgorzenia krzyża”.

⁹³Por. E. Kopeć, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, s. 259.

⁹⁴Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, cz. 3, *Uczniowie i Apostołowie Pańscy*, Katowice 1972, s. 113-225.

⁹⁵Por. D. Grosso, *Przepowiadanie misyjne*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 138; E. Kopeć, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa*, s. 260; H. Langkammer, *Jezus Chrystus – centrum Ewangelii Pawłowej*, w: *W kregu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 235.

⁹⁶Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka*, Kraków 1986, s. 301; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 7; A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II*, s. 67.

Wynika z tego, iż Apostołowie nie tylko głosili Chrystusa Zmartwychwstałego, lecz treść kerygmatu ustawiali w kontekście całokształtu Jezusa oraz spełnienia się zapowiedzi Starego Testamentu. Bez tego całościowego ujęcia orędzie o zbawczej męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa mogłoby stać się ahistorycznym mitem. Można więc powiedzieć, że zarówno Chrystus wiary, jak i Jezus historii stanowi treść Apostolskiego kerygmatu⁹⁸.

Dodać należy, że w kerygmacie Apostolskim, a zwłaszcza w Listach św. Pawła, zbawczy dar Boży udzielany w dziele Odkupienia nosi na sobie znamię powołania. Z obdarowania zbawczego płynie wezwanie skierowane do ludzi i zobowiązujący apel. Człowieczeństwo przyjęte przez Boga w Jezusie Chrystusie, podnosi nas do udziału w życiu Bożym, jednocześnie wzywając do przyjęcia tego stanu i wiernego w nim trwania. Dar Wcielenia daje nam perspektywę ubogaconego człowieczeństwa, a jako powołanie wzywa nas do prawdziwej i doskonałej realizacji człowieczeństwa w osobie ludzkiej, w każdym indywidualnym człowieku⁹⁹. Chrześcijanie wyrwani spod władzy ciemności przez Chrystusa mocą Jego własnej ofiary i przeniesieni do królestwa Syna Bożego (Ga 4, 4; 1 Kor 7, 25; 2 Kor 4, 14) są jednocześnie wezwani do właściwej odpowiedzi¹⁰⁰.

Z przeprowadzonych analiz dowiadujemy się, iż Apostołowie – w tym także św. Paweł – są fundamentem Kościoła Apostolskiego, i jako kolegium Apostołów są praformą kolegium biskupów. Apostołowie, którzy w Kościele pierwotnym przedstawili historyczną więź ze słowami i czynami Jezusa, byli świadkami Jego zmartwychwstania i w ten sposób zwielokrotniali mesjanistyczne dzieło odkupienia Jezusa, początkowo jako Jego pomocnicy (Łk 9, 1-6), a później jako Jego samodzielni repre-

⁹⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka*, s. 302.

⁹⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka*, s. 302-303.

⁹⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II*, AK 73(1981)437 s. 423-432.

¹⁰⁰ Por. K. Romaniuk, *Zbawcze dzieło Chrystusa a zasady moralności chrześcijańskiej*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań – Warszawa 1970, s. 266-284.

zentanci. Zatem dzieło Apostołów jest czymś niepowtarzalnym i nie może znaleźć żadnego bezpośredniego naśladownictwa. Ponieważ jednak od samego początku (Dz 6, 6) Apostołowie delegowali chrześcijan jako swych współpracowników, którzy też mieli przekazywać kerygmat Apostolski, dlatego nadali urzędowi Apostolskiemu charakter stałego zadania dla całego Kościoła wszystkich czasów¹⁰¹.

Misję szerzenia prawd Bożych Jezus Chrystus polecił uroczycie swoim uczniom, gdy po zmartwychwstaniu powiedział im: „Idźcie na cały świat i głosście (*kerýksate*) Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15). Nośnikiem Dobrej Nowiny jest słowo, które może być powiedziane lub napisane, czyli przekazane ustnie lub utrwalone na piśmie. Apostołowie są doskonałym przykładem rozumienia takich form Apostołowania, bowiem realizowali swoje posłannictwo misyjne w podwójnej formie – mówionej i pisanej. Sobór Watykański II przypomina o podwójnej formie apostołstwa uczniów Chrystusa, kiedy w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* pisze: „Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez listy” (KO 8). Zatem widzimy, iż Listy Apostolskie były jedną z wielu form kerygmatu pisemnego.

3. Kerygmat Ojców Kościoła

Termin *kérygma* w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim nabiera nowych aspektów znaczeniowych. Można wyróżnić wiele nowych znaczeń tego słowa w porównaniu do wartości semantycznej czy znaczenia nadanego w literaturze klasycznej. Przytoczmy chociażby Hipolita Rzymskiego, u którego rzeczownik *kérygma* zostaje poszerzony na takie znaczenia, jak: ogłoszenie, wyrok, proklamacja; w rozumieniu głoszenia kazania, głoszenia Ewangelii pojawia się m.in. u Orygenes; zaś jako: aplauz, oklaski, brawa,

¹⁰¹ Por. A. Grabner-Haider, *Apostoł*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 56.

radosne okrzyki – występuje u Klemensa Aleksandryjskiego. W znaczeniu treści apostołskiego przekazu, Ewangelii zawartej w nauczaniu Chrystusa i Kościoła lub apostołskiej tradycji wiary – pojawia się najczęściej w literaturze patrystycznej¹⁰².

Wiemy już, że termin *kerygma* w pismach Ojców Kościoła przyjmuje kilkanaście nowych znaczeń, które można podzielić na dwie główne grupy znaczeniowe. W pierwszej występują: przekaz ustny, czynność dokonywana w określonym czasie i rozumiana jako: ogłoszenie, obwieszczenie, głoszenie Dobrej Nowiny przez Jezusa Chrystusa, Apostołów oraz ich następców, aklamacja, radosne okrzyki, wołanie, wezwanie, apel. W drugiej znalazły się: treść, zawartość, substancja przekazu w znaczeniu nauki ogólnej, treści wszelkiego przekazu, również błędnego (Grzegorz z Nysy), określona część nauki wiary, treść nauki Ewangelii zawartej w nauczaniu Jezusa Chrystusa i Kościoła, apostołska tradycja wiary¹⁰³.

Warto zauważyć, iż czasownik *kerysso* oprócz czynności głoszenia może określać czynność propagowania pewnych treści również poprzez słowo pisane. Według Klemensa Aleksandryjskiego posługa słowa może być realizowana zarówno przez słowo mówione, jak i przez słowo pisane. Obydwa rodzaje kerygmatu traktowane są równorzędnie. Zarówno ten, który pisze, jak i ten, który głosi, trudzą się w służbie proklamowania słowa Bożego. Tenże Ojciec Kościoła swoje dzieło *Stromateis* traktuje jako realizację kerygmatu pisemnego¹⁰⁴.

Innym świadectwem dotyczącym realizacji kerygmatu pisemnego w epoce patrystycznej jest wypowiedź Euzebiusza z Cezarei, pochodząca z *Historii kościelnej*. Całą działalność w służbie ewangelizacji wybitnych osobistości, które pojawiły się w Kościele od jego początków do roku 324, Euzebiusz określa jako „poselstwo słowa Bożego”, które realizowało się poprzez przekaz ustny oraz

¹⁰² Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, s. 10-11.

¹⁰³ F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, EK VIII, 1362.

¹⁰⁴ Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 13-14.

poprzez pisma. Euzebiusz z Cezarei wskazuje w swojej myśli na kerygmatyczny charakter działalności wybitnych ludzi Kościoła, działalności, której celem była ewangelizacja. W tej perspektywie cała twórczość pisarska Ojców Kościoła stanowiła posługę propagującą słowo Boże¹⁰⁵.

Również Grzegorz z Nazjanzu świadomie traktował swoje piśmiennictwo jako kerygmat pisemny. Swoistą odmianą kerygmatu pisemnego było przepisywanie ksiąg świętych. Kasjodor zalecał je swoim uczniom, uważając, iż przepisywający „ręką głosi kazania ludowi”, zaś „grzeszne pokuszenia szatańskie zwalcza piórem i atramentem”, dlatego też „każde słowo Pańskie przepisane ręką przepisywacza jest ranąadaną szatanowi”¹⁰⁶.

Ponadto Ojcowie Kościoła rozróżniali kerygmat czynu, za który uważano życie zgodne z nauką Chrystusa, męczeństwo oraz życie mnisze. W męczeństwie widziano propagowanie zasad nauki Ewangelii (Grzegorz z Nazjanzu), zaś życie mnisze traktowano jako ukrytą formę ewangelizacji. Często też mnichów nazywano „milczącymi keryksami”¹⁰⁷.

W okresie patrystycznym uważano, iż istotą kerygmatu jest ewangelizacja dokonująca się przez propagowanie słowa Bożego oraz przykład zgodnego z nim postępowania. Podkreślał bardzo mocno te dwa czynniki Bazyli Wielki, twierdząc, iż pełna realizacja kerygmatu dokonuje się przez czyn i słowo. Tę samą myśl podejmował Grzegorz z Nazjanzu, analizując polecenie Chrystusa skierowane do Apostołów, że mają być ludźmi duchowymi, aby skutecznie rozpowszechnić Ewangelię, przykładem swojego życia i głoszoną nauką¹⁰⁸.

W dziełach patrystycznych znajdujemy także swoiste zasady regulujące tworzenie kerygmatu pisemnego. Reguły te odnoszą się zarówno do osoby piszącego, jak i do samego przekazu, tak jego treści, jak i formy¹⁰⁹. Pierwszym wymogiem

¹⁰⁵ Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 14-15.

¹⁰⁶ F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, s. 1362.

¹⁰⁷ F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, s. 1362.

¹⁰⁸ F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, s. 1362.

stawianym twórcom kerygmatu pisemnego jest czystość intencji apostołowania. Za najważniejszy motyw skłaniający do szerzenia słowa Bożego Klemens Aleksandryjski wyróżnia zbawienie odbiorców kerygmatu. Następnie wymienia wymóg właściwego przygotowania w zakresie formacji moralnej, duchowej oraz intelektualnej. Do wymogów intelektualnych zalicza wykształcenie ogólne i filozoficzne, oraz perfekcyjną znajomość Pisma Świętego i apostołskiego przekazu wiary. A wszystko to w celu uzyskania prawdziwej mądrości, dojrzałego poznania i duchowego zrozumienia tajemnic wiary. Dalej w zakresie formacji moralnej twórca kerygmatu pisemnego winien być wolny od grzechu ciężkiego, wierny przykazaniom Bożym, powściągliwy, czysty, skłonny do dobrych uczynków, zdolny do świadectwa Bogu aż po męczeństwo. Dopiero tak bogate przygotowanie pozwoli mu skutecznie docierać z Bożym orędziem do słuchaczy, a nawet podejmować polemikę literacką¹¹⁰.

W literaturze patrystycznej znajdujemy również liczne wypowiedzi dotyczące treści kerygmatu. Za przedmiot przekazu pisemnego uważano autentyczną naukę Kościoła. Jedyne źródło wiary mamy zaś – jak uczy Klemens Aleksandryjski – w Chrystusie, Boskim Logosie, który najpierw nauczał w Starym Testamencie poprzez Mojżesza i proroków, potem, po swym wcieleniu, osobiście, przez swych Apostołów. Klemens Aleksandryjski twierdzi, iż w wykładzie wiary pierwszorzędną i niczym nie zastąpioną rolę pełni Pismo Święte. Stróżem autentycznego przekazu prawdy jest wyłącznie Kościół apostołski. Zatem przedmiotem autentycznej doktryny wiary jest nauka zawarta w Starym i Nowym Testamencie, w Tradycji oraz w interpretacji i wykładzie prawdziwego Kościoła. Na drugim planie stawiano treści znane jego odbiorcom, pozostające w jakimś bliższym czy dalszym związku z nauką wiary. Ostatecznie treścią kerygmatu będzie autentyczna nauka Kościoła oraz te treści, którymi żyją

¹⁰⁹ Por. F. Drączkowski, J. Pałucki, *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Lublin 1993, s. 6-8.

¹¹⁰ Por. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 16-17.

i które znają odbiorcy przekazu pisemnego¹¹¹.

Warto również wykazać, iż w piśmiennictwie wczesnego Kościoła próbowano wypracować różne formy przekazu kerygmatu. Niewątpliwie pisarze wczesnochrześcijańscy doceniali formę słowną kerygmatu, twierdząc, że winna być prosta i zrozumiała, pozostając w funkcji służebnej wobec przekazu prawdy¹¹². Zaś pierwszorzędnym celem kerygmatu pisemnego jest przekaz prawd wiary prowadzących do zbawienia. Klemens Aleksandryjski podpowiada, iż zbyt wielka troska i dbałość o piękno stylu może oderwać zainteresowanych od samej prawdy. Nie neguje jednak wartości formy, która może spełniać funkcję dobrego narzędzia w dziele głoszenia Ewangelii. W zakresie kerygmatu pisemnego, w okresie prześladowań, stosowana była zasada misteryjności przekazu myśli, której pewne prawdy należało podać w taki sposób, by ich właściwa treść została ukryta i niezrozumiała dla osób niekompetentnych lub wrogo nastawionych do chrześcijaństwa. Znana była też zasada wtajemniczania, która polegała na niedopuszczeniu do publikacji wszystkich treści wiary, ze względu na osoby sceptycznie nastawione do chrześcijaństwa¹¹³.

Twórczość Ojców Kościoła przypomina, iż nośnikiem prawdy Bożej jest słowo, które może być powiedziane lub zapisane. W piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim żywa była świadomość tego, podwójnego w swej formie, kerygmatu, mianowicie ustnego i pisemnego. W czasach prześladowań przekaz pisemny realizował pełniej zasadę powszechności kerygmatu, docierając do wszystkich środowisk, nawet tam, gdzie nie mogła dotrzeć osoba misjonarza. Wydaje się również, iż traktowanie na równych prawach apostołatu ustnego i pisemnego miało stanowić wzmocnienie misyjnego nakazu Chrystusa, gdyż każdy – w miarę swych zdolności – mógł wybierać sobie właściwą

¹¹¹ Por. F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, s. 1362; tenże, *Idea kerygmatu pisemnego*, s.17-18.

¹¹² Por. F. Drączkowski, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, s. 1363.

¹¹³ F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 19.

formę apostołowania¹¹⁴.

Idea kerygmatu pisanego znana z piśmiennictwa początków chrześcijaństwa, miała za zadanie przede wszystkim doprowadzić czytelnika do wiary, a ta – do zbawienia. I tak jak wiara i zbawienie są powszechne, także kerygmat powinien stać się powszechny. Docierał on do różnych ludzi i pokoleń, pozwalając spotkać czystą i nieskażoną naukę Chrystusa w interpretacji i wykładzie stosowanym przez Kościół apostołski. Kerygmat Ojców Kościoła jest nadal obecny w przepowiadaniu Kościoła powszechnego współczesnym pokoleniom i społecznościom.

4. Kerygmat w nauczaniu Kościoła

Z wcześniejszych rozważań pamiętamy, iż zasadniczą treścią kerygmatu jest Dobra Nowina o Bogu, który objawił się w Jezusie, głoszonym przez Apostołów w aspekcie historycznym i paschalnym. Z wielkim zapałem podjęli się tego dzieła, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, Ojcowie Kościoła. Wielce żywa była w tym okresie świadomość kerygmatu w twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich. Również zadaniem współczesnego Kościoła jest kontynuować dzieło Apostołów, czyli głosić i świadczyć (DM 3, 5; KDK 44; DB 13; EN 3, 4, 26, 29, 63).

Do istoty zbawczego posłannictwa Kościoła należy, oprócz udzielania sakramentów świętych, funkcja strzeżenia, interpretowania i przekazywania objawienia Bożego dokonanego ostatecznie w Osobie Wcielonego Syna Bożego (DA 60). W tym zadaniu Kościół uczestniczy w prorockiej władzy (*munus propheticum*) Jezusa, spełnia funkcję misyjną, czyli nauczanie wszystkich narodów (Mt 28, 9), a równocześnie sam nieustannie się tworzy i wzrasta, gdyż wiara rodząca nowych członków Kościoła, jest wynikiem słuchania i przyjęcia przepowiadanego słowa (*fides ex auditu* – Rz 10, 17). Dzięki temu słowu wiara Kościoła stale się umacnia (DK 4)¹¹⁵.

¹¹⁴ Por. F. Drączkowski, J. Pałucki, *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Lublin 1993, s. 6.

Słowo „kerygmat” zawiera w sobie równocześnie treść jak również czynność głoszenia¹¹⁶. Można mówić również o kerygmacie w sensie szerszym i w sensie ścisłym¹¹⁷. Kerygmat w sensie szerszym oznacza treść Dobrej Nowiny. W sensie ścisłym oznacza uroczystą i publiczną proklamację zbawienia w Jezusie Chrystusie połączoną z wezwaniem do nawrócenia.

Warto zauważyć również, iż zachodzą swoiste relacje między kerygmatem a dogmatem. Pod pojęciem dogmatu rozumiemy nie tylko zdefiniowaną naukę wiary i moralności, lecz każdą prawdę chrześcijańską przedstawioną przedmiotowo, skierowaną do rozumu, mającą na celu pouczenie. „Dogmat” to słowo o Bogu, „kerygmat” to słowo Boga, gdzie On sam jest pierwszorzędym podmiotem przepowiadającym. Zatem kerygmat to rzeczywistość podmiotowa – mowa Boga, dogmat to rzeczywistość zobiektywizowana – prawda o Bogu¹¹⁸.

Należy zaznaczyć również, iż kerygmat był zdarzeniem pierwotnym¹¹⁹. Jego początki widzimy w przepowiadaniu Apostołów, którzy po zmartwychwstaniu Pana głosili Dobrą Nowinę, świadcząc o wszystkim: o słowach i czynach Jezusa, o Jego nauce, śmierci i zmartwychwstaniu. W przepowiadaniu tym nie chodziło tylko o przekazanie informacji o Jezusie Chrystusie, ale zmierzało ono do obudzenia wiary i miało prowadzić do nawrócenia. Ponieważ przepowiadanie słowa Bożego dokonuje się poprzez słowo ludzkie, kerygmat zakłada zakotwiczenie w bycie. Nie

¹¹⁵ Por. I. S. Ledwoń, *Czy kazania są nauką Kościoła?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 173.

¹¹⁶ A. Paciorek, *Kerygmat*, EK VIII, 1360; J. Homerski, *Kerygmat*, w: *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 208; X. Léon-Dufour, *Kerygmat*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 338; J. Kudasiewicz, A. Zuberbier, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 246-247; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kerygmat*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 175; R. C. Broderick, *The Catholic Encyclopedia*, s. 324; A. Grabner-Haider, *Kerygmat*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 552.

¹¹⁷ Por. Schurr V., *Kerygmat i dogmat*, C 1-10(1965/66) s. 178-183.

¹¹⁸ Schurr V., *Kerygmat i dogmat*, s. 179; tenże, *Primat der Verkündigung. Zum Verhältnis von Kerygma und Dogma*. „Theologie der Gegenwart” 1(1965) s. 68.

¹¹⁹ Por. V. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, s. 180.

chodzi tu o nauczanie religii ani relacjonowanie historycznego faktu zbawienia. Kerygmat jest mową, w której „obecny staje się Jezus Chrystus – obecny jako zdarzenie, które ustawicznie dotyka mojej egzystencji”¹²⁰. Zmartwychwstanie Pańskie nadało bytowaniu pierwszych uczniów Jezusa nowy kierunek; od tej chwili nic innego nie mogli czynić, tylko świadczyć temu, co działo się wokół Jezusa – głosić Dobrą Nowinę i świadczyć te zdarzenia, które się dokonały.

Dogmat natomiast, chociaż z historycznego punktu widzenia jest – w stosunku do kerygmatu – zdarzeniem wtórnym, również odgrywa w budowaniu Kościoła swoją doniosłą rolę. Dogmat rodzi się z kerygmatu. Natomiast kerygmat kryje w sobie fundament dogmatyczny, który poprzez refleksję, wyjaśnienie i syntezę pojawia się nie tylko jako sugestywna nauka oraz system, lecz także jako wyraz fundamentalnej zasady: *fides quaerens intellectum*¹²¹.

Warto zauważyć, iż kerygmat niemal zawsze staje się dogmatem. Dzieje się to wówczas, gdy pierwotny kerygmat biblijny zostaje poddany refleksji filozoficzno-teologicznej i skierowany w zaktualizowanej formie do historycznego człowieka. Staje się wówczas kerygmatem teologicznym, tzn. orędziem Bożym uwikłanym w aktualne rzeczywistości, doświadczenia życiowe i poglądy filozoficzne. Prowadzi to do rozszerzenia treści kerygmatu, dostarczając mu wciąż nowych myśli zaczerpniętych ze spekulatywnej refleksji nad Objawieniem Bożym oraz z konfrontacji tegoż Objawienia z aktualnymi prądami w świecie¹²².

Dochodzimy do wniosku, że zarówno kerygmat, jak i dogmat spełniają ważną rolę w samourzeczywistnianiu się Kościoła. Pierwzoplanową rolę w tym względzie spełnia jednak kerygmat. W związku z tym fundamentalne właściwości i podstawy kerygmatu, takie jak: kategorie personalne i egzystencjalne, wezwanie zbawcze i odpowiedź wiary winny być czynnikami

¹²⁰ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1960, s. 87.

¹²¹ Por. V. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, s. 182.

¹²² Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 151-152.

przenikającymi i kształtującymi dogmat oraz całą działalność Kościoła. Z drugiej zaś strony również dogmat winien spełniać wobec kerygmatu zadanie weryfikacyjne: musi sprawdzać czy aktualna treść kerygmatu nie jest zawieszona w próżni, lecz by miała swoje pokrycie w rzeczach, by zobowiązywała, ogarniała całość i by kerygmat osiągnął szerokość i rozległość każdej aktualnej egzystencji¹²³.

W dziejach Kościoła nad całością prawowierności kerygmatu i dogmatu rozciąga swoją pieczę Urząd Nauczycielski Kościoła. Magisterium Ecclesiae przysługuje charyzmat nieomyślności. Odnosi się to głównie do dogmatów, których przedmiotem są wyłącznie prawdy wiary i zasady życia moralnego. Dogmaty należą do uroczystego nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (magisterium extraordinarium). Częściej spotykamy się z nauczaniem zwyczajnym (magisterium ordinarium), do którego należy: codzienne głoszenie słowa Bożego przez biskupów, troska biskupa o właściwy przekaz słowa w diecezji, doktrynalna poprawność wszelkiego nauczania (katechetycznego i teologicznego) na terenie objętym jurysdykcją biskupa¹²⁴.

Uwzględnienie egzystencjalnych problemów i odpowiednie dostosowanie doń przepowiadania chrześcijańskiego orędzia, to kolejne zadanie Kościoła wobec kerygmatu. Istnieje wiele racji świadczących o potrzebie aktualizacji dostosowania kerygmatu do warunków życia i potrzeb współczesnego człowieka¹²⁵. Pierwszą z nich jest fakt, że Objawienie Boże dokonało się w określonej sytuacji historycznej. W związku z tym przyjęło ono określoną formę, która była właściwa ówczesnym ludziom, natomiast nie odpowiada w pełni dzisiejszemu człowiekowi. Stąd wynika konieczność wyrażania biblijnego słowa Bożego w postaci

¹²³ Por. V. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, s. 183.

¹²⁴ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I, *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994, s. 253; Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 363-389; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 141-150.

¹²⁵ W tak pojętej adaptacji nie chodzi o to, aby modyfikować treść Słowa Bożego, lecz aby wyakcentować te elementy, które są szczególnie aktualne dla żyjącego współcześnie człowieka.

słów i pojęć zrozumiałych dla człowieka naszych czasów.

Następną racją uzasadniającą słuszność i konieczność adaptacji są względy teologiczne. Chociażby podobieństwo – oprócz grzechu – Jezusa Chrystusa do człowieka. Ponieważ człowiek jest istotą historyczną, dlatego słowo Boże musi być wciąż na nowo interpretowane, akomodowane, dostosowywane i odnoszone do aktualnej rzeczywistości egzystencjalnej człowieka.

Należy jednak zachować ostrożność, by przy procesach adaptacyjnych nie stracić istotnej treści kerygmatu. Przede wszystkim przepowiadanie nie może dogadzać duchowi czasu i pragnieniom ludzkim, które nie są zgodne z myślą Bożą i nauczaniem Kościoła. Uwzględnienie egzystencjalno-personalnej sytuacji dzisiejszych słuchaczy nie może w żadnym wypadku oznaczać dostosowania wymogów Bożych do pragnień ludzkich. Chodzi bardziej w tych procesach, by trafić do aktualnej egzystencji człowieka, by przez słowo Boże została ona przemieniona, a człowiek doszedł do pełni zbawienia. Dodajmy, iż w przepowiadaniu nie można tego, co nie jest zdefiniowane oficjalnie przez Kościół, podawać jako ściśle obowiązujące. Przy dostosowywaniu Ewangelii do współczesności trzeba umiejętnie odróżnić, co w nauce chrześcijańskiej jest prawdą niezmienną. Warto w tym miejscu wyjaśnić, iż przekazu objawienia Bożego dokonuje cały Kościół, wraz z całym ludem Bożym. Jest to możliwe dzięki posiadanemu przez wszystkich wierzących zmysłowi wiary (*sensus fidelium*), dzięki któremu wierni mają zdolność odróżnić prawdę od fałszu na podstawie zagwarantowanej przez Chrystusa stałej obecności i działania w Kościele Ducha Świętego¹²⁶. Przypomina o tym również Jan Paweł II: „Duch Święty jest więc obiecany Kościołowi i każdemu wiernemu jako wewnętrzny Nauczyciel, który we wnętrzu sumienia i serca sprawia, że rozumie się to, co się wprawdzie usłyszało, ale czego nie można było pojąć. Mówi o tym św. Augustyn: «Duch Święty i teraz poucza wiernych, o ile ktoś pojąć zdoła to, co duchowe i ich serca rozpala

¹²⁶ Zob. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 252; Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 370 n.; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 107.

większym pragnieniem, jeśli ktoś czyni postępy w tej miłości, którą miłuje to, co poznał, i pragnie tego, co powinno być poznane» (CT 72). Decydującą rolę wobec Objawienia spełnia Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli kolegium biskupów, któremu przewodzi Papież. Jego zadaniem jest głoszenie słowa Bożego i jego interpretacja, uwzględniająca także ducha czasu oraz aktualne pytania i egzystencjalne problemy człowieka.

O potrzebie rozumienia współczesnego człowieka w procesie nauczania wspomina znacząco Sobór Watykański II. Zasadnicze wskazanie Soboru, dotyczące sposobu głoszenia kerygmatu, wyraża się w słowie *accommodatio*. *Gaudium et spes* stwierdza, że „Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji. (...) Do dalszego rozwoju tej wymiany Kościół, szczególnie w naszych czasach, kiedy rzeczywistość bardzo szybko ulega przemianom, a sposoby myślenia bardzo się różnicują, potrzebuje osobliwie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens, obojętnie czy są oni wierzącymi czy niewierzącymi. Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana” (KDK 44).

Na potrzebę wysiłków zmierzających do lepszego rozumienia współczesnych rzeczywistości świata, a w nich człowieka, wskazuje również Paweł VI. Papież naucza, iż „ewangelizacja pociąga za sobą potrzebę przepowiadania jasnego, dostosowanego do różnych warunków życia, do praw i obowiązków każdej osoby ludzkiej, do życia zbiorowego w społeczeństwie, życia międzynarodowego, do pokoju, sprawiedliwości i postępu” (EN 29). Również Ojciec

Święty Jan Paweł II w trosce o właściwy przekaz Słowa Bożego wskazuje na zasadnicze elementy, które posłużyć mogą lepszemu głoszeniu kerygmatu w dzisiejszym świecie. „Trzeba, aby nauczanie było uporządkowane według pewnych zasad, czyli przekazywane w sposób systematyczny, aby nie było improwizowane, ale udzielane według ustalonego planu, dzięki któremu osiągnie swój jasno określony cel;

- ♦ nauczanie powinno dotyczyć tego, co podstawowe i najważniejsze, nie poruszając żadnych kwestii spornych i nie stając się teologicznym poszukiwaniem albo naukowym wykładem;

- ♦ nauczanie musi być wystarczająco pełne, to znaczy takie, aby nie poprzestawało na pierwszej zapowiedzi tajemnicy chrześcijańskiej, którą przekazuje kerygma;

- ♦ ma to być pełne wprowadzenie w chrześcijaństwo, dotyczące wszystkich elementów życia chrześcijańskiego” (CT 21).

Długo w teologii i świadomości ludzi funkcjonowało określenie „nauka Kościoła”. Bazowała ona na starej (z XVII i XIX w.) doktrynie uzasadniającej podział Kościoła na Kościół nauczający (*Ecclesia docens*), obejmujący hierarchię kościelną, oraz Kościół słuchający (*Ecclesia audiens*). Obecnie podkreśla się, że to cały Kościół jest słuchający, gdyż aby głosić słowo Boże, należy go najpierw słuchać, i cały Kościół jest równocześnie nauczający¹²⁷.

Nie kwestionując wszelkich poczynań i wysiłków zmierzających do jak najlepszej akomodacji słowa Bożego do współczesnych warunków egzystencjalnych, procesów, które zmierzają do jak najlepszego proklamowania kerygmatu, należy pamiętać, iż ostatecznie w samej kerygmicie istnieje ukryta siła Ducha Świętego, która otwiera ludzkie serca i umysły¹²⁸. „Rzeczywiście, «odnowa w Duchu» będzie prawdziwa i da Kościołowi prawdziwą płodność nie przez to, że wzbudzi nadzwyczajne dary i charyzmaty, lecz przez to, że na zwykłych ścieżkach życia doprowadzi jak najwięcej wiernych do cierpliwego, pokornego

¹²⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 370 n.; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, s. 107.

¹²⁸ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, s. 236-237.

i wytrwałego wysiłku, by coraz lepiej poznać tajemnicę Chrystusa i świadczyć o niej. (...) Kościół w tej godzinie łaski wypełni skutecznie nieodwołalne i powszechne polecenie, otrzymane od swego Mistrza: „idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody” (CT 72, 73).

5. Wskazania magisterium ecclesiae

Adhortacja apostołska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* poucza o podstawowym zadaniu Kościoła, jakie powinien spełniać wobec kerygmatu we współczesnym świecie. Należy do niego przede wszystkim „świadczenie, że Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym, dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego” (EN 26). Należy więc ukazywać Boga jako Stwórcę świata i Ojca kochającego ludzi. Bowiem tak Bóg objawił się ludziom przez Jezusa Chrystusa (KK 16).

Sobór Watykański II nie zajmował się wprawdzie szerzej problemami dogmatycznymi, dotyczącymi istnienia, istoty i przymiotów Boga, jednak znajdujemy w jego dokumentach wypowiedzi teologiczno-pastoralne. Sobór jednoznacznie stwierdza, iż dzisiejszemu człowiekowi i światu należy głosić, że Bóg jest, działa, kocha i zbawia człowieka¹²⁹. W *Dei verbum* czytamy, iż „Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych” (KO 6). O istnieniu Boga świadczy więc cały świat, a przede wszystkim stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek – istota rozumna, duchowa, zdolna do współdziałania z Bogiem w doskonaleniu świata i powołania do wiecznej komunii z Bogiem.

Mimo możliwości poznania istnienia Stwórcy, nie wszyscy ludzie uznają tę prawdę i nie wszyscy mają prawdziwe pojęcie Boga. Uznają Boga prawdziwego Żydzi, zachowujący Objawienie Starego Testamentu (DRN 4), mahometanie przyznający się do wiary

¹²⁹ Por. P. A. Soukup, *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 46-49; S. Grzechowiak, *Współczesny człowiek jako adresat ewangelizacji w ujęciu Karla Rahnera*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 435-442.

Abrahama (KK 6), a częściowo także wyznawcy innych religii (KDK 92). Przede wszystkim jednak chrześcijanie uznają prawdziwego Boga, który objawił się najpełniej przez Jezusa Chrystusa i w Nim przez Ducha Świętego; uznają oni Boga w Trójcy Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

W dokumentach soborowych Bóg jest ukazany przede wszystkim jako: Stwórca (DA 16; DB 12; DM 2; KDK 12-14), Ojciec (DA 2, 4, 6, 29; DE 8, 15, 23; DM 2; DK 5-6), Sprawca natchnienia oraz Autor Starego i Nowego Testamentu (KO 16), ostateczny Cel człowieka (DWR 3), Dobroczynca (KDK 37), Pan Życia (KDK 51), Sędzia (KDK 14, 17, 28), Zbawiciel (DM 11), Uświęciciel (DK 5), Jeden (KK 60; DE 12), Jedyny (DA 3; DE 1, 20; DRN 3; KK 16; KO 14), Miłosierny (KK 16; KO 15), Sprawiedliwy (KO 3, 15), Wszechmogący (DK 22; KK 56), Żywy (DM 13; KK 9, 38), Najmądrzejszy (KK 52), Najłaskawszy (KK 52), Najmiłociwszy (KO 2), Objawiający się (DWR 10), Prawdziwy (DA 7; DM 3), Szczodrobliwy (DM 11).

Całkiem podobnie przedstawia prawdę o Bogu Katechizm Kościoła Katolickiego, o którym kardynał Camillo Ruini mówi: „mocno opiera się na literze i duchu Soboru Watykańskiego II”¹³⁰. Również papież, Jan Paweł II, nazywa ten Katechizm „cennym narzędziem nowej ewangelizacji”¹³¹, a także „wielkim darem – drogowskazem” dla współczesnego Kościoła – obok Soboru Watykańskiego II i Synodu Biskupów Europejskich 1991¹³².

Pierwsza z czterech części Katechizmu obejmuje katolickie *Credo*. Punkt wyjścia rozważań o Bogu jest antropologiczny. Oto człowiek pragnie i poszukuje Boga: „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga” (KKK 27). Dzięki tej naturalnej skłonności i zdolności do poszukiwania Boga, dzięki wrodzonej „otwartości” na Boga,

¹³⁰ C. Ruini, *Nowy „Katechizm” a Nowa Ewangelizacja*, w: *Nowa Ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 105-107.

¹³¹ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, Przemówienie wygłoszone na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, OR 13(1992)12, s. 24.

¹³² Jan Paweł II, *W Kościele wybita godzina laikatu*. Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty *ad limina Apostolorum* 12 I 1993, ChŚ 23(1993)1, s. 169.

„człowiek może być nazwany istotą religijną” (KKK 28). Niestety, nieraz z różnych powodów odrzuca on Boga, który jednak „nie przestaje wzywać każdego człowieka, aby Go szukał, a dzięki temu znalazł życie i szczęście” (KKK 30).

Człowiek poszukując Boga, odkrywa pewne „drogi” prowadzące do Jego poznania, czyli pewne argumenty lub „dowody na istnienie Boga”, wśród których na czoło wysuwa się cały świat stworzony i w nim szczególnie człowiek (KKK 31). Bóg jawi się człowiekowi jako Stwórca świata – jego początek i cel ostateczny. Drogą refleksji nad światem i nad sobą dochodzi więc człowiek do prawdy o Bogu. Jest to tzw. naturalne poznanie Boga – poznanie częściowe, niedoskonałe, ograniczone. Niemniej jednak „gdy człowiek słucha orędzia stworzeń i głosu swego sumienia, może osiągnąć pewność co do istnienia Boga, Przyczyny i Celu wszystkiego” (KKK 46). Podobnie uczynił już Sobór Watykański I, stwierdzając, że „jedynego i prawdziwego Boga, naszego Stwórcę i Pana, można poznać w sposób pewny przez pośrednictwo Jego dzieł, za pomocą naturalnego światła rozumu” (KKK 47).

Człowiek poznawszy Boga potrafi się tym doświadczeniem dzielić i mówić innym. Ma nawet obowiązek czynić to w ramach ewangelizacji. Ale „ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu” (KKK 40). O Bogu zaś mówimy to, co z Jego obecności, mocy stwórczej i piękna dostrzegamy w stworzeniach – w owym zwierciadle Boga Stwórcy. Już bowiem Księga Mądrości stwierdza, iż „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5).

Ponieważ Bóg swoją nieskończoną doskonałością przewyższa całe swe dzieło stworzenia, „trzeba nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga (KKK 42). Mimo to jednak „możemy rzeczywiście określać Boga opierając się na różnych doskonałościach stworzeń, podobnych do Boga nieskoń-

czenie doskonałego, nawet jeśli nasz ograniczony język nie wyczerpie Jego tajemnicy (KKK 48).

Z pomocą człowiekowi szukającemu i głoszącemu Boga przyszedł On sam: objawił siebie samego i swe zbawcze plany wobec ludzkości. Bóg „objawił siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku” (KO 3), a po ich upadku obiecał im odkupienie, troszcząc się nieustannie o swoje grzeszne dzieci, do których posłał proroków, a w końcu swego Syna Jezusa Chrystusa, który dokonał dzieła odkupienia ludzkości przez swe misterium paschalne (Hbr 1, 1-2). Chrystus jest także pełnią Objawienia Bożego.

Wszystko, co Jezus objawił o Ojcu Niebieskim, o powołaniu człowieka do życia wiecznego i warunkach zbawienia człowieka, jest i zawsze pozostanie główną treścią kerygmatu, treścią ewangelizacji, treścią nowej ewangelizacji. Gdy chodzi o szczegółowe treści dotyczące Boga, Katechizm kieruje się wyraźnie wytycznymi Soboru Watykańskiego II i posoborowego *Magisterium Ecclesiae*, gdzie Bóg przedstawiony jest przede wszystkim jako wszechmocny Stwórca i Miłosierny Ojciec, a także jako Trójca Przenajświętsza: Ojciec i Syn i Duch Święty. Takiego właśnie Boga obecnego w kerygmacie należy nam dziś głosić, a ściślej świadczyć o Nim w ramach nowej ewangelizacji.

W tym samym duchu i kierunku podążają pouczenia Synodu Biskupów 1991, poświęconego nowej ewangelizacji Europy. Otóż według uczestników tego Synodu należy w pierwszym rzędzie ukazywać Boga Ojca, który kocha ludzi, który z miłości do człowieka posłał swego Syna jako Zbawiciela (J 3, 16). Tę merytoryczną wskazówkę Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów streszcza w słowach: „Bóg cię kocha. Chrystus przyszedł dla Ciebie”. Należy więc głosić tę fundamentalną prawdę „o Bogu, który tak nas ukochał, że Jego Syn stał się dla nas Człowiekiem”. Bóg, którego Kościół ewangelizujący głosi światu, „jest to Bóg przychodzący do nas, udzielający się nam, prawdziwy Emanuel (Mt 1, 23)”¹³³.

Ponieważ zaś – jak podkreśla Deklaracja – „nie wolno odzielić sprawy Boga od sprawy człowieka”¹³⁴, dlatego treścią

nowej ewangelizacji winien być również człowiek, w całej swej naturze cielesno-duchowej i powołaniu do nieśmiertelności, do życia wiecznego, człowiek w wizji i planie zbawczym Boga, a nie jak to głosi marksizm i humanizm ateistyczny, człowiek zredukowany do materii i doczesności. O tej antropologiczno-eschatologicznej prawdzie poucza Synod wyraźnie i dobitnie, kiedy mówi: „Bez nadziei na życie wieczne (...) człowiek byłby poważnie okaleczony (...). Dlatego winniśmy mówić z wielką ufnością tak o duszy nieśmiertelnej, jak i o zmartwychwstaniu ciała. W nowej ewangelizacji nie powinno nigdy zabraknąć tego radosnego orędzia”¹³⁵. Bardzo istotne jest tutaj pouczenie Synodu, że prawdy o Bogu nie należy oddzielać od prawdy o człowieku. Należy głosić Boga w Jego relacji do człowieka, czyli Boga nie tylko *in se* ale *in actu* i *pro nobis*, Boga zbawiającego, kochającego.

Takiego właśnie Boga – Ojca miłującego i miłosiernego – ukazał nam Jezus Chrystus w swoim nauczaniu i w sobie samym. Prawdę tę przedstawił szerzej papież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, gdzie czytamy: „Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg jest Tym, którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca. Objawił nam Go zaś i ukazał w sobie – Jego Synu” (DiM 1). Chrystus nie tylko uczył o Bogu, o Jego Ojcowskiej miłości i miłosierdziu wobec ludzi, ale również uobecniał i objawiał w sobie Boga, który jest Ojcem, jest „miłością” (1 J 4, 16), jest „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2, 4). Bóg, Ojciec Niebieski, miłość i miłosierdzie Boga, Boże królestwo miłości i miłosierdzia – to również główne tematy nauczania Jezusa, główna treść Ewangelii, meritum kerygmatu – o czym już była mowa w tym paragrafie.

Podobnie ma czynić Kościół; głosić i uobecniać w sobie – będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa – miłość i miłosierdzie Ojca Niebieskiego, Boga kochającego i miłosiernego. Na tym też polega świadczanie – nie tylko pouczenie – o Bogu, wynikające

¹³³ Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, OR 13(1992)1, s. 47.

¹³⁴ Deklaracja końcowa, s. 46.

¹³⁵ Deklaracja końcowa, s. 47.

z doświadczenia Boga, a nie jedynie z wiedzy o Nim¹³⁶. Kościół ewangelizujący ma nie tylko mówić o Bogu i Jego miłości, ale zjednoczony z Nim i napełniony Jego Miłością ma jednocześnie sam kochać, okazywać miłosierdzie człowiekowi. Wówczas Bóg ukazuje się ludziom jako konkretnie i rzeczywiście kochający, a nie tylko jako przedmiot czy prawda wiary, którą mają intelektualnie akceptować (DiM 3).

O miłosiernym i miłującym Bogu uczył Pan Jezus w przypowieściach – np. o synu marnotrawnym, miłosiernym Samarytanie, Dobrym Pasterzu. Miłość i miłosierdzie sam realizował, a do naśladowania ich wzywał swoich uczniów. Tak też i Kościół w ramach nowej ewangelizacji ma świadczyć o Bogu mającym realizować miłość do Boga i bliźnich, wzywać do tego wszystkich ludzi. Ponadto winien ukazywać współczesnemu człowiekowi konkretne dzieła Boga i Jego dobrodziejstwa wobec człowieka oraz świata (DiM 5, 14).

Ponieważ Bóg jest Stwórcą wszechświata, wszystkie rzeczy i sam człowiek są ostatecznie stworzeniami Bożymi, wszelkie Dobro i Piękno pochodzą od Boga, wszyscy ludzie świątobliwi i charyzmatycy są takimi dzięki łasce Bożej, są żywym odbłaskiem Bożej dobroci i miłości wobec bliźnich, przeto trzeba Boga za to uwielbiać i dziękować Mu jako największemu Dobroczyńcy (KDK 37). Bóg jest Panem Historii i kieruje również losami świata, dając znaki swej obecności i interwencji w wydarzeniach światowych.

Jednym z przykładów tego jest – według Synodu Biskupów w 1991 roku – „nagły i naprawdę niezwykły upadek systemu komunistycznego”, co „nawet dla wielu niewierzących było wydarzeniem graniczącym z cudem”, a dla wierzących chrześcijan prawdziwym znakiem działania Bożego, autentycznym *kairosem* historii zbawienia oraz „wielkim wezwaniem do dalszej współpracy z odnowicielskim działaniem Boga, od którego zależą losy narodów”¹³⁷.

¹³⁶ S. Jacobs, *How Must Catholics Evangelize? Evangelization and the Power of the Holy Spirit*, w: *John Paul II and the new evangelization*, San Francisco 1995, s. 63.

Na historyczno-zbawczy aspekt upadku komunizmu i na rolę Kościoła, a szczególnie Jana Pawła II, zwróciłem uwagę w rozdziale pierwszym. Tu natomiast chcę podkreślić, że Synod Biskupów z 1991 roku ukazuje nam Boga wyzwającego z niewoli systemu ateistyczno-komunistycznego. Trzeba zauważyć, iż prawda o Bogu wyzwającym, zbawiającym człowieka, narody, Europę i świat stanowiła punkt wyjścia i niejako oś wszelkich rozważań synodalnych. Wielu Ojców Synodu podkreślało, iż właśnie mocą Bożą i zrządzeniem Opatrzności Bożej liczne narody Europy Środkowej i Wschodniej zostały wyzwolone spod totalitarnego komunizmu.

Ten sam Bóg wyzwający chce pomóc – jak mówili biskupi na Synodzie – również społecznościom Europy Zachodniej, wolnym wprowadzie politycznie i demokratycznie, ale uwikłanym w różnego rodzaju zniewolenia i nieszczęścia. Rzecz w tym, by i one chciały z pomocą Bożą dążyć do prawdziwej wolności od grzechu, wolności dzieci Bożych.

Fakt wyzwolenia Europy Środkowowschodniej spod jarzma ateistycznego komunizmu był na Synodzie traktowany jako wydarzenie historyczno-zbawcze, jako dzieło Opatrzności i Dobroci Bożej. Jest to niewątpliwie wyraźna i jasna wskazówka dla Kościoła i dla nowej ewangelizacji, by wyzwolenie narodów spod ucisku systemu totalitarno-ateistycznego przedstawić również jako Boże dobrodziejstwo, jako współczesną paschę i *exodus* z niewoli komunistycznej, w pewnym sensie analogiczny do wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej¹³⁸.

By pojąć wielkość tego dobrodziejstwa Bożego, warto uświadomić sobie i innym ogrom zła, jakie powodował komunizm. Ojcowie Synodu wskazywali na zniszczenia i spustoszenia, jakich dokonał ten system, zwłaszcza na terenach byłego ZSRR, w różnych dziedzinach życia – społecznego, kulturalnego, moralnego, ekonomicznego, religijnego, duchowego, kościelnego, rodzinnego¹³⁹.

¹³⁷ *Deklaracja końcowa*, s. 46.

¹³⁸ G. Weigel, *Świadek nadziei*, 818-822.

Wskazania *Magisterium Ecclesiae* co do treści nowej ewangelizacji są jasne; należy głosić kerygmat, w którym jest obecny Bóg Stwórca, Odkupiciel ciągle zbawiający, świadczyć o Bogu kochającym i wyzwalamym człowieka, o Dobrym Ojcu i Panu dziejów, interweniującym w dzieje świata dla dobra ludzi i narodów. Jego miłości najpełniej możemy doświadczać w Jezusie Chrystusie, który wydał się za nas i dla naszego zbawienia, który poprzez głoszony kerygmat jest ciągle obecny w swoim Kościele i ciągle poszukuje człowieka.

Podsumowując wszystko to, co powiedzieliśmy na temat kerygmatu chrześcijańskiego, należy pamiętać, iż kerygmat chrześcijański to *praeconium salutis*. Oznacza to, że kerygmat chrześcijański z istoty swojej nie jest tylko historyczną opowieścią o misterium paschalnym Jezusa, lecz wiązaniem tego faktu z aktualną terażniejszością, w której Bóg realizuje swój czyn miłości – dzieło zbawienia ludzi. Innymi słowy przepowiadanie kerygmatyczne nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie czysto historycznej, ale również na płaszczyźnie egzystencjalnej i eschatologicznej. Nie polega ono tylko na podawaniu historycznych faktów, lecz przede wszystkim na obwieszczeniu miłości Boga, która wzywa człowieka do decyzji wiary i zbawienia. Dlatego też prawda kerygmatyczna to nie wyłącznie prawda historyczna, lecz także egzystencjalna, posiadająca zawsze charakter prawdy *pro nobis*. Tą prawdą jest osoba – Jezus Chrystus, w którym i dzięki któremu dokonuje się nasze zbawienie. Jednocześnie kerygmat chrześcijański jest rzeczywistością personalną – głosi Jezusa Chrystusa ludziom, którzy przyjmując Go w wierze i miłości, jednoczą się w Nim i osiągają zbawienie¹⁴⁰. Można zatem powiedzieć, iż kerygmat, choć fundamentalnie opiera się na faktach historycznych, jest rzeczywistością egzystencjalną i podmiotową – jest żywą mową, w której obecny staje się Jezus Chrystus, obecny jako zdarzenie, którego stale doświadczamy. Podobnie jak Objawienie Boże w istocie swojej nie polega jedynie na przekazie człowiekowi

¹³⁹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, 820.

¹⁴⁰ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, s. 149.

przez Boga zespołu prawd obiektywnych, lecz prawdy osobowej – Jezusa Chrystusa, tak i kerygmat jako nośnik i kontynuacja Objawienia nie polega na przekazie dogmatów, lecz na ukazaniu ludziom Chrystusa i możliwości zbawienia w Nim.

ROZDZIAŁ III

Kerygmat w rodzinie

Nakaz misyjny Jezusa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15) posiada charakter uniwersalny, tak w wymiarze historycznym, jak i geograficznym. Nauczanie prawdy Bożej ma obejmować „wszystkie narody” (Mt 28, 19). Misja ta została powierzona w pierwszym rzędzie Apostołom, świadkom życia, nauczania, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. On sam wybrał ich w celu zaświadczenia o prawdzie (Mt 10, 1-8; Mk 6, 7; Łk 9, 1-2). Jezus również sam przygotował ich do spełnienia tego zadania słowem i własnym przykładem, a po zmartwychwstaniu umocnił ich Duchem Świętym. Apostołowie, idąc w ślady Jezusa Chrystusa, głosili słowo Boże, dając mocne podstawy pod budowanie wspólnot chrześcijaństwa¹. Gorące świadectwo Apostołów stało się zatem trwałym fundamentem dzieła apostołskiego całego Kościoła, a ich kierownictwo i głoszona nauka miały charakter wiążący dla wszystkich, którzy uwierzyli i w konsekwencji sami stawali się głosicielami wiary Jezusa Chrystusa i współpracownikami w dziele zbawczego posłannictwa². Od samego

¹ Por. F. Blachnicki, *Teologiczne podstawy apostołstwa*, AK 58(1966)5, s. 262; K. Rahner, *Ewangelizacja we współczesnym świecie*, ŻM 24(1974)9, s. 22-23; W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 31-32.

² Por. J. Kupka, *Problematyka apostołstwa współczesnego Kościoła*, „Communio” 5(1985)5, s. 60-79.

początku w Kościele istniała głęboka świadomość, iż wszyscy chrześcijanie powołani są do dawania świadectwa swej wierze. Czynili to słowem, gotowi „uzasadnić nadzieję, która w nich była” (1 P 3, 15) i życiem zgodnym z nauką Chrystusa, przekonani o swej więzi z Chrystusem i o obecności Ducha Świętego w swej wspólnotności³.

Zadaniem następców Apostołów jest prowadzić wiecznie to dzieło, aby słowo Boże „rozszerzało się i rozświałało” (2 Tes 3, 1) i aby głoszone Królestwo Boże na całym świecie. To wielkie dzieło Chrystusa i Jego uczniów, kontynuowane przez Kościół w całej jego historii, winno być w sposób szczególny realizowane w dobie współczesnej. Nowej ewangelizacji potrzebuje więc i dzisiejsza Europa, potrzebują jej też wszystkie narody żyjące na całej kuli ziemskiej. „Chrześcijaństwo może się stać dla kontynentu europejskiego decydującym i istotnym czynnikiem odnowy i źródłem nadziei, głosząc z nowym zapałem zawsze aktualne Orędzie Chrystusa, jedynego Odkupiciela człowieka”⁴.

W tym współczesnym dziele, które jest kontynuacją misyjnej działalności Apostołów, czyli „w nowej ewangelizacji Europy nie chodzi o pełne nostalgii powracanie do tzw. dobrych, dawnych czasów, bo nigdy nie były one bez zarzutu. Nie chodzi też o nowe podboje religijne czy odwet za religijne prześladowania. Nowa ewangelizacja ma na celu tylko jedno. Ma współczesnemu człowiekowi żyjącemu w odmęcie fałszywych ideologii, wśród permanentnego zagrożenia przez samotność, starość, nędzę, prześladowanie, wojnę, chorobę, rozpacz, lęk i zbrodnie; przynieść radosną pewność, że nie jest sam, że jest wybrany do zbawienia, otoczony opieką i kochany przez Ojca w niebie; że Chrystus jest jedynym jego Odkupicielem i Zbawcą”⁵.

³Por. I. Mierzwa, *Apostolstwo*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 33-34.

⁴Jan Paweł II, *Europa wymaga na nowo pracy misyjnej*. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Komisji Episkopatów Unii Europejskiej, 30 III 2001 Watykan, OR 22(2001)5, s. 28.

⁵S. Wielgus, *Na otwarcie Duszpasterskich Wykładów Akademickich KUL*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdz, Lublin 1993, s. 12.

Ważne miejsce w nowej ewangelizacji zajmuje troska o współczesną rodzinę. Potrzeba tu nowego spojrzenia na tę bardzo ważną komórkę życia społecznego. Historycy, socjologowie, antropolodzy, filozofowie i inni humaniści zgodnie stwierdzają, że we wszystkich epokach i we wszystkich ludzkich kulturach, od kondycji rodziny, od jej spoistości, zdrowia i wewnętrznej moralnej siły – zależał los społeczeństw, które one tworzyły. Od stanu współczesnej rodziny zależy los przyszłych pokoleń; co więcej, los człowieczej cywilizacji⁶.

Obecnie można zauważyć głęboką potrzebę budowania cywilizacji bardziej ludzkiej – „cywilizacji miłości”. Najlepszym i naturalnym miejscem wzrastania miłości jest rodzina. Tą siłą miłości rodzina staje się też instytucją, która przynosi ewangelizację. W trzecim tysiącleciu jeszcze bardziej „mobilizujemy nasze siły, żeby rodzina była przedmiotem ewangelizacji, a więc tej katechezy, która jest potrzebna rodzicom po to, żeby rodzina stała się sama ewangelizująca czy katechizująca”⁷. Rodzina jako podmiot ewangelizujący, staje się też swoistym dynamizmem nowej ewangelizacji. Bardzo dobitnie wyrażają to słowa Jana Pawła II: „Niezmiernie ważny teren ewangelizacji, gdzie udział świeckich jest wprost nieodzowny, stanowi rodzina. Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę” (FC 86). Stan rodziny jest niezmiernie czułym wskaźnikiem zdrowia danego społeczeństwa. Dzisiaj obok zjawisk pozytywnych, takich jak: wzrost liczby rodzin świadomych swego chrześcijańskiego powołania i misji w Kościele i w świecie, przyjęcie przez wiele środowisk z poczuciem wielkiej wdzięczności i odpowiedzialności Karty Praw Rodziny, opublikowanej przez Stolicę Apostolską, rozwój ruchu na rzecz obrony poczętego życia, nie brak, niestety, symptomów poważnego kryzysu małżeństwa i rodziny, o czym świadczy liczba rozwodów, szerzenie się praktyk antykoncepcyjnych i przerywania ciąży.

⁶ Por. J. Grzybowski, *Nadzieje i zagrożenia rodziny u progu trzeciego tysiąclecia*, w: *Znaki nadziei dla świata i Kościoła*. Dokumentacja z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich, Warszawa 2001, s. 187-190.

⁷ J. Glemp, *Kościół w służbie rodziny*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 17.

W procesie ewangelizacji rodziny priorytetem winna być ciągle sprawa szacunku dla życia od chwili jego poczęcia. Tutaj katolickie rodziny winny się poczuć nie tylko przedmiotem, ale przede wszystkim czynnym podmiotem apostołstwa, oddziałując skutecznie na inne rodziny, tworząc klimat społeczny przyjazny życiu i otwarty na życie, przeciwstawiając kulturze śmierci chrześcijańską kulturę życia.

Rodzina to także podstawowy podmiot wychowania młodego pokolenia i przekazu wiary. Za sprawą rodziców katolickich dokonuje się pierwsza ewangelizacja i inicjacja ich potomstwa do życia chrześcijańskiego. Trzeba, by rodzice katolicycy w Polsce jeszcze bardziej poczuli się odpowiedzialni za spełnienie tej podstawowej misji zwłaszcza przez dobry przykład życia z wiary. W czasach ofensywy ateizmu marksistowskiego rodzina polska była bastionem wierności Chrystusowi i Kościołowi. Należy jej pomóc, aby również w czasach dzisiejszych, które pod pewnym względem stały się trudniejsze, umiała wypełnić swe zadania apostołskie⁸.

Rozważanie w niniejszym rozdziale skoncentruje się zatem na ukazaniu kerygmatu we wspólnocie rodzinnej od naszkicowania troski, jaką podejmuje Kościół o rodzinę przez nauczanie Jana Pawła II o rodzinie, aż po katechezę rodzinną w trzech wymiarach: z rodziną, w rodzinie i przez rodzinę.

1. Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu uczył o nowej ewangelizacji, a jej potrzebę uzasadniał sytuacją, jaka zaistniała w świecie współczesnym, a więc nasileniem się takich zjawisk jak: zubożenie religijne, niewiara, sekularyzm, ateizm, redukcjonizm kulturowy. Rozwijający się obecnie materializm konsumpcyjny w swoisty sposób deklaruje służbę człowiekowi. Upadły stare ideologie, ale współcześni myśliciele tworzą nowe koncepcje

⁸Jan Paweł II, Przemówienie do biskupów polskich z okazji wizyty „*ad limina*”, 12 I 1993 Watykan, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 228.

człowieka. Świadczy to o ważności człowieka, ponieważ stawia się go zawsze w centrum uwagi⁹.

To właśnie człowiek stał się kimś najważniejszym w nauczaniu pasterskim Jana Pawła II¹⁰. W swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Papież poucza: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia. Ten człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa” (RH 14). Takie szczególne zwrócenie uwagi na człowieka Jan Paweł II uzasadnia tym, że jest to zasadniczy obowiązek Kościoła, zrodzony wraz z narodzeniem Chrystusa. Podkreśla, że człowiek może odnaleźć swoją wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa jedynie w tajemnicy Odkupienia.

Pochylenie się Ojca Świętego nad człowiekiem należy do elementarnych zadań nowej ewangelizacji, gdzie głównym jej celem jest odnowienie życia duchowego poprzez ożywienie wiary i miłości. Cel ten jest najłatwiej osiągalny przez posługę dojrzałych wspólnot kościelnych, z których rodzina jest najbardziej podstawową¹¹.

Jeśli się zważy, że rodzina stanowi podstawową i najważniejszą komórkę społeczności i pierwsze środowisko wychowania człowieka w określonej kulturze osobistej, religijnej i społecznej, to należy przyznać, że ewangelizacja rodziny stanowi ważną funkcję kulturotwórczą, gdyż w praktyce bardzo wydatnie i kon-

⁹ Zob. R. Darowski, *Człowiek w filozofii współczesnej*, w: *Człowiek i świat*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 7-24; S. Kowalczyk, *Człowiek a współczesność*, Lublin 1994, s. 184-189; M. Krąpiec, *Suwerenność... czyja?*, Łódź 1990, s. 18-29.

¹⁰ Zob. J. W. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: *Zagadnienia godności człowieka*, red. J. Czerkowski, Lublin 1994 s. 103-112; W. Swierzawski, *Godność człowieka*, HD 46(1985)4, s. 251-254.

¹¹ Por. K. Jeżyna, *Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji*, w: *Człowiek, miłość, rodzina. „Humanae Vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 281-282.

struktywnie wspiera mocą Ewangelii więź między małżonkami, wychowanie duchowo-moralne dzieci, wspólnotę rodzinną oraz cały rodzaj ludzki¹².

Dlatego też papież Jan Paweł II umieścił rodzinę w centrum swego nauczania i uczynił ją jednym z priorytetów swej duszpasterskiej troski. Ojciec Święty w licznych przemówieniach¹³, katechezach¹⁴, dokumentach¹⁵, homiliach wciąż głosi współczesnemu światu Bożą wolę odnośnie do ludzkiej miłości oraz płodności. Przypomina więc, że małżeństwo jako sakrament stanowi rzeczywisty znak dzieła zbawienia oraz podstawę szerszej wspólnoty rodzinnej; małżonkowie bowiem są współpracownikami Boga, przekazując dar życia nowej osobie – dziecku (por. FC 13-14).

Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II wiele uwagi poświęca rodzinie. Jego pierwszy głos w sprawie rodziny miał miejsce już 30 października 1978 roku. Papież mówił wtedy do uczestników III Międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny o odpowiedzialności rodziny za ludzkie i chrześcijańskie wychowanie¹⁶.

¹² Por. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, Katowice 1995, s. 233.

¹³ Zob. Jan Paweł II, *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, red. A. Świerczek, Kraków 1995.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999.

¹⁵ Np. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio – O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22 XI 1981); List apostolski *Mulieris dignitatem – O godności i powołaniu kobiety* (15 VIII 1988); *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*. Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju (1 I 1994); *Telewizja w rodzinie. Kryteria właściwego wyboru programów*. Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków społecznego przekazu (24 I 1994); *List do Rodzin* (2 II 1994); *List do dzieci w Roku Rodziny* (13 II 1994); Encyklika *Evangelium vitae – O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* (25 III 1995); *List do Kobiet* (29 VI 1995); *Zapewnijmy Dzieciom przyszłość w pokoju!* Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju (1 I 1996); *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*. Orędzie na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (24 I 1996); *List do Biskupów Niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych* (11 I 1998), w: Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie, t. I-II, Kraków 1999.

¹⁶ Zob. W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 125.

Również w przemówieniu do Kolegium Kardynałów Jan Paweł II, mówiąc o działalności Stolicy Apostolskiej *ad extra*, poruszył również problemy wspólnoty rodzinnej. „W obliczu pogardy dla najwyższej wartości życia, pogardy, która prowadzi do legalizacji unicestwienia istoty ludzkiej w łonie matki w obliczu aktualnego rozpadu jedności rodziny, jedynej gwarancji pełnego wychowania dzieci i młodzieży; w obliczu dewaluacji jasnej i czystej miłości, niepohamowanego hedonizmu, rozpowszechniania pornografii – należy przypomnieć o świętości małżeństwa, o wartości rodziny, o nietykalności życia ludzkiego. Nie ustane nigdy w wypełnianiu tej misji, którą uważam za niecierpiącą zwłoki, korzystając z podróży, spotkań, audiencji, orędzi do osób, instytucji, stowarzyszeń doradców, którzy troszczą się o przyszłość rodziny i dla których jest ona przedmiotem studiów i działania”¹⁷.

O żarliwej trosce o rodzinę świadczy także Synod Biskupów zwołany już w 1980 roku, który zastanawiał się nad zadaniami rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, przedstawiając całą problematykę małżeństwa i rodziny. Owocem tego Synodu była Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, będąca syntezą, jak również dopełnieniem prac synodalnych, którą można nazwać podręcznikiem teologii małżeństwa i rodziny oraz duszpasterstwa rodzin. Ojciec Święty przedstawił szeroki zespół zagadnień, poczynając od naszkicowania sytuacji, w jakiej obecnie znalazła się rodzina, poprzez przedstawienie zamysłu Bożego względem tej podstawowej wspólnoty, aby następnie ukazać jej zadania i sposoby ich realizacji we współczesnym Kościele i w świecie. Pisząc ten dokument, Papież posługuje się „klasyczną już dziś metodą teologiczno-pastoralną, polegającą na diagnozie współczesnej rzeczywistości przy wykorzystaniu metod nauk humanistycznych, na analizie konkretnego problemu w świetle nieziennej prawdy Bożej i w końcu na wypracowaniu stosowanych

¹⁷ Jan Paweł II, *Rok działalności Stolicy Apostolskiej ad extra*. Przemówienie do Kolegium Kardynałów 22 XII 1980, IGP II, 2(1980) s. 1774; NP III, 2(1980), s. 885.

na dziś modeli teologicznych oraz zasad i dyrektyw pastoralnego działania”¹⁸.

Systematyczną ewangelizację rodziny rozpoczął Ojciec Święty w swoich katechezach środowych podczas audiencji ogólnych w latach 1979-1984, była to analiza kwestii odkupienia ciała w kontekście sakramentalności małżeństwa, oparta na nauce objawienia w zakresie małżeństwa i rodziny jako duchowej wspólnoty. Rozważania te stanowią wnikliwy i rozbudowany komentarz do nauki zawartej w encyklice Pawła VI *Humanae vitae* oraz są precyzyjnym wykładem „teologii ciała”¹⁹.

W katechezach środowych²⁰ Ojciec Święty starał się pogłębić i przybliżyć katolikom naukę Chrystusa i Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Papież idąc za wskazaniem Chrystusa, który odwołuje się do początku rodziny ludzkiej, przeanalizował naukę objawioną wobec małżeństwa i rodziny. Na kanwie opisów stworzenia człowieka Jan Paweł II ukazał godność człowieka, jako pierwotną samotność, znaczenie miłości, która jest fundamentem wspólnoty osób. Wychodząc z płaszczyzny antropologicznej i biblijnej, wiedziony światłem słowa Bożego, nakreślił obraz człowieka: mężczyzny i niewiasty, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Ale słowo Boże przed człowiekiem jako mężczyzną i niewiastą odsłania nie tylko obraz Boga, którym jest z woli Stwórcy, lecz ukazuje także perspektywę ostatecznego spełnienia. Człowiek nie może pominąć tej perspektywy, musi ją mieć ciągle na uwadze. Wraz ze zmartwychwstaniem ciała sens bycia kobietą lub mężczyzną zostanie ukonstytuowany na nowo. Małżeństwo i rodzina należą do tego świata, nie stanowią więc dopiero jakiejś nieokreślonej eschatologicznej przyszłości człowieka. Jednak słowo Boże, objawiając człowieka człowiekowi, prowadzi go do początku, czyli do chwili stworzenia na

¹⁸ 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. Szafranski, Lublin 1985, s. 58.

¹⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała, a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 6.

²⁰ Pierwsza katecheza została wygłoszona 5 IX 1979 roku.

obraz Boga, następnie zaś ukazuje go po upadku, kiedy trzeba było Wcielenia Słowa Bożego, by stan człowieka w świecie przyszłym mógł być stanem doskonałego uduchowienia, jak również stanem gruntownego przeobstwienia jego człowieczeństwa. Sam zaś fakt, że „Słowo stało się ciałem”, spowodowało, że ludzkie ciało weszło do teologii ciała. Teologia ciała i pełna prawda o człowieku w odniesieniu zarówno do doczesności, jak i do wieczności, przedstawiona przez Ojca Świętego, nie tylko przygotowała grunt pod zbliżający się VI Synod Biskupów na temat rodziny, ale stanowi także punkt wyjścia do dalszego nauczania Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie.

Na szczególną uwagę zasługuje troska Ojca Świętego o godność i powołanie kobiety. To zagadnienie uczynił również przedmiotem obszerniejszego rozważania, wydając na ten temat specjalny dokument – *Mulieris dignitatem*. Papież podkreśla, że godność kobiety opiera się na prawdzie, że jest ona „córką Boga”. Jej powołaniem natomiast jest macierzyństwo, realizowane bądź to w sposób fizyczny, bądź też wedle Ducha. Te dwa wymiary macierzyństwa: w znaczeniu fizycznym czy w stanie dziewiczym, nobilitują kobietę, stanowią o jej godności. Dziewictwo i macierzyństwo stanowią dwa wymiary spełniania się kobiecej osobowości. „Macierzyństwo jest owocem małżeńskiego zjednoczenia mężczyzny i kobiety (...) Macierzyństwo zawiera w sobie od samego początku szczególne otwarcie się na nową osobę: ono właśnie jest udziałem kobiety (...) W macierzyństwie kobiety, złączonym z ojcostwem mężczyzny, odzwierciedla się ta odwieczna tajemnica rodzenia, która jest w Bogu samym, w Bogu Trójjedynym” (MD 18).

Jan Paweł II podkreśla w swoim nauczaniu, że prawda o człowieku, zarówno o mężczyźnie jak i o kobiecie, jest tajemnicą, która wyjaśnia się w Słowie Wcielonym. W objawieniu człowieka człowiekowi szczególne miejsce zajmuje niewiasta, która była Matką Chrystusa. Papież przypomina także, iż „kobiecość istotnie stanowi szczególną więź z Matką Odkupiciela” (RM 46). Ojciec Święty apeluje do ludzi odpowiedzialnych, do wszelkich czynników, do sumień, by świat uczynił wszystko,

co jest potrzebne, aby kobieta mogła spełniać swe posłannictwo jako matka, by rodzina, zwłaszcza wielodzietna, nie była dyskryminowana. Trzeba również przywrócić należne miejsce poniżanej obecnie pracy domowej. Ten problem z kolei łączy się z potrzebą wprowadzenia takich rozwiązań ekonomicznych, by kobieta-matka nie była zmuszona do pracy zawodowej, która odrywa ją od domowego ogniska²¹.

Uznając w dużej mierze za słuszne postulaty ruchu feministycznego, Ojciec Święty przestrzega przed traktowaniem kobiet jako pozbawionych godności przedmiotów służących do zaspakajania niskich instynktów oraz redukowaniem kobiecej tożsamości do kopiowania męczyzny. Papież ukazuje najgłębszy sens, godność, wartość, autonomiczny charakter kobiecej osobowości w świetle doktryny maryjnej i powołania do macierzyństwa²². Ojciec Święty potępią nadużycia w dziedzinie seksualnej i apeluje o przywrócenie „kobietom pełnego poszanowania ich godności i roli”²³. Analizując kwestię powołania kobiety w kontekście macierzyństwa Maryi, Jan Paweł II mówi o powołaniu męczyzny w świetle świadectwa życia św. Józefa (RC 17).

Seksualność Jan Paweł II określa jako dar zarezerwowany dla małżeństwa. Do tego tematu Papież powraca wielokrotnie, głównie z racji stale grożących wynaturzeń w tej sferze życia, oraz niebezpieczeństwa manipulacji ludzką seksualnością. Nade wszystko Jan Paweł II podkreśla, że tej miłości trzeba się uczyć wytrwale, i z całą cierpliwością. Łączy się to z poszanowaniem drugiej strony, jej wolności, czynienia wszystkiego co jest konieczne, aby druga osoba czuła się szczęśliwa, zaakceptowana taką, jaka jest. Na pewno w tej nauce przeszkodami bardzo poważnymi

²¹ Por. J. W. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980, s. 212; F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 78; tenże, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 7-10; S. Fel, *Personalistyczne ujęcie pracy*, w: *Humanizacja życia gospodarczego*, red. S. Fel, J. Kupny, Lublin 2000, s. 35-37.

²² Por. Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Watykan 1998, s. 34-40.

²³ Jan Paweł II, *List do Kobiet*, Poznań 1994, n. 5-6.

są: pożycie przedmałżeńskie, rozwody, związki pozasakramentalne oraz towarzyszące tym zaburzeniom pomieszenie przyjemności z dawaniem siebie w miłości²⁴. Bardzo niebezpiecznym zjawiskiem jest deprecjonowanie ludzkiej miłości i odzieranie z jej godności²⁵. Ojciec Święty podkreśla, że wymagania w etyce pożycia seksualnego, o ile zostaną dobrze rozważone, o tyle zostaną zaakceptowane jako ściśle związane z prawdziwą, czyli odpowiedzialną miłością małżeńską i rodzicielską. Tego bowiem wymaga także godność osoby i podstawowy ład społeczny. Niestety, wciąż dochodzi do pomyłek i utożsamiania miłości z płciowością. Wówczas stosunki pomiędzy mężczyzną i kobietą są karykaturą prawdziwej miłości. Prawdziwy bowiem rozkwit miłości ma miejsce wówczas, gdy jest oparty na wierności²⁶. Zadaniem już dla młodych jest odkrywanie seksualności jako wielkiego daru, który jest zarezerwowany dla małżeństwa²⁷. Nie mogą zaś dać się ponieść nieokielznanemu seksualizmowi, który zagraża autentycznej miłości i prowadzi do rozpadu rodziny²⁸.

Ewangelizacja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II nabrała szczególnego znaczenia w roku 1994, kiedy to z inicjatywy ONZ obchodzono w całym świecie *Międzynarodowy Rok Rodziny*. Kościół włączył się w obchody Roku Rodziny, a Ojciec Święty skierował wówczas *List do Rodzin* i *List do Dzieci w Roku Rodziny*, a ponadto wygłosił szereg katechez środowych, homilii o tematyce rodzinnej i innych przemówień. W jednej z nich (8 X 1994) podkreślił znaczącą rolę rodziny w dziele nowej ewangelizacji: „W Kościele i w społeczeństwie nadeszła teraz epoka rodziny, która jest powołana do odegrania pierwszoplanowej roli w dziele nowej ewangelizacji. W rodzinach oddanych modlitwie, aktywnie zaan-

²⁴ Jan Paweł II, *Cristiani devono essere presenti in tutti cantieri dove con lo studio e il lavoro si prepara il domain*. w: IGP s. 1095-1096.

²⁵ Jan Paweł II, *Postępujcie na swej drodze jako ludzie radośni*. Przemówienie do młodzieży, OR 9(1988)8, s. 21.

²⁶ Jan Paweł II, *Powiedz nam, jak żyć zgodnie z wiarą*. Przemówienie do młodzieży, OR 10(1989)12, s. 26-28

²⁷ Jan Paweł II, *Non lasciatevi rubare la speranza*, w: IGP s. 434.

²⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na placu Israel Pinheiro*, w: *Jan Paweł II w Brazylii* 30 VI – 11 VII 1980, Warszawa 1985, s. 53-54.

gażowanych w apostołat i w życie Kościoła, wyrosną autentyczne powołania nie tylko do formacji innych rodzin, ale także do życia szczególnej konsekracji²⁹.

Drugą serię katechez środowych Papież zatytułował *Chrystus odwołuje się „do serca”*. Punktem wyjścia było kazanie na Górze, w którym Chrystus ukazuje człowiekowi głębszą prawdę o nim samym, o jego wnętrzu. W oparciu o naukę Chrystusa Ojciec Święty dotknął problemów etycznych i moralnych małżeństwa i rodziny, wskazując na „ład serca”. Szczególnie dwie wartości wpisują się w „ład serca”, a są nimi czystość i wierność, które odgrywają bardzo ważną rolę w życiu małżonków³⁰.

Kolejny etap nauczania Jana Pawła II w katechezach środowych oparty jest na nauce Chrystusa o zmartwychwstaniu – *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*. Ojciec Święty ukazuje małżeństwo w perspektywie zmartwychwstania i „świata przyszłego”. W tym kontekście jaśniej ukazuje się bezżenność dla królestwa niebieskiego, czy Pawłowa interpretacja relacji istniejącej między dziewictwem i małżeństwem.

W czwartej serii katechez środowych Papież omawia sakramentalność małżeństwa. W życiu rodziny fundamentalne znaczenie posiada wierność wobec Bożego zamysłu, co wyraża się w zachowaniu porządku moralnego w życiu małżeństwa i rodziny. Wielką rolę odgrywa tu świadomość małżonków, że ich związek ma charakter sakramentalny. Według Bożego zamysłu sakrament małżeństwa, podobnie jak inne sakramenty, jest zdumiewającą inicjatywą Bożą w sercu istoty ludzkiej.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie wskazuje na prawdę o boskim pochodzeniu małżeństwa i o łasce powołania do życia w małżeństwie i rodzinie. Małżeństwo jest wspólnotą miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, co z kolei uzasadnia jego nierozzerwalność i wierność małżonków. Z woli Bożej małżeństwo jest jedno i nierozzerwalne. Powinno być otwarte na przyjęcie każ-

²⁹ Jan Paweł II, *Rodzino, co mówisz o sobie?* s. 235.

³⁰ Por. T. Styczeń, „Początek” wyrazić „sercem”, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1987, s. 13-15.

dego poczętego dziecka. Legalnie nikt z ludzi tego prawa nie jest w stanie zmienić. Ciągłość stanowiska *Magisterium Ecclesiae* w tej dziedzinie jest tytułem do chwały Kościoła.

Dlatego też Ojciec Święty z wielką troską przypomina młodzieży wielkość sakramentu małżeństwa, do którego należy się starannie przygotować. W Liście do Młodych całego świata *Parati semper* z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży w 1985 roku Jan Paweł II napisał o sakramencie małżeństwa, że jest to „Wielki Oblubieńczy Sakrament”³¹. Papież wyraźnie określa spotkanie między mężczyzną i kobietą jako spotkanie oblubieńcze, a więc ukierunkowane na przyszłe małżeństwo i założenie rodziny. Jest bowiem między nimi unikalna dwoistość, którą wzajemnie dopełniają w sakramencie małżeństwa³². Do przyjęcia tego „oblubieńczego sakramentu” młodzi winni starannie się przygotować, między innymi poprzez modlitewny dialog z osobą Jezusa. Wybierając małżeństwo, należy tego dokonać z powagą i szacunkiem³³. W tym sakramentalnym znaku młodzi poprzez związek cielesny najsilniej wyrażają to, co obie strony mają sobie do powiedzenia. Te gesty miłości domagają się ścisłego powiązania odpowiedzialności jednej osoby z drugą³⁴. Chrystus uczy wzajemnej miłości w znaku umiłowania swego Kościoła. Tak jak Jezus – Kościół, tak też mąż winien kochać swoją żonę, ona zaś swego męża³⁵.

Odrębny temat teologiczny, który przewija się w ewangelizacji Jana Pawła II, a dotyczący rodziny, to trynitarny wymiar teologii małżeństwa i rodziny. Przewija się on w nauczaniu Papieża od

³¹ Jan Paweł II, *Do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, OR 6(1985)1, s. 7.

³² Jan Paweł II, *Nie pozwólcie by niszczone waszą przyszłość*. Przemówienie do młodzieży, OR 9(1988)6, s. 25-26.

³³ Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia – zbawienie*. Przemówienie do młodzieży, OR 3(1982)5, s. 14.

³⁴ Jan Paweł II, *Tekst przemówienia pozostawiony młodzieży jako orędzie*, w: *Jan Paweł II we Francji i w siedzibie UNESCO 30 V – 2 VI 1980*, Warszawa 1980, s. 138-139.

³⁵ Jan Paweł II, *Droga, Prawda, Życie*. Przemówienie do młodzieży, OR 10(1989)8, s. 19.

samego początku jego pontyfikatu, aż po Wielki Jubileusz Roku Zbawienia 2000.

Już w pierwszej programowej encyklice *Redemptor hominis* Ojciec Święty pragnął przygotować chrześcijan do tego zbawczego wydarzenia w Roku Jubileuszowym. Ostatnie trzy lata poprzedzające Rok Święty były bezpośrednim przygotowaniem do Jubileuszu 2000 i poświęcono je poszczególnym Osobom Trójcy Świętej. Program duszpasterski roku 1997 poświęcono Osobie Jezusa Chrystusa, który jest jedynym Zbawicielem świata. W tajemnicy Wcielenia „dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit” (RH 1). Przez tajemnicę Paschalną Chrystus stał się Odkupicielem świata i człowieka (RH 9-10). Nowe zaś Przymierze, które Bóg zawarł w swoim Synu, dokonuje się we Krwi Jezusa.

Istnieje ścisły związek między przymierzem zbawienia a małżeństwem, co w sposób szczególny ukazał Sobór Watykański II. Małżeństwo wyniesione przez Chrystusa do godności sakramentu nie tylko naśladuje więź Chrystusa i Kościoła, ale w niej uczestniczy i ją urzeczywistnia w sposób sobie jedynie właściwy.

Z kolei rok 1998 nazwano *Rokiem Ducha Świętego*. W encyklice *Dominum et vivificantem* oraz w katechezach środowych³⁶ o Duchu Świętym Jan Paweł II przybliżył doktrynę o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej. Trójca Przenajświętsza jest najdoskonalszą wspólnotą, a Duch Święty – Miłość Boża, jest Jej Twórcą. Duch Święty tworzy każdą wspólnotę, a tym bardziej małżeńsko-rodzinną.

Małżeństwo jest specyficzną wspólnotą, różną od wszelkich innych wspólnot ludzkich zbudowanych na bazie znajomości, tradycji i przyjaźni. Duchowym wzorcem dla małżeństwa jest obłubieńczy związek Chrystusa z Kościołem, realizowany w Duchu Świętym. Miłość dwojga ludzi zostaje włączona we wzajemną miłość Trzech Osób Boskich i z tego tytułu otrzymuje ona nowy wymiar Boży i eklezjalny³⁷. Przez ten sakrament zawierany w Duchu Miłości niestworzonej, dokonuje się Boże przemienienie ludzkiej

³⁶ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992.

³⁷ B. Przybylski, *Duch Święty w ekonomicznym zbawieniu*, AK 65(1973)384, s. 18.

miłości, której owocem stają się nowe pokolenia dzieci Bożych.

Wreszcie rok 1999 był *Rokiem Boga Ojca*. Ojciec jest źródłem życia i miłości. Ideę Bożego Ojcostwa rozwinął Papież w encyklice *Dives in misericordia* oraz w katechezach środowych (1984-1986)³⁸. Bóg jako Stwórca i Dawca życia wzywa do bliskiej współpracy małżonków. Trynitarne Ojcostwo Boga tworzy ojcostwo w rodzinie. Stąd wiele uwagi poświęca Ojciec Święty roli i zadaniom ojca w rodzinie, jak również w społeczeństwie. Ten aspekt nauczania papieskiego jest szczególnie aktualny, ponieważ w naszych czasach uwidacznia się kryzys ojcostwa. Bóg jest źródłem miłości i miłosierdzia, co Chrystus w sposób niezwykle precyzyjny przedstawił w przypowieści o synu marnotrawnym.

W celu skutecznej ewangelizacji rodziny Ojciec Święty nie tylko bliżej określił naukę Kościoła o małżeństwie i rodzinie, ale także ukazał zadania rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie, czyli drogi, na których ma się dokonywać ewangelizacja rodziny, a przez nią całych społeczności.

Jan Paweł II inspirowany przez Ojców Synodu wskazał, że ewangelizacja rodziny winna się realizować w czterech zasadniczych zadaniach. Można by powiedzieć, że dwa pierwsze odnoszą się przede wszystkim do samej rodziny i często są nazywane wewnątrzrodzinne, a pozostałe zewnątrzrodzinne. Owocem tego Synodu jest Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, w której papież Jan Paweł II wyznacza wspomniane cztery zasadnicze zadania rodziny. Zalicza do nich: tworzenie wspólnoty osób, służbę życiu, uczestnictwo w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i misji Kościoła.

Rodzina jest ze swej natury ścisłą wspólnotą osób, wspólnotą kształtowaną przez miłość (por. KDK 24). Ta miłość jako pochodząca ze źródeł sakramentu małżeństwa, jest czynnikiem dynamicznym i twórczym we wspólnocie rodzinnej; stanowi podstawę jej rozwoju. Temat ten był przedmiotem dociekań naukowych Karola Wojtyły w czasie jego pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Owocem zaś jego poszukiwań była książka *Miłość*

³⁸ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987.

*i odpowiedzialność*³⁹. U podstaw tego dzieła znajduje się personalistyczne ujęcie problematyki seksualno-małżeńskiej⁴⁰. Miłość jest zawsze jakimś wzajemnym odniesieniem osób. Chodzi tu o jej szczególną formę – miłość mężczyzny i kobiety. Elementy miłości to: upodobanie, pożądanie i pragnienie dobra. Ten ostatni element niesie ze sobą niebezpieczeństwo egoistycznego podporządkowania sobie drugiego człowieka. „Utylitaryzm wydaje się programem konsekwentnego egoizmu bez żadnych możliwości przejścia do autentycznego altruizmu”⁴¹. Aby uniknąć tego zagrożenia, należy promować altruizm, czyli pragnienie dobra dla drugiej osoby. Jest zatem zadaniem dla małżonków wypracować postać miłości „sprawiedliwej dla osoby, czyli miłości gotowej zawsze oddać każdemu człowiekowi to, co mu się słusznie należy z tej racji, że jest osobą”⁴². Miłość w ten sposób rozumiana dla drugiej osoby staje się fundamentem wspólnoty osób – *communio personarum* (MD 9), co znajduje najgłębszy wyraz w małżeństwie i rodzinie.

Wypracowana personalistyczna koncepcja miłości mężczyzny i kobiety, stała się fundamentem dalszych rozważań teologiczno-duszpasterskich Jana Pawła II. Papież jeszcze bardziej rozwinął i pogłębił jej znaczenie w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, gdzie ukazał fundamentalne znaczenie miłości dla tworzenia wspólnoty osób: „Małżeństwo i rodzina, założona i ożywiona przez miłość, jest wspólnotą osób: mężczyzny i kobiety jako małżonków, rodziców, dzieci i krewnych (...) Wewnętrzną zasadą, źródłem i celem tego zadania jest miłość” (FC 18). Tak pojęta miłość pozwala człowiekowi duchowo wzrastać i doskonalić się, nią też może się on dzielić z innymi; można więc nią obdarzać i ubogacać innych ludzi, a zwłaszcza członków rodziny. Miłość powinna też określać życie człowieka, to znaczy powinien on realizować w swym życiu – w szczególności w życiu rodzin-

³⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 41-45.

⁴¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 39.

⁴² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 44.

nym – jej wymagania. Miłość zatem jest wzajemnym darem dla członków rodziny.

Komunia, czyli wspólnota powstaje i rozwija się najpierw między małżonkami. „Na mocy przymierza miłości małżeńskiej, mężczyzna i kobieta już nie są dwoje, lecz jedno ciało i powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru” (FC 19).

Komunia małżeńska, którą tworzą małżonkowie z całym bogactwem swego człowieczeństwa, prowadzi do jedności osób na wzór Trójjedynego Boga. „Małżonkowie tworzą nie tylko wspólnotę ciał, ale prawdziwą jedność osób. Jest to jedność tak głęboka, że stają się oni w doczesnej rzeczywistości niejako odbłaskiem Boskiego «My» trzech Osób Trójcy Świętej”⁴³ – przypomniał Papież w Jubileuszowym spotkaniu z rodzinami całego świata w Rzymie. Wspólnota ta wyrasta z naturalnego uzupełniania się mężczyzny i kobiety. W Chrystusie zostaje ona oczyszczona i ubogacona poprzez sakrament małżeństwa (por. FC 19; MD 9-11, 24). „W małżeństwie, wyniesionym do godności sakramentu, wyraża się też wielka tajemnica oblubieńczej miłości, jaką Chrystus darzy swój Kościół” (NMI 47). Dzięki temu wspólnota małżeńsko-rodzinna staje się nie tylko obrazem miłości Chrystusa i Kościoła, ale ją w świecie ludzkim uobecnia.

Wszyscy członkowie wspólnoty małżeńsko-rodzinnej mają swój własny udział w tworzeniu komunii osób, ale przede wszystkim kobieta, która swoją godność zawdzięcza Maryi, Jej Boskiemu Macierzyństwu. Dlatego Ojciec Święty tak często występuje w obronie godności kobiety⁴⁴, aby zachować ją od wszelkiej dyskryminacji i minimalizacji, dla dobra wspólnoty rodzinnej i każdego człowieka (por. FC 24).

Mężczyzna ma również ważną rolę do spełnienia we wspólnocie małżeńsko-rodzinnej: „Mężczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca” (FC 25).

⁴³ Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła. Homilia w czasie Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin 15 X 2000*, OR 22(2001)1, s. 15.

⁴⁴ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do kobiet*, n. 5-6.

Zjednoczenie osobowe poprzez miłość jest powołaniem zarówno mężczyzny, jak kobiety, przy czym dzięki takiemu przeżywaniu płciowości i miłości: „kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość”⁴⁵. Również macierzyństwo i ojcostwo wzajemnie się uzupełniają i dopełniają. Papież mówi: „Macierzyństwo urzeczywistnia się za sprawą ojcostwa, a równocześnie ojcostwo za sprawą macierzyństwa jako owoc tej życiodajnej dwoistości, jaką Stwórca obdarzył istotę ludzką od początku”⁴⁶.

Misja i powołanie mężczyzny są zagrożone przez dwie krańcowo różne postawy. Pierwsza to nieobecność w rodzinie, czyli ucieczka od odpowiedzialności, niekiedy na skutek bezrobocia i wynikających stąd konsekwencji. Również bardzo często nałogi, jak np. alkoholizm, narkomania, czy hazard są źródłem braku odpowiedzialności. Druga – machizm, „czyli nadużywanie przewagi uprawnień męskich, które upokarzają kobietę i nie pozwalają jej na rozwój zdrowych stosunków rodzinnych” (FC 25).

Papież postuluje, iż należy rozpoznawać prawdę o człowieczeństwie stworzonym przez Boga w jego jedności i dwoistości, szczególnie w dzisiejszej chorej cywilizacji, gdyż „została oderwana od pełnej prawdy o człowieku, od prawdy o tym, kim jest mężczyzna i kobieta jako istota ludzka. W rezultacie cywilizacja ta nie potrafi właściwie zrozumieć, czym naprawdę jest dar osób w małżeństwie, czym jest miłość odpowiedzialna za rodzicielstwo, na czym polega autentyczna wielkość rodzicielstwa i wychowania”⁴⁷.

W celu przywrócenia godności ojca, Jan Paweł II zaleca, aby mężczyzna przeżywał swoje powołanie w relacji do samego Boga, a więc aby wziął odpowiedzialność za każde życie poczęte pod sercem żony, czynnie włączał się w proces wychowania dzieci razem ze współmałżonką, podejmował pracę, która nie rozbija

⁴⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała, a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 42.

⁴⁶ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do Rodzin*, n. 7.

⁴⁷ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do Rodzin*, n. 20.

rodziny i dawał świadectwo dojrzałego życia chrześcijańskiego (FC 25). Wzorem dla niego winien być św. Józef, *Redemptoris custos*, „który z miłością opiekował się Maryją i z radością poświęcił się wychowaniu Jezusa Chrystusa” (RC 1).

Ojciec Święty apeluje również do dzieci, bo one także mają swój udział w budowaniu rodzinnej komunii osób. Czyni to w kierunku najmłodszych członków rodzin, bowiem widzi w nich Boże wybraństwo względem świata i darzy ich wielkim zaufaniem oraz pokłada ogrom nadziei. „Znamienna jest wskazówka, jakiej św. Benedykt udziela opatowi, zalecając mu, aby zasięgał rady także u najmłodszych: Często Pan objawia komuś młodszemu, co jest najlepsze” (NMI 45). Papież naucza, że w dzieciach „odbija się najczystszy, najjaśniejszy, najbardziej przejrzysty obraz Boga, naszego Ojca niebieskiego, który stworzył nas z miłości”⁴⁸. W *Liście do Dzieci w Roku Rodziny* Ojciec Święty wyznacza powinności dzieciom, do których należą: troska o rodziców, kolegów i koleżanki; pielęgnowanie miłości wobec rodziny i otoczenia, a zwłaszcza wobec cierpiących i zapomnianych oraz modlitwa w intencji własnej rodziny i wszystkich rodzin świata; modlitwa o pokój, zgodę i miłość w rodzinach i między ludźmi. „Pragnę powierzyć waszej modlitwie, drodzy mali przyjaciele, nie tylko sprawy waszej rodziny, ale także wszystkich rodzin na świecie. (...) Dołączcie się do modlitwy o pokój na świecie z takim samym zapalem, z jakim modlicie się o pokój i zgodę w waszych rodzinach”⁴⁹.

Zdaniem Ojca Świętego również osoby starsze wypełniają „cenne posłannictwo świadka przeszłości i inspiratora mądrości dla młodych i dla przyszłości” (FC 27). „Kościół nadal was potrzebuje. Wysoko ceni sobie przysługi, jakie nadal jesteście gotowi mu oddawać w różnych dziedzinach apostołatu, liczy na wasz wkład wytrwałej modlitwy, oczekuje waszych wyważonych rad i wzbogaca się dzięki ewangelicznemu świadectwu, jakie

⁴⁸ Jan Paweł II, *W was odbija się obraz Boga*, Jubileuszowe spotkanie z dziećmi, Watykan (8 I 1984), w: *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1985, s. 105.

⁴⁹ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do dzieci w Roku Rodziny*, Watykan 1994, s. 13.

składacie każdego dnia”⁵⁰. Zatem, jak widzimy, cała wspólnota rodzinna zobowiązana jest do szacunku wobec starszych, doceniając ich misję w rodzinie i w społeczeństwie.

Wspólnota małżeńska ciągle stoi przed zagrożeniami, które próbują rozbić małżeńską komunie, ale tylko jako wspólnota osób w zjednoczeniu ze wspólnotą Osób Boskich może wiernie spełniać swe powołanie wedle zamysłu Bożego. „Wedle chrześcijańskiej wizji małżeństwa, więź między mężczyzną a kobietą – więź wzajemna i całkowita, jedyna i nierozrwalna – jest zgodna z pierwotnym zamysłem Bożym, który z czasem został przyćmiony przez zatwardziałość serc, ale któremu Chrystus przywrócił pierwotny blask, objawiając, czego Bóg pragnął od początku” (NMI 47).

Rodzinnie jako wspólnotcie osób przysługuje zaszczytna misja przekazywania życia dzięki błogosławieństwu Stwórcy. Niezwykle ważną troską, która ma specyficzne miejsce w nauczaniu papieskim dotyczącym rodziny, jest odpowiedzialne rodzicielstwo i obrona życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci.

Największym bogactwem Kościoła jest bezsprzecznie rodzina – ognisko miłości i życia. Trzeba się jednak liczyć z faktem, iż wielkość miłości małżeńskiej i powołania rodziny idzie w parze z kruchością ludzkiej natury. Dlatego też rodzina może przetrwać jedynie w ścisłej współpracy z Bogiem. Znakiem, który dowodzi autentyczności miłości małżeńskiej, jest wierność, jaką nawzajem darzą się małżonkowie i ich płodność, oparta na odpowiedzialnym rodzicielstwie. Odpowiedzialne rodzicielstwo dotyczy zarówno matki, jak i ojca. Jest ono częścią miłości, umożliwiającej zrozumienie, a także potrzebę wysiłku i wyrzeczenia. Sama natura ludzka domaga się bowiem pełnego oddania się małżonków na służbę życia. Taka postawa zawsze chroni małżonków przed lękiem wobec poczętego dziecka. Ojciec Święty często wraca do stwierdzenia, że trudności w rozumieniu tej prawdy nie tkwią w samej prawdzie, lecz w ludzkiej słabości.

Trudno sobie wyobrazić rodzinę, która będąc zdrowa, nie służy

⁵⁰ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, n. 13.

życiu, wydając na świat potomstwo. Człowiek prowadzony przez wiarę i miłość do drugiej osoby, urzeczywistnia ją także poprzez przyjęcie nienarodzonego jeszcze dziecka⁵¹. Młodzi, którzy odważą się żyć i świadczyć o prawdziwej miłości, odrzuca manipulowanie człowiekiem i taki sposób traktowania dziecka w małżeństwie, jakoby było rzeczą⁵².

Jan Paweł II zdecydowanie broni nienaruszalności życia ludzkiego. Prawo do życia określa jako pierwsze i podstawowe prawo osoby ludzkiej i warunek wszystkich innych jej praw (ChL 38). Ojciec Święty nie tylko broni życia, ponieważ jest ono święte, ale również głosi, że życie jest radosną, Dobrą Nowiną. Encyklika *Evangelium vitae* jest kulminacyjnym punktem wywyższenia wartości życia. Wezwanie Jana Pawła II o szacunek dla życia dotyczy nie tylko dzieci nienarodzonych, ale i wszelkich manipulacji genetycznych. Potępia nie tylko zabójstwo dziecka poczętego, ale również wszystkie zabiegi dokonywane na embrionach ludzkich, które prowadzą nieuchronnie do zabicia dziecka poczętego, eksperymenty na żywych płodach ludzkich, wykorzystywanie embrionów i płodów ludzkich jako „materiału biologicznego” do przeszczepów, czy leczenia niektórych chorób, „selektywne przerywanie ciąży” oraz eutanazję (EV 63-67). „Życie ludzkie ma zatem charakter święty i nienaruszalny, w którym odzwierciedla się nienaruszalność samego Stwórcy” (EV 53). W homilii wygłoszonej w Kaliszu 4 czerwca 1997 roku, w dramatycznych słowach Papież nawoływał do powszechnej mobilizacji sumień i wspólnego wysiłku etycznego, „aby wprowadzać w czyn wielką strategię obrony życia”⁵³.

Ojciec Święty łączy wychowanie z prokreacją i przypomina, że wychowanie jest przywilejem i niezbywalnym obowiązkiem rodziców (FC 37). Do tej szczególnej misji, jaką jest rodzicielstwo,

⁵¹ Jan Paweł II, *W Lourdes uczymy się na czym polega miłość życia*. w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes*, Warszawa 1986, s. 481.

⁵² Jan Paweł II, *Droga, Prawda, Życie*. Przemówienie do młodzieży, OR 10(1989)8, s. 20.

⁵³ Jan Paweł II, *Homilia w sanktuarium św. Józefa, Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski 1997*. Przemówienia, dokumentacja, Poznań 1997, s. 83.

objawiające się w wydawaniu na świat i wychowaniu dzieci, małżonkowie otrzymują potrzebną pomoc od Boga przez Słowo i Sakrament (por. NMI 47). Rodzina staje się więc zawsze naturalnym miejscem zrodzenia potomstwa i środowiskiem wychowania dzieci. „Idąc za nakazami słowa Bożego, rodzina staje się w ten sposób laboratorium dojrzewania do człowieczeństwa i prawdziwej solidarności”⁵⁴. Rodzina musi być wspierana w procesie wychowania instytucjami wspomagającymi, czyli przez państwo, Kościół i szkołę (FC 40), ale prawa rodziców muszą być przestrzegane i szanowane jako pierwsze i najważniejsze.

W zadaniach stawianych rodzinie mieszczą się również zadania wobec narodu i społeczeństwa. Rodzina jest miejscem wychowywania wciąż nowych obywateli, jest „pierwszą szkołą cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa” (FC 42). Rodzina winna ciągle uświadamiać sobie własną rolę współtwórców tzw. „polityki prorodzinnej” i podejmować odpowiedzialność za przemianę społeczeństwa (FC 44). Zaś ze strony państwa rodzina ma prawo oczekiwać stosownej opieki i pomocy. Władze publiczne winny uznać dobro rodziny i „czynić wszystko, co możliwe, celem zabezpieczenia wszelkiej pomocy – gospodarczej, społecznej, pedagogicznej, politycznej, kulturalnej, aby rodziny mogły w sposób ludzki sprostać swoim odpowiedzialnym zadaniom” (FC 45).

Dodać należy, iż z inspiracji Jana Pawła II została opracowana i ogłoszona w 1983 roku *Karta Praw Rodziny*, która bierze w obronę rodzinę i promuje elementarne prawa człowieka i rodziny. Postuluje ona prawo do wyboru drogi życiowej, wyboru partnera do małżeństwa, do założenia rodziny i posiadania dzieci z zachowaniem praw natury i naturalnym porządkiem moralnym, do ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci, do wychowania dzieci w duchu i zgodzie z przekonaniem religijnymi rodziców.

Domowy Kościół jest środowiskiem wychowawczym i apo-

⁵⁴ Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła. Homilia w czasie Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin 15 X 2000*, OR 22(2001)1, s. 15.

stolskim. I dlatego też rozwijające się duchowe życie małżonków uzdalnia rodziców do przekazywania wiary swoim dzieciom, a również do dawania świadectwa o obecności Boga wśród nich, co stanowi podstawę do ewangelizacji środowiska, w którym żyją. Apostolstwo rodziny ma bowiem na uwadze zarówno kształtowanie młodego człowieka, ukazywanie mu chrześcijańskiego stylu życia, jak i stymulowanie w nim religijnego dynamizmu, nieodzownego w życiu społecznym i zawodowym. (FC 49-64).

Nakreślona nauka Jana Pawła II o rodzinie, ukazuje płaszczyzny, na których może wspólnota rodzinna rozwijać dzieło ewangelizacji. Papież w swoim dziele ewangelizacji rodziny wskazuje również sposoby, a także metody, jakimi musi posłużyć się Kościół i rodzina, aby ta posługa była owocna. Owočna zaś będzie, jeśli zostanie zachowana wierność przewodnim ideom nauczania Papieża o rodzinie, które stanowią: godność osoby ludzkiej, teologia ciała, powołanie kobiety, odpowiedzialne rodzicielstwo, szacunek dla życia, świętość i sakramentalność małżeństwa oraz duchowość małżeńska.

2. Troska Kościoła o rodzinę

Kościół zawsze bardzo wysoko cenił rodzinę, stawiał ją w centrum uwagi całego Ludu Bożego i otaczał szczególną troską duszpasterską. Również dziś widzi w niej wspólnotę miłości i naturalne środowisko rodzenia się oraz wychowania nowych pokoleń, będących nadzieją na rozwój Kościoła⁵⁵, kultury i podnoszenie jakości życia zarówno jednostek, jak i społeczeństwa. Ponadto dostrzega w niej jeszcze coś więcej, a mianowicie wspólnotę zbawczą.

Sobór Watykański II mówi o rodzinie, że jest ona „domowym niejako Kościołem” (KK 11), „niejako domowym sanktuarium Kościoła” (DA 11). Jest to wspólnota święta, bo mocą sakramentu małżeństwa uświęcona obecnością Chrystusa, a przez to uświęcająca

⁵⁵ Por. K. Więsyk, K. Wojacek, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1985, s. 201-238.

swych członków. W rodzinie chrześcijańskiej można nawet widzieć pewne podobieństwo do Trójcy Świętej. Nie wnikając w nie zbyt głęboko, wystarczy wskazać, że miłość łącząca osoby Trójcy Świętej może być wzorem dla wspólnoty rodzinnej. Jej życie jest określane przez ścisłą jedność wielu osób. Tworzą one komunie kształtowaną miłością udzielaną przez Boga i dającą udział w życiu Bożym.

Należy w tym miejscu uczynić krótką charakterystykę zagrożeń, ogólnych, choć ważnych, dla wskazań dotyczących perspektyw i sposobów przyścia z pomocą rodzinie. Do niedawna wielkim zagrożeniem dla życia w wielu krajach Europy Środkowoschodniej, była polityka państwa o ustroju totalitarnym i antyreligijnym. Odwracając priorytety, w centrum uwagi i troski stawiała ona państwo, a nawet dobro tylko jednej klasy społecznej, przesuwając na margines dobro rodziny. Totalitaryzm komunistyczny odrzucił chrześcijańską zasadę pomocniczości (*principium subsidiaritatis*), której zachowanie gwarantuje rodzinie pierwsze miejsce we wszystkich wymiarach opiekuńczej działalności państwa. Interesom państwa usiłowano podporządkować zarówno dobro osoby, jak i dobro rodziny⁵⁶.

Do propagowania tej ideologii włączono szkołę, jak i wszystkie, zmonopolizowane w rękach władzy państwowej, środki społecznego przekazu. Antychrześcijańska, a w konsekwencji i antyrodzinna akcja „wychowania nowego społeczeństwa” objęła też różnego rodzaju instytucje i działania społeczne, a zwłaszcza młodzieżowe⁵⁷.

Po upadku komunizmu, nie zniknęły niebezpieczeństwa zagrażające rodzinie. Do pozostałych doszły nowe, nie mniej groźne. Pogorszyły się warunki materialne bardzo wielu rodzin. Chodzi zwłaszcza o warunki mieszkaniowe, a więc elementarne warunki stworzenia „domu” i „ogniska” domowego. Trudna sytuacja mieszkaniowa jest poważnym zagrożeniem dla rodzin, bowiem ogromnie utrudnia życie codzienne i może doprowadzić do roz-

⁵⁶ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 215-248.

⁵⁷ Por. J. Mariański, *Kościół wobec radykalnego pluralizmu moralnego i religijnego*, w: *Słowo nieskowane*, s. 229-241.

bicia wspólnoty rodzinnej⁵⁸. Z wielu powodów, częściowo wyżej wskazanych, obniżył się w naszym kraju prestiż rodziny w ogóle, a zwłaszcza rodziny wielodzietnej.

Niepokoici zwłaszcza hedonistyczna postawa wobec życia, znajdująca pożywkę w seksualizmie i egoistycznym pojmowaniu małżeństwa. Stanowi ona wielkie zagrożenie dla rodziny, jej stabilności i pełnienia istotnych funkcji. Dotykamy w tym momencie największego niebezpieczeństwa grożącego w obecnym świecie, a mianowicie konsumpcyjnego traktowania świata, czyli znajdowania w nim maksimum przyjemności, a w tym i utożsamiania miłości z przyjemnością seksualną. Coraz bardziej upowszechnia się przy tym model rodziny nazywany „rodziną nuklearną”. Jest to rodzina nieliczna, zarazem bardzo niespójna i łatwo ulegająca rozbięciu⁵⁹.

Czy zatem nie doświadczamy w dziejach szczególnych rozmiarów pokusy pomijania wielkiej prawdy o rodzinie? Ojciec Święty wskazuje, że sprzeciw wobec Bożego planu zbawienia człowieka – sprzeciw zapowiedziany w prorocztwie Symeona – idzie „przede wszystkim, poprzez tę wielką i podstawową zarazem dziedzinę życia ludzkiego, dziedzinę życia społecznego, życia narodowego, jaką jest właśnie małżeństwo i rodzina⁶⁰. Dzisiaj jednak ta pokusa zniszczenia prawdy o rodzinie przybrała ogromne rozmiary, a nawet formę wręcz programowej walki z rodziną. Zdaniem Jana Pawła II nasze stulecie zasłużyło sobie na miano „wieku rodziny” również dlatego, że „nigdy, tak jak w tym stuleciu, rodzina nie była narażona na tyle niebezpieczeństw, ataków i erozji”⁶¹.

W *Tertio Millennio Adveniente* Jan Paweł II wspomina o „zagubieniu na polu etyki, obejmującym nawet tak fundamentalne

⁵⁸ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 37-40.

⁵⁹ Por. S. Dobrzański, *Wobec społeczno-religijnych przemian współczesnej rodziny*, HD 47(1978)4, s. 254-259; F. W. Wawro, *Wpływ rodziców a naciski społeczno-kulturowe na praktyki religijne młodzieży*, ZNKUL 24(1981)2-4, s. 157-175.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Rodzina Bogiem silna, kraj silny rodziną*, 11 VI 1987 Szczecin, w: *Trzecia Pielgrzymka do Ojczyzny 8-14 czerwca 1987 roku*.

⁶¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z rodzinami 12 października 1980*, w: Jan Paweł II, NP III, 2, 1980 (lipiec-grudzień), Poznań-Warszawa 1986, s. 463.

wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny. Także synowie muszą zadawać sobie pytania, w jakiej mierze i oni ulegli atmosferze sekularyzmu i relatywizmu etycznego” (TMA 36; EV 95). Widać zatem, iż w XX stuleciu prowadzi się „walkę o rodzinę” także w obrębie wspólnoty katolickiej, skoro jej „zagubienie” na polu etyki obejmować ma również szacunek dla życia i dla rodziny.

Z kolei w *Przekroczyć próg nadziei* Ojciec Święty zwrócił uwagę, że podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1991 roku „wszyscy zwolennicy programu oświeceniowego poczytali mi to za złe”, iż „wybrałem jako temat homilii Dekalog oraz przykazanie miłości”, albowiem „Papież, który stara się przekonać świat o ludzkim grzechu, staje się dla tej mentalności *persona non grata*”⁶².

Jan Paweł II już od początku swego pontyfikatu określił siebie jako „Papież życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa”⁶³. Zapowiedź ta przejawia się w całej działalności Ojca Świętego, który nieustannie wyraża zarówno słowem, jak i czynem swoje zaangażowanie w obronę ludzkiego życia i godności jego przekazywania. Wobec przybyłych na wizytę *ad limina* niemieckich biskupów (18 listopada 1999) Jan Paweł II potwierdził raz jeszcze tę specyfikę swojego pontyfikatu: „Być może właśnie dlatego Opatrzność Boża powierzyła mi tron świętego Piotra, abym u progu trzeciego tysiąclecia mógł być zagorzałym obrońcą życia”. Wiadomo, że ta papieska troska o rodzinę wyrasta organicznie również z pracy naukowej Karola Wojtyły, filozofa etyka, kierownika Katedry Etyki KUL do czasu wyboru na Katedrę św. Piotra. Już wówczas uznawał on problematykę etyki małżeńskiej za szczególnie przedmiot swojej filozoficznej refleksji: „problematyką człowieka jako osoby zajmuję się od czasu mojej pracy uniwersyteckiej i to właśnie w dość wyraźnym powiązaniu z tymi palącymi tematami Kościoła i świata dzisiejszego, które w znacznej mierze koncentrują się na płaszczyźnie należnego

⁶² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 60.

⁶³ Zob. T. Styczeń, *Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa*. Słowo końcowe, „Ethos” 11(1998)43, s. 372-375.

poparcia godności małżeństwa i rodziny. (...) Można też powiedzieć, że mam swoją własną koncepcję człowieka jako osoby. [Którą] budowałem i pogłębiałem jako istotny składnik teorii teologicznej wyjaśniającej i uzasadniającej stanowisko Kościoła wobec zagadnień etycznych życia małżeńskiego i rodzinnego, a zwłaszcza wobec antykoncepcji⁶⁴. Dlatego i Kościół w całej swej strukturze i zadaniach musi kontynuować pracę i duszpasterską działalność, aby nadeszła zapowiedziana przez Ojca Świętego „epoka rodziny”⁶⁵.

W obliczu współczesnych zagrożeń dla miłości małżeńskiej i jedności rodziny ukazuje Sobór – a za nim wszelka posoborowa ewangelizacja – zdrową, objawioną przez Chrystusa naukę o świętości małżeństwa i rodziny (KDK 48), o prawdziwej miłości małżeńskiej i jej uwarunkowaniach (KDK 49), o właściwym rozumieniu płodności małżeńskiej (KDK 50), o pożądanym uzgadnianiu miłości małżonków z poszanowaniem rodzącego się życia ludzkiego (KDK 51), wreszcie o powszechnym (ze strony instytucji społecznych, kościelnych, państwowych oraz każdego członka społeczności narodowej) obowiązku współdziałania na rzecz utrzymania lub podnoszenia odpowiedniego poziomu kultury życia małżeństw i rodzin (KDK 52).

Wyrazem wielkiej troski posoborowego Kościoła o wspólnotę małżeńsko-rodzinną, która jest ważnym środowiskiem rozwoju kultury osobistej i społecznej, jest nauka Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie oraz wszelkie dokumenty Kościoła dotyczące rodziny. „Kościół, świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i zaofiarować pomoc tym, którzy znając wartości małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni; tym, którzy w niepewności i niepokoju poszukują prawdy; i tym, którzy

⁶⁴ K. Wojtyła, *Personalistyczna koncepcja człowieka*, w: *Specjalistyczne problemy antykoncepcji*. Referaty wygłoszone podczas Sesji Naukowej w Krakowie w dniach 7-8 lutego 1976 roku, Rzym 1980, s. 9-35; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 149, 154; A. Frossard, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 17.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Czym jesteś rodziną chrześcijańska? Przemówienie wygłoszone do rodzin świata 8 X 1994*, OR (1994)12, s. 24.

niesłusznie napotyka ją na przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny. Podtrzymując pierwszych, oświecając drugich i wspierając tych, którym stwarzane bywają trudności, Kościół pragnie służyć każdemu człowiekowi, zatroskanemu o losy małżeństwa i rodziny” (FC 1).

W rozwiązywaniu wszelkich problemów rodziny z pomocą przychodzi duszpasterstwo rodzin⁶⁶. Ma ono przede wszystkim dbać o duchowy rozwój rodziny, a także pomagać jej w tych trudnościach materialnych, które w zasadniczy sposób destruktywnie wpływają na jej rozwój i pełnienie właściwego jej posłannictwa. Jan Paweł II, w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, bardzo mocno podkreśla potrzebę organizowania duszpasterstwa rodzin, właśnie na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa: „Szczególną uwagę należy też poświęcić duszpasterstwu rodzin, szczególnie nieodzownemu w obecnej chwili dziejowej, gdy obserwujemy rozległy i głęboki kryzys tej podstawowej instytucji” (NMI 47). Przy tym dodaje, że „pierwszą osobą odpowiedzialną za duszpasterstwo rodzin w diecezji jest biskup. Jako ojciec i pasterz winien szczególnie troszczyć się o tę dziedzinę duszpasterstwa, bez wątpienia pierwszoplanową”. Biskup w tej posłudze jest wspierany przez kapłanów i diakonów „po odpowiednim okresie gruntownego przygotowania do takiego apostolatu” (FC 73).

W formowaniu rodzin mają także swój udział osoby zakonne, gdyż „przypominają wszystkim wyznawcom (...) owe przedziwne zaślubiny ustanowione przez Boga, a mające objawić się w pełni w przyszłym świecie, mocą których Kościół ma Chrystusa jako jedyne Oblubieńca” (FC 74).

Nie bez znaczenia jest również wrażliwość wszelkich świeckich instytucji sprzyjających rodzinie i biorących ją pod opiekę⁶⁷. Znaczącą tu grupę ludzi, którzy mogą nieść pomoc rodzinie, stanowią specjaliści: lekarze, prawnicy, psychologo-

⁶⁶J. Wilk, *Czym jest duszpasterstwo rodzin*, HD 247(1998)2, s. 32-42; K. Wojaczek, *Sakramentalność małżeństwa jako podstawa organizacji duszpasterstwa małżeństw*, RTK 37(1990)6, s. 23.

wie, pracownicy społeczni i doradcy życia rodzinnego. Wiele dobrego w tym względzie mogą uczynić także nauczyciele, zwłaszcza katecheci i katechetki. Katecheza w wielu wypadkach bardzo zasadniczo i kompetentnie przygotowuje młodzież do życia w rodzinie, dając im silne i podstawowe fundamenty. „Momentem podstawowym w przygotowaniu młodych do małżeństwa jest odpowiednie przedstawienie etyki chrześcijańskiej dotyczącej płciowości. Sprzyjającą rzeczą w katechezie przygotowawczej do małżeństwa jest fakt, że omawia się problemy płciowości w bezpośredniej perspektywie małżeństwa. Dla pełnej jej pomyślności winna być prowadzona przez pewien dłuższy czas, tak by się stała rzeczywistym katechumenatem. Katecheza ta zmierza do podtrzymania i umacniania czystości właściwej narzeczonym, do przygotowania ich do życia małżeńskiego przeżywanego po chrześcijańsku, jak również do pewnej specyficznej misji przynależącej do małżonków we wspólnocie Ludu Bożego”⁶⁸.

Specjalną misję wobec rodziny, jej kształtu, wyznacza Ojciec Święty odbiorcom i pracownikom środków społecznego przekazu. Środki te „mogą mieć dobroczynny wpływ na życie i zwyczaje rodzin oraz na wychowanie dzieci, lecz jednocześnie kryją zasadzki i niebezpieczeństwa, których nie należy lekceważyć (FC 76). Otwiera się tu szerokie pole współpracy Kościoła z mediami”⁶⁹. Istnieją czasopisma, które zajmują się wyłącznie problematyką małżeńsko-rodzinną, inne jedynie fragmentarycznie, dlatego należałoby dążyć, aby ta tematyka na stałe zagościła przede wszystkim w mediach katolickich, a następnie była promowana w sposób właściwy we wszystkich środkach społecznego przekazu⁷⁰. „Rodziny powinny mieć możliwość liczenia w znacznej mierze na dobrą wolę, uczciwość i poczucie odpowiedzialności

⁶⁷ Por. B. Brzustek, *Apostolskie funkcje wiernych świeckich*, w: *Powołanie do apostołstwa*, red. T. Bielski, Poznań 1975, s. 306.

⁶⁸ G. Perico, *Młodzież – miłość i seksualność*, Kraków 1996, s. 225.

⁶⁹ Por. Z. Grzegorski, *Dialog rodzinny – formacja i korektura wpływu masowego przekazu*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 473-511.

ze strony osób zawodowo zajmujących się środkami przekazu: wydawców, pisarzy, producentów, kierowników, dramaturgów, sprawozdawców, komentatorów i aktorów. Dlatego Kościół spełnia swój obowiązek, jeśli stale poświęca uwagę pracownikom tej dziedziny, jednocześnie zachęcając i popierając katolików, którzy czują się do tego powołani i mają odpowiednie dane, by angażowali się w tę delikatną działalność” (FC 76).

W ewangelizacji rodziny Jan Paweł II wiele uwagi poświęca dokształcaniu i formacji, czyli przygotowaniu świeckich do apostołstwa, aby wspólnie z duszpasterzami towarzyszyli osobom żyjącym w małżeństwie i rodzinie. „Małżeństwo i rodzina stanowią pierwszą płaszczyznę społecznego zaangażowania katolików świeckich. Zadania w tej dziedzinie można w sposób właściwy wypełnić tylko wówczas, gdy jest się przekonany o jedynej i niezastąpionej wartości rodziny dla rozwoju społeczeństwa” (ChL 40a).

Spółeczeństwo, w tym osoby świeckie, ponosi odpowiedzialność za rodzinę jako bardzo ważną komórkę życia społecznego⁷¹. „Apostolskim zadaniem świeckich jest przede wszystkim troska o to, by rodzina była świadoma własnej tożsamości, tego, że jest pierwszą i podstawową komórką społeczną, oraz swej oryginalnej roli w społeczeństwie, a także aby ona sama stawała się wciąż bardziej aktywnym i odpowiedzialnym promotorem swojego rozwoju i uczestnictwa w życiu społecznym. Tak więc rodzina może i powinna wymagać od wszystkich, poczynając od władz państwowych, poszanowania tych praw, które chronią rodzinę, chronią społeczeństwo” (ChL 40b).

Towarzystwo rodzinie obejmuje wszystkie etapy i sytuacje życia, a więc przygotowanie do małżeństwa (dalsze, bliższe, bezpośrednie), same zaślubiny oraz duszpasterstwo małżeństw, zwłaszcza młodych, a następnie rodzin. Kościół winien wykorzystywać wszystkie okazje i wydarzenia religijne życia małżeńsko-rodzinnego w celu ewangelizacji⁷².

⁷⁰ Por. F. Adamski, *Rodzina między sakrum a profanum*, Poznań 1987, s. 35.

⁷¹ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, 175-183.

Ta ewangelizacja jest potrzebna, aby rodzina chrześcijańska stawiała się wspólnotą wierzącą a zarazem ewangelizującą. Małżonkowie chrześcijańscy są bowiem wezwani do przyjęcia Słowa Pańskiego „objawiającego im zdumiewającą nowość – Dobrą Nowinę – ich życia małżeńskiego i rodzinnego, które Chrystus uczynił świętym i uświęcającym” (FC 51). Małżonkowie najpierw sami mają przyjąć w wierze Słowo Boże, a następnie głosić je swoim dzieciom i „wszelkiemu stworzeniu”. Jan Paweł II wzywa, aby rodzice pełnili posługę ewangelizacyjną wobec dzieci od lat najmłodszych, aż do wieku dojrzewania i młodości (FC 53).

Ojciec Święty chyba po raz pierwszy w dziejach Kościoła podjął, i to na tak wielką skalę, trudny problem duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych⁷³. Również dla tych ludzi kreśli on ramy posługi Kościoła z zachowaniem obowiązującej dyscypliny kościelnej. „Razem z Synodem wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się oni odłączeni od Kościoła, skoro jako ochrzczeni mogą i powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęceni do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowywania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wyprasali sobie u Boga łaskę. Niech Kościół modli się za nich, niech im dodaje odwagi, niech okaże się miłosierną matką, podtrzymując ich w wierze i nadziei” (FC 84).

⁷² K. Wojaczek, *Sakramentalność małżeństwa jako podstawa organizacji duszpasterstwa małżeństw*, s. 23.

⁷³ Zob. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 185-190; M. Martin-Prevel, *Refaire sa vie? Lettre ouverte à une divorcée*, Nouan-le-Fuzelier 1996; P. Salaün, *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*, Poznań 1997; J. Grzybowski, *Czy można żyć w drugim związku po rozwodzie*, Warszawa 1998; tenże, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998; J. Gręźlikowski, *Wokół problemu związków niesakramentalnych*, HD 254(2000)1, s. 51-53.

Niezwykle ważną dziedziną duszpasterstwa rodzin jest troska o życie ludzkie. Ciągłe są potrzebne zdecydowane działania, zwłaszcza w zakresie wspierania podstawowych wartości w rodzinie. Konieczna jest inicjatywa na rzecz rodzin wielodzietnych. Zdaje się, iż uregulowanie prawa dotyczącego adopcji może przynieść ogromną pomoc w rozwiązywaniu tych problemów. Również małżeństwa bezdzietne, a także rodziny z małą ilością dzieci, a dobrze sytuowane, mogą przyczynić się do złagodzenia cierpienia dzieci-sierot poprzez adopcję, tworzenie rodzinnych domów dziecka, rodziny zastępcze, czy też inne formy pomocy. Podobnie Domy Samotnej Matki, które przychodzą z pomocą młodym dziewczętom i kobietom skrzywdzonym i opuszczonym przez najbliższych. Działania na rzecz obrony życia powinny być ukierunkowane na poszczególne grupy społeczne i zawodowe, np. służbę zdrowia, nauczycieli, czy różnego rodzaju firmy budowlane odpowiedzialne za budownictwo mieszkaniowe.

Sytuację rodziny i sposób myślenia o rodzinie kształtuje również prawo. Z tego też powodu tej problematyki nie może zabraknąć w działaniach obejmujących troską rodzinę⁷⁴. Jan Paweł II podnosząc konieczność ochrony dobra rodziny, wskazuje na potrzebę uwrażliwienia na ten problem samej rodziny (ChL 40). Do takiego działania jest zdolna tylko rodzina moralnie zdrowa, żyjąca konsekwentnie po chrześcijańsku. Samym swoim istnieniem świadczy ona o wartościach związanych ze wspólnotą rodzinną. Tego właśnie świadectwa można oczekiwać od każdej rodziny chrześcijańskiej. Takiego też świadectwa wymaga od niej Jan Paweł II w swoim nauczaniu, widząc odnowienie świata właśnie przez rodzinę.

Papież, uwzględniając ten postulat w swej apostołskiej posłudze, odwołuje się zarówno do naturalnych wartości rodziny, jak i do jej nadprzyrodzonej godności, do której została ona podniesiona przez sakrament małżeństwa. Poprzez chrzest

⁷⁴ Zob. W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994; J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1996.

i sakrament małżeństwa rodzina jest zakorzeniona w jedności Trójcy Osób i czerpie stamtąd Bożą moc. W ten sposób staje się Bogiem silna, potrafi najpierw przełamać ten bodaj najostrzejszy i bezprecedensowy kryzys, jaki w obecnych czasach przeżywa, by odrzuciwszy wszelki permissywizm, poprzez miłość doznała odnowy i była w stanie przewyciężyć wszelkie słabości i załamania⁷⁵.

Rodzina, założona i ożywiona przez miłość pomiędzy mężczyzną a kobietą i miłość pomiędzy członkami tej samej rodziny – pomiędzy rodzicami i dziećmi, rodzeństwem, domownikami i krewnymi – jest ożywiona i podtrzymywana przez wewnętrzną i nieustający dynamizm, prowadzący ją do coraz głębszej i mocniejszej komunii, która jest fundamentem i zasadą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Ta zaś wspólnota staje się fundamentem i zasadą szerszych społeczności, takich jak naród czy państwo. Rodzina Bogiem silna – świat silny rodziną. „Małżeństwo i rodzina są ważniejsze niż kiedykolwiek: są załączkami odnowy społeczeństwa, źródłami sił, dzięki którym życie staje się bardziej ludzkie (...). Państwu i społeczeństwu grozi rozkład, jeżeli nie będą skutecznie popierać i chronić małżeństwa i rodziny i jeśli inne, niemające wspólnoty życia stawiają na równi z nimi. Wszyscy ludzie dobrej woli, zwłaszcza my, chrześcijanie, jesteśmy powołani do tego, aby na nowo odkryć godność i wartość małżeństwa, rodziny oraz przekonująco dawać przykład swoim życiem. Kościół dzięki światłu wiary służy tutaj swoją radą i ofiaruje swoją duchową posługę”⁷⁶.

Należy sądzić, iż w obecnej dobie będą tendencje swoistego milczenia i zmywy przeciw rodzinie. „Wiadomo bowiem, że podczas kolejnych konferencji ONZ lat dziewięćdziesiątych zamiast o rodzinie mówi się o gospodarstwie domowym,

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Święta Rodzino, prowadź i broń nas*. Boże Narodzenie „*Urbi et orbi*”, 25 XII 1994, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1998, s. 522-525.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska*. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, Kolonia, Butzweiler Hof 15 XI 1980, w: Jan Paweł II, NP (1987) s. 613.

a ewentualnie formułowane definicje rodziny istotnie zmieniają jej znaczenie”⁷⁷. Nie może to zniechęcać Kościoła do wysiłków zmierzających do lepszego rozumienia rodziny i pogłębiania świadomości o Boskim pochodzeniu tej instytucji, przez organizowanie duszpasterstwa rodziny. Przypomina o tym Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo Millennio Ineunte*: „W tej sprawie Kościół nie może ulegać naciskom pewnego typu kultury, nawet jeśli jest ona rozpowszechniona i czasem agresywna. Należy raczej zabiegać o to, aby dzięki jak najpełniejszej formacji ewangelicznej chrześcijańskie rodziny potrafiły coraz bardziej przekonująco ukazywać, że możliwe jest przeżywanie małżeństwa w sposób całkowicie zgodny z zamysłem Bożym oraz z prawdziwymi potrzebami ludzi – samych małżonków, a nade wszystko dzieci, istot jeszcze bardziej wrażliwych. Same rodziny winny coraz lepiej uświadamiać sobie, jak wiele uwagi należy okazywać dzieciom, a zarazem stawać się aktywnymi podmiotami skutecznej działalności kościelnej i społecznej w obronie własnych praw” (NMI 47).

Według dotychczasowych rozważań rodzina jest naturalnym otoczeniem, gdzie człowiek rodzi się, wzrasta i dojrzewa. Dlatego też troska o rodzinę jest jednocześnie troską o każdego człowieka. Zagrożenie stabilności rodziny, jej płodności, próby zepchnięcia na margines przez ograniczenie społecznego znaczenia rodziny, wyznaczają konkretne zadania dla duszpasterstwa rodzinnego w Kościele. Przede wszystkim należy dbać o to, aby rodzina nie utraciła świadomości własnej tożsamości⁷⁸. Trzeba poszukiwać nowych metod duszpasterskich, aby wspierać rodzinę w jej świadomości, że to ona jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa,

⁷⁷M. Czachorowski, *Ku epoce rodziny. Wskazania zawarte w listach Ojca Świętego Jana Pawła II kierowanych do Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW w Łomiankach*, Łomianki 2000, s. 14.

⁷⁸Jan Paweł II, *Moc Prawdy Chrystusa odnawia oblicze ziemi*. Homilia podczas Mszy świętej, 6 IX 1993 Kowno, OR 14(1993)12, s. 21; tenże, *List do Rodzin Ojca Świętego z okazji Roku Rodziny 1994*; tenże, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego*. Homilia podczas Mszy św. dla Rodzin, 4 VII 1986 Cali (Kolumbia), OR 7(1986)7, s. 18-19.

jedyną i niezastąpioną. Należy podejmować również wielorakie działania, które umacniałyby związek małżeński i czyniły żeń trwałą wspólnotę życia i miłości, stwarzającą optymalne warunki prawidłowego wychowania dzieci⁷⁹.

Prawo do życia od chwili poczęcia i do jego obrony stanowi grupę problemów, wobec których Kościół i społeczność ludzka nie mogą pozostać obojętni. Jan Paweł II podczas pobytu w Denver w 1993 roku⁸⁰, w homilii na zakończenie VIII Światowego Dnia Młodzieży, wezwał do przewyciężenia panoszącej się kultury śmierci mocą kultury życia – to szczególne zadanie nowej ewangelizacji: „Trzeba odważnie i zdecydowanie chronić życie od chwili jego poczęcia w łonie matki aż do naturalnej śmierci”⁸¹.

Niewątpliwie potrzebne są teoretyczne rozważania i przypomnienie niektórych kwestii, lecz wydaje się, iż korzystne i pożyteczne będzie przytoczenie tu konkretnych propozycji dotyczących nowej ewangelizacji w rodzinie. Posłużmy się *Programem duszpasterskim na rok 2000/2001* wydanym przez Komisję Duszpasterską Episkopatu Polski⁸². Oto jego główne założenia.

1. Należy przeanalizować i na nowo opracować zalecenia Kościoła w Polsce dla spowiedników małżonków i rodziców. Wśród tematów, które należy uwzględnić, na pierwsze miejsce wysuwa się obrona życia i zagadnienie miłości małżeńsko-rodzinnej. Dawna, a wciąż aktualna nauka o życiu od poczęcia do naturalnej śmierci powinna być opracowana w świetle najnowszych dokumentów kościoła, jak encyklika *Evangelium vitae*,

⁷⁹ Zob. J. Król, E. Osiecki, *Ewangelizacja w rodzinie przez wychowanie dzieci i młodzieży*. Materiały na Światowy Dzień Modlitw o Powołania w 1980 roku, Warszawa 1980, s. 41-51.

⁸⁰ Zob. Jan Paweł II, *Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie*, Orędzie na VIII Światowy Dzień Młodzieży, 15 VIII 1992 Watykan, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 191-196.

⁸¹ Jan Paweł II, *W waszych rękach znajduje się życie*. Homilia na zakończenie VIII Światowego Dnia Młodzieży, 15 VIII 1993 Denver, OR 14(1993)11, s. 33; E. Sgreccia, *Człowiek ma prawo do życia od chwili poczęcia*, OR 15(1994)2, s. 58-59.

⁸² *Nouva ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, s. 250-252.

instrukcja *Donum vitae*. Należy ukazać nie tylko zło moralne aborcji, antykoncepcji i ich konsekwencje, ale również zło moralne i zagrożenia, jakie niesie sztuczne zapłodnienie, czy inżynieria genetyczna.

2. Należy wskazywać zło moralne antykoncepcji, ze szczególnym uwzględnieniem różnic między środkami antykoncepcyjnymi, a wczesnoporonnymi.

3. Należy rozwijać i ujednoczać na płaszczyźnie ogólnopolskiej przygotowanie do małżeństwa zarówno pod względem form duszpasterskich, jak jeszcze bardziej treści, gdyż współczesną młodzież cechuje niedojrzałość, zwłaszcza w dziedzinie wychowania do czystości i podjęcia odpowiedzialności za drugiego człowieka, w tym partnera do małżeństwa oraz w dziedzinie kształtowania charakteru.

4. Należy położyć większy nacisk na pomoc Kościoła młodym małżonkom i rodzicom zarówno w umacnianiu więzi i wychowaniu dzieci, jak również w dziedzinie życia religijnego w rodzinie – domowym Kościele.

5. Należy otoczyć szczególną opieką duszpasterską ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych. Pomóc tym, którzy zawarli małżeństwo sakramentalne, a istnieje podejrzenie, że jest ono nieważne, kierując ich do Sądu Biskupiego. Innych natomiast zaprosić do gorliwego wypełniania obowiązków, które są im dostępne, jak np. modlitwa, udział we Mszy świętej (z zachowaniem przepisów Kościoła dotyczących sakramentu spowiedzi i Komunii Świętej), katolickie wychowanie dzieci, uczestnictwo w grupach przy parafii.

6. Należy przygotować świeckich do apostołstwa na rzecz rodzin poprzez dokształcanie i formację: świeckich doradców życia rodzinnego, katechetki i katechetów, nauczycieli i służbę zdrowia.

7. Należy w strukturach diecezjalnych i parafialnych podjąć działania służące podniesieniu poziomu życia chrześcijańskiego, a więc:

- Tworzenie Kół Stowarzyszenia Rodzin Katolickich; bractw i ruchów promujących rodzinę – Domowy Kościół, Rodziny Na-

zaretańskie, Przymierze Rodzin itd.

- Współpraca organizacji katolickich ze strukturami państwowymi i samorządami;

- Promowanie mediów służących rodzinie i ściślejsza z nimi współpraca;

- Tworzenie instytucji i ruchów promujących życie od poczęcia do naturalnej śmierci, szczególnie zaś tych, które biorą w obronę dziecko nienarodzone;

- Uruchomienie Domów Samotnej Matki i troska o ich utrzymanie;

- Powołanie do życia Kościelnych Ośrodków Adopcji;

- Tworzenie grup modlitewnych, które za cel będą stawiały ratowanie dzieci nienarodzonych, np. Dzieło Duchowej Adopcji, czy Krucjata Modlitwy w Obronie Życia Poczętego;

- Tworzenie rodzin zastępczych, czy Rodzinnych Domów Dziecka;

- Wpływanie na tworzenie polityki prorodzinnej, służącej rozwojowi rodziny poprzez stanowienie prawa dla rozwoju rodziny;

- Przygotowanie programów i opracowań na temat teologii małżeństwa, przygotowania do życia w rodzinie na terenie parafii i wychowania prorodzinnego w szkołach;

- Po zatwierdzeniu dokumentów Synodu Plenarnego przez Stolicę Apostolską przystąpić do opracowania Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin dla całej Polski w oparciu o naukę Soboru Watykańskiego II, dokumenty Jana Pawła II i poszczególnych Kongregacji.

W podsumowaniu należy stwierdzić, iż we współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje. Jedna to „cywilizacja śmierci”, opowiadająca się za aborcją, eutanazją, antykoncepcją, rozwodami, pornografią, swobodą obyczajów⁸³. Drugą zaś stanowi „kultura życia i miłości”. Postulujący i realizujący ją Kościół broni każdego życia ludzkiego od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, głosi zasady miłości oraz wierności małżeńskiej, otwartości na płodność, przypomina o ideałach

⁸³ Zob. A. Kokoszka, *Moralność życia małżeńskiego*, Tarnów 1997.

czystości, wstrzemięźliwości, apeluje o uszanowanie godności kobiety, macierzyństwa i ojcostwa⁸⁴. Przewyciężając błędne utożsamienie seksu z pożądliwością, ukazuje najgłębszy wymiar ludzkiej płciowości. Rodzinę traktuje jako instytucję wyjątkową, nauczając, że „małżeństwo nie jest instytucją czysto ludzką” (KKK 1603); głosząc jego sakramentalny charakter i Bożą genezę, afirmuje je jako rzeczywistość przekraczającą wymiar doczesności oraz stanowiącą wzór odpowiedzialnej, bezinteresownej miłości⁸⁵.

Ojciec Święty oraz wielu odpowiedzialnych ludzi całego świata, zwraca się dziś z wezwaniem – ratujmy rodziny. Nie ma w tej chwili ważniejszego zadania dla Kościoła, duszpasterzy i wszystkich ludzi dobrej woli, którym leży na sercu los ludzkiej cywilizacji⁸⁶. Ratujmy w rodzinach Ducha Bożego. Nie zostawiamy samym sobie – słabych, często nie przygotowanych do życia małżeńskiego i rodzinnego, borykających się z licznymi problemami, które dziś zdają się potęgować wśród małżonków i rodziców. Przygotowujemy młodzież do życia w małżeństwie i rodzinie. Stańmy się Kościołem rodzinnym i dla rodzin. Kościołem, w którym ci, potrzebujący pomocy ludzie – bardzo wrażliwi i spragnieni prawdziwej miłości rodzinnej, zawsze znajdą wsparcie i zrozumienie.

3. Katecheza rodzinna

Niewątpliwie silnym imperatywem dla poszukiwań dróg odnowy kerygmatu chrześcijańskiego w rodzinie jest troska Kościoła o rodzinę wyrażona w sposób szczególny po Soborze Watykańskim II⁸⁷. Kościół bowiem lepiej dostrzega, że nakaz misyjny Jezusa Chrystusa „idźcie i nauczajcie” odnosi się, oczywiście w zróżnicowany sposób, do wszystkich członków Kościo-

⁸⁴ Zob. W. Fijałkowski, *Ojcostwo na nowo odkryte*, Pelplin 1996.

⁸⁵ Zob. J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999.

⁸⁶ Por. Cz. Drażek, *Troska Kościoła o rodzinę*, „Horyzonty wiary” 1(1990)5, s. 35-48.

ła. Kościół realizuje ten nakaz w różny sposób, ale zawsze tak, aby przekazać główne orędzie, które znajduje się w kerygmacie chrześcijańskim. Jednym ze sposobów głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego jest katecheza.

Katecheza wywodzi się od greckiego słowa *katechein* - rozbrzmiewać, ustnie nauczać⁸⁸, uczyć religii, wychowywać⁸⁹, odpowiadać, nauczać przez pytania i odpowiedzi⁹⁰. Jest to systematyczne pouczanie w sprawach wiary oraz odpowiednie wprowadzenie w całokształt życia chrześcijańskiego. Głównym celem katechezy jest prowadzenie wspólnoty i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze, której nie można osiągnąć w ściśle określonym etapie życia, ale osiąga się ją przez całe życie⁹¹.

Katecheza była formą nauczania rozpowszechnioną w Kościele pierwotnym, skierowaną do wspólnoty wierzących w Chrystusa (Dz 18, 25; Rz 2, 18; Ga 6, 6)⁹². Proklamowała ona wydarzenia paschalne i obejmowała całość zbawczego orędzia w skrócie. Jej celem było doprowadzenie do wiary w Jezusa Chrystusa. Głoszący Dobrą Nowinę występował w imieniu Boga jako herold (*keryks*)⁹³.

Katecheza pierwotna określana była także często mianem *Didache* (Dz 2, 42). Suponowała ona, kontynuowała i rozwijała kerygmat, wnosząc jednak nowe elementy⁹⁴. Treścią kerygmatu było misterium paschalne oraz wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu. Katecheza po chrzcie prowadziła do pełniejszego rozumienia i przyjęcia kerygmatu oraz dojrzałego życia chrze-

⁸⁷ Zob. J. Bagrowicz, *Wychowanie do życia w rodzinie w świetle najnowszych dokumentów nauczycielskiego urzędu Kościoła*, AK 81(1989)480, s. 219; K. Majdański, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, AK 62(1970)369, s. 3.

⁸⁸ Por. R. Murawski, *Katecheza*, w: *Katolicyzm od A-Z*, Łódź 1989, s. 198.

⁸⁹ Por. J. Kudasiewicz, W. Łydka, *Katecheza*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 241.

⁹⁰ Por. R. Murawski, *Katecheza*, EK VIII, 1027.

⁹¹ Por. R. Murawski, *Katecheza*, w: *Katolicyzm od A-Z*, s. 199.

⁹² Por. J. Kudasiewicz, W. Łydka, *Katecheza*, s. 241.

⁹³ Por. M. Rusiecki, *Katecheza*, EK VIII, 1027.

⁹⁴ Por. J. Kudasiewicz, W. Łydka, *Katecheza*, s. 241

ścijańskiego⁹⁵.

Idea i praktyka katechezy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa najmocniej rozwijała się w rodzinie. Ośrodkiem życia religijnego pierwszych chrześcijan był zawsze dom. Rodziny bardzo często zbierały się wspólnie na Eucharystię i słuchanie słowa Bożego (Dz 2, 42). Na rodzicach spoczywał obowiązek wychowania dzieci w wierze. Świadczą o tym Listy św. Pawła (Ef 6, 4; Kol 3, 21) oraz Listy Klemensa Rzymskiego (I do Koryntian 21, 6)⁹⁶. Kształtowanie świadomości religijnej młodego pokolenia należało więc głównie do rodziny. W całym tym procesie wychowania religijnego w rodzinie wiele motywów czerpano z tradycji żydowskiej, gdzie bardzo mocno była rozwinięta praktyka przekazywania prawd religijnych i nakazów moralnych właśnie w ten sposób⁹⁷.

Obowiązek przekazywania dziedzictwa religijnego potomnym został też usankcjonowany przepisami prawnymi. Świadectwem tego są tzw. Ustawy apostołskie, z około 380 roku, zawierające stwierdzenie, iż rodzice są pierwszymi nauczycielami wiary swoich dzieci⁹⁸.

Jak żywa była katecheza w rodzinach, potwierdzają to wzmianki na temat sławnych biskupów, Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, którzy podstawy wiary chrześcijańskiej otrzymywali od rodziców lub innych członków rodziny. Wielu, także pisarzy wczesnochrześcijańskich, w swoich dziełach poruszało problem katechezy w rodzinach lub udzielało konkretnych wskazówek na temat nauczania religijnego w rodzinie. W Kościele starożytnym żywa więc była troska o wychowanie w wierze w środowisku rodzinnym. Warto zaznaczyć, iż nauczanie to było kierowane do dorosłych, a za ich pośrednictwem trafiało do dzieci. Zatem cała rodzina była objęta procesem nauczania, katechizowania⁹⁹.

⁹⁵ Por. R. Murawski, *Katecheza*, EK VIII, 1028

⁹⁶ PG 1, 255-258.

⁹⁷ Por. R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, Poznań 1987, s. 30.

⁹⁸ *Constitutiones Apostolorum*, VIII, s. 32; PG 1, 1128-1132.

W średniowieczu katechizowanie dzieci i młodzieży pozostało nadal jednym z najważniejszych obowiązków rodziców chrześcijańskich. Choć należy dodać, iż katecheza rodzinna w tym okresie była wspomagana przez szkolnictwo kościelne zapoczątkowane u schyłku starożytności chrześcijańskiej¹⁰⁰.

Po Soborze Trydenckim obowiązek katechizowania dzieci spoczął bardziej na duchownych niż na rodzicach. Dekrety Soboru nakazujące duszpasterzom katechezę dzieci oraz powołanie zgromadzeń, mających na celu nauczanie wiary dzieci i młodzieży, jak również erygowanie arcybractwa nauki chrześcijańskiej sprawiło, że katecheza rodzinna zaczęła stopniowo zanikać¹⁰¹.

Powyższe rozważania na temat katechezy rodzinnej objęły problem jej rozwoju historycznego, posłannictwa w Kościele, specyfiki i próby realizacji. Katecheza ta w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wypełniała całość katechizacji, w późniejszych okresach stała się albo jedną z wielu form, albo była tylko uzupełnieniem katechezy kościelnej, by następnie zdobyć znów swoje miejsce między katechezą szkolną a parafialną. Katecheza dzisiaj – jak stwierdza w *Catechesi tradendae* Jan Paweł II – należy do najważniejszych zadań Kościoła (CT 1). „Od niej to zależy nie tylko rozprzestrzenianie się Kościoła w świecie i jego wzrost liczbowy, ale jeszcze bardziej jego rozwój wewnętrzny i jego zgodność z planem Bożym” (CT 13).

Nauczanie Kościelne obejmuje wiele elementów profetycznej i pasterskiej misji Kościoła. Są to: pierwsze głoszenie Ewangelii, działalność apologetyczna, praktyka życia chrześcijańskiego, sprawowanie sakramentów, pełne uczestnictwo we wspólnocie Kościoła i świadectwo życia apostołskiego (CT 18; KL 9; DCG 17-35). W całym procesie ewangelizacji katecheza ma być etapem wprowadzenia i dojrzewania¹⁰², to znaczy czasem, w którym chrześcijanin, przyjąwszy przez wiarę Jezusa Chry-

⁹⁹ Por. R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, s. 32.

¹⁰⁰ Por. R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, s. 32-34.

¹⁰¹ Por. R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, s. 34.

stusa, jako swego Pana i przyłgnąwszy do Niego przez szczere nawrócenie serca, stara się lepiej poznać tego Jezusa, któremu się powierzył (CT 20). Katecheza więc jest tą formą głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego, która „prowadzi zarówno wspólnotę, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze” (DCG 21). Wiara ma dojrzewać dzięki katechezie (DCG 36; EN 54).

Współczesna katecheza za podstawowy cel uznaje uczestnictwo w procesie rozwoju wiary. Zaś wiara ze swej istoty jest darem Bożym, rozwija się zgodnie z jej wewnętrznymi prawami, zaś wszelkie uwarunkowania i czynniki zewnętrzne mogą wzmacniać lub osłabiać jej rozwój. Wydaje się zatem, że im doskonalsze są warunki i odpowiedniejsze czynniki, tym bardziej dynamiczny, pełny i owocny jest wzrost wiary. Jeżeli katecheza chce w pełni włączyć się w proces dojrzewania wiary, to winna między innymi świadomie zespalać się ze środowiskami, które maksymalnie sprzyjałyby efektywności działań katechetycznych¹⁰³.

W nauczaniu kościelnym wiele miejsca poświęca się rodzinie, jako wspólnocie wierzącej i ewangelizującej (FC 51-55). Zwraca się uwagę na potrzebę formacji religijnej w rodzinie i wychowanie w wierze (KK 1; DA 11, 30; KDK 52; DWCH 3). Stwierdza się, że „rodzina wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza ją. A ponadto tam, gdzie ustawy przeciwne religii utrudniają samo wychowanie w wierze, gdzie z powodu rozpowszechnionego niedowiarstwa lub panującego tzw. laicyzmu nie daje się faktycznie możliwości pełnego rozwoju religijności, tam ten kościół domowy pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą

¹⁰² Por. E. Materski, *Z rozważań nad katechezą po Synodzie Biskupów 1977, w: W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań-Warszawa 1983, s. 136-151; M. Dhavamony, *Sposoby i środki ewangelizacji*, „Verbinum” 65(1979) s. 239-249; W. Łydka, *Ewangelizacja*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 183-185; M. Maciołka, *Ewangelizacja*, w: *Katolicyzm od A-Z*, Łódź 1989, s. 115-117.

¹⁰³ Por. M. Majewski, *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978, s. 83-89; tenże, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 141-163.

katechezę. Dlatego rodzice chrześcijańscy muszą wciąż wkładać wysiłek, by się przygotować do katechizowania swych dzieci i by to zadanie wypełniać z niestrudzonym zapałem. Trzeba też popierać ludzi i instytucje, które pomagają rodzicom do wypełnienia tego obowiązku, czy to w osobistych kontaktach z nimi, czy przez kongresy i zjazdy, czy też przez wszelkiego rodzaju pomoce pedagogiczne; te osoby i instytucje świadczą katechezie wybitne usługi" (CT 68).

Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Społeczność rodzinna jest dla niego naturalnym środowiskiem. W rodzinie rodzi się, żyje, rozwija, wychowuje, pracuje. Opuszczając rodzinę, wchodzi w następną społeczność, w zależności od powołania. Najczęściej zakłada własną rodzinę, gdzie przekazuje życie, tradycję, wiarę, służy człowiekowi, narodowi i Kościołowi. Rodzina sama w sobie niesie ogromne bogactwa i wartości, tj. miłość, życie, wiarę, wychowanie. Tak rozumiana rodzina ma ogromne znaczenie dla rozwoju i wychowania człowieka, narodu i Kościoła. W dzisiejszej kulturze i cywilizacji zysku, hedonizmu, śmierci, sekularyzmu i dechrystianizacji bywa ona poważnie zagrożona. Wobec kryzysu autorytetów, coraz większego pluralizmu poglądów i postaw, oddziaływanie wychowawcze rodziny wydaje się nie tylko czymś naturalnym, ale praktycznie jedynym skutecznym polem oddziaływania. Coraz mocniej uświadomiamy sobie, iż rodzina w swych oddziaływaniach wychowawczych musi się stać samodzielnym podmiotem, który powinien otrzymać możliwie najpełniejszą pomoc i wsparcie. Dlatego Kościół angażuje się coraz aktywniej i mocniej w niesienie pomocy rodzinie, zwłaszcza przez katechezę rodzinną¹⁰⁴.

Katecheza rodzinna jest szansą Kościoła, ale równocześnie wielkim wyzwaniem i zadaniem. Wymaga ona przede wszystkim zaangażowania ze strony rodziców, uświadomienia im odpowiedzialności za katechezę ich dzieci, która staje się skuteczna, o ile

¹⁰⁴ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 50-52.

sami rodzice rozwijają swoją religijność. Dokumenty Kościoła¹⁰⁵ i współczesna literatura katechetyczna¹⁰⁶ zwracają najczęściej uwagę na następujące zadania katechezy w rodzinie: przekazanie prawdziwego wyobrażenia o Bogu, umożliwienie podstawowych doświadczeń religijnych, tworzenie pierwszych pojęć religijnych, kształtowanie mentalności wiary, przedstawienie chrześcijańskiego pojęcia dobra i zła, prowadzenie do głębokiej osobowej relacji z Bogiem, zapoznanie z Pismem Świętym, wychowanie modlitewne, współprzeżywanie roku liturgicznego, wprowadzenie do życia we wspólnocie kościelnej, wdrażanie do samodzielności oraz integracja życia z wiarą. Katecheza rodzinna¹⁰⁷ posiada więc wiele znaczeń. Wszystkie próby rozumienia katechezy rodzinnej są zgodne co do podkreślenia tożsamości i znaczenia rodziny, jako odbiorcy katechezy oraz podmiotu katechezy, dlatego Sobór Watykański II pragnie widzieć w rodzicach pierwszych zwiastunów wiary dla swoich dzieci (por. KK 11).

Katechezę, w której uczestniczą rodzice, dzieci i cała rodzina, można generalnie sprowadzić do trzech najważniejszych wymiarów troski o realizowanie katechetycznych zadań rodziny. Te trzy

¹⁰⁵ Zob. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* (1975); tenże, *Humanae vitae* (1968); Jan Paweł II, *Catechesi tradendae* (1979); tenże, *Familiaris consortio* (1981); *Ogólna Instrukcja Katechetyczna* (1971), wydana przez Kongregację ds. Duchowieństwa, 11 IV 1971, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, cz. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 91-192; *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, wydane przez Kongregację ds. Duchowieństwa 1998.

¹⁰⁶ Zob. J. Bagrowicz, *Katecheza wobec problemów małżeństwa i rodziny*, AK 66(1974)395, s. 436-437; M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 35-39, 61-74; B. Przybylski, *Rodzina*, AK 62(1970)369, s. 142; W. Kubik, *Doświadczenia małego dziecka istotnym uwarunkowaniem wychowania do wiary*, CTh 49(1979) f. IV; J. Stala, *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej*, Na podstawie dokumentów Magisterium soborowego i posoborowego, Tarnów 1998; tenże, *Profetyczny wymiar rodzicielstwa*, „Polonia sacra” 3(1999)4, s. 181-196; tenże, *Konieczność katechezy rodzinnej. Wymiar teologiczny i moralny istoty obowiązku*, „Katecheta” 43(1999)5, s. 6-10; S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984; H. Wistuba, *Rodzina – Wychowanie – Katechizacja*, „Katecheta” 21(1977)3, s. 113-114.

¹⁰⁷ Zob. J. Stala, *Przedmiot i forma katechezy rodzinnej*, „Katecheta” 43(1999)4, s. 10-15.

wymiary można sprowadzić do: katechezy z rodziną, katechezy w rodzinie i katechezy rodziny.

a. katecheza z rodziną

Współczesna rzeczywistość niesie ze sobą balast różnych kryzysów i trudności. Niewątpliwie tym wpływom ulegają dzisiejsze małżeństwa i cała rodzina. Pojawiają się coraz częściej trudności wychowawcze. W konsekwencji związany jest z tym proces wychowania religijnego, który ulega powyższym negatywowom.

Ponieważ w stosunku do innych środowisk, rodzina najbardziej efektywnie spełnia zadania wychowawczo-pedagogiczne, ustawicznie obciąża się ją nowymi zadaniami do wykonania, a w szczególności obciąża taką odpowiedzialnością, że włączona w coraz to szerszy zakres zajęć niemożliwych do wykonania, jest zdana na mnożenie i zwiększanie się kompleksów¹⁰⁸. Rodzice, nie radząc sobie wobec problemów, jakie niesie świat i wobec problemów wychowawczych, często zrzucają ciężar wychowania odpowiednim instytucjom czy pedagogom¹⁰⁹.

W analizowaniu przyczyn tego zjawiska najczęściej wskazuje się na współczesny kryzys autorytetów. Wychowawcy skarżą się na błędy popełniane przez rodziców, rodzice zaś wskazują na wychowawców jako głównych winowajców dzisiejszych trudności wychowawczych. Wychowywać dziś to starać się zrozumieć to, co dokonuje się w nas, wokół nas, w życiu dzieci, starać się być prawdziwym w obliczu trudności. Wychowywać w rodzinie, to uświadomić sobie przede wszystkim wychowującą rolę codzienności, szczególnie kontaktów interpersonalnych. Są to kontakty spontaniczne, które niedostrzegalnie, ale skutecznie uczą reakcji na drugiego człowieka, stosunku do pracy. „W rodzinie każdy najbardziej jest sobą, kontakty personalne dominują nad rzeczowymi, a spotkania między ludźmi, jakkol-

¹⁰⁸ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 38.

¹⁰⁹ Por. J. Stala, *Święta Kinga – Matka i wychowawczyni*, TST XVIII/2 (1999), s. 221-132.

wiek nie pozbawione nacisków, zachowują dużą dozę wolności i demokratyczności”¹¹⁰.

Dziś rodzice mniej wychowują przez to, co mówią, ale raczej przez to, kim są i jakie jest ich życie rodzinne. Dzieci są nie tylko obserwatorami życia dwojga dorosłych rodziców, ale są współtwórcami życia rodzinnego¹¹¹. W tym kontekście istota katechezy rodzinnej to przekaz doświadczenia religijnego za pomocą świadectwa, które może być milczące bądź słowne, prowokujące lub wyjaśniające, głównie jednak ukazujące z bliska styl życia wypływający ze szczerej wiary. Zaś wiara jest źródłem dla zaufania, będącego niezastąpioną wartością pedagogiczną. Zatem dzieci otwierają się bardziej życzliwie na swoich rodziców, jako fundament swojej wiary, widząc styl ich życia religijnego, i jednocześnie przez swoje oczekiwania na szczerą atmosferę religijną w domu, wywierają nacisk na rodziców skłaniający ich do pogłębienia wiary¹¹².

Rodzina jest sama dla siebie wielkim bogactwem, i sama z siebie, w procesie wychowania religijnego, czerpie niepowtarzalne i niezbędne wartości. Podkreśla to stanowczo Paweł VI, kiedy pisze: „Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich również odbierać Ewangelię głęboko wyrażoną życiem” (EN 71). W tym procesie wychowania bierze udział cała rodzina, wzajemnie się ubogacając duchowymi wartościami. „Katecheza rodzinna, podobnie jak cały proces katechetyczny, oddziałuje dwustronnie: rodzice na dzieci i dzieci na rodziców. Symbolizuje ona, uobecnia i tworzy w swoim środowisku Kościół Chrystusowy. W rodzinie, jak w żadnym innym środowisku, mają miejsce bezpośrednio odniesienia, wzajemne uczestnictwo w tym samym życiu i szczególnie wpływ jednych na drugich. Wartości te istotnie wspierają katechezę, prowadzą do zespolenia rodziny z Kościołem, członków rodziny w jedną wspólnotę i rodziny między sobą

¹¹⁰ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 38.

¹¹¹ Por. J. Bagrowicz, *Katecheza wobec problemów małżeństwa i rodziny*, AK 66(1974)395, s. 433-434.

¹¹² M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 37-38.

w zwartą grupę”¹¹³.

Zatem, logicznym się wydaje, iż katecheza rodzinna winna rozpocząć się od katechezy z rodziną, gdyż ona doprowadzi rodzinę do skutecznej katechezy dokonującej się w rodzinie. Rodzina, która uaktywni się religijnie, może w konsekwencji stać się fundamentem katechezy rodzinnej. Należy w tym względzie pobudzać rodziny do aktywności w życiu chrześcijańskim i kościelnym. Cała rodzina jest wezwana do poddawania się procesowi ewangelizacji. *Katecheza z rodziną* powinna stworzyć możliwości doświadczenia wiary, rozumianej jako moment propedeutyczny do katechezy rodzinnej. Ma ona być pierwszym kontaktem z przekazem ewangelicznym¹¹⁴.

Pod pojęciem katechezy z rodziną rozumiemy wszelkie okazje służące dynamizowaniu wiary. Mogą to być momenty tradycyjnego duszpasterstwa, które bezpośrednio dotyczą rodziny np.: błogosławieństwo rodzin, obchodzenie rocznic, celebrowanie sakramentów, w których uczestniczą dzieci, wspólne przeżywanie głównych świąt kościelnych, przekazywanie tradycji religijnych oraz wspólna modlitwa jako źródło wspólnie przeżywanej wiary¹¹⁵.

Katecheza z rodziną obejmuje też spotkania formacyjne dzieci z rodzicami. Wielką skuteczność przynoszą tu katechezy sakramentalne, które przygotowują dzieci do przyjęcia sakramentów, a w których uczestniczą rodzice wraz z dziećmi. Może to być katechizacja zarówno rodziców naturalnych, jak i rodziców chrześcijańskich, np. z okazji chrztu dziecka, katechizacja rodziców, których dzieci przygotowują się do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, katechizacja rodziców i świadków przed przyjęciem sakramentu bierzmowania. Ta praktyka staje się coraz skuteczniejszą i powszechniejszą formą katechezy z rodziną, gdzie katechizowane są dzieci wraz z rodzicami. Domaga się ona jednak ciągłej odnowy. Chodzi o to, aby takie praktyki odbywały się systematycznie, nie

¹¹³ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 36.

¹¹⁴ Por. J. Stala, *Kościół jako podmiot misji ewangelizacyjnej*, „Communio 19(1999)6, s. 50-65.

¹¹⁵ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 37.

ograniczały się tylko do spraw organizacyjnych, ale były okazją do pogłębienia teologii sakramentów¹¹⁶.

Można organizować katechezę z rodziną, np. w różnych grupach dzieci uczęszczających na katechizację; dla rodziców dzieci przedszkolnych, dzieci szkoły podstawowej, gimnazjalistów i młodzieży. Wykorzystując spotkania z rodzicami na tzw. wywiadówkach, można te spotkania ubogacić w treści teologiczne i realizować katechezę dla rodziców. Jeszcze bardziej można ukierunkować je z czasem pod kątem zainteresowań rodziców czy ich problemów wychowawczych.

Okazję do katechizacji stanowią spotkania rodziców dzieci należących do różnych grup parafialnych, np. ministrantów i lektorów, scholi, oazy itp. Można wykorzystać spotkania z okazji świąt kościelnych, np. Bożego Narodzenia, Wielkanocy, przygotowując dzieci do procesji Bożego Ciała, lub też innych ważniejszych wydarzeń z życia Kościoła powszechnego lub lokalnego¹¹⁷.

Czasem katechizacji rodziców mogą być spotkania związane z nagłą potrzebą, ważnym wydarzeniem w miejscowości. Inną formą są spotkania w Adwencie, w Wielkim Poście. Ciągłe czekają na odnowę specjalne katechezy prowadzone dla rodziców w sposób systematyczny i pogłębiające ich wiedzę pedagogiczną i religijną¹¹⁸. Formacja rodziców jest ogromną szansą Kościoła, by uchronić wiele rodzin przed procesem laicyzacji i sekularyzacji. Jest to bardzo ważny punkt strategiczny pracy duszpasterskiej.

Katecheza z rodziną nie oznacza zaniedbania katechezy szkolnej czy też jej deprecjonowania. Dziecko w wieku szkolnym jest poddane procesowi socjalizacji ze strony szkoły. Szkoła i zwią-

¹¹⁶ Por. A. Szponar, *Postawa moralna jako warunek osiągnięcia dojrzałej osobowości chrześcijańskiej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 167-191.

¹¹⁷ Por. J. Stala, *Aspekty formalne katechezy rodzinnej*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy*, red. B. Klaus, J. Stala, Tarnów 2000, s. 201-219.

¹¹⁸ Por. R. Murawski, *Katecheza dzieci i rodzin zlaicyzowanych*, „Katecheta” 25(1981)2, s. 50.

zane z nią całe środowisko, otoczenie, klimat, ten sam przedział wiekowy, kształtują obraz życia społecznego dziecka, zatem ważnym elementem w procesie katechezy rodzinnej jest katecheza szkolna lub parafialna. Dzieci szkolne nie żyją tylko w rodzinie i nie należą wyłącznie do grupy rodzinnej¹¹⁹. Owszem, rodzice odgrywają większą rolę niż inne osoby w ureligijnieniu dziecka, ale przecież jego wiara rozwija się nie tylko w rodzinie, lecz w ogóle we wspólnocie¹²⁰.

Katecheza szkolna jest bardzo często preludium do katechezy kontynuowanej w rodzinie. Katecheza dokonująca się w rodzinie ma gotowy materiał wyniesiony z doświadczeń szkolnych. Jej szczególnym zadaniem jest wcielanie w życie aktualnych treści religijnych. Dodać należy, iż na katechezę szkolną przychodzi wiele dzieci, które nie wnoszą z domu niestety żadnych pozytywnych doświadczeń i przeżyć religijnych. Należy przypuszczać, że wiele pozytywnych doświadczeń i treści religijnych, których zabrakło w zlaicyzowanej rodzinie, dostarcza dzieciom współczesna katecheza szkolna¹²¹.

Warto dodać, iż *Katecheza z rodziną* jest bardzo ważnym elementem katechizacji rodziców. Rodzice przyjmując treści religijne w trakcie spotkań formacyjnych ze swoimi dziećmi, zmuszeni są do ich utrwalania, nawet na wypadek prozaicznych pytań w domu, które bardzo często stanowią początek katechezy domowej. Zatem *katecheza z rodziną* stanowi bardzo ważny element przygotowawczy dla rodziców, aby mogli w różnych formach prowadzić lub tylko kontynuować katechezę w domu¹²². W ten sposób urzeczywistniają Kościół powszechny w środowisku rodzinnym, stają się w pełni Kościołem domowym; zaś jako małżonkowie wyrażają wielką tajemnicę oblubieńczej miłości, jaką Chrystus darzy swój Kościół

¹¹⁹ Por. R. Murawski, *Doświadczenie katechetyczne – doświadczenie Kościoła*. Relacja z obrad Europejskiej Ekipy Katechetycznej, Rzym 1976, CIh 47(1977) f. 3, s. 118.

¹²⁰ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 37.

¹²¹ Por. R. Murawski, *Katecheza dzieci i rodzin zlaicyzowanych*, s. 50-51.

¹²² Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, s. 50-52.

(por. Ef 5, 32; NMI 47).

Obecne uwarunkowania społeczno-kulturowe zmuszają Kościół, aby docierał z kerygmatem chrześcijańskim poprzez katechezę do poszczególnych grup ludzi i poszczególnych środowisk. W tym wypadku należy aktywizować wysiłki zmierzające do dynamizowania katechezy rodzinnej. Aby była ona skuteczna, należy uwzględnić wszelkie elementy katechezy z rodziną.

b. katecheza w rodzinie

W zamyśle Boga Stworzyciela i Odkupiciela rodzina odkrywa nie tylko swoją tożsamość i posłannictwo. Według Bożego zamysłu rodzina została utworzona jako „głęboka wspólnota życia i miłości” (KDK 48). W tym celu otrzymuje od Boga misję strzeżenia i przekazywania miłości. Ta komunია miłości jest najważniejszym warunkiem podjęcia katechezy w rodzinie (por. RH 10). Dynamizm tej miłości, panujący między członkami rodziny, jest podstawowym czynnikiem wymiany wychowawczej, jaka dokonuje się między rodzicami i dziećmi. Urzeczywistnianie w rodzinie chrześcijańskiej takiej komunii jest warunkiem skuteczności katechezy dokonującej się w domowym Kościele (por. KK 11).

W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* zostało podkreślone, że działania katechetyczne – jeśli mają odnieść zamierzony skutek – muszą współbrzmieć z wysiłkami podejmowanymi przez różnych wychowawców i stanowić komplementarną całość, mającą decydujące znaczenie dla rozwoju osoby, w tym także dla przyszłości wiary. Zwrócono w omawianym dokumencie uwagę na znaczenie „pierwszej socjalizacji oraz wychowania ludzkiego i chrześcijańskiego”, na kształt którego w różny sposób wpływają: rodzina, szkoła i Kościół (DOK 178).

Na szczególnie charakter funkcjonowania rodziny zwrócił już uwagę papież Pius XI. W encyklice *O wychowaniu chrześcijańskim* podkreślił on, iż rodzina jest pierwszym naturalnym oraz niezastąpionym środowiskiem wychowawczym powołanym do wypełniania tego zadania przez samego Stwórcę¹²³. Ponadto,

wszyscy przyjmujący powyższe stanowisko są też przekonani o tym, że właśnie w rodzinie, jak w żadnym innym środowisku, dziecko uczy się poznawać otaczający je świat, jak również poznawać samego Boga¹²⁴. Jeżeli więc mówimy o naturalnym środowisku wychowawczym, to mamy na myśli te podstawowe warunki rozwoju, jakie winna i może zapewnić dziecku rodzina¹²⁵. Rodzina stając się pierwszym i niezastąpionym, naturalnym środowiskiem wychowawczym, wywiera także ogromny wpływ na dalsze procesy osobowości¹²⁶.

Przyjmując, że rodzina stanowi naturalne środowisko wychowania, upatruje się w niej możliwość położenia właściwych podstaw pod wszelkie procesy związane z uczestnictwem w życiu społecznym. W rodzinie dziecko potrafi nabyć i przyswoić sobie takie formy zachowania, które w sposób znaczący decydują o przyszłych jego zachowaniach już jako osoby dorastającej, a później dojrzałej. Doniosłość znaczenia rodziny jest tak ogromna, iż ani przedszkole, ani szkoła nie są w stanie zmienić nabytych w rodzinie cech¹²⁷. Wobec powyższych danych nasuwa się natychmiast wnioski o znaczącym wpływie wychowawczym rodziny na życie religijne dzieci, a zarazem o konieczności udziału rodziny w rozwoju wiary dziecka.

Katecheza realizowana przez rodzinę lepiej niż inne środo-

¹²³ Pius XI, Encyklika *Divini illius magistri*. O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, Warszawa 1931, n. 27.

¹²⁴ J. Cyman, *Tworzenie pierwszych pojęć o Bogu*, „Katecheta” 22(1978)2, s. 70.

¹²⁵ Por. W. Kubik, *Doświadczenie małego dziecka istotnym uwarunkowaniem wychowania do wiary*, CTh 49(1979) f. IV, s. 47; A. E. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin-Wrocław 1992, s. 42; W. Gloksin, *Uwarunkowania psychicznego rozwoju dziecka*, Warszawa 1988, s. 104-111, 124-129; M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiełło-Jarża, *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1992, s. 279-280; M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1977, s. 156-166.

¹²⁶ Por. W. Gloksin, *Uwarunkowania psychicznego rozwoju dziecka*, s. 91, 99-120; W. Kubik, *Podstawowe założenia i zadania podręcznika dla katechizacji dzieci najmłodszych*, CTh 54(1984) f. III, s. 11-13.

¹²⁷ Por. J. Szczepański, *Rola rodziny i przedszkola w procesie uspołecznienia dziecka*, Warszawa 1977, s. 8-9.

wiska dokonuje przekazu wiary. W rodzinie spotyka się Kościół i świat. W niej wychowuje się dzieci do modlitwy, miłości Boga i bliźniego oraz solidarności i odpowiedzialności. Sama rodzina staje się treścią katechezy przez wzgląd, iż jest ona „kościółem domowym”. W atmosferze rodziny najpełniej realizuje się przekazywanie doświadczenia ludzkiego i doświadczenia wiary. W tym miejscu należy wskazać, że przekaz doświadczeń dokonuje się najpełniej za pomocą świadectwa¹²⁸.

Ważnym momentem w realizacji katechezy w rodzinie jest podjęcie jej w duchu miłości ojcowskiej i macierzyńskiej, która inspiruje i nadaje właściwy kierunek. Postawę rodzicielską określa się jako „względnie stałą tendencję ojca i matki do zachowywania się w określony sposób wobec dziecka”¹²⁹. To właśnie przez kontakt z rodzicami budzą się i rozwijają zainteresowania dziecka sprawami religijnymi. Dzięki tym zainteresowaniom możemy mówić o budzeniu i rozwijaniu jego wiary. Sprzyjają temu między innymi odczuwana przez dziecko bliskość rodziców i zdobyte do nich zaufanie oraz poczucie bezpieczeństwa¹³⁰. Rodzina i dom nie może być jedynie miejscem wspólnego przebywania, ale miejscem, gdzie doznaje i uczy się wzajemnej bezinteresownej miłości¹³¹. Rodzina sama w sobie jest pierwszorzędnym przedmiotem ewangelizacji i katechezy¹³².

Katecheza w rodzinie wprawdzie nie odbywa się systematycznie, jednak nie zatraca całego bogactwa ewangelicznej treści. Zwraca jednak uwagę w odróżnieniu od katechezy szkolnej na to wszystko, co odnosi się do codziennego życia w domu. Treścią jej ma być życie rodzinne w jego zróżnicowanych sytuacjach. Pośród nich wymienia się panującą w domu rodzinnym atmosferę, postawy rodziców, a także organizację życia w rodzinie¹³³. Członkowie rodziny mają ją realizować,

¹²⁸ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 37.

¹²⁹ A. E. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, s. 44.

¹³⁰ Por. J. Cyman, *Tworzenie pierwszych pojęć o Bogu*, „Katecheta” 22(1978)2, s. 70; B. Kant, *Rodzina – Boży atom*, Warszawa 1995, s. 50-54.

¹³¹ Por. R. Kohnstaman, *Praktyczna psychologia dziecka*, Warszawa 1989, s. 14-17.

¹³² Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 36.

wykonując to, co im podsuwa zwykły porządek dnia. Powinna ona być katechezą normalnego życia chrześcijańskiego, wyrastać ze wzajemnych relacji osobowych i wymiany wartości. „Szczególną jednak rolę w niej ma do spełnienia miłość, ona bowiem wszystkich jednoczy, przez nią odczuwa się Boga i Jego wezwanie do odpowiedzialnej służby w świecie. Katecheza ta, zmierzająca do wyrobienia postawy zaufania do Boga, do nawiązania z Nim dialogu, dopiero wtedy osiągnie zamierzone cele, gdy poszczególni członkowie rodziny wzajemnie sobie zaufają i w codziennym życiu nawiążą między sobą dialog”¹³⁴.

Rodzina wykorzystując naturalne, związane z życiem każdej rodziny sytuacje, buduje atmosferę wychowawczą. Zaliczyć można do niej narodziny dzieci, śmierci kogoś bliskiego, chwile radości, goryczy czy cierpienia, wspomnienia, zaangażowanie społeczne i religijne, czynniki natury emocjonalnej i tradycyjnej, sytuację materialną, otoczenie sąsiedzkie, a przede wszystkim stosunki zachodzące między rodzicami, między rodzicami a dziećmi, a także stosunki między rodzeństwem¹³⁵. To wszystko stwarza niepowtarzalną okazję do zaistnienia spontanicznej katechezy dokonującej się w rodzinie.

Katecheza w rodzinie wykorzystuje też okazje związane ze świętami kościelnymi, z rokiem liturgicznym czy pobożnością ludową. Przygotowania do obchodzenia świąt przysparzają dziecku wielu wrażeń wzrokowych, słuchowych, smakowych, które wprowadzają je w zróżnicowany nastrój poszczególnych świąt¹³⁶. Wspólne przeżywanie świąt dostarcza wielu okazji do zacieśniania więzów rodzinnych. Obyczaje towarzyszące poszczególnym świętom pomagają dziecku w coraz pełniejszym przeżywaniu istotnych treści religijnych, mających związek z jego codziennym życiem. Organizacja życia rodzinnego sprzy-

¹³³ Por. M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973, s. 31-33, 50-70.

¹³⁴ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 72.

¹³⁵ Por. S. Styryna, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 125.

¹³⁶ Por. H. Wistuba, *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 204.

ja również utrwalaniu obyczajów rodzinnych. To zaś pomaga podporządkowaniu życia dziecka wartościom, ochrania je przed szkodliwymi wpływami, jednoczy, wiąże, reguluje postępowanie¹³⁷.

Pewną formą katechezy w rodzinie mogą być uroczystości rodzinne. Wymienić możemy w tym miejscu imieniny rodziców i dzieci, rocznice pierwszej komunii świętej, rocznice ślubu rodziców. W takich okolicznościach można wspólnie przeżywać Mszę świętą, przyjęcie komunii, składanie życzeń, prezentów, wspólny posiłek, zabawę. Celebrowanie uroczystości stwarza wiele okazji do wspomnień religijnych, rodzinnych, przypomnienia tradycji, które prowadzą do refleksji, rozwoju i pogłębienia życia chrześcijańskiego¹³⁸.

Wielkim bogactwem dla *katechezy w rodzinie* jest wspólna modlitwa; może to być wspólny różaniec, koronka do Bożego Miłosierdzia, wspólne czytanie i rozważanie fragmentów z Pisma Świętego, wspólne i głośne czytanie literatury religijnej. Taka praktyka życia religijnego doprowadza całą rodzinę do wspólnego przeżywania rekolekcji, nabożeństw i innych form, które proponują parafia czy cały Kościół powszechny¹³⁹.

Bardzo ważnym momentem w katechezie rodzinnej jest zaangażowanie się rodziny w działanie jakiejś małej wspólnoty religijnej. Decyzja o przynależności do takich ruchów czy wspólnot może uczynić katechezę w rodzinie domowym Kościołem – czymś znacznie bogatszym i skuteczniejszym. Ponieważ współpraca rodziców z różnymi typami formacji religijnej, w której mogą uczestniczyć wraz z całą rodziną, jeszcze bardziej umocni więź rodzinną, więź z Kościołem, to zwielokrotni te możliwości oddziaływania wychowawczego, wyrobi przekonanie w dzieciach o ważności formacji religijnej, o ważności każdej formy katechizacji prowadzonej w wielu środowiskach i w sposób właściwy dopełni cały proces

¹³⁷ Por. Z. Marek, *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945-1990*, Kraków 1994, s. 224-225; J. Laskowski, *Małżeństwo i rodzina*, Warszawa 1979, s. 217-219.

¹³⁸ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 74.

¹³⁹ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 73.

wychowawczy¹⁴⁰.

Uczestnictwo w różnych społecznościach, które są poddane procesom formacyjnym, przynosi środowisku rodzinnemu ogólną otwartość na człowieka. Wtedy *katecheza w rodzinie* nadaje też właściwą wartość znakom, symbolom, formom tradycji, także ludowej, czy zwyczajnej rodzinnej gościnności¹⁴¹. Pełen troski o rozwój takiej katechezy prosi Ojciec Święty Jan Paweł II, gdy mówi: „Was, rodzice, którzy jako pierwsi kształtujecie wiarę swoich dzieci, proszę, abyście pomogli im dostrzegać braci i siostry we wszystkich ludziach, nie żywić przesądów wobec bliźnich, ale okazywać im zaufanie i akceptację. Bądźcie dla waszych dzieci obrazem Bożej miłości i przebaczenia, starając się ze wszystkich sił budować rodzinę zjednoczoną i solidną”¹⁴². Taka *katecheza w rodzinie*, można powiedzieć, jest prowadzona metodą egzystencjalną, czyli metodą wzajemnych relacji dokonujących się między poszczególnymi członkami rodziny.

Katecheza dokonująca się w rodzinie wychodzi zwyczajnie od codzienności, od problemów, które pojawiają się dzień po dniu i prowadzi członków rodziny do odczytania ich w duchu wiary. Katecheza ta jest więc katechezą okazjonalną, nie dlatego jednak, że dokonuje się od czasu do czasu, lecz dlatego, że czerpie okazję do swego zaistnienia z wydarzeń życia codziennego. To samo życie daje jej organizację i systematyczność. Katecheza ta nie jest więc czymś niepełnym, ale w sposób wyjątkowy staje się katechezą żywą i całościową. W rodzinie głoszenie Ewangelii miłości może być przez wszystkich przeżyte i zweryfikowane w sposób prosty i spontaniczny: mąż i żona, rodzice i dzieci, młodsi i starsi. Ta katecheza charakteryzuje się tworzeniem bezpośrednich stosunków między osobami, prostotą i konkretnością, intymnością i uczuciem. Wszystkie te zdarzenia rodzinne „stwarzają jednocześnie sprzyjające okoliczności, by w oparciu

¹⁴⁰ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 70-71.

¹⁴¹ Por. J. Laskowski, *Matżeństwo i rodzina*, s. 217; S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, s. 125-126.

¹⁴² Jan Paweł II, *Przebac, a zaznasz pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997, w: Jan Paweł II, *Do wychowawców, katechetów i rodziców*, Kraków 2000, s. 35.

o konkretne fakty z życia wyrabiać w dzieciach właściwą wobec nich postawę. W ocenie zdarzeń nie można pomijać zasadniczej, kryjącej się w nich treści, ale należy interpretować je w świetle Ewangelii. Wartości ukazane w zdarzeniach stawiają dziecko wobec wielkości Boga, wyrabiają w nim postawę pokory i składają do modlitwy¹⁴³.

Rodzice, znając najlepiej swoje dziecko, potrafią najpełniej przekazać im prawdę o Jezusie oraz Jego orędmie miłości – czyli kerygmat chrześcijański¹⁴⁴. Taka *katecheza w rodzinie* stanowi czynnik decydujący o prawidłowej formacji moralnej i religijnej wszystkich jej członków. Nie można tej katechezy upodabniać do szkoły, gdyż zatraci swój niepowtarzalny wymiar bezpośredniego, pełnego miłości nauczania. Dlatego niesłusznie zadania rodziców jako katechetów są rozumiane jako dodatkowe nauczanie, rodzaj prywatnej szkoły. Zasadniczy akcent musi być zawsze położony na domową realizację tych katechetycznych zadań. Należą one do życia rodzinnego, stanowią o nich wzajemne relacje między rodzicami i dziećmi. Nie są to dodatkowe zadania, lecz orientacje i impulsy w istniejących kontaktach domowych. Rodzice winni posiadać pewność, że nie obciąża się ich wyłączną odpowiedzialnością za wychowanie religijne dzieci. Ich starania powinna kontynuować i uzupełniać cała katecheza szkolna bądź parafialna, oraz cała parafialna wspólnota i odwrotnie. „Wprowadzenie katechezy rodzinnej w środowisko parafialne zmierza do obudzenia zmysłu religijnego i prowadzi do spotkania z Chrystusem. Wtedy stopniowo wyłaniają się inne prawdy, np. to, że Jezus prowadzi nas do spotkania z Ojcem, że daje nam pełne życie, że wreszcie nasze życie powinno być odpowiedzią na wołanie Jezusa”¹⁴⁵. Zaś rodzice swoją postawą i działaniem powinni potwierdzać to, czego uczą się dzieci na lekcjach religii lub w grupach przyparafialnych.

Fakt, że rodzicom stawia się dziś coraz bardziej świadome

¹⁴³ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 73.

¹⁴⁴ Zob. J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa 1984.

¹⁴⁵ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 73.

i wyraźne zadania katechetyczne, wynika z istniejącej sytuacji w chrześcijańskim świecie. Dzisiejsze bardzo zróżnicowane środowisko często wręcz przeszkadza w chrześcijańskim wychowaniu dzieci. Obecnie bardzo istotną troską rodziny powinno być wskazanie dzieciom chrześcijańskiego stylu życia, odrębnego od współczesnych liberalnych schematów. W katechezie rodzinnej nie można oczywiście pominąć tych wszystkich możliwości, które rodzinie daje Kościół i społeczeństwo. Żywa więź w rodzinie, rodziny z parafią i na odwrót, jest koniecznym warunkiem zaistnienia katechezy rodzinnej.

Zdolność i gotowość rodziców do spełniania katechetycznej roli i zadań wychowawczych w rodzinie nie może być też nigdy oceniana w sposób jednoznaczny. Należy zawsze uwzględniać specyfikę rodzicielskich uzdolnień i ich przygotowania. Nawet przy uzasadnionych wątpliwościach do tych zdolności nie należy pochopnie zwalniać rodziców z ich obowiązków. Katecheza dokonująca się w rodzinie jest bowiem niezbywalnym prawem, ale i zadaniem stojącym przed chrześcijańskimi rodzinami. Wszyscy jej członkowie, a szczególnie rodzice muszą robić wszystko, aby stała się ona codzienną rzeczywistością. Wobec tego owszem, należy oczekiwać wiele od rodziny i jeżeli pozostała najdoskonalszym środowiskiem wychowawczym, należy wykorzystać jej wpływy, ale zarazem przychodzić jej ze społeczną pomocą. Rodzina bowiem niewątpliwie może dać podstawy i dokonać zasadniczego ukierunkowania rozwojowego i wychowawczego, ale przecież w realizację całego procesu katechetycznego powinny się włączyć wszystkie podstawowe środowiska. Dopiero bowiem w zjednoczonym oddziaływaniu pedagogicznym rezultaty będą w miarę zadawalające¹⁴⁶.

c. katecheza rodziny

W kolejnych epokach historycznych można zauważyć, iż rodzina w różny sposób wykonywała powierzona sobie misję ewangelizacji. Odbywało się to na różnych płaszczyznach.

¹⁴⁶ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 38.

Realizacja tego zadania wypływała z głębokiego przekonania o powołaniu do tej misji. Fenomen rodziny zawsze był związany ze wspólnotą, ta zaś swoje oblicze kształtowała najpełniej we wspólnocie Kościoła. Zatem istnieje ścisły związek rodziny z życiem Kościoła.

Sobór Watykański II analizując pojęcie Kościoła, podaje następujące określenie: „Kościół jest przede wszystkim Ludem Bożym” (KK 9-17). Kościół jest więc wspólnotą, w której poszczególne osoby, stale się rozwijając, zarazem wiążą się z Bogiem i między sobą. Ponadto Lud Boży ma swój początek w rodzinie, powołanej do istnienia przez Boga w sakramencie małżeństwa, skierowanej przez Chrystusa do pełnienia misji zbawczej w Kościele. W konsekwencji nie sposób myśleć o Kościele jako wspólnocie Ludu Bożego w oderwaniu od rodziny. Bowiem rodzina staje się swoistym dynamizmem rozwoju dla Kościoła. „Niech więc rodzice uprzytomnią sobie dobrze, jak wielkie znaczenie ma rodzina prawdziwie chrześcijańska dla życia i rozwoju samego Ludu Bożego” (DWCH 3).

Rodzina i Kościół są dla siebie wzajemnym bogactwem. Pomiędzy rodziną a Kościołem istnieją ściśle związki. Dokumenty soborowe podpowiadają nam, że Kościół jest „rodziną dzieci Bożych” (KDK 40, 92), a rodzina chrześcijańska jest „Kościołem domowym” (KK 11, KDK 48). W takim wzajemnym powiązaniu Kościół wychowuje rodzinę do wypełniania powołania i realizacji zadań wynikających z polecenia Bożego, a z drugiej – sam się formuje na wzór rodziny i jej postawę przyjmuje za własną. Dlatego należy mówić zarówno o uczestnictwie Kościoła w życiu rodziny, jak i o zaangażowaniu rodziny w życie i rozwoju Kościoła.

Sobór Watykański II wiele też mówi na temat funkcji profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej Kościoła. Funkcja profetyczna dotyczy posługi słowa Bożego, jego przepowiadania ewangelicznego i katechetycznego, zmierzającego do wprowadzenia w przeżycia liturgiczne. Dzięki pełnieniu funkcji kapłańskiej, łaska udzielana w sakramentach, zwłaszcza pokuty i pojednania oraz Eucharystii, tworzy nowych ludzi, zdolnych przemieniać świat

i prowadzić społeczność ludzką do całkowitego zjednoczenia osobowego. Funkcję pasterską Kościół pełni w podejmowanym programie wychowawczym, którego realizacja kształtuje postawę rozwijaną przez słowo i sakrament¹⁴⁷.

Te trzy funkcje pełni cały Kościół jako Lud Boży, a w nim szczególne zadania przypadają właśnie rodzinie. Posługa słowa Bożego dokonuje się w rodzinie, gdy rodzice uczestniczą w liturgii, przekazują dzieciom słowo skierowane do nich w Kościele, gdy rozmawiając na tematy religijne, wysłuchują ich wątpliwości i wraz z nimi rozwiązują trudności religijne. Gdy, posyłając dzieci na katechizację, interesują się ich zaangażowaniem w katechezie, wynikami wiedzy religijnej i kształtowaniem postawy religijno-moralnej. Funkcję kapłańską rodzina wypełnia ukazując w kapłaństwie sakramentalnym zbawcze oddziaływanie Chrystusa, dobrze przygotowując dzieci do sakramentu pokuty i Eucharystii, bierzmowania i małżeństwa, uczestnicząc świadomie i czynnie w liturgii, pielęgnując modlitwę wspólnotową i tworząc klimat pobożności. Na mocy funkcji pasterskiej rodzina włącza się w całokształt życia parafialnego, podejmuje dobrowolne zobowiązania duszpastersko-charytatywne, rozwija w sobie ducha ofiary oraz realizuje zadania apostołatu świeckich w Kościele i w świecie¹⁴⁸.

Rodzina nie może izolować się od świata, od Kościoła, od parafii, danej społeczności, w której żyje. Nie może się zatrzymać tylko w swym wymiarze wewnętrznym, ograniczającym się do zapewnienia szczęścia własnym członkom. Rodzina jest także podmiotem ewangelizacji, a w konsekwencji podmiotem każdej katechezy. Bowiem ubogacona katechezą rodzinną pragnie stać się aktywnym czynnikiem życia społecznego i kościelnego. Ewangelizacja społeczeństwa, wewnątrz którego rodzina żyje, jest więc wielkim zadaniem apostołskim rodziny żyjącej w klimacie intelektualnym, moralnym i duchowym danej epoki.

¹⁴⁷ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 68; A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 125-168; M. Rusecki, *Kim jest Kościół? w: Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 101-106.

¹⁴⁸ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 68-69;

W posłudze Kościoła trzeba też kłaść szczególny nacisk na wartości i posłannictwo rodzin, na ich niezwykle ważną rolę w dziele ewangelizacji. Dlatego też rodzinę „należy uważać podobnie jak Kościół, za pole, na które przynosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia” (EN 71). Przy tym papież Paweł VI ukazał model realizacji tego pierwszorzędnego zadania: „W łonie rodziny świadomej tego zadania wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje” (EN 71).

Zadaniem katolików świeckich, a zwłaszcza rodzin katolickich jest oddziaływanie na warunki codziennego życia na płaszczyźnie pracy zawodowej i społecznej. Dziedzina, w której wpływ chrześcijańskiej rodziny jest najbardziej oczekiwany, to dziedzina szeroko rozumianych obyczajów i kultury. Przez obyczaje rozumiemy cały styl stosunków międzyludzkich w danym środowisku: stosunków między małżonkami, między dziećmi a rodzicami, między samymi dziećmi, między poszczególnymi rodzinami¹⁴⁹.

Rodzina jest więc zarazem przedmiotem oraz podmiotem ewangelizacji. Zachodzącym tu korelacjom nie wolno nadawać postaci następstwa czasowego. Nie jest bowiem tak, że rodzina najpierw sama musi zostać zewangelizowana, aby rozpoczęła ewangelizować innych. Rodzina składa świadectwo Chrystusowi od początku swojej egzystencji. Natomiast jakość tego świadectwa zależy od wierności odtworzenia przez rodzinę odnoszących się do niej Bożych zamysłów¹⁵⁰.

Ewangelizacja rodziny i głoszenie Dobrej Nowiny przez rodzinę mają charakter permanentny i dynamiczny. Obejmują całokształt dziejów rodziny, lecz rozpoczynają się na długo przed zawarciem małżeństwa i trwają, kiedy skończy się jego

¹⁴⁹ Por. L. Mońko, *Oficjalna nauka Kościoła o małżeństwie i rodzinie dla świeckich pracowników poradnictwa rodzinnego*, Warszawa 1969, s. 108.

¹⁵⁰ Por. K. Majdański, *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 1995, s. 68-72.

doczesna struktura. Rodzina jako podmiot ewangelizacji nie ogranicza się więc jedynie do działań *ad extra*. Przeciwnie, ich skuteczność jest uwarunkowana od najważniejszej ewangelizacji *ad intra*, bo rodzina ustawicznie musi ewangelizować sama siebie i ciągle nawracać się na nowo. Do „Kościoła domowego” – nie mniej niż do Kościoła powszechnego – odnosi się zobowiązujące określenie *semper reformanda*.

Źródłem ewangelizacji rodziny w sensie przedmiotowym i podmiotowym jest jej egzystencjalna prawda; „Każda rodzina odkrywa i znajduje w sobie samej nie dające się stłumić wezwanie, które jednocześnie określa jej godność i odpowiedzialność: rodzino stań się tym, czym jesteś!” (FC 17). A jest rodzina „głębką wspólnotą życia i miłości” (KDK 48). Stąd „w perspektywie sięgającej samych korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej trzeba powiedzieć, że istota i zadania rodziny są ostatecznie określane przez miłość” (FC 17). Wszystkie zadania – razem i z osobna, także zadania ewangelizacyjne – wyznacza i określa miłość. Rodzina bowiem „otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy” (FC 17).

Nie można zatem ani ewangelizować rodziny, ani wskazywać jej ewangelizacyjnych zadań inaczej niż „zaczynając od miłości i stale się do niej odwołując” (FC 17). Miłość musi być relacją w szczególny sposób uwypukloną oraz interpretowaną we wszystkich wysiłkach zdefiniowania małżeństwa i rodziny, to uwydatnia ich tożsamość zakorzenioną w prawie naturalnym, a także w próbach ukazania ich uniwersalnych zadań i niezastąpionej misji.

W tym miejscu w sposób szczególny jawi się potrzeba katechetycznej aktywności rodziny. Katechetami są faktycznie sami małżonkowie-rodzice, którzy na swój sposób i dzięki swemu talentowi, starają się wzrastać w wierze wraz ze swymi dziećmi i innymi członkami rodziny. Istotnym warunkiem jest ciągłość codziennego życia, która nakreśla ich zadanie katechetyczne. Interpretują oni w świetle słowa Bożego wydarzenia, okoliczności,

zachodzące zmiany, czuwają i wspierają przyjęcie słowa Bożego i nauki Kościoła. Angażują się w życie wspólnoty kościelnej i państwowej jako ci, którzy budują Królestwo Boże¹⁵¹. Zobowiązani są więc, by „szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”¹⁵². Mogą tego dokonać przede wszystkim przez dzieło wychowania, dając dzieciom wzór życia opartego na takich wartościach, jak prawda, wolność, jak też przez zaangażowanie się na rzecz szerszej społeczności, stowarzyszeń czy instytucji realizujących dzieło budowy cywilizacji miłości (por. FC 48).

Bezwzględna konieczność katechezy, dokonującej się przez rodzinę, ujawnia się ze szczególną mocą w tych miejscach, gdzie tylko w rodzinie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę (CT 68). Według katechezy zadaniem dla członków rodziny jest stawianie się coraz lepszymi świadkami Chrystusa, właściwymi misjonarzami miłości i życia (KK 11; FC 54). Rodzina jest powołana do tego, by być przede wszystkim znakiem obecności Chrystusa i Jego miłości także dla ludzi, którzy stoją od Niego daleko (KK 35).

Katecheza rodziny zmierza do wyjścia poza mury domu, celem ożywienia wspólnoty z innymi rodzinami i doświadczenia wspólnoty parafialnej, w następstwie wspólnoty całego Kościoła. Temu powinny służyć różne możliwości wzrastania w wierze, jakie niesie życie we wspólnocie, przeżywane na sposób wielorakich form katechezy dorosłych, odbywających się w grupach małżonków i w grupach rodzin. Bardzo ważne jest w tym zaangażowanie rodziny w życie parafii. Bez tego zaangażowania, szczególnie rodzin świadomych swojej misji, trudno wyobrazić sobie duszpasterstwo parafialne i przygotowanie wszystkich rodzin w parafii do realizowania katechezy rodziny¹⁵³.

¹⁵¹ S. Dziekoński, *Rola rodziców w chrześcijańskim wychowaniu potomstwa*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 175.

¹⁵² Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących*. Przemówienie do uczestników ruchów rodzinnych w Kościele, 12 X 1980, w: Jan Paweł II, NP (1987) s. 463-467.

Bardzo ważnym czynnikiem katechezy rodziny jest jej zaangażowanie w życie państwa. Nie musi się ona ograniczać do wypełniania tylko obowiązków względem państwa. Do zadań społecznych rodziny należy także wyrażanie opinii w formie interwencji politycznej, a więc zabieganie, ażeby prawa i instytucje państwa nie tylko nie naruszały praw i obowiązków rodziny, ale by je popierały i pozytywnie broniły (FC 44). Polityczne zaangażowanie rodziny powinno obejmować również działania zmierzające do osłabienia działań instytucji czy osób podważających godność rodziny oraz pełnione przez nią funkcje.

Z kolei państwo jako organizacja „całościowego” społeczeństwa bierze na siebie obowiązek realizowania dobra wspólnego wszystkich jednostek ludzkich oraz mniejszych i większych społeczności wchodzących w jego skład. Do podstawowych społeczności należy właśnie rodzina. Dlatego też państwo powinno jej stwarzać odpowiednie warunki prawne, organizacyjne, materialne i kulturalne, by jak najlepiej mogła pełnić swoje wszystkie zadania¹⁵⁴.

Wiele jeszcze innych obszarów życia społecznego i religijnego czeka wciąż na ożywiającą obecność rodziny. Jest to obecność ewangelizacyjna, katechizująca, którą rodzina pełni wobec świata. Dlatego Kościół żyje mocnym przeświadczeniem, iż rodzina zawsze jest wspólnotą ewangelizującą (FC 52) i wciąż na nowo staje się drogą każdego człowieka.

Z rozważań na temat katechezy rodzinnej widzimy, iż dokonały się w niej głębokie przemiany. Chociaż stosunek do katechezy jest zróżnicowany, istnieje ogromne zapotrzebowanie na katechezę rodzinną i otwierają się przed nią szerokie perspektywy. Specyfika życia rodzinnego, z którym katecheza się solidaryzuje, narzuca jej strukturę i kierunek. Katecheza rodzinna zajmuje się bezpośrednio problemami, jakie nasuwa życie, wyraża się w świadectwie wiary zmierzającej do ugrun-

¹⁵³ Por. K. Wojaczek, *Eklezjalny wymiar rodziny jako podstawa organizacji duszpasterstwa rodzin*, RT 38-39(1991-1992)6, s. 89.

¹⁵⁴ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, s. 182.

towania miłości. Bezpośrednie wzajemne relacje osób i klimat emocjonalny wskazują jako jedynie właściwą metodę wpływu personalnego. Ukazuje to już pierwsza encyklika papieża Jana Pawła II, *Redemptor Hominis – Odkupiciel człowieka*, która zawiera swoistą nowość i świeżość, a zarazem stanowi personalistyczny program nowego pontyfikatu. Sformułowanie „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RH 14) zabrzmiało bardzo twórczo i jednocześnie zapowiadało, że działalność Kościoła kierowana przez Ojca Świętego będzie skoncentrowana i zatroskana o człowieka i jego godność. Także i w Liście do Rodzin odwołuje się Ojciec Święty do tej pierwszej encykliki, której mottem mogą być słowa – „człowiek jest drogą Kościoła”. Człowiek zaś jest tak bardzo określony przez rodzinę, że można to stwierdzenie ująć i tak – „rodzina jest drogą Kościoła”. Każdy człowiek przychodzi na świat w rodzinie, i od zarania jest wpisany w dzieje rodziny.

W Roku Rodziny Jan Paweł II przemówienie do rodzin całego świata rozpoczął pytaniem: *Familia, quid dicit de te ipsa?*¹⁵⁵ – „Rodzino, co mówisz sama o sobie?” W dalszej części przemówienia Ojciec Święty wyjaśniał: „Odpowiedź znajdujemy już w starożytności chrześcijańskiej, w okresie poapostolskim, była taka: Jestem Kościołem domowym”¹⁵⁶. Papież kontynuował: „Znowu widzimy ten sam paralelizm: rodzina – Kościół. (...) Tu, w czasie Zgromadzenia na Placu Świętego Piotra, rodzina usiłowała odpowiedzieć na pytanie, postawione na początku: Rodzino czym jesteś? Oto odpowiedź: «Ja jestem», mówi rodzina. «Dlaczego jesteś?» Bo Ten, który o Sobie samym powiedział: «Tylko Ja jestem Tym, który jestem», dał mi prawo i siłę, by być”¹⁵⁷. Ojciec Święty pomaga nam dotknąć sedna kerygmatu w rodzinie. Gdzie jest obecna rodzina, tam obecny jest Bóg. Trynitarny Bóg, któ-

¹⁵⁵ Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska*. Przemówienie do rodzin, 8 X 1994 Watykan, w: *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, red. A. Świerczek, Kraków 1995, s. 231.

¹⁵⁶ Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska*, s. 231.

¹⁵⁷ Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska*, s. 236.

ry jest źródłem rodziny, staje się w niej i poprzez nią obecny¹⁵⁸. A rodzina rozpoznana jako „serce cywilizacji miłości”¹⁵⁹ i „sanktuarium życia”, (CA 39) staje się nową mocą kerygmatu chrześcijańskiego.

¹⁵⁸ K. Majdański, *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia*, s. 97.

¹⁵⁹ Jan Paweł II, *List do Rodzin Ojca Świętego z okazji Roku Rodziny 1994*, n. 13.

ROZDZIAŁ IV

Kerygmat we wspólnocie parafialnej

Pojęcie „parafia” jest terminem bogatym treściowo. Przede wszystkim parafia nie jest instytucją z ustanowienia Bożego, ale wytworem Kościoła historycznego. Została ona powołana w określonych warunkach historycznych i podlega dziejowym przemianom. W przypadku parafii nic nie jest trwałe, z wyjątkiem jej celu teologicznego¹.

W znaczeniu Dziejów Apostolskich parafia jest Kościołem, czyli jest rzeczywistą społecznością katolików, mającą w obrębie Kościoła Chrystusowego swoje organiczne życie, swój ustrój, swego pasterza, swoje cele i zadania, swoje prawa i czynności, swoje powiązania i ograniczenia².

Parafię można też określić jako grupę osób, zamieszkujących określone terytorium, związanych aktualnie lub potencjalnie jednością wiary, kultu oraz miłością wzajemną w Chrystusie mistycznym – Głowie Kościoła, przebywającym eucharystycznie w kościele parafialnym, który jest ośrodkiem życia religijnego grupy, i zmierzających pod przewodnictwem duszpasterza do udoskonalenia duchowego i zbawienia³.

¹R. Kamiński, *Parafia wspólnota i instytucja. Aspekt historyczny*, RTK 32(1985)6, s. 15.

²A. F. Utz, J. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, w: Soziale Summe Pius XII*, t. II n. 2798-2887, cyt. za: A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 317.

Należy podkreślić, iż parafia przeszła długą drogę historycznych przeobrażeń, przyjmując kształt, z jakim spotykamy się dzisiaj. Obecnie trwają próby przystosowania parafii do wyzwań współczesnych. W tym poszukiwaniu chodzi nie tylko o rewizję stosowania tzw. zasady parafialnej i stylu zarządzania parafią, o dowartościowanie w instytucji parafialnej elementu wspólnotowego i aktywizację apostołską laikatu⁴, czy też znaczenie małych wspólnot religijnych⁵, ale także o refleksję nad funkcjonowaniem parafii współczesnej ze szczególnym wyakcentowaniem nowoewangelizacyjnych form i treści kerygmatu chrześcijańskiego w parafii.

Rzeczywistość parafii jest ciągle na nowo odkrywana, czemu towarzyszy pastoralna myśl, kształtując nowe rozumienie. Ostatecznie posłużmy się wypowiedzią z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, gdzie czytamy: „Parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod wodzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi. Jest ona miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się zgromadzić na niedzielną celebrację Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestniczenia w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji; głosi zbawczą naukę Chrystusa; praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach” (KKK 2179). Takie rozumienie parafii jako wspólnoty zbawczej staje się obecnie jednym z podstawowych wyzwań Kościoła, czyli nowej ewangelizacji. Dobitnie wyraził to Jan Paweł II, który w Krakowie–Mistrzejowicach w 1983 roku wypowiedział znamienne słowa: „Każda parafia jest wspólnotą Ludu Bożego, w której urzeczywistnia się w sposób systematyczny dzieło

³J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 25.

⁴R. Kamiński, *Funkcje tradycyjne i nowe parafii terytorialnej*, RTK 32(1985)6, s. 51.

⁵Zob. J. Charytański, *Parafia wspólnotą przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 215-216; R. Kamiński, *Funkcje tradycyjne i nowe parafii terytorialnej*, s. 63-64; tenże, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 143-149; A. L. Szafrański, *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*, RTK 32(1985)6, s. 79-92; tenże, *Kairologia*, s. 321-327.

ewangelizacji”⁶.

Po Soborze Watykańskim II pojawiły się głosy deprecjonujące fenomen parafii. Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* podejmuje dialog z taką myślą: „Niektórzy, może zbyt pochopnie uznali, że parafie są przestarzałe, że nawet znikają, a na ich miejsce powinno się tworzyć małe wspólnoty dogodniejsze i sprawniejsze” (CT 67). Wydaje się, że są to skutki dechrystianizacji w świecie i w obliczu takich nowych przemian stoi duszpasterstwo. Nie oznacza to jednak upadku idei parafii jako wspólnoty chrześcijan. „Czy to się podoba, czy nie parafia jest w dalszym ciągu miejscem z którym chrześcijanie, nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami” (CT 67).

Papież dostrzega jednocześnie w całej mozaice życia Kościoła kryzys, który dotyka parafie w pewnych Kościołach lokalnych: „zdarza się, że parafia jest zagrożona, a czasem wręcz niszczone przez poważne kryzysy”⁷. Ojciec Święty widzi w parafii ścisły związek z tajemnicą Kościoła. „Wszyscy powinniśmy odkryć, poprzez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą tajemnicę Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa” (ChL 26). Kościół jako matka okazuje swe macierzyństwo w parafii wobec wszystkich⁸. Parafia bowiem jest integralną częścią Kościoła partykularnego, a przez niego całego Kościoła, powszechnego. „Chociaż wspólnota kościelna zawsze posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w parafii. Parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem się Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek” (ChL 26). Ostatecznie w myśli Jana Pawła II parafia jest „najbardziej adekwatnym miejscem, w którym powinien ukazać się Kościół

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji konsekracji kościoła św. Maksymiliana Marii Kolbego w Nowej Hucie-Mistrzejowicach*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1997-1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 271.

⁷ Jan Paweł II, *Parafia wspólnotą wiary, nadziei i miłości*, OR 6(1985) n. nadzw. I/86, s. 7.

⁸ F. DeSiano, K. Boyack, *Creating the evangelizing parish*, New York 1993, s. 68.

lokalny jako sakrament zbawienia”⁹.

Papież definiuje parafię przede wszystkim jako wspólnotę, podkreślając, iż parafia „nigdy nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności, domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, wspólnotą wiernych” (ChL 26). Parafia jako wspólnota włączona jest *de facto* w życie społeczności, które doświadczają wiele różnych przemian, przeobrażeń i uczestniczy w wielu procesach współczesności. „Człowiek czuje się tam zagubiony i zdezorientowany, ale jego serce coraz silniej pragnie przeżywać i krzewić bardziej braterskie i bardziej ludzkie formy współżycia. Parafia jest w stanie zaspokoić to pragnienie, gdy przy czynnym udziale świeckich pozostaje wierna swojemu powołaniu i misji bycia w świecie «miejscem» zjednoczenia wiernych, a zarazem «znakiem» i narzędziem powołania wszystkich ludzi do życia w komunii; jednym słowem powinna stać się domem otwartym i gotowym służyć każdemu, czy też, jak mawiał papież Jan XXIII, źródłem tryskającym w pośrodku osady, do którego mieszkańcy przychodzą ugasić pragnienie” (ChL 27).

Każda wspólnota parafialna, podobnie jak cały Kościół, z woli samego Pana Jezusa ma przekazywać wiarę w konkretnych warunkach wszystkim, którzy zamieszkują dany teren, aby przez głoszenie słowa, sakramenty święte i inne środki łaski prowadzić ich do pełnego udziału w misterium Chrystusa (por. DM 5). Przepowiadanie Dobrej Nowiny, czyli ewangelizacja i katechizacja, to pierwszoplanowe zadanie parafii. W niej łamie się obficie chleb zdrowej nauki i chleb eucharystyczny (CT 67). O tym ewangelizacyjnym charakterze parafii przypominał Paweł VI: „Jak Kościół powszechny, tak diecezja i parafia są z natury swej miejscem ewangelizacji. Impuls misyjny, który pochodzi z Kościoła powszechnego, udziela się diecezji, a z niej przechodzi na parafię”¹⁰. Aktywność ewangelizacyjna Kościo-

⁹ Pawła VI i Jana Pawła II spotkania ze wspólnotami neokatechumenalnymi, Lublin 1986, s. 178.

ła znajduje swoje centrum właśnie w parafii, która stanowi zwyczajne i uprzywilejowane miejsce jej realizacji. Tu bowiem bardziej niż gdzie indziej ewangelizacja przybiera konkretny kształt przepowiadania, wychowywania i doświadczania życia. Bowiem w parafii dokonuje się prawdziwy kontakt człowieka z Kościołem¹¹.

Parafia jest strukturą prawną Kościoła powszechnego, jednocześnie jest wydarzeniem, ponieważ jej misją i obowiązkiem jest być wspólnotą wiary, modlitwy wyrażającej wiarę Kościoła, jest również wspólnotą miłości głoszonej i mniej lub bardziej praktykowanej przez wiernych tworzących parafię. W parafii każdy ochrzczony i bierzmowany ma „co dzień pełnić swe apostołskie zadania wszędzie, gdzie tętni życie świata” (CT 67), co jest wezwaniem do aktywności i zaangażowania nie tylko na płaszczyźnie życia czysto religijnego, ale szeroko pojętego życia w ogóle.

Ewangelizacja i sprawowanie kultu oraz promocja osoby ludzkiej i rozwój kulturowy środowiska składają się na panoramę życia każdej parafii. Duszpasterskie zaangażowanie powinno mieć zawsze charakter integralny. Ma ono nie tylko troszczyć się o ludzką duszę, ale pomagać w uświęceniu całego człowieka: jego duszy i ciała, jego umysłu i serca; ma zmierzać do inkulturacji Ewangelii¹², czyli przepajania nią całego kontekstu kulturowego tworzonego we współczesnym świecie przez człowieka, który żyje zawsze w określonych warunkach społeczno-kulturowych (por. CT 53; EN 20). Przypomina o tym Jan Paweł II również w Liście apostołskim na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Novo Millennio Ineunte*: „Chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia będzie musiało coraz lepiej zaspokoić tę potrzebę inkulturacji. Pozostając w pełni sobą i dochowując bezwarunkowej

¹⁰ Paweł VI, *Przemówienie*, OR z 6 I 1974, cyt. za: R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, s. 141.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji konsekracji kościoła św. Maksymiliana Marii Kolbego w Nowej Hucie-Mistrzejowicach*, s. 272.

¹² Zob. J. Jacinto de Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 133-143; P. Poupard, *Teologia ewangelizacji kultur*, tamże, s. 144-165.

wierności orędziu ewangelicznemu i kościelnej tradycji” (NMI 40). Troska ta winna dotyczyć w najszerszym zakresie ludzkiej egzystencji, ludzkiej tożsamości¹³. „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawiać je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego hierarchią” (KDK 1).

Właśnie na mocy tej wewnętrznej i rzeczywistej solidarności z życiem współczesnego świata „Kościół, stanowiąc zarazem zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą” (KDK 40). Kościół czyni to, gdy w konkretnej parafii wciela się w dane środowisko społeczne, przejmując za nie zbawczą odpowiedzialność¹⁴. Parafia, realizując dzieło zaszczepiania wiary w sercach ludzi danego terytorium, musi czynić własnymi również wszystkie problemy ich codziennego życia, aby w ten sposób stawać się znakiem i narzędziem jedności nie tylko dla wierzących, ale i dla każdego, kto uznaje wartości humanistyczne i szanuje dobro człowieka¹⁵. Stąd ewangelizacja jest skierowana do niewierzących, do ochrzczonych podobnych do pogan, ochrzczonych potrzebujących prawdziwego nawrócenia, choćby zachowywali niektóre wymogi i uczestniczyli w pewnych czynnościach kultowych. Ewangelizacja jest zatem

¹³ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 231.

¹⁴ J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 123-148.

¹⁵ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Poznań-Warszawa 1986, s. 85.

wezwaniam do nawrócenia serca i powrotu do Boga, któremu się wierzy, ufa i kocha¹⁶.

Ewangelizacja to nie tylko przybliżanie komuś doktryny chrześcijańskiej, to nie tylko kształtowanie czyjejś świadomości, ale to ogarnięcie całego ludzkiego bytu, to poszukiwanie człowieka. Ewangelizacja dotyka przekonań moralnych człowieka, jego postaw, kultury, warunków życia i zdobywanych przez niego doświadczeń; jest to dzieło zanoszenia „Dobrej Nowiny do wszystkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość, (...) osiągać i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze Słowem Bożym i planem zbawienia” (EN 18, 19).

Parafia dzisiejsza ze względu na aktualne uwarunkowania społeczno- kulturowe napotyka na wiele przeszkód i trudności. Wielu pastoralistów wypowiada się na temat potrzeby ewangelizacji we wspólnotcie parafialnej. Jakkolwiek powszechnie zauważa się tendencję sięgania do myśli Kościoła pierwszych wieków. W teźże atmosferze Kościoła pierwotnego kładziono nacisk na fundamenty wiary jako akceptację osoby Chrystusa, a nie tylko akceptację prawd wiary. Zdaje się, że niejedna współczesna parafia doświadczając różnego rodzaju problemów i kryzysów, zmuszona jest do wysiłku większego otwarcia się w kierunku parafian, którzy potrzebują powtórnego nawrócenia¹⁷.

Coraz częściej spotykamy parafian bez świadomości przynależenia do wspólnotty parafialnej, jak również bez pogłębionego życia chrześcijańskiego. Wielu z nich przynależy do Kościoła dlatego, iż urodzili się w rodzinie chrześcijańskiej, zaś do parafii przynależą z racji miejsca zamieszkania. Rzadko w tych wypadkach można mówić o świadomej decyzji przynależności parafialnej, czy też odpowiedzialności za wiarę. W chwili, kiedy

¹⁶ A. L. Szafranski, *Kairologia*, s. 328.

¹⁷ J. Bolewski, *Nawrócenie ku pełni Ewangelii*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 5, Kraków 1997, s. 63-77.

pojawiają się trudności w życiu duchowym, moralnym, osoby te decydują się na zerwanie wszelkich więzi z Kościołem. W rzeczywistości wszystkim tym ludziom brakuje istotnego przeżycia, jakim jest konsekwentna dojrzałość chrześcijańska¹⁸. Oznacza to, że brakuje w świadomości parafian odpowiedzialności za życie sakramentalne, które zapoczątkowane zostało przez chrzest, a z racji tradycji oraz zwyczaju jest kontynuowane w postaci pierwszej komunii świętej i sakramentu bierzmowania. Ludziom, którzy nie dokonali nigdy w pełni świadomego wyboru, aby być chrześcijanami potrzebna jest nowa ewangelizacja, aby mogli stać się prawdziwymi katolikami¹⁹.

Moralność religijna jest jednym z parametrów religijności, który osłania stan wewnętrzny deklarujących się jako katolicy. Jest ona pewnego rodzaju skutkiem przeniknięcia wiarą całego życia. Badania socjologiczne dowodzą, że około jedna trzecia polskiego społeczeństwa w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnej pozostaje mniej lub bardziej na stanowisku zbliżonym do nauki Kościoła. Około jedna trzecia wyraża wątpliwości przynajmniej co do niektórych wartości i norm moralnych²⁰. Mniej niż jedna trzecia odbiega wyraźnie w swoich poglądach od moralności chrześcijańskiej i traktuje religijny porządek moralny jako utrudnienie w życiu człowieka oraz ogranicza możliwości dokonywania przez niego wyborów. Ta grupa odmawia Kościołowi prawa do ingerowania w sprawy małżeństwa i rodziny. Takie zakwestionowanie kompetencji Kościoła w sprawach moralnych oznacza nie tylko osłabienie zaufania do Kościoła jako instytucji, ale i osłabienie samej religijności człowieka. Wydaje się, iż człowiek okresu transformacji mniej dostrzega obiektywną stronę moralności. Niechętny jest moralności legalistycznej i skłania się raczej ku subiektywnym przejawom moralności, własnym przekonaniom i opiniom. Rozdźwięk między treściami głoszonymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła a ich akceptacją przez

¹⁸ R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, s. 142.

¹⁹ R. Kamiński, *Ewangelizacja w parafii*, CzST 4(1976) s. 111.

²⁰ E. Mitek, *Postawy moralno-religijne młodego pokolenia*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1988, s. 427-434.

wiernych nie oznacza, że nastąpił całkowity rozdział między religijnością i moralnością, a katolicy rezerwowali sobie prawo wyłącznego decydowania, które z norm moralnych będą respektować i w jakim zakresie. Niemniej symptomy kryzysu moralnego w społeczeństwie wytyczają obszary działania dla zadań nowej ewangelizacji w parafii²¹.

Ewangelizacja napotyka na przeszkody także ze strony wiernych parafian. Coraz większa ekspansja rozrywki zmniejsza ilość czasu przeznaczanego na życie religijne. Nie bez znaczenia są też trudności z akceptacją orędzia chrześcijańskiego. Dotychczasowe trudności z przyjęciem wszystkich prawd są obecnie zwiększone ze względu na proces sekularyzacji, dechrystianizacji, zaprogramowanej demoralizacji. Upowszechnia się mentalność materialistyczna i konsumpcyjna. Wydaje się również, iż język przepowiadania jest nieporadny w wyrażaniu treści orędzia chrześcijańskiego w sposób zrozumiały dla wszystkich²².

Można przypuszczać, że religijność Polaków ugruntowana przez wieloletnie, masowe uczestnictwo w praktykach religijnych będzie podlegać w najbliższych latach przemianom, których kierunek trudno jest jednak obecnie przewidzieć. Religijność rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie jest wielkością statyczną, lecz zmienia się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego²³. W takim kontekście dzisiaj parafia musi spełniać bardzo ważną rolę w urzeczywistnianiu nowej ewangelizacji. Mimo opóźnień w przystosowaniu do nowych sytuacji jest ona wspólnotą Ludu Bożego, jest miejscem, gdzie Kościół się aktualizuje (por. KK 10). Jest strukturą, która gwarantuje stabilizację i kontynuację duszpasterstwa i budzi odpowiedzialność za ewangelizację u poszczególnych wiernych. Jest wreszcie instytucją zdolną do przeobrażeń w zależności od

²¹ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 162.

²² A. L. Szafranski, *Kairologia*, s. 329; R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i matych wspólnot religijnych*, s. 143.

²³ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 162.

zmieniających się warunków życia i nowych zadań duszpasterskich (por. EN 29-39)²⁴.

W nowej ewangelizacji, którą sytuujemy w parafii, zasadnicze miejsce należy oddać działaniom zmierzającym do głoszenia kerygmatu. „Chcąc ożywić wiarę, nauczanie powinno się koncentrować i wciąż odnosić do kerygmy (pierwszego zwiastowania): Bóg zbawia człowieka przez Jezusa Chrystusa, mocą Ducha Świętego. Jest to samo jądro wiary, które powinno przenikać i jednoczyć całą doktrynę chrześcijańską. W tej perspektywie nie wystarcza do ewangelizacji samo nauczanie prawd wiary czy moralności. Konieczne jest nadawanie temu nauczaniu pewnego tonu kerygmatycznego, dzięki któremu także moralność ukaże się jako wyraz nawrócenia do Jezusa Chrystusa”²⁵. Aby to nauczanie było owocne w kontekście współczesności, odnowa kerygmatu w atmosferze nowej ewangelizacji musi uwzględnić nowe metody i treści w przepowiadaniu. Dlatego rozdział ten zajmie się omówieniem nowoewangelizacyjnych form głoszenia kerygmatu i podstawowych treści nauczania parafialnego.

1. Formy kerygmatu w parafii

Jezus Chrystus przed powrotem do Ojca pozostawił swoim uczniom najważniejsze posłannictwo: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19); „Głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16, 15-16). Tym tłumaczy się zadanie, jakie powierzył On swojemu Kościołowi, który jest posłany, aby kontynuować w czasie Jego dzieło „jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48), aby „przez niego przechodził dar łaski” (EN 14) dla całej ludzkości. Kościół ma więc obowiązek niesienia Ewangelii wszystkim ludziom (EN 1), a „usiłując głosić Ewangelię wszystkim ludziom, niczego innego nie miał na oku, jak tylko pełnienie misji zwiastowania Dobrej Nowiny

²⁴ A. L. Szafranski, *Kairologia*, s. 330.

²⁵ M. Pelino Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 140-141.

Jezusa Chrystusa, szerzonej przez siebie na mocy tego podwójnego, podstawowego zlecenia: *Przyobleczcie nowego człowieka i pojednajcie się z Bogiem*" (EN 2).

Proces głoszenia słowa, który stanowi uobecnianie Słowa Bożego²⁶, przyjmuje w praktyce różne formy²⁷. *Konstytucja o liturgii świętej* wylicza niektóre z nich: lekturę Pisma Świętego na zgromadzeniu liturgicznym, homilię podczas celebrowania Eucharystii, przygotowanie do liturgii ofiary i katechezę, którą kieruje się do wszystkich kategorii osób, przystosowując nauczanie do wymogów poszczególnych grup ludzi (KL 11, 24, 35, 52).

Sobór jednak stwierdza, że liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, gdyż zanim ludzie zbliżą się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia (KL 9), i to przez przepowiadanie²⁸. „Dlatego Kościół głosi niewierzącym orędzie zbawienia, aby wszyscy ludzie poznali jedynego, prawdziwego Boga i Jego wysłannika Jezusa Chrystusa i aby nawrócili się ze swoich dróg i czynili pokutę (...). Ma nadto przygotować ich do sakramentów, uczyć wypełniania wszystkiego, co nakazał Chrystus, zachęcać do wszelkich dzieł miłości, pobożności i apostołstwa” (KL 9). Z prawem Kościoła do głoszenia Ewangelii nierozzerwalnie łączy się więc prawo do katechezy (DWCH 3). Parafia jawi się jako środowisko szczególnie sprzyjające katechezie²⁹. Jej celem jest wiara oświecona, żywa i czynna (DB 14). Katecheza ta ma się opierać na Piśmie św., Tradycji, liturgii oraz na Magisterium i życiu Kościoła (DB 14).

Kiedy Ojcowie Soborowi mówią o potrzebie głoszenia słowa Bożego ludziom, którzy są „wezwani do wiary i nawrócenia” (KL 9), mają na myśli przepowiadanie misyjne, ewangelizację albo kerygmę w ścisłym słowa znaczeniu. Stanowi ono działanie podstawowe, przygotowujące ludzi do przyjęcia wiary. Ewange-

²⁶ R. Duda, *Słowo Boże a fenomen nauki*, w: *Słowo nieskowane*, s. 375-378.

²⁷ Cz. S. Bartnik, *The language of theology and the language of science*, w: *Słowo nieskowane*, s. 369-374.

²⁸ A. L. Szafranski, *Kairologia*, s. 328.

²⁹ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 42-45.

lizować to znaczy kierować do ludzi orędzie zbawienia w celu nawrócenia, postawić człowieka wobec Ewangelii i wzywać go do spotkania z Bogiem³⁰. Ten proces ewangelizacji może przyjąć różne formy, które teraz kolejno zostaną omówione, poczynawszy od przepowiadania misyjnego przez przepowiadanie homilijne, katechizację po nowoczesne środki społecznego przekazu, które coraz częściej są wykorzystywane przez Kościół w nowej ewangelizacji.

a. przepowiadanie misyjne

„Od samego Zesłania Ducha Świętego Kościół przyjął jako pierwszorzędną zasadę działania, otrzymaną od Założyciela, objawienie Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii” (EN 51). Stwierdzenie papieża Pawła VI stanowi kontynuację myśli Soboru Watykańskiego II, który za pierwszą i podstawową formę przepowiadania uznał działalność Kościoła w służbie głoszenia orędzia zbawczego, „aby wszyscy ludzie poznali jednego prawdziwego Boga i Jego wysłannika Jezusa Chrystusa i aby się nawrócili” (KL 9).

Głoszenie Ewangelii ludziom nie znającym Chrystusa nazywano tradycyjnie przepowiadaniem misyjnym lub kerygmatem, albo po prostu misjami³¹. Takie rozumienie głoszenia Ewangelii występuje w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, gdzie *misjami* zostało nazwane dzieło „głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa” (DM 6). Tak i Ojciec Święty, Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* zadanie Kościoła wobec ewangelizacji nazywa: „pierwszym głoszeniem Ewangelii, „pierwszą ewangelizacją” (CT 19) lub „kerygmatem ewangelicznym” (CT 25). Zaś Ogólna Instrukcja Katechetyczna określa dzieło szerzenia Ewangelii „przepowiadaniem o charakterze misyjnym” (DCG 17). Teologia przepowiadania

³⁰ A. L. Szafranski, *Kairologia*, s. 328.

³¹ Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, Katowice 1995, s. 35.

określa ewangelizację kerygmą w ścisłym słowa znaczeniu, przepowiadaniem misyjnym, albo ewangelizacją w ścisłym znaczeniu³². Jest to przepowiadanie pośredniczące w spotkaniu wszystkich ludzi z Ewangelią. Ma ono prowadzić do tego, aby wśród słuchaczy zrodziła się wiara, która zbawia i uświęca. Forma ta nawiązuje do nauczania Kościoła apostoelskiego, które najpierw mówiło o tym, co nam Bóg dał w Chrystusie (kerygmat)³³.

Przygotowanie ludzi do przyjęcia wiary otwiera z kolei drogę do przyjęcia Słowa Bożego (DCG17). Proces ten skierowany jest do tych, którzy jeszcze nie wierzą lub wiarę stracili (EN 54; CT 19, 25). Jest to orędzie zbawcze wzywające do osobistego spotkania z Bogiem i nawrócenia serca do Niego. Najczęściej adresatami tego orędzia stają się niewierzący. Aczkolwiek często Kościół w tym zadaniu „wiarę tych, którzy wyznają, że są chrześcijanami czyli wierzącymi, usiłuje pogłębić, umocnić, żywić i czynić coraz dojrzałą, żeby jeszcze bardziej naprawdę byli wierzącymi” (EN 54).

Adhortacja *Evangelii nuntiandi* jeszcze dokładniej określa adresatów pierwszej formy przepowiadania: „Chociaż to pierwsze głoszenie kieruje się przede wszystkim do tych, którzy nigdy nie słyszeli Dobrej Nowiny Jezusa, albo do dzieci, to jednak zawsze jest ono konieczne dla wielu ludzi, bo dzisiaj dość często powstają takie warunki, w których zupełnie odchodzi się od prawa Chrystusowego; dla wielu ludzi ochrzczonych, ale pozostających poza nawiasem życia chrześcijańskiego; dla prostego ludu, co ma jakąś wiarę, ale niedość zna jej podstawy; dla ludzi studiujących, którzy czują potrzebę poznania Jezusa Chrystusa inaczej im przedstawianego, aniżeli zwykle się przedstawiać dzieciom w nauce religii oraz wielu innym” (EN 52). Pozytywnym przejawem u tych wszystkich ludzi jest poszukiwanie form, może mniej zinstytucjonalizowanych niż dawniej, do nawiązania kontaktu z Bogiem. U niektórych chrześcijan występuje pragnienie

³² Por. R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, Lublin 1987, s. 44.

³³ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, Kielce 2001, s. 7.

pogłębianego i bardziej autentycznie przeżywanego chrześcijaństwa³⁴. Często powodem zbliżania się do ideałów i wartości ewangelicznych jest większa świadomość społeczna, odrzucanie przemocy, poszanowanie dla osoby ludzkiej i jej praw, pragnienie wolności i braterstwa, dążność do przewyciężenia reżimów i nacjonalizmów, wzrost poczucia godności i dowartościowanie kobiety³⁵. Dążność człowieka do życia w duchu modlitwy, ofiarności, prostoty i społecznego udzielania się (RM 86).

O odbiorcach przepowiadania przygotowującego do przyjęcia wiary pisze Jan Paweł II w Adhortacji *Catechesi tradendae*, stwierdzając, iż „pierwsze głoszenie Ewangelii” (CT 19) ma „wstrząsnąć” człowiekiem i poruszyć jego serce i umysł, by był zdolny i gotowy oddać się przez wiarę i swój styl życia Jezusowi Chrystusowi, ma ostatecznie prowadzić do nawrócenia i wprowadzenia w wiarę (CT 19, 25). Ten dokument omawia też sytuację negatywną, gdy nie dochodzi do pierwszej ewangelizacji. Pewna liczba dzieci, ochrzczonych w okresie niemowlęctwa, bierze udział w katechizacji bez jakiegokolwiek wprowadzenia w wiarę. Nie można zauważyć u nich żadnego wyraźnego, osobistego i dojrzałego związku z Chrystusem. Mocą sakramentu chrztu świętego obdarzone są jedynie zdolnością do wierzenia. Dodać należy w tym miejscu również dzieci nieochrzczone, których rodzice późno decydującą się na sakrament chrztu i wychowanie religijne (CT 19). W takim przepowiadaniu ukazany jest nie system, lecz zdarzenie zbawcze, polegające w istocie na tym, że Bóg udziela nam siebie w Jezusie Chrystusie³⁶, który jest jedynym Zbawicielem, a Uświęcicielem Duch Pana. W ten sposób pokazuje się, że Bóg podjął dzieło wobec rodzaju ludzkiego i z miłości nas zbawił (*indicativu zbawczy*). Na tym polega struktura chrześcijańskiego etosu³⁷. Należy podkreślić, iż przepowiadanie misyjne wymaga skondensowanej, podstawowej formuły orędzia chrześcijańskiego,

³⁴ Por. R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, s. 142.

³⁵ Por. W. Przyczyna, *Wprowadzenie*, w: *Rekolekcje dla młodzieży*, red. W. Przyczyna, Kraków 1993, s. 5.

³⁶ R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, s. 45.

³⁷ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, s. 6, 7.

w której posłannictwo Chrystusa ujęte byłoby w taki sposób, aby mogło działać jako bezpośrednie wezwanie.

Adresatem przepowiadania przygotowującego do przyjęcia wiary jest również grupa ludzi będących pod wpływem zmian dokonujących się we współczesnym świecie³⁸. Grupę taką stanowią ludzie, których dotyka zubożenie religijne, zupełny brak praktycznego odniesienia do Boga nawet w obliczu najważniejszych problemów życiowych, rozdzźwięk między wiarą i kulturą, między wiarą i życiem, rozwój sekt, postępujący proces ateizacji i sekularyzacji (ChL 34)³⁹. Innym adresatem, można powiedzieć coraz częstszym we współczesnym świecie, zdaniem K. Rahnera⁴⁰ jest człowiek uwikłany w dzisiejszą mentalność w stosunku do religii oraz duchowy, wewnętrzny ludzki pluralizm⁴¹.

Ewangelizacja jako Chrystusowe orędzie zbawienia zaadresowana jest do każdego, również dzisiejszego człowieka. Ten zaś powinien móc świadomie, dobrowolnie ją przyjąć jako rozumnie uzasadnioną, i to dlatego, iż dorozumiewa się w niej uzasadnienia własnej nadziei. Jednakże, według Rahnera, taka akceptacja orędzia chrześcijańskiego jest dziś właśnie z wielu powodów trudniejsza niż bywało to nawet jeszcze stosunkowo nie tak dawno. Tych współczesnych utrudnień dla wierzenia po katolicku dopatruje się on w przemianach społeczno-kulturowych.

K. Rahner charakteryzuje dzisiejszą mentalność jako „środowisko, w którym Kościół żyje, traci coraz więcej cech chrześcijań-

³⁸ Por. W. Piwowarski, *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 70-72; S. Wielgus, *Ideowe zagrożenia współczesnej cywilizacji*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 31-32.

³⁹ Por. G. Siwek, *Wprowadzenie*, w: *W drodze na ambonę*, red. tenże, Kraków 1991, s. 6-7.

⁴⁰ Zob. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965; tenże, *Wiara chrześcijan a nauka Kościoła*, „Novum” 7-8(1973) s. 28n.; tenże, *W dziesięć lat po Soborze*, *ŻM* 26(1976)2, s. 14n.; tenże, *Kościół w świecie zsekularyzowanym*, „Novum” 2(1979) s. 62n.; tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.

⁴¹ Zob. S. Grzechowiak, *Współczesny człowiek jako adresat ewangelizacji w ujęciu Karla Rahnera*, w: *Słowo nieskowane*, s. 434-442.

skich, (...) sekularyzuje się, państwo staje się neutralne lub zgoła wrogie wobec Kościoła”⁴². Zaś duchowy, wewnętrzny pluralizm⁴³, to bogactwo różnego rodzaju informacji, wiedzy i poglądów, których jest tak wiele w każdym człowieku, a zarazem tak różnorodne, że nie może już być mowy o stworzeniu zwartej syntezy tego wszystkiego z chrześcijańską świadomością wiary. Nie może już w pojedynczym umyśle zaistnieć „uładzony świat poznania”⁴⁴.

Charakterystyczne stwierdzenie – które słusznie ukazuje A. Skowronek – w myśli rahnerowskiej, pozwala zrozumieć, jak warunkuje „dzisiejszość” współczesne ustosunkowanie się człowieka do problematyki religijnej. „Myślenie dzisiejszego człowieka zdeterminowane jest w dużej mierze racjonalno-przyczynowym obrazem świata (...) najważniejsze jest jednak nieposkromione poczucie wyższości, że człowiek sam jest zdolny planować i manipulować światem i samym sobą, że jest świadkiem swych dynamicznych możliwości”⁴⁵.

Jest rzeczą dość powszechnie znaną w świecie, iż Polska to kraj o szczególnie wysokim procencie osób wierzących i religijnych, praktykujących i związanych od pokoleń z Kościołem katolickim. Przeprowadzone w różnych latach i przez rozmaite ośrodki socjologiczne badania religijności Polaków dowodzą⁴⁶, że w różnych okresach i pod wpływem różnorodnych czynników wzrastała ona lub słabła, ulegała przemianom, które jednak nie były zbyt radykalne. Z kolei odsetek niewierzących i niereligijnych Polaków był zawsze stosunkowo niski w skali ogóln-

⁴² K. Rahner, *W dziesięć lat po Soborze*, ŻM 26(1976)2, s. 14.

⁴³ Por. S. Grzechowiak, *Współczesny człowiek jako adresat ewangelizacji w ujęciu Karla Rahnera*, s. 438.

⁴⁴ K. Rahner, *Wiara chrześcijan a nauka Kościoła*, „Novum” 7-8(1973) s. 28.

⁴⁵ A. Skowronek, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. IX.

⁴⁶ Zob. L. Adamczuk, *Religia w dobie przelomu w Polsce*, Warszawa 1991; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Wrocław 1989; J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991; W. Piwowski, Z. Zdaniewicz, *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, Warszawa 1990; W. Piwowski, *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”*, s. 63-72.

narodowej. Przeważająca większość społeczeństwa polskiego deklarowała się jako wierząca i praktykująca. Dlatego też, nauczanie Kościoła w Polsce wychodzi z faktu, że wierzący stanowią ogromną większość w społeczeństwie. Dla przeważającej liczby Polaków wiara, odziedziczona po przodkach, stanowi istotną wartość życiową. Przy takim założeniu zrozumiałe jest, że dokumenty Kościoła w Polsce zajmują się przede wszystkim tymi formami przepowiadania, które skierowane są głównie do wierzących, w celu pogłębienia ich wiary. W nauczaniu Episkopatu polskiego podkreśla się jednak i wielką potrzebę przeciwdziałania zjawiskom i przejawom laicyzacji.

Zdając sobie sprawę z istnienia w Polsce procesów spontanicznej i sterowanej sekularyzacji czy laicyzacji, Kościół podejmuje w Polsce wielkie dzieło nowej ewangelizacji, która ma inicjować i wspierać dokonujące się pozytywne przemiany polskiej religijności w naszych czasach. Do pozytywnych przejawów i źródeł ożywienia oraz pogłębienia religijności Polaków można zaliczyć m.in. wzrastające zaangażowanie ewangelizacyjne Kościoła, w tym szczególnie laikatu, prężny rozwój ruchów religijnych, grup parafialnych, stowarzyszeń i wspólnot religijnych, których jest i działa w Polsce ponad sto, jak również wielkie przedsięwzięcia kościelne w postaci programu nowej ewangelizacji⁴⁷, a szczególnie II Synodu Plenarnego i reaktywowanej Akcji Katolickiej⁴⁸.

Zatem, skoro nowa ewangelizacja ma być głoszeniem światu, że Bóg kocha każdego człowieka, i że Chrystus przyszedł na ziemię dla naszego zbawienia, to przedmiotem przepowiadania misyjnego musi być ten właśnie kerygmat. Kerygmat głoszący Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, który siedzi

⁴⁷ Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000.

⁴⁸ Zob. W. Bojarski, *Propozycje programowo-organizacyjne dla Akcji Katolickiej*, M-SDK z 14-16 X 1994 roku, s. 22-23; P. J. Cordes, *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w Kościele i społeczeństwie*, SDK z 16 VI 1994 roku; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, s. 204-225; W. Nowicki, *Ruchy religijne w Polsce*, ChŚ 20(1988)6, s. 25-52

po prawicy Ojca, aby się za nami wstawiać (Hbr 7, 25), być naszym Rzecznikiem (1 J 2, 1-2) i zsyłać nam swojego Świętego Ducha (J 7, 39; 16, 7), który jest Obecnością nieobecnego na ziemi Jezusa⁴⁹.

b. przepowiadanie homilijne

Z pewnością przepowiadanie misyjne jest bardzo ważną nowoewangelizacyjną formą kerygmatu chrześcijańskiego, jednak w przepowiadaniu realizowanym w parafii centralne miejsce zajmuje homilia, która głoszona jest w ramach liturgii i stanowi jej integralną część (KL 52).

Po Soborze Watykańskim II homilia jako metoda głoszenia Ewangelii zajmuje znaczące miejsce. Ojcowie soborowi stanęli na stanowisku dostosowania metod głoszenia Słowa Bożego do wymogów reformy liturgicznej⁵⁰. Kazanie nie zawsze łączyło się z treścią czytanych tekstów biblijnych podczas Mszy świętej. Oczywiście głoszone kazania poruszały wartości chrześcijańskie, przynosiły owoce duchowe, ale oprócz treści ewangelicznych nadmiernie były w nich rozwijane aspekty moralne, czyli zalecenia praktycznego postępowania. Kazania stawały się zwykłym moralizowaniem, które nie wiązało się często ani z lekturą tekstów biblijnych, ani z Eucharystią⁵¹. Wprawdzie kazania były głoszone w ramach liturgii, ale nie wykazywały wewnętrznego z nią związku⁵².

Wprowadzenie homilii miało na celu stworzenie pewnego zwornika pomiędzy czytaniem Słowa Bożego a sprawowaniem Eucharystii⁵³. Homilia ma stanowić integralną część Eucharystii, tworząc z nią jeden akt kultu (KL 35, 56). Powinna odnosić się

⁴⁹ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, s. 7.

⁵⁰ Por. S. Kawecki, *Homilia – forma niemożliwa do wprowadzenia w życie?*, w: N. Quesson, *Homilie od Adwentu do Wielkiego Postu*, Warszawa 1991, s. 7-8.

⁵¹ Por. W. Wojdecki, *Homilia w świetle dokumentu o ewangelizacji „Ewangelii nuntiandi”*, WAW 67(1977)1, s. 15-20.

⁵² R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, s. 47.

⁵³ M. Nowak, *Życie Mszą świętą*, Warszawa 1997, s. 42-83.

nie tylko do czytań biblijnych, ale obowiązkiem głoszącego jest ukazywać w treści głoszonej homilii związku pomiędzy Słowem Bożym, Ofiarą i współofiariowaniem⁵⁴. Dlatego też wokół homilii grupują się wszystkie inne formy przepowiadania parafialnego, które przygotowują do udziału w misteriach liturgicznych albo wyprowadzają konsekwencje życiowe z tego udziału⁵⁵.

Homilia we współczesnej nauce Kościoła otrzymuje znaczącą rangę i miejsce w liturgii. Konstytucja o liturgii świętej oraz Instrukcja Kongregacji Obrzędów do należytego wprowadzenia w życie Konstytucji o liturgii świętej zaznaczają ogromny walor duszpasterski homilii oraz nierozzerwalny związek z liturgią (IOE 54-55). Znaczenie homilii dla ewangelizacji wyraża się również w zobowiązaniu duchownych do głoszenia homilii (KL 52). Dokumenty zachęcają do głoszenia homilii w ramach Mszy św. w niedzielę, a także w święta z udziałem wiernych. Ponadto zaleca się głoszenie homilii w dni powszednie, zwłaszcza w Adwencie i Wielkim Poście oraz przy innych okazjach, gdy gromadzą się wierni (IOE 55). Należy zachować w nich spójność z głównymi okresami i świętami roku liturgicznego, czyli z Misterium Odkupienia, bowiem homilia stanowi część liturgii danego dnia (KL 102-104). Podstawą tych zaleceń jest fakt, iż homilia stanowi integralną część liturgii (KL 35, 52).

Ścisły związek homilii z liturgią tkwi w samej jej treści. Jako forma przepowiadania, jest aktem liturgicznym. Włącza się organicznie w liturgię Słowa i stanowi jedno z czytaniem, których skuteczność przedłuża. Sobór zaleca, aby homilia w sposób wyraźny odwoływała się do liturgii i dzieła zbawienia (KL 5-8). Ponadto, homilia powinna uwzględniać to, że prawda zawarta w tekstach liturgicznych, a w niej przepowiadana, staje się aktualną rzeczywistością w sprawowanym misterium liturgicznym. W ten sposób jednocześnie urzeczywistnia tajemnicę Kościoła, stając się jego znakiem⁵⁶. „Jednym z istotnych elementów liturgii

⁵⁴ Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 252.

⁵⁵ R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, s. 46.

jako skutecznego znaku Kościoła – ludu Bożego i wspólnoty, jest przepowiadanie słowa Bożego, które w ramach liturgii nazywa się homilią. Przepowiadanie słowa Bożego w liturgii jest także skutecznym znakiem Kościoła, zwłaszcza o ile jest on koinonią w aspekcie wertykalnym⁵⁷.

O znaczeniu homilii dowiadujemy się jeszcze więcej w nauce Kościoła i dokumentach już po Soborze Watykańskim II. Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* uznaje homilię jako ważne i sprawne narzędzie w prowadzeniu ewangelizacji. „Należy poznać i wprowadzić w życie wymogi stawiane homilii i jej możliwości, aby mogła ona osiągnąć pełną skuteczność duszpasterską. Ale przede wszystkim trzeba do niej nabrać przekonania i poświęcić się jej całym sercem. To przepowiadanie, w szczególny sposób włączone w celebrę eucharystyczną, którą bezpośrednio przygotowuje i skąd czerpie swą osobliwą siłę i moc, spełnia bez wątpienia pierwszorzędne zadanie ewangelizacyjne, o ile ujawnia głęboką wiarę przepowiadającego i przepojone jest miłością” (EN 43).

Z kolei Ojciec Święty Jan Paweł II w *Catechesi tradendae* wskazuje, iż homilia podejmuje swoistą drogę wiary. „Przepowiadanie oparte na tekstach biblijnych sprawia we właściwy sobie sposób, że wierni głębiej i pełniej poznają wszystkie tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego. Homilia wymaga największej pilności; trzeba także dbać, by nie była ona za długa, ani też zbyt krótka, aby była zawsze starannie przygotowana, bogata w myśli, dostosowana do słuchających i zastrzeżona duchowym wyświęconym. Powinna być głoszona podczas każdej Eucharystii w niedziele i święta obowiązkowe, a także przy udzielaniu chrztu, w obrzędach pokuty, małżeństwa i pogrzebu. Jest to jedno z dobrodziejstw odnowy liturgicznej” (CT 48). Należy jeszcze dodać, że wierni powinni znaleźć w homilii odpowiedzi na nurtujące ich pytania w codziennym życiu. Powinni odczuć, że w homilii chodzi o nich. Wymaga to jednak znajomości sytuacji

⁵⁶ Por. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, s. 61.

⁵⁷ F. Blachnicki, cyt. za: M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu Ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 271.

egzystencjalnej współczesnego człowieka i jego problemów⁵⁸.

Zdaje się, że we współczesnej dobie homilia przeżywa swój kryzys. Obecna kultura zbyt mocno narzuciła swój styl i zasady. Minęły czasy, kiedy słowo było jedynym sposobem przekazywania ludzkich myśli, miało wartość i znaczenie. Dziś słowo mówione zostało zastąpione słowem drukowanym lub ostatnio „słowem-obrazem”, które skutecznie wypiera słowo właściwe. Te nowe formy opanowały świat i silnie manipulują ludzką myślą. Słowo wypowiedziane w takim klimacie jest nietrwale, pozbawione znaczenia, nie przekazuje zamierzonej treści. Współczesną niewiarę w skuteczność słowa pogłębia jeszcze bardziej proces erozji języka. Jest to zjawisko, które powoduje rozdźwięk pomiędzy znaczeniem a brzmieniem słowa. W ten sposób przestaje być ono nośnikiem zawartych w nim treści. Słowo oderwane od treści niczego nie przekazuje. Tworzy się świat nazw, który działa na emocję i świadomość, ale praktycznie nic nie znaczy⁵⁹.

Coraz częściej słuchacze domagają się rzeczywistego potwierdzenia słowa głoszonego czynem. Twierdzą, iż język „czynu” jest najskuteczniejszy, za przepowiadaniem Słowa Bożego musi iść życie przepowiadającego. Dlatego też, aby głoszenie słowa było skuteczne, koniecznie musi być poparte jakąś praxis. W ten sposób można przywrócić słowu jego znaczenie.

W ciągu ostatnich lat poziom niedzielnych homilii ulega stopniowemu obniżeniu. W praktyce niewielu kapłanów zalicza przygotowanie homilii do najważniejszych zadań w swojej działalności⁶⁰. Zaskakująco pogarsza się styl homilii. Poza tym treści są zbyt abstrakcyjne, co sprawia, że wspólnota wiernych obecna w Kościele ma trudności ze zrozumieniem ich znaczenia; brakuje jasności i zwięzłości w przekazywanej treści; a czasem też – zdaniem Pawliny – brakuje jakiegokolwiek związku z literaturą religijną i z czytaniem biblijnymi z danej niedzieli⁶¹. Mimo sugestii Soboru Watykańskiego II, o łączeniu treści homilii z całością liturgii, z Eu-

⁵⁸ Por. J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 25-37.

⁵⁹ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 249.

⁶⁰ Zob. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 15-18.

⁶¹ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 251.

charystią, z czytaniem, z treścią okresów liturgicznych – praktyka wykazuje znaczące braki w tym względzie. Nie zauważa się często związku z liturgią lub okresem liturgicznym.

W obecnej dobie, kiedy dechrystianizacja jest tak powszechna, kiedy wiara wielu parafian jest tylko powierzchowna, homilia, jako forma przepowiadania, będąca w służbie nowej ewangelizacji, koniecznie musi zachować zorganizowaną strukturę; najpierw mówi się o tym, co Bóg dał nam w Chrystusie Jezusie, a więc wybawienie z grzechów, usynowienie, obdarowanie łaską i Duchem Świętym. W ten sposób ukazuje się wielką miłość Boga, jaką okazał w zbawczym posłannictwie Chrystusa. Dopiero z tego obdarowania wyciąga się nakazy moralne, które są odpowiedzią miłości i wdzięczności na Boże obdarowanie. Co więcej, łaska Boża umożliwia nam wypełnienie radykalnych nakazów Ewangelii. Mocne oparcie w Biblii gwarantuje takie przepowiadanie⁶². Jeżeli zaś w przepowiadaniu braknie tej pierwszej części, tj. wydarzenia i obdarowania zbawczego, a zostanie tylko ta druga – wymogi moralne, wtedy mamy do czynienia z moralizatorstwem, które bardziej denerwuje słuchaczy niż ich zbawia i uświęca. Nie pobudza wiary, która rodzi się ze słuchania słowa Bożego. Moralizatorstwo na ambonie jest wyrazem pychy i zarozumiałości; kaznodzieja jest przekonany, że swoim „gadaniem” i perswazją zbawi lub uświęci człowieka. Tymczasem jedynym Zbawicielem jest Jezus Chrystus, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, a Uświęcicielem jest Duch Pana. Jeszcze częściej źródłem moralizatorstwa jest ignorancja. Kaznodzieja dość często nie zna Biblii i struktur chrześcijańskiego etosu, bądź zna w stopniu niezadowolającym. Moralizatorstwo to wielka bolączka polskiej ambony. W trzecim tysiącleciu musi się zmienić ta tendencja: wymagania moralne muszą być zawsze wyprowadzone z wydarzenia i obdarowania zbawczego. Bez tego zawisną w próżni i dalej będzie postępowała degradacja tożsamości chrześcijańskiej. Swoistego rodzaju rewolucja ma polegać na odwróceniu

⁶²H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 50-86.

porządku: najpierw głoszenie wydarzenia zbawczego, jakim obdarował nas Ojciec w Jezusie Chrystusie, a potem dopiero imperatywy moralne. Pomijanie tego pierwszego jest zdradą i okaleczaniem chrześcijaństwa⁶³.

W rzeczywistości kaznodzieje głównie podejmują tylko interpretację czytań biblijnych i wskazują na ich współczesną wymowę. Z teologii homilii wynika, że aktualizacja Słowa Bożego nie może tylko wiązać treści czytań z wymiarem egzystencjalnym. Taka technika głoszenia homilii sprawia wrażenie, że Słowo Boże jest archaiczne i dopiero głoszący je uwspółcześnia. Szczególnie w obecnej dobie jest gorąca potrzeba głoszenia kerygmatu. Ukazywanie, że Jezus kontynuuje dziś to, co rozpoczął kiedyś, że Jego Słowa obecnie rozbrzmiewają z tą samą siłą, że Jego czyny spełniają się i dopełniają w tej oto celebrze, i że przez homilię można pomóc słuchaczom nawiązać relację z Jezusem. „Charakterystyczną cechą wypowiedzi Boga w słowie nie jest udzielanie przez Boga jakiejś informacji o sobie, lecz Bóg w słowie darowuje samego siebie”⁶⁴. W takim kontekście życie ludzkie staje się czymś więcej niż terenem aktualizacji wskazań. Powiązanie orędzia Bożego z życiem ludzi, z ich problemami, z ich doświadczeniami oraz wskazanie na związek, jaki istnieje pomiędzy Najświętszą Ofiarą a różnymi sytuacjami ludzkiego losu, pomaga zrozumieć, że Eucharystia zobowiązuje do godnego życia; że rzeczywiście jest „źródłem i szczytem” całego życia chrześcijańskiego⁶⁵.

Zwrócenie uwagi na potrzebę uwzględnienia doświadczeń życiowych w przepowiadaniu Ewangelii wiernym nie jest jedynym celem. Pamiętać musimy, iż adresatami nowej ewangelizacji w większości są ci, których wiara wygasła i nie mają żywego związku z Kościołem. Najczęściej sprowadzają ich do Kościoła okazjonalne wydarzenia, jak: pogrzeby, śluby, chrzty.

⁶³ J. Kudasiwicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, s. 6-7.

⁶⁴ F. Blachnicki, *Liturgia jako zbawczy dialog*, w: *Liturgika ogólna*. Skrypt dla studentów KUL, Lublin 1973, s. 109.

⁶⁵ E. Ozorowski, *Eucharystia w Kościele w Polsce*, w: *Program duszpasterski na rok 1992/1993*, Katowice 1992, s. 40-48.

W codziennym jednak życiu wszelkie praktyki religijne zostają zaniedbywane. Istnieje zatem nagląca potrzeba ewangelizacji również w chwilach, kiedy „przypadkowi” ludzie gromadzą się z racji udzielania sakramentów⁶⁶.

Przygotowanie i wygłoszenie homilii wiąże się z przyjęciem na siebie odpowiedzialności nie tylko za treść, ale i za formę. Nie wystarczy mieć coś do powiedzenia, ale trzeba posiadać umiejętność przekazu treści, aby komunikować. Oczywiście, że nie może zaistnieć sytuacja przerostu formy nad treścią. Forma jest nośnikiem treści. Homilia ma dopomagać człowiekowi w spotkaniu z Bogiem. Dlatego też odpowiedzialność za głoszenie Słowa Bożego nakłada obowiązek zdobywania umiejętności posługiwania się słowem. Należy poznawać dynamicznie rozwijającą się teorię komunikowania się i interpretacji tekstu⁶⁷.

Jak widzimy, problem jest złożony. Wydaje się nader słuszny postulat skutecznego przepowiadania w formacji kapłanów. Potrzebne jest tworzenie pomostu pomiędzy teologią a życiem, aby posiadać umiejętność posługiwania się językiem zrozumiałym dla ludzi żyjących w dzisiejszych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych⁶⁸. W scenerii tak jawiących się trudności i zapotrzebowania na skuteczne słowo homilijne, „Kościół ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii” (KDK 4; KDK 3, 92; DFK 16). Myśl soborowa podpowiada biskupom, iż „naukę chrześcijańską winni podawać w sposób przystosowany do potrzeb chwili, by odpowiadała na trudności i zagadnienia, które przede wszystkim dręczą i niepokoją ludzkość” (DB 13). Ojcowie Soboru apelują również do kapłanów. „By przepowiadanie kapłańskie, w tak trudnych często okolicznościach dzisiejszego świata, właściwiej poruszyło umysły słuchaczy, winno ono wyjaśniać słowo Boże nie w sposób tylko ogólny i abstrakcyjny, lecz dostosować odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia. Tak więc posługa słowa jest wykonywana róż-

⁶⁶ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 253.

⁶⁷ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 254.

⁶⁸ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 10.

norako według potrzeb słuchaczy i charyzmatów kaznodziei” (DK 4; DK 3; KDK 4; DM 20, 22).

Warto przypomnieć w tym miejscu słowa kardynała K. Wojtyły, który podsumowując dyskusję plenarną Synodu w 1974, pisał: „Różni Ojcowie kładą nacisk na konieczność dostosowania doktryny ewangelicznej do słuchaczy tak, aby mogli włączyć ją do kontekstu ich kultury. (...) Należy się odwoływać do istniejących już ważnych elementów w umysłach słuchaczy, ukazując, jak Ewangelia odpowiada ich słusznym dążeniom do sprawiedliwości i postępu, jak jej nowa i transcendentna treść może dopełnić pewne załączki prawdy zawarte w religiach niechrześcijańskich. Jednakże nie wystarczy kłaść nacisk na ów aspekt ciągłości Ewangelii w stosunku do dawnych przekonań słuchaczy; trzeba także podkreślić konieczność zerwania z niektórymi przekonaniem i zwyczajami przeszłości, które nie są do pogodzenia z nowością jej posłannictwa”⁶⁹.

Homilia jako forma przepowiadania w nowej ewangelizacji musi zatem nabrać dynamizmu w swojej treści, formie, jak również i postawa kaznodziejów dopomina się zupełnie nowego zapалу. Za Janem Pawłem II, ów zapal ma wypływać z głębokiej wiary, żarliwej miłości pasterskiej, wierności przepowiadaniu oraz z przekonania o zwycięstwie prawdy Chrystusowej⁷⁰. Wszystkie te cechy winny być urzeczywistnione w przepowiadaniu Chrystusowej Ewangelii. Trzeba tu podkreślić, że zapal ewangelizacyjny winien mieć swe źródło w Jezusie Chrystusie, w żywym kontakcie z Nim i słuchaniu z wiarą Jego słowa⁷¹. Ten, kto usiłowałby najpierw ewangelizować, nie pozwalając na to, by jego serce mogło być w żywym dialogu z Jezusem Chrystusem, ten nigdy nie zapali tego ognia w sercach innych ludzi. Tak więc nowy zapal domaga się nowego głosiciela prawdy ewangelicznej, a więc takiego, który sam w sposób doświadczalny

⁶⁹ K. Wojtyła, *Posumowanie dyskusji plenarnej*, ŻM 25(1975)2-3, s. 175-176.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 25.

⁷¹ J. Pasierb, *Człowiek współczesny jako słuchacz słowa Bożego*, CTh 39(1969)f. 1, s. 5-15.

przeżył spotkanie z Jezusem. Co więcej, z nowym zapalem może dokonać się ewangelizacja, gdy sam Chrystus będzie na ustach ewangelizującego, bowiem ma on być zwiastunem prawdy, a Chrystusowa prawda w ustach głoszącego oświeci umysł i serca dzięki publicznemu i nieustrudzonemu głoszeniu chrześcijańskich wartości⁷².

Przepowiadanie homilijne w nowej ewangelizacji ma stawiać czoła wymogom współczesnej sytuacji duchowej, kulturowej, społecznej, a nawet ekonomicznej. Jej fundamentem i źródłem odniesienia pozostanie zawsze Biblia i Tradycja Kościoła świętego. Badając więc rzeczywistość nowej ewangelizacji i dążąc do jej głębszego zrozumienia, powinniśmy sięgać do kerygmatu, jako zasadniczego źródła, które zawsze ożywia Kościół Boży⁷³. Możemy słusznie mówić, że w dobie nowej ewangelizacji nabiera swej aktualności taka forma działalności Kościoła, w której podmiotem staje się nowy ewangelizator, odznaczający się „nowym zapalem, nowymi metodami i nową formą wyrazu”, a jego oddziaływaniu podlegają „grupy ochrzczonych, które utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła” (RM 33).

Z powyższych refleksji widzimy, jak bardzo ważną formą w przepowiadaniu kerygmatu chrześcijańskiego jest homilia⁷⁴. Jeszcze bardziej uświadamiamy sobie jej wielką rolę w służbie nowej ewangelizacji. Rośnie zatem odpowiedzialność spoczywająca na barkach wszystkich tych, którzy zostali powołani do głoszenia Ewangelii.

Jak więc spełnić zadania, jakie jawią się nam na progu trzeciego tysiąclecia? Papież Jan Paweł II podpowiada w liście apostołskim *Novo millennio ineunte*: „Mamy karmić się słowem, aby być sługami Słowa w dziele ewangelizacji. Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań, stojących przed Kościołem na

⁷² Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, s. 25.

⁷³ Por. M. Czajkowski, *Nowa ewangelizacja – podstawy biblijne*, „Znak” 44(1992)10, s. 56-62; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru watykańskiego II*, t. II, s. 66-70.

⁷⁴ J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, s. 7

progu nowego tysiąclecia. Nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć społeczeństwo chrześcijańskie, które mimo licznych ułomności, jakie cechują wszystko, co ludzkie, odwoływało się jednocześnie do wartości ewangelicznych. Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami. Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do nowej ewangelizacji. Ponawiam je teraz, pragnąc przede wszystkim wskazać, że musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostołskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha Apostoła Narodów św. Pawła, który wołał: *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii (1 Kor 9, 16)*" (NMI 40).

c. nauka katechetyczna

Kolejną formą przepowiadania jest katecheza (DCG 17). „Bardzo wczesnie nazwano katechezą całość wysiłków podejmowanych w Kościele, by formować uczniów i pomagać ludziom wierzyć, że Jezus jest Synem Bożym, ażeby przez wiarę mieli życie w Jego imię, by wychowywać ich i kształtować w tym życiu i w ten sposób budować Ciało Chrystusa” (KKK 4). Kościół kieruje ją do tych ludzi, którzy w Chrystusa uwierzyli. Dzięki katechezie chrześcijanie „doskonalą się, zmierzając ku temu, aby ich wiara była dojrzała i światła oraz by uczestnikami tej dojrzałej wiary stali się wszyscy, którzy tego pragną” (DCG 21). Katecheza zmierza do tego, by wiara ludzi ochrzczonych stawała się żywa, wyraźna i wywierała wpływ na kształt życia. Jej celem jest stałe pogłębianie wiary i procesu nawrócenia, przygotowanie do godnego przyjęcia sakramentów oraz stałe nawoływanie do realizacji Ewangelii, do dzieł miłości, pobożności i apostołstwa (KL 9). Katecheza stara się budzić i podtrzymywać u wiernych wiarę w niezrównaną wielkość daru, jakiego Chrystus Zmartwychwstały udzielił swemu

Kościółowi (KKK 983).

Mówiąc o wychowaniu chrześcijańskim, Sobór Watykański II wypowiada się też na temat miejsca i znaczenia katechezy w duszpasterstwie Kościoła⁷⁵. Stwierdza mianowicie, że w pełnieniu swego obowiązku wychowania do wiary katecheza jest pierwszym i najważniejszym sposobem działania Kościoła; ona bowiem oświeca i umacnia wiarę, buduje życie chrześcijańskie, prowadzi do liturgii i działalności apostołskiej (DWCH 4)⁷⁶. Podkreśla to też w *Catechesi tradendae*, mówiąc, że kerygmat ewangeliczny dzięki katechezie jest stopniowo coraz głębiej pojmowany, wyjaśniany wykładem wymagającym także intelektualnego wysiłku i w ten sposób doprowadza do praktyki życia chrześcijańskiego. Prawdy wiary, które w katechezie są pogłębiane, nie błędą przez ich lepsze poznawanie w katechezie, lecz przeciwnie, bardziej pobudzają i mają większe znaczenie dla życia (CT 25). *Evangelii nuntiandi* podkreśla zaś, że ewangelizacja bardzo często wymaga, aby dostarczyć wiernym umocnienia, zwłaszcza za pomocą katechezy (EN 54). To nauczanie Kościoła nadaje katechezie fundamentalne znaczenie duszpasterskie: katechizacja jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła (CT 1). Katecheza „jest związana z całym życiem Kościoła. Od niej (...) zależy nie tylko rozprzestrzenianie się Kościoła w świecie i jego wzrost liczbowy, ale jeszcze bardziej jego rozwój wewnętrzny i jego zgodność z planem Bożym” (CT 13).

Nauczanie soborowe daje podstawę do podziału katechezy ze względu na jej stosunek do liturgii (KL 35, 109). I chociaż granica między katechezą liturgiczną a innymi formami przepowiadania, zwłaszcza homilią, jest trudno uchwytna, to jednak podział ten wskazuje na związek i wzajemną zależność katechezy i liturgii. „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Jest więc uprzywilejowanym miejscem dla katechezy

⁷⁵ Zob. C. Rogowski, *Soborowe inspiracje katechetyczno-dydaktyczne*, w: *Aktualne wyzwania katechetyczne*, red. M. Majewski, Kraków 1997, s. 33-45.

⁷⁶ Zob. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 37.

Ludu Bożego. Katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus najpełniej działa w celu przemiany człowieka" (KKK 1074). Konstytucja o liturgii świętej, wymieniając katechezę liturgiczną, wspomina, że przygotowuje ona wiernych do obchodu misterium paschalnego (KL 109) oraz uczy wiernych uczestnictwa w całej Mszy świętej (KL 56). „Katecheza liturgiczna ma na celu wprowadzenie w misterium Chrystusa (jest „mistagogią), przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od sakramentów do misterium" (KKK 1075). Najczęściej przyjmuje się, że katechezą liturgiczną są różne pouczenia mające związek z liturgią, a nie podlegające rygorom homilii, a także przemówienia wygłaszane, zwłaszcza z racji przyjęcia sakramentów⁷⁷.

W ramach katechezy pozaliturgicznej można wprowadzić jeszcze kolejne podziały. Ze względu na środowisko wyróżnia się katechezę pozaliturgiczną rodzinną i parafialną. Nauczanie Kościoła współczesnego podkreśla potrzebę obu tych form katechezy oraz wskazuje potrzebę pozostawania ich we wzajemnej współpracy. Powiązanie katechezy „z rodziną i parafią uważa się za nieodzowne”⁷⁸. Ponieważ temat katechezy związany z rodziną został już omówiony w rozdziale drugim, w tym miejscu zajmiemy się szczególnie nauką katechetyczną w parafii⁷⁹.

Ojciec Święty w *Catechesi tradendae* stwierdza: „kto przez wiarę związał się z Chrystusem i stara się umocnić tę wiarę przez katechezę, ten powinien żyć we wspólnocie z tymi, którzy idą tą samą drogą” (CT 24). Bowiem „wspólnota parafialna, jako zajmująca szczególne miejsce, powinna pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy” (CT 67). Parafia zaś „powinna pozostać pierwszoplanowym miejscem katechizacji” (CT 67), gdzie świeccy wszystkich

⁷⁷ Por. M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 55-63.

⁷⁸ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 42.

⁷⁹ J. Michalski, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Olsztyn 1997.

środowisk i grup mogą jednoczyć się dla ożywienia działalności katechetycznej⁸⁰.

Dyrektorium ogólne o katechizacji wskazuje na parafię jako szczególne środowisko katechetyczne. „Parafia jest niewątpliwie najbardziej znaczącym miejscem, w którym formuje się i żyje wspólnota chrześcijańska. Jest ona powołana, by być domem rodzinnym, braterskim i przyjmującym, w którym chrześcijanie stają się świadkami tego, że są Ludem Bożym” (DOK 257). Parafia jest zróżnicowaną wspólnotą, w której skutecznie rozwija się wiara. „W parafii ujawniają się wszystkie różnice ludzkie, jakie potem znajdują się i przejawiają w powszechności Kościoła. Jest ona ponadto zwyczajnym środowiskiem, w którym rodzi się i wzrasta wiara. Stanowi więc bardzo odpowiednią przestrzeń wspólnotową do tego, by realizowana w niej posługa słowa była równocześnie nauczaniem, wychowaniem i żywym doświadczeniem” (DOK 257).

Każda wspólnota – w tym także parafia – ma podwójne zadanie do spełnienia w dziedzinie katechezy: „zadbać o nauczanie swych członków i przyjąć ich, zapewniając im takie warunki, by mogli żyć jak najpełniej tym, czego się nauczyli” (CT 24). Na parafię spada więc obowiązek czuwania, by formacja religijna miała wypróbowaną jakość i by różne ugrupowania były wszczepione w organizm Kościoła (CT 67). Katecheza może stać się bezowocna, jeśli wspólnota wierzących nie przyjmie katechumena na jakimś etapie nauczania katechetycznego do swego grona (CT 24).

Mimo iż parafia dzisiaj jest poddana głębokim przemianom, zmianom społecznym, które wywierają na nią ogromny wpływ, powinna zostać „w dalszym ciągu miejscem, w którym chrześcijanie, nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami” i nadal „pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy” (CT 67).

Katecheza, która z natury swej jest głoszeniem orędzia zba-

⁸⁰ M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 9-31.

⁸¹ M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 147-163; tenże, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 41-69.

wienia człowiekowi⁸¹ żyjącemu w zmieniających się warunkach socjologiczno-kulturowych, podlega ciągle procesowi odnowy i rozwoju. Jej charakterystyczną cechą stanowi wrażliwość na przemiany zachodzące w świecie i w Kościele oraz dążenie do konfrontacji z rzeczywistością, w której ma oddziaływać. Ma nie tylko podążać za życiem, lecz kierować jego rozwojem i być natchnieniem dla zachodzących przemian. Przekazując niezmiennie wieczne prawdy, opierając się na trwałych zasadach, ma podlegać ciąglemu prawu nowych dostosowań⁸². W takich sytuacjach katecheza musi odczytywać Ewangelię ciągle na nowo i wciąż ją głosić. Jest to wielkie zadanie, które ma do spełnienia w wielu środowiskach, ale w szczególności we wspólnocie parafialnej.

W Polsce od roku szkolnego 1990/1991 katecheza ponownie odbywa się w szkole. Katechizują księża, siostry zakonne i katecheci świeccy. Nadzór nad katechizacją mają instytucje kościelne i w pewnym sensie także świeckie. Katecheza korzysta z uprawnień i bierze odpowiedzialność za życie szkoły na równi z innymi przedmiotami nauczania szkolnego. Metody pracy wynikają zarówno z życia Kościoła jak i szkoły. Szkolne nauczanie dopełnia duszpasterstwo parafialne ogólne i specjalistyczne. W sumie katecheza szkolna jest otwarta na środowisko rodzinne i środowisko parafialne, które z jednej strony udzielają wydatnej pomocy, a z drugiej korzystają z katechezy szkolnej⁸³.

Niewątpliwie powrót katechezy do szkoły jest wielkim dobrodziejstwem i szansą na ewangelizację wielu młodych osób, które potrzebują dobrych inspiracji i przewodnictwa duchowego. „Zauważa się, że z chwilą wejścia katechezy do szkoły straciła ona na znaczeniu, osłabiła swoją rozwojowość i dynamiczność. Stąd też chcąc utrzymać swoją tożsamość, będzie musiała, bardziej niż to miało miejsce w [tradycyjnej] katechezie parafialnej, otwierać się na środowisko rodzinne i parafialne”⁸⁴.

Katecheza parafialna w stosunku do katechezy szkolnej była

⁸²J. Michalski, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II*, s. 7-8.

⁸³M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 42.

⁸⁴M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, s. 60.

bardziej związana z życiem Kościoła, stanowiła przekaz doświadczenia spotkania z Chrystusem zarówno osobowego, jak i wspólnotowego. Trwałą wartością tamtej katechezy było z jednej strony uczestnictwo w Objawieniu Bożym, a z drugiej w życiu katechizowanych. Oddziaływanie katechetyczne skierowane na katechizowanego, zmierzając do jego przemiany, odwoływało się do sfery poznawczej, przeżyciowej i działaniowej⁸⁵. Katecheza parafialna, w którą katecheta wprowadzał zainteresowanie, zrozumienie, zaufanie, dobroć i radość zasadniczo odróżniała się od lekcji i nabierała charakteru wychowawczego⁸⁶.

Uzasadnione są więc te głosy, które podpowiadają, aby dzieło katechetyczne miało swoje miejsce w parafii. W tym tonie pojawiają się wypowiedzi biskupów, którzy „sugerują, aby tworzyć odpowiedniki katechezy parafialnej. Katecheza przy parafii stanowiła czynnik integrujący życie parafii, katecheza w szkole odbija się ujemnie na frekwencji w niedzielnej Eucharystii. Nie dublując treści religijnych przekazywanych w szkole, należałoby stworzyć odpowiednik katechezy sakramentalnej, aby mocniej podkreślić wymiar eklezjalny życia sakramentalnego. Konieczne byłoby też nawiązanie kontaktu z rodzicami w urządzaniu okolicznościowych nabożeństw dla rodziców i dzieci niezależnie od szkoły”⁸⁷.

W sytuacji istnienia tylko katechizacji szkolnej, stosunek do katechezy będzie inny niż wówczas, gdy katecheza jest realizowana w ramach parafii. Parafia ze wszech miar musi interesować się katechizacją, angażować się w nią i być za nią odpowiedzialna. Parafia jako wspólnota wspólnot jest najdoskonalszym środowiskiem, gdzie może się dokonywać katechizacja⁸⁸. W parafii kate-

⁸⁵ Por. K. Czuba, *Wychowanie w warunkach pluralizmu i demokracji*, AK 84(1992)498, s. 256-265; E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Katecheta” 13(1969)2, s. 49-55.

⁸⁶ Por. J. Szrejter, *Katecheza parafialna w Polsce*, Lublin 1979 (mps KUL), s. 32-37.

⁸⁷ W. Furmański, *Czy dziś są jeszcze potrzebne punkty (kaplice) katechetyczne?*, „Katecheta” 37(1993)3, s. 169.

⁸⁸ Por. J. Charytański, *Parafia wspólnotą przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, Wrocław 1980, s. 209-227.

cheza otrzymuje swoje oparcie i zabezpieczenie. Parafia napełnia katechezę dynamizmem eklezjalnym i pomaga przekazywać prawdę i realizować miłość. Katecheza uczestnicząc w parafii, zobowiązuje się z kolei do podtrzymywania, rozwoju i udoskonalania wspólnoty⁸⁹.

Parafia jako miejsce realizacji celów duszpasterskich⁹⁰, zawsze będzie pełnić wobec katechezy rolę inspiratora, czy to odbywającej się w środowisku rodzinnym, czy szkolnym. „We wspólnym wyznawaniu wiary, we wspólnej modlitwie, obchodzeniu świąt, radości, cierpieniu i życiu Kościół staje się wspólnotą. W ten sposób staje się on rzeczywistym terenem życia człowieka, na którym człowiek może doświadczyć wiary jako życiowej siły nośnej w codzienności i w kryzysach egzystencjalnych”⁹¹. W ten sposób każda forma katechezy zostaje istotnie wzmocniona doświadczeniem wiary wspólnoty Kościoła, a z tego wyrasta siła jej oddziaływania.

Stosunek katechezy do parafii ujawnia się najwyraźniej w określonych środowiskach. W niektórych krajach katecheza odbywa się w rodzinie. Wówczas parafia animuje i wspiera taką katechezę. Gdzie indziej zazwyczaj dzieci i młodzież katechizuje się w szkole, zaś dla wybranych grup prowadzi się katechezę parafialną. W takim wypadku katecheza parafialna uzupełnia i poszerza wiedzę religijną wyniesioną ze szkoły. Gromadzenie się dzieci i młodzieży na takich spotkaniach katechetycznych wyzwała przeżycia religijne. Łatwiej taką grupę mobilizować do uczestnictwa w różnych uroczystościach kościelnych. Wspólna modlitwa i nabożeństwa formują młodych chrześcijan liturgicznie, a przede wszystkim budują i tworzą integralną wspólnotę⁹².

Szczególnie pożądaną wydaje się być katecheza parafialna jako katecheza sakramentalna: sakramentu chrztu, Eucharystii i bierzmowania. Wspólnota parafialna doświadczając niewystarczalności przygotowania szkolnego do sakramentów, podejmuje

⁸⁹ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 43.

⁹⁰ R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, s. 53.

⁹¹ J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*, „Communio” 1(1981)4, s. 26.

⁹² Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 44.

zadanie katechezy sakramentalnej. Oczywiście w realizację tej katechezy winny być włączone dzieci, młodzież i rodzice. W ten sposób przygotowanie jest zarazem parafialno-wspólnotowym procesem pogłębiania świadomości, przeżyciowości i odpowiedzialności liturgiczno-sakramentalnej, a przez to uzewnętrzniania i utrwalania wspólnotowości chrześcijańskiej⁹³.

Warto w tym miejscu prześledzić zadania katechezy wobec poszczególnych adresatów. *Directorium Catechetisticum Generale* podtrzymuje tradycyjnie ujęcie adresatów, wymieniając wśród nich: dzieci, młodzież i starszych (DCG 77-97). *Evangelii nuntiandi* i *Catechesi tradendae* również opowiadają się za dotychczasowym układem, ale równocześnie poszerzają grono adresatów.

Catechesi tradendae jako pierwszą grupę katechizowaną wymienia dzieci najmłodsze, „gdy małe dziecko otrzymuje od rodziców i środowiska rodzinnego pierwsze elementy katechezy” (CT 36). Również *Dyrektorium ogólne o katechizacji* stwierdza, iż „katecheza przeznaczona dla dzieci (...) zawsze pozostaje nieodzowna” (DOK 258d). Katecheza parafialna dzieci przedszkolnych powinna uzupełniać, wspierać i pobudzać katechezę rodzinną⁹⁴. Powinna ona wprowadzać dzieci w życie Kościoła, zaznajamiać z kościołem parafialnym, przyzwyczajając do modlitwy i przygotowując dzieci do uczestnictwa we Mszy świętej. Treść i forma tej katechezy powinna być przystosowana do rozwoju psychicznego dzieci, a także uwarunkowań parafii⁹⁵.

Następną kategorię wiekową stanowią dzieci starsze. Katecheza ta wprowadza dzieci „w życie Kościoła w sposób uporządkowany i regularny, bezpośrednio przygotowuje do przyjęcia sakramentów” (CT 37). Jest to katecheza „zwrócona ku świadczeniu o wierze”, uświadamia ona tajemnice wiary i ich wpływ na życie moralne i religijne dzieci. Ponadto „pogłębia zrozumienie sakramentów, ale równocześnie z sakramentów, które się przeżywa czerpie moc życiową, która jej nie pozwala być tylko doktryną i daje dziecku radość z tego, że jest ono świadkiem Chrystusa w swoim

⁹³ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 44.

⁹⁴ Por. M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, s. 57.

⁹⁵ Por. M. Majewski, *Spotkania katechety z teologią*, Kraków 1995, s. 38.

środowisku" (CT 37).

Kolejną grupę katechizowaną stanowią dorastający, przeżywający czas dojrzewania. Wiek ten charakteryzuje się licznymi trudnościami i zagrożeniami. W katechezie dla tej grupy osób musi być „ukazanie Jezusa Chrystusa jako Przyjaciela, Przewodnika i Wzoru, który budzi podziw, a jednocześnie może być naśladowany; naświetlenie Jego orędzia, które przynosi odpowiedź na owe zasadnicze pytania; wyjaśnienie planu miłości Chrystusa – Zbawiciela mającego moc zjednoczenia ludzi, może stanowić podstawę do prawdziwego wychowania w wierze" (CT 38).

Jeszcze inną grupę stanowi młodzież przeżywająca okres pierwszych wielkich decyzji. Skuteczność tej katechezy będzie zależała od poziomu i stylu, w jakim Ewangelia będzie w niej przedstawiana. Potrzeba tu prezentacji zrozumiałej, która pomoże znaleźć sens życia oraz wzbudzi postawy do życia autentycznie chrześcijańskiego. Katecheza ta powinna przygotowywać do „ważnych obowiązków chrześcijańskich wieku dojrzałego" (CT 39). Ojciec Święty w *Catechesi tradendae* zaleca specjalne traktowanie młodzieży upośledzonej, „która ma prawo tak samo jak ich rówieśnicy poznać tajemnicę wiary" (CT 41), oraz młodzieży wychowywanej „w rodzinach niechrześcijańskich lub niepraktykujących, którzy pragną, mimo wszystko, poznać wiarę chrześcijańską. Dla nich także powinna być zorganizowana odpowiednia katecheza, by mogli wzrastać w wierze i żyć nią coraz pełniej" (CT 42).

Młodzież z natury domaga się katechizacji⁹⁶. Czeką z utęsknieniem na wychowawców jako ludzi z prawdziwym doświadczeniem, szerokim i głębokim spojrzeniem na życie, niezawodnych przewodników i przyjaciół. Potrzebują nowego spojrzenia i rzeczywistego w sensie bezpośrednim oddziaływania katechetycznego. Oczekuje przede wszystkim miłości i zaufania. Nagłające

⁹⁶ Zob. J. Chałasiński, *Spółczesność i wychowanie*, Warszawa 1984, s. 18; S. Czajka, *Młodzież pracująca i jej problemy*, Warszawa 1972, s. 12; M. Majewski, *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978, s. 109; J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001, s. 84-114.

i konieczne są zatem wysiłki parafii skierowane do młodzieży, bowiem w ich kręgach doświadczą się tajemnicy Chrystusa i kształtuje się wspólnota eklezjalna⁹⁷.

Ważną grupę katechizowanych stanowią wreszcie dorośli (CT 43; DCG 20, 96-97). „Katecheza dorosłych powinna nabrać pierwszorzędnego znaczenia” (DOK 258a). „Dorośli w każdym wieku, nie wyłączając osób w wieku podeszłym, są odbiorcami katechezy na równi z dziećmi, dorastającymi i młodzieżą” (CT 45). Tej katechezy potrzebują ci, „którzy w dzieciństwie otrzymali katechezę stosowną do ich wieku, lecz potem oddalili się od wszelkich praktyk religijnych i w wieku dojrzałym posiadają wiadomości religijne na poziomie dzieci, (...) chociaż w swoim czasie byli objęci katechezą, to jednak była ona niewłaściwie prowadzona lub źle przyjęta”. Wymienia się tych, którzy „urodzeni w kraju chrześcijańskim, a nawet żyjący w środowisku chrześcijańskim, nigdy przecież nie zostali wykształceni we własnej wierze i stąd jako dorośli pozostają katechumenami w dosłownym znaczeniu tego słowa” (CT 44). W tej grupie znajdują się również ci, „których postęp współczesny doprowadził do nędzy i opuszczenia oraz ci, którzy zamieszkują dzielnice wielkich miast, pozbawione kościołów, odpowiednich miejsc i budynków” (CT 45).

W tej formie parafialnej troski duszpasterskiej głównie chodzi o rozwijanie „katechezy osób ochrzczonych, prowadzonej w formie katechumenatu i wykorzystującej pewne elementy *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, które służą odkryciu i przeżywaniu ogromnych i nadzwyczajnych bogactw i odpowiedzialności wynikających z otrzymanego chrztu” (ChL 61).

Za katechezą dorosłych przemawia wiele motywacji. Spróbujmy za R. Murawskim wymienić tylko niektóre. Katechizacja dorosłych jest logiczną konsekwencją udzielania przez Kościół chrztu dzieciom. Bez katechezy dorosłych nie ma możliwości wyjścia z czysto usługowego charakteru duszpasterstwa. Katechizacja dzieci domaga się wbudowania jej w życie wspólnoty kościelnej i powiązania z katechizacją dorosłych. Katecheza ma

⁹⁷ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 83.

prowadzić do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej, powinna zatem objąć również osoby dorosłe. W zasadzie do epoki Oświecenia właściwymi odbiorcami katechezy w Kościele byli właśnie dorośli⁹⁸.

Katecheza dorosłych przede wszystkim wychowuje chrześcijan do odpowiedzialnych zadań duszpasterskich, a tym samym budzi odpowiedzialność za głoszenie Ewangelii. Jej zadaniem jest zdynamizowanie odnowy w Kościele przez reinterpretację ludzkiej egzystencji w świetle Ewangelii, powtórna ewangelizację prowadzącą do nawrócenia, przeklasyfikowanie uzyskanych wiadomości w odniesieniu do codziennego życia i ukształtowanie nowego języka⁹⁹. Zasadniczym więc zadaniem katechezy dorosłych jest wykorzystanie zdobytych wiadomości i ustawienie ich na poziomie człowieka dojrzałego i dorosłego w kontekście obecnej kultury. Katecheza dorosłych po uporządkowaniu posiadanych wiadomości i ich przekwalifikowaniu zmierzać winna do pogłębienia interpretacji egzystencji ludzkiej w świetle wiary chrześcijańskiej. Dążeniem każdej katechezy dorosłych jest przygotowanie do dojrzałego wyboru wiary chrześcijańskiej z następującym po nim nawróceniem życia. W końcu chodzi o ukształtowanie konkretnej współodpowiedzialności w dziedzinie apostołatu i różnych posług w Kościele¹⁰⁰.

Katecheza dla dorosłych nie zawsze jest tylko edukacją, ale bardzo często jest wejściem w świat dorosłych i pomocą w przeżywaniu tych wszystkich momentów życia i problemów, które dotyczą w szczególności dorosłych, a w których bardzo często pozostają sami. „W katechezie dorosłych nie tyle idzie o zdobywanie nowej całości prawd, wzbogacanie się jakąś sumą wiedzy, ile raczej o rozwiązywanie przeżywanych w danej sytuacji trudności. Wystarczy więc bardzo często odwoływać się do doświadczenia, ukształtowanego już poglądu na rzeczywistość,

⁹⁸ Por. R. Murawski, *Teologiczne podstawy katechezy dorosłych*, AK 71(1979)424-425, s. 179-187; M. Majewski, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 135; R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, Poznań 1987.

⁹⁹ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne*, s. 55.

¹⁰⁰ Zob. J. Gevaert, *Koncepcje katechezy dorosłych*, AK 71(1979)424-425, s. 166-178.

by po wymianie opinii na dany temat w grupie osób szukać wspólnie rozwiązania. Wypowiedzi poszczególnych osób mogą dostarczać nowych informacji, ale informacje te będą miały na celu przede wszystkim naświetlenie tej nowej trudnej sytuacji i znalezienie z niej wyjścia. Tego rodzaju zaś operacje wskazują na dialog. A zatem katecheza dorosłych bardziej może i winna zabiegać o to, by w realizacji przybierać postać dialogu¹⁰¹.

W obecnej dobie nauczanie katechetyczne w parafii, jako forma przepowiadania kerygmatu chrześcijańskiego, jest przywracane. Koniecznie musi iść ono w parze z nową ewangelizacją. Oczywiście problem jest złożony, bowiem równolegle z katechezą potrzeba rozpocząć działania ewangelizacyjne, które będą budzić wiarę i rodzić ciekawość Boga¹⁰². Tak połączone siły będą rodziły „wiarę i nawrócenie, dzięki czemu człowiek jest gotów odwrócić się od grzechu i skłonić ku tajemnicy Bożej miłości. Ewangelizacja – czas przeznaczony na to, aby dojrzało w człowieku prawdziwe pragnienie pójścia za Chrystusem. Dopiero tym, którzy uwierzą, należałoby głosić katechezę¹⁰³”.

Do istotnych zadań katechezy, we współczesnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, w szczególności realizowanej w parafii, należy kształtowanie świadomości Kościoła jako wspólnoty wspólnot, który będąc uniwersalnym, realizuje dzieło zbawienia w małych wspólnotach na wzór wspólnot apostoelskich. Wiemy, że w Kościele pierwotnym wykładnią każdej posługi wobec wiernych była treść głoszonego kerygmatu. Nowe poglądy na ujęcie treści katechezy nawiązują do katechezy apostoelskiej. Po zmartwychwstaniu Chrystusa jako centrum przepowiadania apostoelskiego był On sam i Jego zbawcze dzieło: śmierć na krzyżu i zwycięskie zmartwychwstanie. Dziś również Kościół przypomina o kerygmacie jako fundamencie treści katechezy. „W samym centrum katechezy znajduje się przede wszystkim Osoba: Jezus Chrystus z Nazaretu, Jednorodzony

¹⁰¹ R. Niparko, *Katecheza dorosłych*, Poznań 1987, s. 154.

¹⁰² Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja w szkole*, Warszawa 1994, s. 25-26.

¹⁰³ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, s. 255.

Syn Ojca, który cierpiał i umarł za nas i który teraz, ponieważ zmartwychwstał, żyje z nami na zawsze. Katechizować to odkrywać w Osobie Chrystusa cały odwieczny zamysł Boży, który w Nim się wypełnił. To dążyć do zrozumienia znaczenia czynów i słów Chrystusa oraz znaków dokonanych przez Niego. Celem katechezy jest doprowadzenie do komunii z Jezusem Chrystusem. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej” (KKK 426). Kerygmat ten wyraża, że Bóg pragnie zbawić człowieka i dać mu udział w swoim życiu. Zjednoczenie z Bogiem jest darem i najwyższym szczęściem dla człowieka. Dla wykonania swoich zamierzeń Bóg objawia się człowiekowi. Pełnią objawienia jest Jezus Chrystus. On przyniósł orędzie zbawienia; przez Niego głosi Ojciec, że wszyscy jesteśmy wezwani do Królestwa Bożego, które w Chrystusie już się rozpoczęło. Kościół istnieje zaś po to, by podejmować misję Chrystusa, głosić to orędzie zbawienia wszystkim ludziom aż do skończenia świata, gdyż wszyscy są wezwani. Wypełnienie czasów będzie zarazem wypełnieniem Królestwa Bożego¹⁰⁴.

Pełnia czasu nastąpiła w Jezusie Chrystusie. W tajemnicy Chrystusa odkrywamy sens historii¹⁰⁵. „W swojej tajemnicy boskiej i ludzkiej Chrystus stanowi fundament i centrum historii, jest jej sensem i ostatecznym celem. To przecież przez Niego, Słowo, obraz Ojca wszystko się stało. Jego Wcielenie, uwieńczone tajemnicą paschalną i darem Ducha Świętego, jest pulsującym sercem czasu, jest tajemniczą godziną, w której Królestwo Boże przybliżyło się, a nawet więcej – zapuściło korzenie w naszej historii niczym ziarno zasiane po to, aby stało się wielkim drzewem” (NMI 5). Zatem, podstawową cechą treści katechezy musi być przepowiadanie, głoszenie tego, co Bóg pragnący naszego zbawienia ma nam do zaoferowania. Nauka katechetyczna, zmierzająca do ukształtowania człowieka wiary, musi głosić,

¹⁰⁴ W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 65.

¹⁰⁵ Zob. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; K. Gózdź, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988.

¹⁰⁶ W. Koska, *Katechetyka*, s. 66.

że miłość Boża szuka nas i wzywa¹⁰⁶. Skuteczność katechezy nie zależy w pierwszym rzędzie od udoskonalonych metod przekazu, lecz od właściwego ujęcia tego, co ma być przepowiadane; a ma być głoszone, iż „w tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1J 4, 9).

d. współczesne środki nowej ewangelizacji

Pośród wielu form głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego, metod i środków nowej ewangelizacji, do najpotężniejszych we współczesnej dobie należą środki nowoczesnego komunikowania społecznego określane jako *mass media*. Odgrywają one niesłychaną rolę w kształtowaniu obecnej cywilizacji, kultury i całych społeczeństw. Zauważa się pilną potrzebę i możliwości wykorzystania *mass mediów* w dziele nowej ewangelizacji, do czego stopniowo dojrzewa Kościół i aktualna sytuacja społeczno-pastoralna.

Określenie zaczerpnięte z języka angielskiego *mass media* znaczy *środki masowe*¹⁰⁷. Sobór Watykański II przyjął określenie *środki społecznego komunikowania*, zaznaczając międzyludzki i społeczny charakter rzeczywistości mediów. Decyzję uzasadniono w sposób następujący: „Sekretariat, po zasięgnięciu opinii specjalistów, postanowił używać w przyszłości, w kościelnych dokumentach prawnych i duszpasterskich, na określenie nowych wynalazków pojęcia *instrumenta communicationis socialis* (narzędzia komunikowania społecznego). Pojęcie to wyraża przede wszystkim pochodzenie środków związanych z techniką, następnie funkcje pośredniczenia w przekazywaniu innym treści duchowych, wreszcie moc szybkiego docierania do całego

¹⁰⁷ Por. A. Lepa, *Kościół wobec mediów masowych*, WdŁ 64(1990)11, s. 366-376; M. Czachorowski, *Nowy imperializm*, Warszawa 1995; M. Czarniecki, *W niewoli mediów*, Szczecin 1996.

¹⁰⁸ Cyt. za: Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie społecznego komunikowania*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 244.

społeczeństwa”¹⁰⁸.

Rozważając proces komunikowania społecznego i jego wykorzystania w dziele nowej ewangelizacji, jesteśmy zmuszeni do przeprowadzenia klasyfikacji mediów, które możemy podzielić na: a) wizualne (książka, prasa, film niemy, przeźroczka, fotografia, plakat, obrazki, pocztówka), b) audialne (radio, taśma magnetofonowa, płyta gramofonowa, CD), c) audiowizualne (film, telewizja, taśma magnetowidowa, CD – płyty multimedialne, DVD)¹⁰⁹.

Nowoczesna generacja środków społecznego komunikowania kształtuje nowe oblicze świata, także nowego człowieka. Wpływają one sugestywnie na jego myślenie, uczucia, przeżycia, mentalność i postawy życiowe. „Zdolność mediów do wdzierania się w najgłębsze warstwy świadomości moralnej jest ogromna”¹¹⁰. Myślenie człowieka, kształtowane dawniej językiem słów, zmienia się dzisiaj pod wpływem mass mediów, które posługują się językiem totalnym¹¹¹. W katalog języka totalnego możemy wpisać odpowiednio dobrane słowa, obraz, ruch, kolor, dźwięk, akcję jednocześnie. Jest to język bogatszy od słów mówionych czy drukowanych, działa on na słuch, intelekt, na całego człowieka, na szereg jego zmysłowych i psychicznych receptorów¹¹².

Epoka mediów, a szczególnie epoka mediów audiowizualnych, ma więc wielki i intensywny wpływ na człowieka i społeczeństwa. Środki ekspresji i oddziaływania telewizji na odbiorców są silne i wielostronne. Elektroniczne mass media powodują błyskawiczny przekaz informacji i komunikacji¹¹³. Fakt zaistnienia nowej cywilizacji, w większości kreowanej przez media maso-

¹⁰⁹ Por. A. Lepa, *Media masowe w duszpasterstwie parafialnym*, WdŁ 63(1989)9-10, s. 312-318.

¹¹⁰ T. Zasepa, *Media człowiek społeczeństwo. Doświadczenie europejsko-amerykańskie*, Częstochowa 2000, s. 112.

¹¹¹ F. Zöchbauer, *Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien*, München 1969, s. 11-21.

¹¹² T. Chromik, *Środki społecznego przekazu na tle duszpasterskich zadań i potrzeb Kościoła*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. W. Adamski, Kraków 1984, s. 76.

¹¹³ Por. T. Zasepa, *Media człowiek społeczeństwo*, s. 11-27.

we, stał się wielkim wyzwaniem i zobowiązaniem dla Kościoła, zwłaszcza dla jego posłannictwa ewangelizacyjnego¹¹⁴. Tak Jan Paweł II w Orędziu na XIX Światowy dzień Środków Społecznego Przekazu w 1985 zwraca uwagę na wręcz rewolucyjne znaczenie mass mediów: „Świat społecznego przekazu wszedł dzisiaj w fazę rozwoju równie zawrotnego, co złożonego i o niemożliwych do przewidzenia perspektywach – mówi się o epoce technotronicznej, by wskazać na rosnące współdziałanie technologii i elektroniki, a nieograniczone perspektywy związane z wykorzystaniem satelitów i pokonaniem barier eteru stawiają go wobec wielu problemów w zakresie opracowania nowego światowego porządku informacji i przekazu. Chodzi tu o rewolucję, która nie tylko niesie ze sobą zmianę systemów i technik przekazu, ale ogarnia cały świat kulturalny, społeczny i duchowy osoby ludzkiej”. Zaś Instrukcja Duszpasterska *Aetatis novae* z 1992 roku podkreśla: „Potęga środków przekazu jest tak wielka, że wpływają one nie tylko na to, jak ludzie myślą, ale także o czym myślą. Dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywiste; wszystko czemu nie poświęcają uwagi, wydaje się pozbawione znaczenia” (AN 4).

Taki przełom w dziedzinie przekazu informacji¹¹⁵, etap nowej cywilizacji w kręgu mediów elektronicznych¹¹⁶ i dynamiczny rozwój technik komunikowania międzyludzkiego – zmusza do wnikliwej i szerokiej refleksji. Kościół nie pozostaje w tyle tej uważnej obserwacji, lecz nieco z perspektywy i dystansu przygląda się temu zjawisku. Wydaje się, iż taka perspektywa rozwoju środków społecznego komunikowania, może być bardzo potrzeb-

¹¹⁴ Por. A. Baczyński, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 1998; J. Chrapek, *Współczesne techniki komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. tenże, Warszawa 1990, s. 11-19; tenże, *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 41-77.

¹¹⁵ Por. S. van Calster, *Środki masowego przekazu: wychowanie alternatywne*, „*Communio*” 12(1992)3, s. 96.

¹¹⁶ Por. T. Chromik, *Środki społecznego przekazu na tle duszpasterskich zadań i potrzeb Kościoła*, s. 76.

na na „dziś” Kościoła, realizującego swe zadania także w nowej sytuacji technologicznej rozwoju świata. Troska o przepowiadanie kerygmatu, troska o człowieka, o jego godność, prowadzi do ostrożności wobec tego wszystkiego, co nowe. Dopiero wtedy, gdy „nowe” okazuje się dobre dla człowieka, Kościół stara się wciągnąć je na listę narzędzi godnych wykorzystania¹¹⁷.

Kościół, realizując Chrystusowe polecenie: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15), stosuje w swej działalności ewangelizacyjnej różnego rodzaju metody, sposoby i środki komunikacji międzyludzkiej oraz usiłuje wykorzystać osiągnięcia ludzkiego intelektu. Ale stosunek Kościoła do nowopowstających i funkcjonujących mass mediów nie był od razu jednoznaczny. Można mówić o pewnej ewolucji postawy Kościoła wobec technik komunikowania. Od pewnej obojętności i nieufności poprzez krytyczną i ostrożną akceptację aż do coraz większego zainteresowania i zaangażowania się po stronie technik społecznego komunikowania jako narzędzi i sposobów ewangelizacji współczesnego świata¹¹⁸.

Pierwszym dokumentem, w którym została przedstawiona doktryna Kościoła o filmie, radiu i telewizji była encyklika Piusa XII *Miranda prorsus* z 1957 roku. Stanowiła ona podstawę i inspirację do dekretu Soboru Watykańskiego II *Inter mirifica* z 1963 roku, znanego jako *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*. Dopiero na Soborze dostrzeżono ogromne znaczenie i rolę środków społecznego komunikowania w ewangelizacji współczesnego świata¹¹⁹.

¹¹⁷ Por. J. Chrapek, *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, „Ethos” 2(1989)8, s. 41-43.

¹¹⁸ Zob. J. Chrapek, J. Góral, *Zarys historii ważniejszych wynalazków z dziedziny masowego komunikowania oraz wypowiedź Kościoła na temat środków społecznego przekazu*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 197-208; K. Chudy, *Zainteresowanie Kościoła środkami audiowizualnymi*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. W. Adamski, Kraków 1984, s. 87; K. Zanussi, *Koniec czasów Gutenberga*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 8.

¹¹⁹ Zob. J. Chrapek, *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, s. 230-245; L. Jeżowski, *Sobór o audiowizualnych środkach rozpowszechniania*, HD 33(1964)2, s. 102-105; A. Ruszkowski, *Sobór Watykański II a środki społecznego przekazu*, ZCZ (1990)18, s. 183-195.

Wkrótce po Vaticanum II zaczęła działać Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu (1967), która wydała dokumenty zawierające doktrynę i wytyczne dla Kościoła w dziedzinie środków społecznego komunikowania: *Communio et progressio* z 1971 oraz *Aetatis novae* z 1992 roku.

Wchodząc w stronę merytoryczną tego nauczania, należy stwierdzić, że już encyklika *Miranda prorsus* nazywa nowoczesne techniki komunikowania darem Bożym. „Zadziwiająco wprost wynalazki techniczne, którymi chlubi się ludzkość współczesna, aczkolwiek są wysiłkiem umysłu i pracy ludzkiej, to jednak są przede wszystkim darem Boga, Stwórcy naszego, od którego wszelkie dzieła dobre pochodzą: [On] bowiem nie tylko powołał stworzenie do bytu, ale też go strzeże i je podtrzymuje” (MP 1). Podobne uzasadnienie daje *Communio et progressio*: „Kościół widzi w środkach społecznego przekazu dar Boży, ponieważ zgodnie z opatrnościowymi zamiarami Boga doprowadzają one do braterskiej przyjaźni między ludźmi, którzy w ten sposób łatwiej odpowiadają Jego zbawczej woli” (CP 2). Natomiast Instrukcja Duszpasterska *Aetatis novae* wprowadza myśl o ingerencji Ducha Świętego w dziele komunikowania: „Duch, który pomagał starotestamentowym prorokom badać znaki czasu i odczytywać z nich Boży plan, pomaga dzisiaj Kościołowi rozpoznawać znaki naszych czasów i wypełniać swe prorockie zadania, wśród których jednym z najważniejszych jest obecnie studium, ocena i właściwe wykorzystanie techniki i środków społecznego przekazu” (AN 22).

Powszechność stosowania i korzystania w różnych dziedzinach życia ze środków komunikacji społecznej oraz ich wpływ na postawy moralne, religijne, na systemy polityczne i społeczne, a także na wychowanie jest dziś faktem, z którym muszą się liczyć zarówno

¹²⁰ Zob. M. Czeswiński, *Telewizja wobec kultury*, Warszawa 1973; M. Braun-Gałkowska, *Wychowanie do korzystania ze środków masowego przekazu*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 196-214; R. Bender, M. Łętowski, *Wojna o media*, Warszawa 1994; K. Czuba, *Etyczne konsekwencje manipulacji w mediach*, w: *Dziennikarski etos*, red. Z. Kobylińska, R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 132-149.

¹²¹ Zob. T. Zasępa, *Radio w moralno-religijnej służbie człowiekowi*, „Przegląd Uniwersytecki” (1990)1-2, s. 15-16; J. Bagrowicz, *Ewangelizacja przez prasę*, ZCz (1993)

teoretycy¹²⁰, jak i praktycy duszpasterstwa¹²¹. Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* stwierdza: „Kościół katolicki uważa za swój obowiązek głosić orędzie zbawienia również przy pomocy środków przekazu społecznego oraz uczyć ludzi właściwego korzystania z nich. Kościołowi więc przysługuje naturalne prawo używania i posiadania wszelkiego rodzaju tych środków, o ile są one konieczne lub pomocne w chrześcijańskiej działalności wychowawczej i w każdej jego pracy, podejmowanej dla zbawienia dusz” (DSP 3). Wciąż obowiązujące i aktualne pozostają dyrektywy Ojców Soboru: „by środki przekazu społecznego stosowane były skutecznie – bez zwłoki i z jak największą zapobiegliwością – w rozlicznych pracach apostołskich” (DSP 13). Aby zaś to nastąpiło, „trzeba bezzwłocznie przygotować kapłanów, zakonników i ludzi świeckich, którzy odznaczałoby się odpowiednią wiedzą co do stosowania tych środków dla celów apostołskich” (DSP 15).

Według watykańskiej Instrukcji *Communio et progressio* „Byłoby bardzo wskazane utworzyć w wyższych uczelniach katedry środków społecznego przekazu, z prawem nadawania stopni naukowych” (CP 71). Zaś Instrukcja *Aetatis novae* zachęca „szkoły i uniwersytety katolickie do opracowania programów i organizacji kursów, w zakresie społecznego przekazu” (AN 28), jak również do „nieustannej refleksji teologicznej nad procesami i środkami społecznego przekazu oraz ich roli w Kościele i społeczeństwie” (AN 32).

Istnieje pilna potrzeba dalszego pogłębiania doktryny i rozwijania praktyki w zakresie środków społecznego przekazu jako nowoczesnych środków ewangelizacji świata¹²². Kościół winien otoczyć nowoczesną sztukę audiowizualną, co byłoby z pożytkiem i dla tej sztuki i dla samego Kościoła, dla realizacji jego posłannictwa

31-32, s. 78-87; A. Lepa, *Pedagogika katolicka wobec manipulowania w mass mediach*, WAŁ (1995)11, s. 483-491; tenże, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000.

¹²² Zob. A. Lewek, *Studium teologiczno-dziennikarskie w ATK*, „Pismo Okólne Biuletyn Informacyjny” 25(1992)22, s. 8-10.

¹²³ K. Zanussi, *Koniec czasów Gutenberga*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 9.

ewangelizacyjnego we współczesnym świecie¹²³.

Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* mówi już konkretnie o potrzebie używania środków społecznego przekazu w służbie ewangelizacji, bowiem w nich znajdują się nowe i skuteczne formy oddziaływania. Współczesne media „wprzęgnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania słowa Bożego i zanoszą orędzie zbawienia do milionów ludzi”; są one „współczesną amboną”, poprzez którą Kościół może przemawiać do rzeszy wiernych (EN 45), realizując Chrystusowe polecenie głoszenia Ewangelii „na dachach” (Mt 10, 27; Łk 12, 3). Zaś Adhortacja apostolska *Christifideles laici* dodaje: „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).

Wartość środków masowego komunikowania w służbie nowej ewangelizacji¹²⁴ podkreśla również Papież w *Redemptoris missio*. Zauważa jednocześnie pewne zaniedbania i drugorzędne traktowanie nowoczesnych technik komunikowania w duszpasterstwie. Jan Paweł II pisze, że świat środków przekazu jest pierwszym *areopagiem* współczesnym, na którym Kościół winien – jak św. Paweł na areopagu ateńskim – głosić Ewangelię. Dalej Papież stwierdza: „Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim nowe pokolenia wznoszą się w świecie uwarunkowanym przez mass media. „Areopag” ten został, być może, nieco zaniedbany. Na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania i formacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek czy małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie. Zaangażowanie w dziedzi-

¹²⁴ J. Bagrowicz, *Ewangelizacja przez prasę*, ZCz (1993) 31-32, s. 78-87; L. Dyczewski, *Rola Kościoła w rozwoju współczesnej kultury polskiej*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*, red. M. Rusecki, Pelplin-Lublin 1994, s. 65-81; A. Baczyński, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 1998.

nie środków społecznego przekazu nie ma jednak wyłącznie na celu zwielokrotnienia przepowiadania; chodzi o sprawy istotniejsze, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. Jest to problem złożony, gdyż kultura ta bardziej aniżeli z przekazywanych treści, rodzi się z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi” (RM 37).

Potęę mass mediów zauważył też Synod Biskupów Europy w 1991 roku, poświęcony nowej ewangelizacji kontynentu europejskiego, zwracając uwagę, iż „środki masowego przekazu, które mają wielki wpływ na życie współczesne, zasługują dziś na największą uwagę ze strony Kościoła” (Deklaracja 5). Dzięki mass mediom Kościół ma bowiem szansę i możliwości wzbogacenia swojej misji oraz dotarcia do coraz większej liczby ludzi, poszerzając obszar swojego działania. Środki społecznego przekazu znajdują się niejako na styku Kościoła i świata, mogą przyczyniać się do prowadzenia dialogu pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami i być przekaznikiem informacji religijnej oraz narzędziem kształtowania opinii publicznej. Dzisiejszy świat domaga się dynamicznej ewangelizacji ze strony Kościoła. Dlatego też mass media mogą posłużyć jako ważny element w coraz skuteczniejszym realizowaniu posłannictwa apostołskiego (por. AN 11).

Dla papieża Jana Pawła II korzystanie ze środków przekazu w dziele ewangelizacji jest ogromną szansą dotarcia do współczesnego człowieka, którego życie w coraz większym stopniu uwarunkowane jest przez media. Aby jednak człowiek przyjął Ewangelię w tym wydaniu, pojawia się konieczność poznania języka i mechanizmów nimi rządzących. Są to również nowe zadania stojące przed Kościołem. „Ten kto sieje mało, zbiera mało. Lecz my chcemy zbierać dla Chrystusa obfite żniwo. Wzywa nas do tego oczekiwanie milionów wiernych we wszystkich krajach świata. Chcą oni słyszeć, rozumieć, żyć tym ideałem, który od

dwóch tysięcy lat oświeca i prowadzi cywilizację”¹²⁵. Potrzeby, które wyznacza nowa ewangelizacja, zmuszają do poszukiwania nowych form przekazu Dobrej Nowiny. Środki masowego przekazu w procesie nowej ewangelizacji pozwalają sugestyniej i skuteczniej przemówić do współczesnego człowieka. „Kiedy Kościół podejmuje *aggiornamento*, współcześnieństwo wiary chrześcijańskiej, jej wskazań i zapowiedzi, stwierdzić trzeba, że nigdy dotąd problemy człowieka nie były przedstawione tak doskonale, jak w dzisiejszej sztuce i publicystyce”¹²⁶. Jan Paweł II jest przekonany, że Kościół potrzebuje formy, która będzie świadczyć i przekazywać słowo Boże. Forma ta musi być przystępna i musi wnikać w świat mowy dzisiejszych ludzi. Papież uważa, że środki przekazu mogą spełniać rolę nośnika w procesie ewangelizacji.

Wśród współczesnych środków ewangelizacji, jako pierwszy ze względu na powszechną dostępność i wytworzenie wielkiej zbiorowości odbiorców wysuwa się prasa. Najczęściej wyróżnia się pięć podstawowych wartości prasy: aktualność, wszechstronność, periodyczność, publiczny charakter i wiarygodność¹²⁷.

Kościół dostrzegł również rolę prasy w życiu społecznym oraz przydatność w pracy ewangelizacyjnej. *Communio et progressio* podkreśla, iż prasa może się stać cennym narzędziem wymiany myśli pomiędzy Kościołem a światem na płaszczyźnie udzielania sobie wiadomości i współpracy. „Tematem dla publicystyki katolickiej jest cała rzeczywistość oraz jak najszerszy zakres wiadomości, komentarzy i opinii, rozpatrujących w różnym aspekcie trudności i problemy współczesnego człowieka, zawsze jednak naświetlając je pod kątem chrześcijańskiego poglądu na świat. Do niej również należy uzupełnianie, a jeśli trzeba, prostowanie różnych informacji na temat religii i Kościoła” (CP 138).

¹²⁵ Jan Paweł II, *Audienca dla uczestników Zebrania Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu*, OR 2(1981)3, s. 9.

¹²⁶ Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje sztuki. Czy sztuka potrzebuje Kościoła?*, OR 2(1981)2, s. 19.

¹²⁷ Por. P. Dubiel, *Cechy prasy*, w: *Encyklopedia wiedzy o prasie*, Wrocław 1976, s. 36.

Generalnie rzecz biorąc, ewangelizacja przez prasę jest łatwiejsza. Najczęściej prasę katolicką czytają ci, którzy świadomie podejmują się trudu poszerzania swojej wiedzy religijnej, mają utrwalony światopogląd chrześcijański. Tacy czytelnicy są związani z określonym czasopismem, które prezentuje interesującą ich problematykę. W świecie dominacji obrazu poszukuje się czasopism bogato ilustrowanych ze związłym i interesującym tekstem. Twórcy prasy katolickiej muszą się liczyć z takimi oczekiwaniami czytelników, jeśli ma być ona czytana. Prasa katolicka bardzo często przyjmuje charakter informacyjny, pewne kwestie prostuje lub wyjaśnia. W dobie nowej ewangelizacji musi wyjść również do tych ludzi, którzy zagubili się w nowych realiach świata i kultury¹²⁸. Wydaje się konieczne w dzisiejszym świecie, aby również na stronach prasy dokonywał się proces głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego. Jest to ogromna szansa dla czytelników, często przypadkowych, aby spotkać się z treścią Dobrej Nowiny.

Wynalazek radia wzbogacił jeszcze bardziej język znany z mediów prasowych. Informacje tą drogą docierają wprost do domów, pokonując bariery czasu i przestrzeni. Dzięki radiu nastąpiło równouprawnienie ludzi pod względem odbioru informacji. W encyklice *Miranda prorsus* Pius XII pisze, iż radio „jest poniekąd niezależne od okoliczności miejsca i czasu, które stoją na przeszkodzie i utrudniają działalność wszystkich innych środków, jakimi posługują się ludzie do porozumienia się między sobą. Z szybkością bowiem nieskończenie szybszą od fal głosowych, ruchliwe jak światło, radio w jednej chwili przekracza wszelkie granice, przekazuje orędzie, jakie mu się powierza”¹²⁹.

Radio może stać się też źródłem wzbogacenia pobożności i życia duchowego, niekiedy niesie posłannictwo ewangeliczne tam, gdzie Kościół dotrzeć nie może. Ponadto ta forma przekazu informacji wyzwała w człowieku potrzebę obecności w życiu

¹²⁸ Zob. K. Lewandowski, *Prasa katolicka w świetle nauczania Kościoła współczesnego*, Lublin 1994, s. 70-72 (praca doktorska - Arch. KUL, Lublin).

¹²⁹ Pius XII, *Encyklika o kinematografii, radio i telewizji*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 237-260.

religijnym. Dobrze przygotowane „programy o charakterze religijnym – w rodzaju pogadarek, wykładów, serwisu informacyjnego i dyskusji – odgrywają wybitną rolę w nauczaniu religijnym i dialogu” (CP 153). W przeciwieństwie do słowa drukowanego radio nie wymaga umiejętności czytania, co sprawia, że może działać w krajach słabo rozwiniętych i o dużym obszarze analfabetyzmu. Podnosi to znacznie wagę jego wpływu. Te cechy radia połączone z łatwością dostępu i percepcji okazują się niezwykle przydatne w działalności ewangelizacyjnej Kościoła¹³⁰.

Pod koniec XIX wieku pojawił się jeszcze jeden środek przekazu – film. Uniwersalny charakter sztuki filmowej przemawiającej szczególnie w epoce kina niemego wyłącznie za pomocą obrazów, stawiał ją ponad granicami narodowych podziałów. Film postawił kulturę masową pod znakiem obrazu¹³¹. Już *Communio et progressio* naucza, iż w działalności duszpasterskiej należy sprawie kinematografii poświęcić wiele uwagi: „Kino jest wielkim ułatwieniem w oddziaływaniu apostołskim, zwłaszcza gdy istnieje współpraca między państwami i narodami” (CP 143). Film jako dzieło może przyczyniać się do pogłębiania i proklamowania treści religijnych. „Wiele filmów niezwykle sugestywnie przedstawia treści, które wybitnie sprzyjają postępowi ludzkości i podnoszą ducha. Takie realizacje filmowe zasługują na odnotowanie i poparcie. Instytucje katolickie specjalizujące się w zagadnieniach kinematografii powinny polecać najlepsze filmy i dopomagać ich twórcom. Warto przy tym przypomnieć, że wiele filmów powszechnie uznanych za arcydzieła, obejmuje tematykę religijną. Świadczy to o wielkich możliwościach kinematografii w przedstawianiu podobnych treści, co z kolei jest zachętą dla twórców do podejmowania podobnych tematów” (CP 144). Niewątpliwie jest to doskonała forma głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego, a w konsekwencji sukcesywnej katechizacji, szczególnie tych grup ludzi, którzy pozostali zaniedbani społecznie i kulturowo. „Istotnie, człowieka niewykształconego najbardziej i najmocniej

¹³⁰ T. Zasepa, *Radio w moralno-religijnej służbie człowiekowi*, „Przegląd Uniwersytecki” (1990)1-2, s. 15-16; A. R. White, *Radio i publikacje katolickie*, Warszawa 1995.

pociągają obrazy, ponieważ przy ich pomocy łatwiej zapoznaje się z rzeczami i pojęciami” (CP 146).

Wśród środków audiowizualnych najbardziej wpływową okazała się telewizja, uznawana za „czwartą władzę” w świecie. Telewizja stała się największym medium pod względem zasięgu i siły oddziaływania. Dla wzrastającej wciąż liczby odbiorców, telewizja jest najważniejszym źródłem informacji, wiedzy i rozrywki, kształtuje ich postawy i opinie, ich świat wartości i wzorce postępowania¹³². „Moc telewizji działa jak narkotyk lub symboliczne rozwiązanie napięć psychicznych”¹³³.

Telewizja stała się katalizatorem zjednoczenia wszystkich środków masowego komunikowania. Według określenia niektórych znawców problemu, radio i telewizja to „świat w domu”¹³⁴. Telewizja wszędzie dokąd dociera, fascynuje zarówno dzieci, młodzież, jak i dorosłych. Kultura obrazu jest dziś kulturą dominującą. Należy dodać, że rola środków masowego przekazu w momencie upowszechnienia się telewizji nabrała coraz większej wagi społecznej.

Kościół w takiej rzeczywistości współczesnych środków komunikowania powinien koniecznie ewangelizować za pośrednictwem mediów. „Środki społecznego przekazu powinny być narzędziem w służbie nowej ewangelizacji współczesnego świata” (AN 11). Należy zatem tworzyć własne środki medialne oraz uczestniczyć w środkach powszechnego przekazu, aby przy ich pomocy zwrócić się do głównych adresatów nowej ewangelizacji, którzy kiedyś byli wierzącymi i praktykującymi katolikami. Z różnych przyczyn ich wiara osłabła albo zupełnie zanikła. Do tej grupy należą również ludzie, którzy znają chrześcijaństwo bardzo powierzchownie. Katolickie mass media mają za zadanie

¹³¹ Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980, s. 191-192; M. Czeswiński, *Telewizja wobec kultury*, Warszawa 1973.

¹³² Por. Jan Paweł II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego odbioru programów. Orędzie Jana Pawła II na XVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994 roku*, OR (1994)4, s. 7.

¹³³ T. Zasepa, *Media człowiek społeczeństwo*, s. 112.

¹³⁴ Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, s. 203.

rozpocząć proces refleksji i powrotu do wiary u tych, którzy odeszli w swoim życiu od Chrystusa. Dlatego potrzebne są filmy i programy, które zawierają wartości ewangeliczne, wartości ludzkie i one pobudzają do przemyśleń religijnych, zmiany decyzji, dokonania wyboru¹³⁵.

Wykorzystanie środków społecznego komunikowania w dziele nowej ewangelizacji jest przedsięwzięciem ogromnym, trudnym i wymagającym. Nie docenia się jeszcze wszędzie mass mediów jako narzędzia ewangelicznego. Tradycyjna działalność duszpasterska Kościoła polegała głównie na nauczaniu w formie katechezy i kaznodziejstwa oraz na czynnościach sakramentalno-liturgicznych i charytatywnych. Z czasem zaczęto wykorzystywać środki audiowizualne w katechezie jako pomoce dydaktyczne. Były to początkowo przeźrocza, później filmy i kasety magnetofonowe. Obecnie coraz powszechniej mass media pełnią w życiu i działalności Kościoła funkcję informacyjną¹³⁶, dokumentacyjną, dydaktyczną, pedagogiczną i duszpasterską¹³⁷.

Oprócz omówionych wyżej klasycznych mass mediów, istnieją jeszcze tzw. mini-media: afisze, plakaty, pocztówki, kalendarze, kartki itp. Najczęściej stosowane w duszpasterstwie parafialnym to: książka, prasa, plakaty, kartki, przeźrocza, filmy wideo, DVD. Jest zatem potrzeba, aby w parafiach funkcjonowały biblioteka i czytelnia parafialna, kiosk, gdzie dostępne są książki, prasa, filmy religijne. Owocne okazuje się informowanie wiernych w ogłoszeniach parafialnych o interesujących tytułach publikacji oraz zachęcanie do ich nabywania, wypożyczania, czytania. Do ważnych zadań należy więc i sama troska o rozwój kolportażu i czytelnictwa wydawnictw katolickich. Przeźrocza, filmy czy też multimedia mogą być wykorzystane w katechezie czy podczas spotkań duszpasterskich. Fotografia, plakaty, kartki pozytywnie budzą zainteresowanie w czasie wystaw w salkach katechetycz-

¹³⁵ Por. A. Baczyński, *Telewizja w służbie ewangelizacji*, s. 127-147.

¹³⁶ Por. T. Zasępa, *Media człowiek społeczeństwo*, s. 224-226.

¹³⁷ Por. A. Lepa, *Media masowe w duszpasterstwie parafialnym*, WdŁ 63(1989)9-10, s. 313.

nych, w kościele czy też w gablocie¹³⁸.

Nową dziedziną jest rosnący rynek kaset wideo i multimediiów komputerowych. Obserwuje się coraz większe „nasylenie” w domach tego typu urządzeniami. Pociuszające jest, iż wzrasta zainteresowanie Kościoła także techniką wideo. Można to traktować jako odczytywanie znaków czasu (por. CP 11, 126). Wyrazem tego jest np. europejska akcja „Ewangelizacja 2000”, która podejmuje trud nowej ewangelizacji świata, a zwłaszcza Europy. Również grupa produkcyjna „Lumen 2000” wykorzystuje do ewangelizacji telewizję, kasyety wideo, a ponadto aktywizuje wszelkie dostępne środki społecznego przekazu dla głoszenia Ewangelii¹³⁹.

W duszpasterstwie parafialnym, pojętym dziś jako nowa ewangelizacja, powinny być też wykorzystane taśmy magnetofonowe oraz CD. Często są one wykorzystywane jako pomoce dydaktyczne w katechezie, ale również w kościele – w przerwach między Mszami lub w czasie nabożeństw można odtwarzać muzykę sakralną, przemówienia Papieża.

Wprawdzie programy katolickie znajdują swoje miejsce w katolickich radiostacjach ogólnokrajowych i diecezjalnych, ale niewykluczone, iż z czasem w większych miastach nawet poszczególne parafie będą mogły wykupić godziny emisji radiowych.

Przy możliwościach, jakie stwarza epoka mass mediów elektronicznych, wzrasta świadomość Kościoła, że nowoczesne społeczeństwo coraz bardziej określa się poprzez komunikację – prasę, czasopisma, książki, telekomunikację, radio, telewizję, film, pocztę elektroniczną, media cyfrowe – i mając na względzie Chrystusowy nakaz głoszenia Dobrej Nowiny aż do końca czasów, staje się znakiem i odbiciem w tym technicyzowanym świecie, właśnie przy udziale osiągnięć techniki komunikacji w dziele

¹³⁸ Zob. K. Klauza, *Kościół a mass media*, „Mass media” 1(1989)1, s. 10-12; A. Lepa, *Nowoczesne duszpasterstwo a media masowe*, WAŁ 66(1992)5, s. 165-168.

¹³⁹ Por. T. Zasępa, *Nowa ewangelizacja jako zadanie stojące przed polskimi mass mediami*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdz, Lublin 1993, s. 104.

nowej ewangelizacji¹⁴⁰. Kościół niestrudzenie podejmuje coraz to nowsze wyzwania współczesnego świata, szczególnie w czasie narastającej globalizacji, aby głosić Chrystusa i Jego zbawcze orędzie. Jest to zadanie, które będzie realizowane z coraz większą mocą w kooperacji z najnowszą techniką komunikacji. Wzywa do tego największy Ewangelizator obecnej epoki, Jan Paweł II. „Zaangażowanie Kościoła w świecie środków przekazu musi być coraz głębsze. (...) Współczesne media otwierają nieznaną dotąd możliwości udostępniania prawdy znacznie liczniejszym grupom ludzi. (...) Świat środków przekazu stwarza wyjątkowe możliwości głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa całej ludzkiej rodzinie. (...) W naszej epoce potrzebne jest zatem aktywne i twórcze wykorzystanie mediów przez Kościół. Katolicy powinni odważnie otworzyć drzwi środków przekazu Chrystusowi, tak aby Jego Dobra Nowina była głoszona z dachów całego świata! (...) Media wszelkiego rodzaju mogą bowiem odgrywać kluczową rolę w bezpośredniej ewangelizacji oraz w ukazywaniu ludziom prawd i wartości, które umacniają i podkreślają ludzką godność. Obecność Kościoła w mediach jest więc ważnym aspektem inkulturacji Ewangelii, jakiej wymaga nowa ewangelizacja, do której Duch Święty wzywa Kościół na całym świecie”¹⁴¹.

2. Treści przepowiadania parafialnego

Ewangelizacja ma swój początek w Jezusie Chrystusie, który uważał głoszenie Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym i o zbawieniu, osiąganym przez wiarę i nawrócenie, za istotę swojej misji (Łk 4, 18, 43; Mt 4, 17)¹⁴². Proklamacji Królestwa dokonywał Jezus Chrystus mocą słów (Mk 1, 27; Łk 4, 22; J 7, 46), cudów, a także

¹⁴⁰ Por. A. Koprowski, *Nowa ewangelizacja a media*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 358-368.

¹⁴¹ Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji*. Orędzie Ojca Świętego na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I 2001 Watykan, OR (2001)4, s. 4-5.

¹⁴² Por. A. Szafranski, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1985, s. 1436.

swoim własnym czynem – swoją śmiercią i zmartwychwstaniem (KO 4).

Głoszenie Ewangelii opiera się więc na wierności nakazowi Chrystusa (por. Mt 28, 19-20) i dokonuje się przede wszystkim przez żywe słowo. Apostoł Paweł w Liście do Rzymian słowu zwiastującemu Dobrą Nowinę przypisuje moc wzbudzenia wiary. „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* mówi wprost, że „bez głoszenia nie ma prawdziwej ewangelizacji” (EN 22). Przepowiadanie zaś ma się karmić Pismem Świętym (KL 35; KO 21, 24) i liturgią (KL 35). Podstawą przepowiadania ma być także Tradycja, Urząd Nauczycielski i życie Kościoła, a także wartości ludzkie.

Zatem, treścią nowej ewangelizacji, która w szczególny sposób dokonuje się w płaszczyźnie parafii, jest całe Objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, albo mówiąc – Jezus Chrystus i Jego Ewangelia. Najkrócej zaś, kerygmat. W podobnym tonie podpowiada Synod Biskupów z 1991: „nowa ewangelizacja czerpie z przebogatego skarbcza Objawienia, które dokonało się ostatecznie w Jezusie Chrystusie”¹⁴³.

W centrum przepowiadania chrześcijańskiego był, jest i pozostanie Jezus Chrystus. Rozumiemy to jako żywe przedstawienie historii Jezusa Chrystusa w formie tematów i problemów, zrozumiałych dla współczesnego odbiorcy, gdy przepowiadanie to dotyczy jego zbawienia. Jezus Chrystus stanowi tu centrum przepowiadania, ponieważ wszystko do Niego zmierza i wszystko w Nim ma spełnienie. Jezus Chrystus jest sensem historii¹⁴⁴. Historia zbawienia ma swoje zwycięstwo w osobie Jezusa Chrystusa, osiąga swój szczyt. „Sensem wszelkiej historii jest Jezus Chrystus. (...) Wydaje się zatem, iż chrześcijaństwo streszcza się w zdaniu, że Jezus Chrystus jest centrum, głową, kluczem, streszczeniem, celem i sensem historii, wszelkiej historii, ale zwłaszcza ludzkiej i kościelnej”¹⁴⁵.

¹⁴³ *Deklaracja końcowa*, s. 47.

¹⁴⁴ Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; K. Góźdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988.

Ponieważ odkupienie dokonało się przez paschalne misterium Męki, Śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia (KL 5; KO 4; KK 5), dlatego misterium paschalne Jezusa Chrystusa stanowi centrum przepowiadania parafialnego. *Evangelii nuntiandi* podkreśla chrystocentryczny element ewangelizacji, stwierdzając, iż „ewangelizacja będzie zawsze zawierać centrum i szczyt tej prawdy, że w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie” (EN 27). Według *Catechesi tradendae* „przez nauczanie przekazywany jest Chrystus, Słowo Wcielone i Syn Boży, wszystko zaś inne o tyle, o ile do niego się odnosi” (CT 6). Podobnie *Kodeks Prawa Kanonicznego* poucza, iż w posłudze słowa Bożego „należy przedstawić w całości i wiernie tajemnicę Chrystusa” (kan. 760). Na chrystocentryczny charakter wskazuje także *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Przekazywanie wiary chrześcijańskiej jest przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa, by prowadzić do wiary w Niego” (KKK 425).

Żywy rozwój chrystologii w Kościele katolickim charakteryzuje integralność i dynamizm ujmowania tajemnicy Jezusa Chrystusa, rewaloryzacja idei historycznego Jezusa, wymiar antropologiczny i pluralizm wizji Chrystusa¹⁴⁶. Mając to na uwadze, można mówić o rozwoju chrystologii katolickiej w pięciu zasadniczych perspektywach: uniwersalno-teologicznej, kosmiczno-antropologicznej, historyczno-personalistycznej, eschatyczno-pneumatologicznej i metadogmatycznej¹⁴⁷. Główne idee chrystologiczne znajdują swoje odzwierciedlenie w nowej ewangelizacji, która łączy głoszenie Dobrej Nowiny w świecie z proklamowaniem jej we wspólnocie Kościoła. A ponieważ „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka” (RH 14); toteż „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RH 16). Zatem nowa ewangelizacja jest ściśle związana z godnością

¹⁴⁵ Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 8-9.

¹⁴⁶ J. Szymbik, *Jestestwo z Ojcem – Jezus Chrystus w wierze i wyznaniu Kościoła, w: Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 123-137.

¹⁴⁷ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 166-185.

i powołaniem każdego człowieka do uczestnictwa w życiu wewnętrznym Boga¹⁴⁸.

Ponieważ Chrystus jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8), a Jego Ewangelia jest niezmienna, więc treść nowej ewangelizacji musi być ta sama i taka sama. Pojawia się natomiast potrzeba głoszenia treści zasadniczych sformułowanych w procesie inkulturacji i dialogu Ewangelii ze współczesnym człowiekiem o nowej mentalności i nowych problemach, z nową kulturą i nowoczesnym światem. Powstaje potrzeba interpretacji wciąż nowych problemów ludzkich w świetle Ewangelii. Dodajmy, iż można mówić dziś o nowych akcentach treściowych dzisiejszej ewangelizacji, czy też reagowania Kościoła na realne zagrożenia ze strony sił przeciwnych, takich jak ateizm, sekularyzacja, indyferentyzm religijny, liberalizm, postmodernizm czy globalizacja¹⁴⁹.

Rzeczywistość Kościoła implikuje oczywiście całokształt Bożego Objawienia, które jest w Kościele aktualizowane; implikuje wszelkie objawione prawdy religijne i zasady moralne; implikuje realizację chrześcijaństwa w konkretnym życiu wierzących w Boga, w Jezusa Chrystusa i Kościół. Stąd zostaną teraz omówione prawdy doktrynalne, normy moralne i treści egzystencjalne.

a. prawdy doktrynalne

Przepowiadanie doktrynalne obejmuje wielki wachlarz zagadnień, którego wybór można przeprowadzić według różnych kryteriów. Mając na uwadze podjęty w pracy problem dotyczący głoszenia kerygmatu, wydaje się zasadne omówienie następujących tematów: Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, Tajemnica Trójcy Świętej, Stwórca i stworzenie człowieka, jego grzech oraz Boży plan odkupienia, Najświętsza Maryja Panna, Boża Rodzicielka, Matka

¹⁴⁸ Zob. R. Forycki, *Apostolskie powołanie Ludu Bożego*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań-Warszawa 1975, s. 145; P. C. Phan, *Możliwości duchowości świeckich; ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*, „Communio” 7(1987)3, s. 71.

¹⁴⁹ Por. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, s. 237-238.

i wzór Kościoła, Eklezjologia, sakramenty (w kolejności: Eucharystia, małżeństwo, sakrament pokuty i pojednania, chrzest, bierzmowanie, sakrament chorych i kapłaństwo), eschatologia (zmartwychwstanie, niebo, czyściec, piekło). Tak ujęte przepowiadanie będzie zawierało istotną zasadę, czyli „żywotną substancję” (EN 25), która nie może się zmieniać ani być przemilczana.

Przepowiadanie doktrynalne dotyczy orędzia ewangelicznego, w którym centralne miejsce zajmuje osoba Jezusa Chrystusa na tle historii zbawienia, Jego męka i zmartwychwstanie oraz prawda, że w Nim dokonuje się wyzwolenie człowieka od wszelkiego zła, w Nim Bóg ofiarowuje człowiekowi „nowe życie”. „Miłość objawiona w Chrystusie stanowi najgłębszą treść życia chrześcijańskiego: A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga oraz tego, którego posłałeś Jezusa Chrystusa”¹⁵⁰. Nauczanie parafialne ma obejmować człowieczeństwo i Bóstwo Chrystusa (por CT 29). Jezus Chrystus winien być przedstawiany jako prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg istniejący w jedności osoby Boskiej (DCG 53). Dostrzegamy w Nim Syna Bożego, Pośrednika i Drogę do Ojca (CT 29; EN 27). „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 2a). W Jezusie Chrystusie dokonuje się pełnia czasu (por. Ga 4, 4). Ta pełnia czasu¹⁵¹ ma wyraźny i jednoznaczny kształt chrystocentryczny¹⁵². „Chrystus jest spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest jedyną

¹⁵⁰ Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, 11 VI 1999 Warszawa, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 120.

¹⁵¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 262-263. „Czas soteriologiczny jest to czas, w którym dokonuje się zbawienie, a więc realizuje się „człowiek Boży” (...) Czas soterijny tworzy nowy wymiar: czas Chrystusa, czas Kościoła i czas Ducha Świętego. Jezus Chrystus jest pełnią wieczności na sposób czasu (Kol 2, 9), „pełnią czasu” (Ga 4, 4) i „swoim czasem” (Mt 26, 18; J 7, 8). W Jezusie Chrystusie jest cały czas i cała wieczność. Czas i wieczność są nawzajem na siebie przekładane w Osobie Jezusa Chrystusa. Stąd czas Jezusa stanowi misterium centrum czasowego, wokół którego kształtuje się na sposób organiczny układ wszelkich czasów. Nie jest to czas mityczny, bo czas Jezusa jest tak realny, jak jego człowieczeństwo”.

i ostateczną przystanią” (TMA 1). „On staje się dla człowieka wszystkich czasów jedynym „Miejscem” bezpośredniego spotkania z Bogiem, „Sytuacją dotyku Boga”¹⁵³.

Przedmiotem przepowiadania w parafii jest więc całe orędzie chrześcijańskie, gdzie zasadnicze miejsce zajmuje tajemnica Trójosobowego Boga. „Tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Jest tajemnicą Boga w sobie samym, a więc źródłem wszystkich innych tajemnic wiary oraz światłem, które je oświeca. Tajemnica ta jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w hierarchii prawd wiary” (KKK 234). Treścią przepowiadania jest zatem Bóg Ojciec objawiony przez Syna Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym; Bóg, który umiłował świat w Synu, w Słowie Wcielonym, w którym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego (EN 26). Głosi się nadzieję na spełnienie Bożych obietnic przez Jezusa Chrystusa, na miłość Boga względem nas i naszą miłość do Boga (EN 28).

Treścią nauczania parafialnego jest także „stworzenie człowieka i jego grzech, Boży plan odkupienia oraz jego długie i miłości pełne urzeczywistnienie, Wcielenie Syna Bożego” (CT 30). „Stworzenie jest podstawą wszystkich zbawczych zamyśleń Bożych, początkiem historii zbawienia” (KKK 280). Nauka o stworzeniu ma zatem pierwszorzędne znaczenie. „Prawda o stworzeniu jest tak ważna dla całego życia ludzkiego, że Bóg w swej łaskawości zechciał objawić swojemu ludowi to wszystko, co należy koniecznie wiedzieć na ten temat” (KKK 287).

Pamiętać należy, iż „prawda o stworzeniu nie może być przedstawiana zwyczajnie, jako prawda samoistna, oddzielona od pozostałych, lecz jako prawda (...) skierowana do zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa” (DCG 15). Przepowiadanie parafialne winno uświadamiać wierzącym, że „Stworzycielem jest dla człowieka nie jakaś odległa i bezimienna moc, ale Ojciec” (EN 26). Stworzenie jest podstawową prawdą wiary

¹⁵² Por. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 97-102.

¹⁵³ J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, s. 99

chrześcijańskiej. Ta prawda ma dwa wymiary: historyczny i egzystencjalny. Pierwszy ukazuje nam Boga jako Stwórcę wszystkich istot ziemi i całego kosmosu. Wymiar egzystencjalny tej prawdy ukazuje nas jako stworzenia, czyli ujawnia prawdę, że wszyscy jesteśmy powoływani do istnienia i utrzymywani w nim stwórczą mocą Bożą¹⁵⁴.

W kontekście stworzenia, początków świata i człowieka, należy ukazywać „zbawienie nadprzyrodzone i eschatologiczne”, które zaczyna się w tym życiu, a realizuje w pełni w wieczności (EN 27). Jest to zbawienie, które Bóg objawia i realizuje w historii, szczególnie w Chrystusie¹⁵⁵. Przyszło ono na ziemię z osobą i w osobie Jezusa Chrystusa (por. Mt 3, 1n; Mk 1, 15). Ono już jest i działa w świecie (por. Łk 17, 20n; 11, 20; 12, 32, 56). W Jezusie Chrystusie przybliżyła się pełnia czasów i objawiła się ludziom rzeczywistość eschatologiczna¹⁵⁶ (por. 1 Kor 10, 11; Ga 4, 4; Kor 1, 18-22; 5, 17; 6, 2). Przez przyjście Boga w osobie Jezusa Chrystusa na ziemię, czas ludzki mający swój początek w stworzeniu, znalazł swoją pełnię¹⁵⁷. „Pełnią czasu – w teologicznym sensie – jest tylko wieczność, a jeszcze ściślej – wieczny Bóg. Pełnia czasu oznacza więc ostatecznie spełnienie czasu w wieczności Boga. *Mysterium Christi* wprowadza bowiem do historii nadzieję wiecznego życia – wprowadza Boga w człowieka, wieczność w czas. *Mysterium Christi* ukazuje człowiekowi, światu i ich wspólnej historii perspektywę absolutnie nową, paschalną, nieporównywalną z żadną inną pod względem potencjału nadziei: ze śmierci wywodzi życie”¹⁵⁸.

W przepowiadaniu parafialnym powinna mieć swoje miejsce również Najświętsza Maryja Panna, Boża Rodzicielka, Matka

¹⁵⁴ S. Olejnik, *Dar, Wezwanie, Odpowiedź. Teologia moralna*, t. I, Warszawa 1988, s. 184.

¹⁵⁵ K. Gózdź, *Historia – drogą Jezusa Chrystusa*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 139-155.

¹⁵⁶ Zob. W. Dudek, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego zjednoczenie z Kościołem niebieskim*, AK 57(1965)340-341, s. 336-350; R. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, AK 74(1982)438, s. 16-32.

¹⁵⁷ Por. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, s. 100.

¹⁵⁸ J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, s. 102.

i wzór Kościoła (DCG 68), zawsze Dziewica, wzięta z duszą i ciałem do chwały niebieskiej oraz rola, jaką pełni Ona w tajemnicy zbawienia (CT 30). Należy podkreślać Jej osobiste przywileje oraz zadania, które spełnia w historii zbawienia (KK 52-69). Nauka o Najświętszej Maryi Pannie koniecznie musi zawierać prawdy z całej ekonomii zbawienia. Przede wszystkim element chrystocentryczny. „W szczególny zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich” (KK 61).

Należy mówić o Bożej Rodzicielce na tle historii zbawienia w łączności z Chrystusem i tajemnicą Kościoła¹⁵⁹. Bowiem „rola Maryi wobec Kościoła jest nieodłączna od Jej zjednoczenia z Chrystusem i wprost z niego wynika” (KKK 964). Te prawdy powinny pomóc w pogłębieniu czci Matki Bożej (KK 67), a rozważanie z wiarą i miłością tajemnic maryjnych ma prowadzić do naśladowania Jej cnót. „Najświętsza Dziewica słusznie doznaje od Kościoła czci szczególnej. Już też od najdawniejszych czasów Błogosławiona Dziewica czczona jest pod zaszczytnym imieniem Bożej Rodzicielki, pod której obronę uciekają się w modlitwach wierni we wszystkich swoich przeciwnościach i potrzebach. Kult ten choć zgoła wyjątkowy, różni się przecież w sposób istotny od kultu uwielbienia, który oddawany jest Słowu Wcielonemu na równi z Ojcem i Duchem Świętym, i jak najbardziej sprzyja temu kultowi. Wyraża się on w świętach liturgicznych poświęconych Matce Bożej oraz modlitwie maryjnej, takiej jak różaniec, który jest streszczeniem całej Ewangelii” (KKK 971).

Nie może zabraknąć w parafialnych refleksjach wyjaśnienia, iż Maryja jest modelem Kościoła i typem Kościoła. Jest Ona „najznakomitszym i całkiem szczególnym członkiem Kościoła” (KK 53). Jest Ona również Matką Kościoła. „Tytuł ten pozwala nam wnikać w całą tajemnicę Maryi, od chwili Niepokalanego Poczęcia poprzez Zwiastowanie, Nawiedzenie i Betlejem

¹⁵⁹ K. Gózdź, *Marienverehrung und Dogma*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, Lublin 1999, s. 19-28.

aż do Kalwarii. W wieczniku, gdzie Apostołowie wspólnie z Maryją, Matką Chrystusa trwają na modlitwie, oczekując po Wniebowstąpieniu Pana na spełnienie się Obietnicy: na przyjście Ducha Świętego, ażeby mógł narodzić się Kościół. W narodzinach Kościoła uczestniczy w sposób szczególny Ta, której zawdzięczamy narodzenie Chrystusa¹⁶⁰. Przez Jej wstawiennictwo i działanie dokonuje się uświęcenie wspólnoty parafialnej. Maryja Dziewica jest dla Ludu Bożego wzorem wiary i miłości. Ona staje się najpewniejszą drogą prowadzącą do Chrystusa. Dynamizuje całe dzieło Ewangelizacji. Dlatego słusznie Ojciec Święty Jan Paweł II nazywa Ją „Gwiazdą Nowej Ewangelizacji”¹⁶¹.

W przepowiadaniu parafialnym znaczące miejsce powinien zajmować element eklezjalny, obejmujący sakramentalny charakter Kościoła, czyli narzędzie zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1, 5-6), widzialny znak (KK 7-8), Lud Boży (KK 9-13). Należy ukazywać Kościół jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości (KK 8), jako Ciało Mistyczne Chrystusa (KK 7, 50). Istotę Kościoła należy wyjaśniać uwzględniając również tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego jako figurę Kościoła. Zbawcza i czynna obecność Chrystusa wśród ludzi, zainicjowana Wcieleniem, dokonana w Odkupieniu, nie zakończyła się Wniebowstąpieniem. Trwa ona nieustannie w tajemnicy Kościoła¹⁶². W tajemnicy Kościoła trwa i urzeczywistnia się dzieło Odkupienia. Dokonuje się efektywne działanie zbawcze Chrystusa uwielbionego sięgającego do każdego człowieka w każdym czasie. Ciągłe czynna – w Duchu Świętym – obecność Chrystusa w tajemnicy ustanowionej przez Kościół sprawia, że Kościół ten jest dla ludzi rodzicielką zbawienia, przewodnikiem w drodze do jego pełni w Królestwie Ojca¹⁶³.

¹⁶⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej na Jasnej Górze*, 4 VI 1979, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983*, Warszawa 1986, s. 40.

¹⁶¹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas nabożeństwa czerwcowego w Toruniu*, 7 VI 1999, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 69.

¹⁶² Por. W. Granat, *Misterium Kościoła. Refleksje nad pierwszym rozdziałem Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, ZN KUL 9(1966)3, s. 3-15.

Chrystus jest ośrodkiem wewnętrznej jedności wszystkich członków Kościoła, zarówno w sensie statycznym, jednocząc sobą i w sobie wszystkich wiernych, jak i w sensie dynamicznym, nadając ruch i kierunek ich działaniu. Co więcej, Chrystus jest Głową Kościoła zwłaszcza dlatego, że jest dla całego Ciała źródłem nadprzyrodzonego życia, siły i żywotności. Przez Ducha Świętego udziela mu łaski i świętości¹⁶⁴. Z Chrystusa jak ze źródła spływa na Kościół, a w nim i przezeń na wiernych, ożywcza moc darów Bożych. Z pełni Jego bogactw czerpie Jego Mistyczne Ciało. Chrystus jest sprawcą łaski i uświęcenia; jako Głowa Kościoła jest dawcą łaski i świętości. On ubogaca ustawicznie dobrami członki tego ciała, aby wzrastało wciąż w wewnętrznej mocy i doskonałości.

Kościół został ustanowiony przez Chrystusa dla kontynuowania Jego dzieła zbawienia¹⁶⁵. Jest wspólnotą zbawczą, w której i przez którą osiągają swe zbawienie ludzie wszystkich czasów. W niej i przez nią kontynuuje Chrystus swe dzieło, uobecnia się niejako w świecie. Czyni zaś to przez sakramenty udzielane przez Kościół, noszący na sobie również znamię sakramentu (por. KKK 775, 776). Posiada zaś charakter sakramentu, ponieważ ze swej istoty jest znakiem i narzędziem zbawienia. W swej rzeczywistości widzialnej zawiera rzeczywistość niewidzialną zbawczej miłości i niesie ją ludziom¹⁶⁶. Swe zadania przybliżania ludziom Chrystusa i niesienia im zbawienia wykonuje Kościół przy pomocy siedmiu liturgicznych znaków stanowiących sakramenty. W nich wyraża swą sakramentalność i przez nie skutecznie udziela ludziom Chrystusa. One stanowią ostateczną, w kontakcie z żywą osobą, aktualizację zbawczego działania Kościoła, w nim zaś, zbawczego

¹⁶³ Zob. M. Kołodziejczyk, *Tożsamość mistycznego Ciała Chrystusa i Kościoła katolickiego w teologii katolickiej ostatniej doby*, Warszawa 1968.

¹⁶⁴ Por. L. Bouyer, *Kościół Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa i świętymia Ducha Świętego*, Warszawa 1977, s. 279-310.

¹⁶⁵ K. Góźdź, *Historiozbawcza koncepcja Kościoła*, RT 45(1998)2, s. 21-35.

¹⁶⁶ Por. E. Schillebeeckx, *Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; V. Warnach, *Kościół jako sakrament*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 32-38.

działania Chrystusa.

Kolejnym przedmiotem przepowiadania są sakramenty wchodzące w samą strukturę Kościoła i będące znakami Chrystusa żyjącego i działającego w Kościele (EN 28). Sakramenty winny być ukazane w ich chrystologicznej, eklezjalnej i personalistycznej treści (DCG 56). Sakramenty, które zakładają wiarę i ją pomnażają, należy przedstawiać zgodnie z ich własną naturą i celem, a nie tylko jako środki pozwalające przewycięzać grzech i jego skutki; są one przede wszystkim łaską dla poszczególnych osób i wspólnoty (DCG 56). Dalej, sakramenty są znakami udzielającymi łaski (KL 47), wzmacniającymi wiarę i miłość (KL 59) i łączącymi z Chrystusem (KK 7). Czerpią one moc z misterium paschalnego (KL 61). Wskazane jest, aby omówić znaki widzialne, aby wierni mogli głębiej pojmować niewidzialne, zbawcze tajemnice Boże (DCG 57).

W pojęciu sakramentu jest zawarta idea spotkania, dialogu między Bogiem i człowiekiem, w którym to spotkaniu znaczenie szczególne posiada określony znak widzialny. Sakrament jest znakiem świętym, zawierającym w sobie i uchylającym ludziom misterium zbliżenia się do człowieka Boga w Chrystusie Zbawicielu. Przez sakramentalne znaki widzialne, pod ich postacią i ich mocą nadaną przez Chrystusa, dochodzi do żywego i rzeczywistego, choć dostrzeganego tylko przez wiarę, dialogu Boga z człowiekiem¹⁶⁷.

Należy wskazywać, że w znakach sakramentalnych obecny jest i działa Jezus Chrystus, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały – Jedyne Zbawiciel świata. Sakramenty święte stanowią misteria, w których Bóg działa, a nasz duch współpracuje z Nim pod natchnieniem Boskiej miłości¹⁶⁸. „Sakramenty Nowego Prawa zostały ustanowione przez Chrystusa. (...) Sakramenty te obejmują wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia chrześcijanina: sprawiają narodzenie i rozwój chrześcijańskiego życia wiary, uzdrowienie

¹⁶⁷ Por. J. Krasieński, *Nowe spojrzenie teologiczne na święte sakramenty*, HD 39(1970)1, s. 41-46; B. Przybylski, *Teologia sakramentów*, AK 56(1964)334, s. 260-269.

¹⁶⁸ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Chrystus zbawia w sakramentach*, s. 5.

i dar posłania” (KKK 1210).

W nauce o sakramentach przepowiadanie powinno być poświęcone Eucharystii i ukazywać ją jako centrum życia sakramentalnego, związane z pozostałymi sakramentami oraz Kościołem, który sprawuje Eucharystię, a ta z kolei buduje Kościół (por. RH 20). Eucharystia jest szczególnym sakramentem ciągłego spotkania się z Bogiem i nawiązywania z Nim dialogu. Ona zawiera w sobie życie wiary poszczególnych osób i całej wspólnoty, jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego” (KK 11). „Inne zaś sakramenty, (...) wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają. W Najświętszej Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha” (KKK 1324).

Ofiara Eucharystyczna jest uwieńczeniem Ofiary Krzyża, pamiątką męki i zmartwychwstania Chrystusa, znakiem jedności, węzłem miłości i ucztą paschalną (KL 47). Dlatego właśnie „Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą. Jest ona szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, a równocześnie szczytem kultu, jaki ludzie w Duchu Świętym oddają Chrystusowi, a przez Niego Ojcu” (KKK 1325). Wszelkie przepowiadanie parafialne, cała działalność duszpasterska na terenie parafii koniecznie powinny zmierzać do Eucharystii, która integruje wszelką duszpasterską działalność, gdyż „jest streszczeniem i podsumowaniem całej naszej wiary” (KKK 1327).

W procesie nowej ewangelizacji bardzo ważnym sakramentem, na który należy zwrócić uwagę w przepowiadaniu jest sakrament małżeństwa. Należy go ukazywać jako fundament życia rodzinnego, podkreślać jedność i nierozzerwalność, wskazywać na obowiązki związane z tym sakramentem¹⁶⁹, a także na przymierze, jakie istnieje między małżonkami a Bogiem w Jezusie Chrystusie. Ważnym zagadnieniem jest bowiem prawda dotycząca powołania, na drogę którego wchodzi małżonkowie

¹⁶⁹J. Grzeškowiak, *W sprawie znaku sakramentalnego małżeństwa*, RTK 6(1981)28, s. 21-45.

przez sakrament. „W sakramentalnym znaku małżeństwa zakorzenione są zasady życia małżeńsko-rodzinnego, których przyjęcie stanowi odpowiedź na powołanie Boże, wyrażające się w realizacji drogi do świętości”¹⁷⁰. Powołanie to tak bardzo zostało docenione i uznane przez samego Chrystusa: „przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (KKK 1601).

Niesłychana ważność sakramentu małżeństwa w przepowiadaniu parafialnym wynika też z obecnej sytuacji społeczno-politycznej¹⁷¹. Rodzina współczesna stała się terenem ostrej walki ideologicznej zmierzającej do zapanowania nad człowiekiem. „W obecnym momencie historycznym, gdy rodzina jest przedmiotem ataków ze strony licznych sił, które chciałyby ją zniszczyć lub przynajmniej zniekształcić, Kościół świadomy tego, że dobro społeczeństwa i jego własne związane jest z dobrem rodziny, czuje silniej i w sposób bardziej wiążący swoje posłannictwo głoszenia wszystkim zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny” (FC 3). Permanentna i organiczna aktywność nowej ewangelizacji musi być w tej materii uporządkowana. Jej naczelną dyrektywą jest wezwanie: „rodzino, »stań się« tym, czym »jesteś«!” (FC 17). Konsekwencją tego nakazu jest stwarzanie warunków, a więc zespołu szans ułatwiających i przybliżających jego realizację. Na poziomie przedsięwzięć ewangelizacyjnych mieści się wspieranie rodziny i śpieszenie jej z pomocą tam, gdzie jest jej trudno, gdzie boryka się w obszarach obiektywnej lub subiektywnej bezradności.

Istotą ewangelizacji rodziny jest również obwieszczenie prawdy o przyrodzonej i nadprzyrodzonej rzeczywistości owej

¹⁷⁰ W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 110.

¹⁷¹ Por. G. Bouverat, *Rodzina w konstytucjach i ustawach państwowych*, w: *Rodzina w konstytucjach i dokumentach międzynarodowych*, red. B. i S. Rostworowscy, Warszawa 1994, s. 12-33.

wspólnoty życia i miłości, pochodzącej z ustanowienia Stwórcy, obdarowanej przez Niego licznymi darami i obwarowanej Jego prawem; boleśnie wprowadzonej przez grzech, ale oczyszczonej i odnowionej przez Jezusa Chrystusa. Objawiona przez Chrystusa nadprzyrodzona miłość Boga, przenikając i dynamizując ludzką miłość, daje rodzinie uczestnictwo w życiu Trójcy Przenajświętszej, udział w tajemniczym związku Chrystusa z Jego Kościołem i czyni małżeństwo drogą do świętości¹⁷².

W ewangelizacji rodzin główny nacisk należy położyć na uświadomienie małżonkom istoty nowego życia, którym zostali obdarowani, i godności, do jakiej zostali wyniesieni dzięki łasce sakramentu małżeństwa. Konsekwencją nowej tożsamości chrześcijańskich małżonków i rodziców jest etyka życia małżeńskiego i rodzinnego, która w oderwaniu od istoty chrześcijańskiej rodziny mogłaby się wydawać przygniatającym ciężarem narzuconych z zewnątrz obowiązków. Chodzi tu o uwydatnienie egzystencjalnych wartości jako uzasadnienia wymagań stawianych przez moralność chrześcijańską oraz prawo będące tylko zwykłą konsekwencją uprzednio otrzymanego przez małżonków daru¹⁷³.

Głoszona Dobra Nowina jest ewangelią życia. Obrona ludzkiego życia bez względu na warunki i głoszenie jego wartości to konieczne i poniekąd centralne zadanie nowej ewangelizacji. „Kościół jest powołany do tego, aby wszystkim ukazać na nowo, z coraz większym przekonaniem, swoją wolę rozwijania wszelkimi środkami życia ludzkiego i bronienia go przeciw jakimkolwiek zasadzkom, niezależnie od stanu i stadium rozwoju, w którym ono się znajduje” (FC 30). Nie może być prawdziwej ewangelizacji bez zdecydowanego opowiedzenia się po stronie Bożego przykazania, które stanowi „bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia” (VS 13). „Jesteśmy wezwani, aby kochać i szanować życie każdego człowieka oraz dążyć wytrwale i z odwagą

¹⁷² Por. *Nauki o rodzinie w służbie Ewangelizacji*, red. K. Majdański, J. B. Kłysowie, M. Wójcik, J. Bajda, K. Wolski, Warszawa-Łomianki 1995, s. 45.

¹⁷³ *Nauki o rodzinie w służbie Ewangelizacji*, s. 45.

do tego, by w naszej epoce, w której mnożą się zbyt liczne oznaki śmierci, zapanowała wreszcie nowa kultura życia, owoc kultury prawdy i miłości" (EV 77).

Skuteczna obrona wartości i godności życia domaga się ciągłego podnoszenia przyrodzonych praw rodziny, budzenia wrażliwości społecznej na jej potrzeby, inspirowania zdrowej polityki rodzinnej oraz inicjowania przedsięwzięć zmierzających do niesienia rodzinom konkretnej i wszechstronnej pomocy. Problemy te nie mogą zostać pominięte w żadnej działalności apostołskiej czy duszpasterskiej. Dlatego też z misji nauczycielskiej Kościoła wynika obowiązek wytrwałego prowadzenia wychowania do miłości i odpowiedzialnego rodzicielstwa¹⁷⁴. Przeciwwstawiając się świadomości antykonceptyjnej¹⁷⁵, wypaczającej logikę wzajemnego daru małżonków i zawsze będącej oznaką głębokiego kryzysu moralnego, trzeba usilnie wspierać małżeństwa w spełnianiu ich powołania w sposób zgodny z prawem Bożym, wiernie interpretowanym przez Magisterium Kościoła.

Do nauczania parafialnego o pozostałych sakramentach najwięcej wytycznych zawierają odnowione obrzędy poszczególnych sakramentów. Wskazują one na potrzebę nauczania o istocie i teologii sakramentów. I tak w nauczaniu o sakramencie pokuty wskazuje się na tajemnicę Boga w misterium Kościoła. Należy podkreślać, iż „ci, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu, grzesząc, zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą" (KKK 1422).

Przy sakramencie chrztu świętego winno się wyjaśniać fakt wszczęcia w Chrystusa oraz odpuszczenie grzechów i nabycie

¹⁷⁴ Por. W. B. Skrzydlewski, *Planowanie rodziny – wychowanie moralne*, Kraków 1998, s. 152-153; K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 223-268.

¹⁷⁵ Por. R. Ehmann, *Problemy planowania rodziny. Antykoncepcja i jej skutki*, Gdańsk 1994, s. 27-28; J. Guillebaud, *Antykoncepcja – pytania i odpowiedzi*, Kraków 1995, s. 67; K. Kosmala, *Sterowanie płodnością – antykoncepcja*, w: *Wychowanie prorodzinne i seksualne*, red. J. Mrazgowicz, Katowice 1998, s. 167.

synostwa Bożego. Ponadto należy podkreślić, iż „chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (*vitae spiritualis ianua*) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania: Chrzest jest sakramentem odrodzenia przez wodę i w słowie” (KKK 1213).

Nauka o sakramencie bierzmowania winna podkreślać, że ten sakrament „wraz z chrztem i Eucharystią należy do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, którego jedność powinna być zachowana. Należy zatem wyjaśniać wiernym, że przyjęcie tego sakramentu jest konieczne jako dopełnienie łaski chrztu. Istotnie przez sakrament bierzmowania (ochrzczeni) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (KKK 1285).

„Zaniedbanym” sakramentem w przepowiadaniu parafialnym jest niestety sakrament chorych. „Kościół wierzy i wyznaje, że wśród siedmiu sakramentów istnieje jeden specjalnie przeznaczony do umocnienia osób dotkniętych chorobą – namaszczenie chorych” (KKK 1511). Wierni powinni być świadomi, iż „przez święte chorych namaszczenie i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił; a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa, przysparzali dobra Ludowi Bożemu” (KKK 1499).

Natomiast dość dobrze wyłożony sakrament kapłaństwa¹⁷⁶ może stać się ważnym argumentem w pracy ewangelicznej. Jest to sakrament, z którym wierni spotykają się w całym życiu parafialnym, zatem wskazane jest, aby zapoznali się, iż jest on – choć

¹⁷⁶ Por. R. Lettmann, *Na twoje słowo. Rozważania o życiu i postudze kapłaństwa*, Poznań 1990, s. 41-62; M. Włosiński, *Kapłaństwem żyć*, Włocławek 1999, s. 43- 49; H. Bąbiński, *W trosce o duchowość kapłańską*, Częstochowa 2000, s. 19-26.

czasem przez nich samych niedoceniony – nastawiony głównie na służbę zbawienia innych ludzi. Przez kapłaństwo wybrani otrzymują szczególne posłanie w Kościele „i służą budowaniu Ludu Bożego” (KKK 1534). Tak więc, „sakrament święceń jest sakramentem, dzięki któremu posłanie, powierzone przez Chrystusa Apostołom, nadal jest spełniane w Kościele aż do końca czasów. Jest to więc sakrament posługi apostołskiej” (KKK 1536).

Życie chrześcijańskie oparte jest nie tylko na realiach życia na ziemi, ale swe ostateczne spełnienie ma w życiu wiecznym. Dlatego istnieje potrzeba sięgania w nauczaniu parafialnym do wymiaru eschatycznego całej rzeczywistości. Kościół z natury jest rzeczywistością eschatologiczną, nastawioną na osiągnięcie swej pełni przy powtórным przyjsciu Chrystusa¹⁷⁷. „Śmierć kończy życie człowieka jako czas otwarty na przyjęcie lub odrzucenie łaski Bożej ukazanej w Chrystusie” (KKK 1021). Dlatego jest ważne, aby chrześcijanin, który łączy własną śmierć ze śmiercią Jezusa, widział śmierć jako przejście do Niego i wejście przez Niego do życia wiecznego (KKK1020).

Tak też i związane z tą rzeczywistością prawdy: sąd, stany ostateczne, paruzja Chrystusa i zmartwychwstanie mają wielkie znaczenie dla człowieka, gdyż są one już tu na ziemi antycypowane (por. DM 8; KK 48; KDK 82). Zmartwychwstanie jest natomiast decydującym elementem w historii zbawienia, gdyż daje początek królestwa eschatologicznego (por. KK 5).

Prawdy dotyczące rzeczy ostatecznych należy przekazywać w klimacie pocieszenia, nadziei i zbawiennej bojaźni, z drugiej strony muszą podawać pełną prawdę (DCG 69). Nie należy „pomijać milczeniem prawdy o sądzie, który czeka poszczególnych ludzi po śmierci, o karach przeblagalnych czyścica, (...) o rzeczywistości śmierci wiecznej oraz o sądzie ostatecznym” (DCG 69; KK 48). Zaś nauczanie o zmartwychwstaniu powinno być ukazywane w aspekcie całego człowieka. Powinno ono również przedstawiać element duchowy człowieka, na którego oznaczenie Kościół posługuje się słowem *dusza*. Treścią przepowiadania po-

¹⁷⁷ K. Gózdź, *Paruzja*, EK VII, 1343-1344.

winna być także wiara w czekające człowieka rzeczy ostateczne: niebo, czyściec i piekło.

Wskazania *Magisterium Ecclesiae* co do treści nowej ewangelizacji – która w tym wypadku interesuje nas na płaszczyźnie przepowiadania parafialnego – są jasne: należy głosić i świadczyć o Bogu kochającym i wyzwalamym człowieka, o Dobrym Ojcu¹⁷⁸ i Panu dziejów, interweniującym w dzieje świata dla dobra ludzi i narodów. Podstawową treścią zawsze musi być prawda dotycząca Boga jako Ojca, który kocha ludzi, który z miłości do człowieka posłał swego Syna jako Zbawiciela. Ojcowie Synodu Biskupów poświęconego nowej ewangelizacji Europy formułują to zagadnienie w słowach: „Bóg cię kocha. Chrystus przyszedł do ciebie”¹⁷⁹.

b. normy moralne

Aby współczesny człowiek mógł zawsze wybierać życie godne człowieka, musi posiadać umiejętność odczytywania, co jest dobre, a co złe. Nie sprzyjają temu współczesne trendy wolnościowe, proponujące całkowitą autonomię człowieka, który zafascynowany wielorakimi osiągnięciami, uważa siebie za źródło i fundament wszelkich norm. W imię niczym nie krępowanej wolności kieruje się rzekomo moralnością własnego sumienia. Ta tendencja zrodziła współczesne zjawisko etyki sytuacyjnej, która podważa normy obiektywne na rzecz konkretnej sytuacji i indywidualnego wewnętrznego świata człowieka, jako normatywnych wyznaczników postępowania.

W takim wypadku kolejnym zadaniem nowej ewangelizacji jest przepowiadanie Jezusa Chrystusa jako „żywej” Ewangelii. Oznacza to, że trzeba mówić o Orędziu Zbawienia jako o darze zbawienia i o odpowiedzialności moralnej człowieka za przyjęcie tego daru i życie nim. Jan Paweł II poucza: „Ewangelizacja – a tym samym nowa ewangelizacja – jest również przepowiada-

¹⁷⁸ K. Gózdź, *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: *Bóg-Ojciec wszystkich*, red. J. Lekan, Lublin 1999, s. 101-122.

¹⁷⁹ *Deklaracja końcowa*, s. 47.

niem i propozycją określonej moralności” (VS 107). Zatem zostaną omówione następujące zagadnienia moralne: znaczenie i miejsce sumienia w życiu człowieka; zasady i normy moralne wynikające z samej natury człowieka (miłość Boga i bliźniego); zasady moralne względem: narzeczonych (czystość przedmażeńską); małżonków (świętość sakramentalnego związku, świętość i nienaruszalność ludzkiego życia, nierozzerwalność, wierność); rodziców (wychowanie dzieci w duchu chrześcijańskich wartości i kultury); zasady moralno-społeczne (prawość, sprawiedliwość i prawda). Ponadto zostaną opisane zagrożenia w dziedzinie moralno-społecznej, do których zaliczane są przede wszystkim: aborcja, pornografia, alkoholizm, rozwiązłość obyczajów, niesumienność, brakoróbstwo, kradzieże, oszustwa, niszczenie mienia społecznego i prywatnego, kłótność, skłonność do sporów i zazdrość.

W środowisku parafialnym, w którym dokonuje się proces nowej ewangelizacji, proces głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego, zauważa się głęboką potrzebę umacniania zasad moralnych. Szczególnie wrażliwą grupą i najbardziej potrzebującą takiej formacji jest zawsze młodzież¹⁸⁰. To młodzi ludzie stawiają pod adresem duszpasterzy coraz większe wymagania¹⁸¹. Domagają się wzorców modelu życia chrześcijańskiego, wytłumaczenia zagadnień moralności chrześcijańskiej, zasad życia małżeńskiego i rodzinnego, miłości wzajemnej, sprawiedliwości społecznej, etyki zawodowej.

Wiemy, że moralność oparta jest na normach obiektywnych, ale w rozwiązywaniu problemów moralnych chrześcijanin korzysta również z subiektywnych ocen sumienia¹⁸². Obecnie zauważa się dominację postaw „autonomicznych” w ocenie dobra i zła moralnego. Obserwuje się ponadto celowościowo-pragmatyczny

¹⁸⁰ Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, s. 209-290; K. Pawlina, *Młodzież troską Kościoła*, „Forum Duszpasterskie” 3(1993)11, s. 10-18; tenże, *Polska młodzież przelotem wieków*, Warszawa 1998.

¹⁸¹ A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945-2000*, Szczecin 2000, s. 193-233.

¹⁸² Zob. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 28.

lub kompromisowy stosunek do obiektywnych zasad moralnych. Oznacza to, że przy rozwiązywaniu problemów moralnych i podejmowaniu związanych z tym decyzji rozważa się plusy i minusy zasady ogólnej. Prowadzi to w efekcie do relatywizmu moralnego i stosowania norm uwarunkowanych sytuacją i okolicznościami jej towarzyszącymi. W postawach moralnych wielu Polaków występuje również wyraźna niejednorodność, a nawet wewnętrzna sprzeczność¹⁸³. Ma to związek z ogólnym rozwojem psychiczno-społecznym człowieka, który poddany działaniu różnych czynników społeczno-kulturowych, a także różnorodnym wpływom formacyjno-wychowawczym w wymiarze zachowań i postaw społeczno-moralnych jest *in statu fieri*. Z tej racji postawy społeczno-moralne podlegają ustawicznym przeobrażeniom i są płynne, ponieważ dzisiejsze społeczeństwo jako całość ewoluuje i podlega nieustannym procesom przemian społeczno-kulturowych i obyczajowo moralnych.

Dużym niebezpieczeństwem jest traktowanie zasad moralnych instrumentalnie, przedkładając indywidualną ocenę postępowania ludzi ponad obiektywne wartości moralne¹⁸⁴. Wiele osób, a w szczególności młodzież poszukuje drogowskazów. Oczekują od Kościoła na wskazanie konkretnych wartości, które bardzo często są pragnieniem ich serc, a nie potrafią sami ich odnaleźć. Dlatego w nowej ewangelizacji tak ważne jest ukazywanie prawdziwych wartości – podkreśla Ojciec Święty Jan Paweł II: „Jedyną drogą do wolności jest uważne słuchanie głosu Boga w głębi duszy i działanie zgodnie z Jego wskazaniami. Jak powiedział Jezus, tylko „prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Prawda zaś nie jest owocem indywidualnej wyobraźni. Bóg dał wam rozum, byście poznali prawdę i wolę, byście czynili to, co moralnie dobre. Dał wam światło sumienia, byście się nim kierowali w waszych decyzjach moralnych, byście miłowali dobro i unikali zła. Prawda moralna jest obiektywna, a prawidłowo

¹⁸³ Por. A. Jawłowska, A. Przeclawska, *Postawy życiowe młodzieży dorastającej*, w: *Dziecko i młodzież w świetle zainteresowań czytelnicych*, Warszawa 1960, s. 200; J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 308.

¹⁸⁴ Por. J. Salij, *Wolność*, „Spotkanie” 1(1992)52-53, s. 34-35.

ukształtowane sumienie potrafi ją rozpoznać. Jeśli jednak samo sumienie zostało zdeprawowane, jakże można je odbudować? Odrodzenie sumienia musi wypływać z dwu źródeł: po pierwsze, światło wiary w Jezusa Chrystusa, który sam ma tylko słowa życia¹⁸⁵. W nowej ewangelizacji wierni mogą odkryć, że Ewangelia jest światłem, które prowadzi do wiary w Jezusa Chrystusa.

Brak światła moralnego zagraża wewnętrznej jedności człowieka. Poziom sumienia, poziom wartości moralnych to podstawowy wymiar doczesności i historii. Papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* wyjaśnił znaczenie i miejsce sumienia w życiu człowieka: „Więź między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swą żywą siedzibę w «sercu» osoby, czyli w jej sumieniu”. Sumienie nie ma decydować o tym, co jest dobre a co złe, ale ma odkrywać prawo, którego człowiek sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i stosować to zrozumienie do konkretnej sytuacji (por. VS 54). W sumieniu jest zawsze olbrzymi „pokład” prawdy o dobru. W imię dobra sumienie formułuje swoje osądy moralne, mające charakter zobowiązujący, jako wyrażające „głos Boga”, który nakazuje kochać i czynić dobro, a unikać zła. Dlatego Sobór Watykański II określił: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK 16).

Odniesienie działań ludzkich do dobra jest możliwe dzięki wolnej woli jednostki. Każdy człowiek podejmuje decyzje i dokonuje wyborów moralnych, z których wynika odpowiedzialność za wykonywane działania. W odpowiedzialności, przed wolną wolą, trzeba na pierwszym miejscu postawić świadomość związaną z wiedzą. Dla człowieka sumienie jest doświadczeniem siebie samego poprzez działania podejmowane w wymiarze dobra. Dzięki temu orzeczenie sumienia uświadamia człowiekowi prawdę lub fałsz o nim samym i jego życiu¹⁸⁶. Aby umieć wybierać

¹⁸⁵ Jan Paweł II, *Chrystus nadzieją, która nie zawodzi*. Rozważanie podczas modlitewnego czuwania młodzieży w Cherry Creek State Park, 14 VIII 1993, OR 14(1993)11, s. 29.

i rozpoznawać dobro, najpierw trzeba wiedzieć, co się chce wybierać i poznać to, co się wybiera. Należy przekazywać prawdy o Bogu, o Kościele, o człowieku. Parafia musi stać się szkołą poznawania Chrystusa, Kościoła i człowieka. Coraz bardziej musi stawać się terenem formowania poglądów jednostek na sprawę wiary i moralności. Stąd w nauczaniu parafialnym wyłania się potrzeba większego zwracania uwagi na treści etyczne chrześcijaństwa, przekazywanie moralnych zasad, a jeszcze bardziej oddziaływanie na zmianę sposobu myślenia, budzenie postaw chrześcijańskich zgodnych z duchem Chrystusowym. W tym celu należy rozpoznawać zagrożenia moralne i budować odpowiednią hierarchię treści etycznych w procesie przepowiadania.

Sobór Watykański II zwraca uwagę na istnienie obiektywnych norm moralności (KDK 16). Należy ponadto nauczać zasad i norm moralnych wynikających z samej natury człowieka (DWR 14) oraz uwrażliwiać na solidarność społeczną. Solidarność społeczna łączy się bardzo ściśle z miłością bliźniego, która prowadzi do miłości Boga. Nie można zatem pominąć prawdy fundamentalnej, a mianowicie miłości Boga i bliźniego. Jest to pierwsze i najważniejsze przykazanie i nie należy w przepowiadaniu parafialnym odłączać miłości Boga od miłości bliźniego. Życie chrześcijańskie jest bowiem wezwaniem do doskonalenia miłości. W tym duchu centralną treścią przepowiadania jest Jezus Chrystus, w którym wyraża się najpełniejsza i najdoskonalsza miłość Boga. Miłość objawiona realizuje się również w człowieku – w jego moralnym życiu, a najbardziej w miłości bliźniego. Miłość Boga i bliźniego jest największym przykazaniem, a tym samym, podstawową normą postępowania chrześcijańskiego (por. KL 9; KK 42; DCG 64). W tym zawiera się godność i największa odpowiedzialność człowieka.

Miłość, o którą człowiek pyta i której szuka, jawi się jako tajemnica, która go przerasta, a zarazem prowokuje, by przynajmniej

¹⁸⁶ Por. S. Grygiel, *Sumienie*, „Znak” 24(1972)5, s. 609-629; A. Just, *Formowanie sumienia*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 275-283; E. Podrez, *Czym są wartości?*, AK 89(1997)530, s. 6-18; S. Rosik, *Prawo moralne a wolność sumienia*, CTh

pomyślał o tym, poszukał odpowiedzi na nurtujące go pytania. Jedyną słuszną i prawdziwą odpowiedź na te pytania może dać tylko Bóg i tylko w Nim możliwe jest odkrycie prawdy o człowieku, jego głębi wypełnionej tajemnicami i jego własnej człowieczej godności, którą najpełniej wyjaśnia sam Bóg przez Jezusa Chrystusa¹⁸⁷. Każdy chrześcijanin jest włączony w dzieło Bożej łaski. Święty Augustyn naucza: „najpierw została nam dana łaska; teraz zwracamy to, co się należy... Twoje zasługi są właśnie darami Bożymi” (KKK 2009). W tym kontekście wychowanie chrześcijańskie nabiera znaczenia egzystencjalnego i bezpośrednio odnosi się do życia w codzienności, w którym dokonuje się wychowanie praktyczne.

Tym bardziej widzi się potrzebę miłości w życiu codziennym i potrzebę, aby do niej wychowywać. Znaczącym zagrożeniem miłości jest podsycanie nienawiści społecznej. Lekarstwem na takie zjawiska jest przewyciężanie egoizmu i obojętności wobec bliźnich. Zaś w miejsce egoizmu, zawziętości, gniewu i grubiaństwa – wysiłki duszpasterskie winny wprowadzać przebaczenie i delikatność.

Kolejnym tematem nauczania parafialnego jest sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest wartością, która wprowadza harmonię w życie całej osoby ludzkiej i uzdalnia ją do miłości Boga i bliźniego. Fundamentem tej zdolności jest sam Jezus Chrystus. Przypomniał o tym Jan Paweł II w Ełku, podczas VII pielgrzymki do Polski: „Chrystus rozjaśnia mroki ludzkiego sumienia. W jego świetle poszerzają się horyzonty ludzkiej egzystencji, zaczyna się dostrzegać świat ludzi i ich potrzeby. Rodzi się poczucie więzi z drugim człowiekiem, świadomość społecznego wymiaru człowieka i w konsekwencji poczucie sprawiedliwości. *Owoce bowiem światłości jest wszelka prawda i sprawiedliwość i prawda* (Ef 5, 9)”¹⁸⁸.

Troska o rozwój i umiłowanie sprawiedliwości oraz uwrażliwienie parafian na tę cnotę, to jedna z naglących potrzeb w pro-

39(1996)3, s. 49-63.

¹⁸⁷ Por. W. Pasierbek, *Człowiek obrazem miłości Trójjedynego Boga*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Karków 1991, s. 107-126.

¹⁸⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, 8 VI 1999 Ełk, w: *Jan Paweł II*

cesie nowej ewangelizacji. Należy ukazywać wierzącym, iż doczesne sprawy mogą również stanowić drogę rozwoju człowieka i prowadzić do Boga. Kwestia sprawiedliwości to w pierwszym rzędzie sposób traktowania ludzi w ogóle, w pracy, dostrzeganie ich potrzeb, a także stosunek do własności prywatnej i mienia społecznego (RH 17; LE 2, 8, 19, 20). Sprawiedliwość to cnota, która stoi na straży poszanowania godności ludzkiej i harmonii narodu i państwa. Stanowczo apelował o sprawiedliwość Jan Paweł II w przemówieniu w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej: „gdy troska o ochronę godności człowieka jest zasadą wiodącą, z której czerpiemy inspirację, i gdy wspólne dobro stanowi najważniejszy cel dążeń, zostają położone mocne i trwałe fundamenty pod budowę pokoju. Kiedy natomiast prawa człowieka są lekceważone lub deptane i gdy wbrew zasadom sprawiedliwości interesy partykularne stawia się wyżej niż dobro wspólne, wówczas zasiane zostaje ziarno nieuchronnej destabilizacji, buntu i przemocy. (...) fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw”¹⁸⁹.

W nowoewangelizacyjne treści przepowiadania parafialnego koniecznie powinny być wprowadzone również zagadnienia dotyczące małżeństwa i rodziny. Bowiern małżeństwo i rodzina budzą szczególną troskę Kościoła (KDK 46). Przypomina o tym Jan Paweł II: „Posługa duszpasterska będzie musiała objąć w szczególności sposób małżeństwo i rodzinę. Należy podkreślić ich znaczenie dla Królestwa Bożego i dla Kościoła, jako to uczynił Sobór Watykański II” (Jan Paweł II, Przemówienie z dn. 14 XI 1992 do biskupów niemieckich)¹⁹⁰. Sobór Watykański II nazywa rodzinę „Kościołem domowym”, rodziców „zwiastunami wiary” (KK 11), „pierwszymi i głównymi wychowawcami” (DWCH 13), „współpracownikami łaski i świadkami wiary” (DA 11). Sobór określa rodzinę jako „szkołę bogatego człowieczeństwa” (KDK

Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 71.

¹⁸⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej*, 11 VI 1999 Warszawa, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 105.

52), „matkę i żywicielkę” (KDK 61). Ojcowie soborowi, dając wykład katolickiej nauki o świętości małżeństwa i rodziny (KDK 48), miłości małżeńskiej (KDK 49), płodności małżeńskiej (KDK 50) oraz związku miłości małżeńskiej z poszanowaniem życia ludzkiego (KDK 51), wskazują jednocześnie, które normy życia małżeńsko-rodzinnego trzeba szczególnie akcentować w nauczaniu parafialnym. Również w nauczaniu Papieży możemy znaleźć wytyczne do nauczania parafialnego, które przypominają o ugruntowaniu małżonków w ich powołaniu małżeńsko-rodzinnym oraz uczciwym regulowaniu ludzką rozrodczością (por. HV 12, 13, 25; FC 18, 20, 28, 30).

W procesie nowej ewangelizacji, w warunkach parafialnych należy zobowiązywać małżonków i rodziców do utrwalania zasad moralnych. Będą w tym pomocne różne formy duszpasterstwa, adresowane zwłaszcza do rodziców, małżonków i narzeczonych. W nauczaniu ważne są tematy dotyczące świętości sakramentalnego związku mężczyzny i kobiety, nierozzerwalności, wierności, prokreacji i wychowania dzieci w duchu chrześcijańskich wartości i kultury. Za szczególnie ważne zadanie duszpasterskie uważa się przeciwdziałanie pladze przerywania ciąży (por. RH 8; VS 80, 84; EV 16-18; 57-63; 72-74). W dobie relatywizmu moralnego oraz laicyzacji, szczególne miejsce w nauczaniu parafialnym powinna zajmować obrona sakramentalnego i religijnego charakteru małżeństwa i rodziny. Dużo miejsca należy poświęcić miłości małżeńskiej w rozumieniu chrześcijańskim, jej relacji do przekazywania życia, chrześcijańskiemu spojrzeniu na czystość przedmałżeńską i małżeńską oraz poszanowaniu poczętego życia. Przykład takiego duszpasterskiego nauczania i zatroskania, zdecydowanych wymagań i zachęty, wykazania aktualnych i niebezpiecznych zagrożeń znajdujemy w słowach papieża Jana Pawła II, które skierował do polskich rodzin w Sandomierzu w 1999 roku: „Zwracam się również do naszych polskich rodzin – do was, ojcowie i matki. Trzeba, aby rodzina stanęła zdecydowanie w obronie czystości swoich progów domowych, w obronie godności każdej osoby. Strzeżcie wasze rodziny przed pornografią, która dzisiaj pod różnymi postaciami wdziera się w świadomość

mość człowieka, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Brońcie czystości obyczajów w waszych ogniskach domowych i społeczeństwie. Wychowanie do czystości jest jednym z wielkich zadań ewangelizacyjnych, jakie stoją obecnie przed nami. Im czystsza będzie rodzina, tym zdrowszy będzie naród. A chcemy pozostać narodem godnym swego imienia i godnym chrześcijańskiego powołania”¹⁹¹.

Formacja sumienia może dokonywać się w rodzinie, i tylko w rodzinie, która posiada właściwą umiejętność wartościowania i dokonywania ocen moralnych. Jednak kondycja współczesnej rodziny jest poważnie zagrożona, a tym samym kondycja sumienia jej poszczególnych członków. Powiększa się liczba rozbitych małżeństw, wolnych związków, kobiet wychowujących samotnie swoje dzieci i to budzi niepokój o formację życia chrześcijańskiego przyszłego pokolenia. Posługa duszpasterska staje się tym bardziej potrzebna, ponieważ część rodzin nie jest już środowiskiem formacji chrześcijańskiej, gdyż wielu rodziców żyje w konflikcie z własnym sumieniem. Kościół jest zobowiązany do dopełnienia braków funkcji rodzicielskich w kształtowaniu osobowości chrześcijańskiej dzieci i młodzieży¹⁹².

Głosząc świętość małżeństwa i rodziny oraz występując w jej obronie, Kościół dochowuje wierności zamysłowi Boga i działa dla dobra społeczeństwa – podkreśla papież Jan Paweł II: „Polecam waszej szczególnej trosce najmniejszą, ale i zarazem podstawową wspólnotę życia i miłości, jaką jest rodzina. Bez zdrowych i silnych rodzin społeczeństwo i naród upada. Tymczasem trwałość i jedność rodziny są dziś poważnie zagrożone. Trzeba przeciwdziałać temu zagrożeniu, tworząc we współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli klimat przychylny umacnianiu rodziny. Cieszę się, że także w Polsce powstają ruchy prorodzinne, które upowszechniają nowy, chrześcijański styl postępowania, ukazując, że tam, gdzie jest prawdziwa miłość i klimat wiary,

¹⁹⁰ Cyt. za: *Nauki o rodzinie w służbie Ewangelizacji*, s. 92.

¹⁹¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, 12 VI 1999 Sandomierz, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 146.

¹⁹² Por. R. Rybicki, *Wychowanie chrześcijańskie, wychowanie personalistyczne*, ChŚ 15(1983)10, s. 38-49.

jest także miejsce na nowe życie. Znacie dobrze moją troskę i wysiłki podejmowane dla obrony życia i rodziny. Gdziekolwiek jestem, nie przestaję dopominać się w imię Chrystusa o to najbardziej podstawowe prawo każdego człowieka, o prawo do życia. Róbcie nadal wszystko, co możliwe, dla ratowania godności i zdrowia moralnego rodziny, aby była Bogiem silna. Niech rodzina czuje bliskość i szacunek Kościoła, i jego poparcie w wysiłkach o zachowanie swej tożsamości, stabilności i sakralności. O to was w szczególności proszę jako Pasterzy”¹⁹³.

Wizja rodziny winna być ukazana w ścisłym związku z orędziem zbawienia, a więc w ścisłym powiązaniu z Misterium Chrystusa i Kościoła. Wizja rodziny ukształtowana na gruncie Objawienia należy do tożsamości Kościoła, a więc i do jego świadomości i do treści jego misji, pojmowanej jako głoszenie Ewangelii i zarazem autorealizacja Kościoła jako wspólnoty świętych i zbawionych. Troska o rodzinę musi być rozumiana jako dzieło zajmujące uprzywilejowane miejsce w misji pastoralnej Kościoła. Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów afrykańskich przewodniczących krajowych Komisji Duszpasterstwa Rodzin mówi: „Głosząc świętość małżeństwa i rodziny oraz występując w jej obronie, Kościół dochowuje wierności zamysłowi Boga i działa dla dobra społeczeństwa. (...) Duszpasterstwo rodzin zajmuje ważne miejsce w misji Kościoła i jest jakby sercem nowej ewangelizacji. Przyszłość Kościoła i społeczeństwa zależy bowiem od tego *Kościół domowego*, jakim jest wspólnota rodzinna” (Przemówienie z dn. 2 X 1992)¹⁹⁴.

Przedmiotem nauczania Kościoła w Polsce są także zagrożenia w dziedzinie moralno-społecznej, zwane „plagami narodowymi” albo „klęskami społecznymi”. Należy zwracać szczególną uwagę na kłótniowość i skłonność do sporów jako negatywną cechę naszego charakteru narodowego. Niektórzy obserwatorzy naszego życia mówią nawet o wadzie pieniactwa, zakorzenionej w nas od bardzo

¹⁹³ Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, (nie wygłoszone) 11 VI 1999 Warszawa, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 127-128.

¹⁹⁴ Cyt. za: *Nauki o rodzinie w służbie Ewangelizacji*, s. 92.

wielu pokoleń. Bez trudu można stwierdzić, że obrażamy się bardzo łatwo, daleko zaś trudniej jest nam darować innym, a zwłaszcza innych przeprosić. Ogólnie biorąc, obrażamy innych kierowani nie nienawiścią, lecz raczej bezmyślnością. Skłonność do sporów łączy się z pryncypialnością w sądach oraz z nieumiejętnością prowadzenia dialogu¹⁹⁵.

Do największych zagrożeń w dziedzinie moralno-społecznej zalicza się alkoholizm. Alkoholizm w Polsce należy do patologii społecznej. Stanowi chorobę moralno-społeczną. Grozę sytuacji powiększa fakt, iż alkohol prowadzi do zagrożenia dla bytu narodowego, rodzinnego i religijnego¹⁹⁶. Wzywa się duszpasterzy, aby społecznemu zagrożeniu ze strony nietrzeźwości przeciwdziałać przez szeroko zakrojoną i wielokierunkową działalność zmierzającą do odnowy społeczno-moralnej. Duszpasterstwo nie powinno szczędzić wysiłku nad ugruntowaniem trzeźwości w społeczeństwie.

Do niewątpliwie ujemnych cech ludzkiego charakteru należy zawiść, nazywana też zazdrością. Ta wada moralna często objawia się w postaci zawistnej obmowy, przyjmując karykaturalną postać zawiści „bezinteresownej”, „republikańskiej”, „platonicznej”. Wydaje się zatem dziwne, iż przy takim moralnym schorzeniu odczuwamy naturalny wstręt do wszelkiego donosu. Jednak i przy tym potrafimy wplątać nieuczciwość. Odnosi się to do sytuacji, kiedy ukrywa się zło przed sprawiedliwością¹⁹⁷.

Duszpasterstwo parafialne powinno jeszcze zwalczać inne wady społeczne: rozwiązłość obyczajów, niesumienność, kradzieże, oszustwa (urzędowe i podatkowe), niszczenie dobra społecznego i prywatnego. Wskazuje się na potrzebę uwrażliwienia wiernych na uczciwość zawodową i podejmowania działań społecznie pożytecznych i ułatwiających życie jednostce. Zachęcać należy do troski o ugruntowanie etyki zawodowej w miejscu pracy, o przeciwstawianie się objawom niesprawiedliwości,

¹⁹⁵ S. Olejnik, *Dar, Wezwanie, Odpowiedź. Teologia moralna*, t. II, *Człowiek i jego działanie*, Warszawa 1988, s. 135-136.

¹⁹⁶ S. Olejnik, *Dar, Wezwanie, Odpowiedź*, s. 136-138.

¹⁹⁷ S. Olejnik, *Dar, Wezwanie, Odpowiedź*, s. 138-139.

nieuczciwości i demoralizacji.

W obliczu poruszonych wyżej problemów moralnych, występujących w naszym społeczeństwie, czy też będących generalnie skazą współczesnej cywilizacji, bardzo ciekawa wydaje się propozycja odnowy teologii pastoralnej, „albo bardziej dosłownie – nowej teologii pastoralnej. Chodzi przede wszystkim o stworzenie eklezjologii pastoralnej, a zatem wiedzy o życiu i działalności Kościoła z uwzględnieniem potrzeb czasów teraźniejszych i wymogów życia człowieka współczesnego”. W dobie nieustannie dokonujących się przemian społeczno-kulturowych, relatywizmu moralnego, konfliktów, patologii, nienormalnych przejawów życia, „obok teologii pozytywnej: teologii miłości, teologii rodziny, teologii pracy, teologii wolnego czasu, pojawia się więc teologia «negatywna»: «teologia» uzależnień od narkotyków, alkoholu i tytoniu, «teologia» agresji, «teologia» patologii społecznych”¹⁹⁸.

Przeprowadzone tu obserwacje wskazują, że proces nowej ewangelizacji, w tym wypadku dotyczący ugruntowywania norm i zasad moralnych, może dokonywać się w oparciu o wartości ewangeliczne. Wszystkich ludzi należy traktować jako równoprawnych uczniów Chrystusa i „bogactwo” Jego Kościoła. Wartości ewangeliczne stanowią bowiem niezmienny „kod religijny” poszczególnych parafian, dzięki któremu ich rozwój może się koncentrować nie tylko na wartościach duchowych, ale również wokół dóbr osobowych i egzystencjalnych. Nowa ewangelizacja w takich warunkach pozwala odkrywać niezmiennie prawdy objawione, jest bowiem skierowana do takich ludzi, jakimi są w swoich środowiskach. W przekazywaniu prawd moralnych trzeba docenić tradycyjne formy nauczania, zwłaszcza homilię i katechezę z uwzględnieniem doświadczeń egzystencjalno-religijnych¹⁹⁹.

c. treści egzystencjalne

¹⁹⁸ J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2000, s. 63; R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, AK 78(1986)464, s. 97-112; A. Zuberbier, *Materiały do teologii praktycznej*, Warszawa 1974, s. 73-84.

¹⁹⁹ Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji*, s. 145.

Nowa ewangelizacja – jedna z ważniejszych i zasadniczych dziedzin obecnego życia Kościoła – w swoim procesie nie powinna pozostać obojętna wobec nowych rosnących problemów współczesnego człowieka, wpisanych w treść jego ludzkiej egzystencji. Nie powinna tym bardziej, iż Kościół nigdy nie był obojętny wobec aktualnych niepokojów dotyczących ludzkiego serca (por. KDK 41, 55, 57). Kościół Chrystusowy, „który przez dwadzieścia wieków niesie wszystkim ludom i narodom zbawienie i głosi niezmienną naukę Ewangelii [martwi się o] ludzkość, [która] stoi w obliczu rozmaitych trudności, problemów i gwałtownych zmian, przeżywa niejednokrotnie dramatyczne wstrząsy i rozdarcia. W tym świecie wielu ludzi, zwłaszcza młodych, doświadcza zagubienia i zranienia (...) Upowszechniają się postawy egoizmu, niesprawiedliwości i braku wrażliwości na potrzeby innych ludzi. Wobec tych i wielu innych wyzwań współczesności staje Kościół. Chce skutecznie nieść ludziom pomoc (...)”²⁰⁰.

Nowa ewangelizacja stawia zdecydowane wymagania także wobec duszpasterstwa. Papież Paweł VI w Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* napisał: „polem właściwym dla ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie” (EN 70)²⁰¹. Wiele z powyższych zagadnień, z racji merytorycznych, zostało już w tej części pracy omówionych. Zachęcony słusznym stwierdzeniem papieża Pawła VI, przypomnianym przez Jana Pawła II w Siedlcach, za nagłące treści egzystencjalne obecnych czasów uważam te dotyczące: pracy ludzkiej, etyki politycznej, bezrobocia i cierpienia.

Kościół zawsze z wielką uwagą obserwował zjawiska społeczne. Alternatywą wobec świeckich doktryn społeczno-ekonomicznych

²⁰⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, 10 VI 1999 Siedlce, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 86-87.

²⁰¹ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, 10 VI 1999 Siedlce, s. 87-88.

stała się katolicka nauka społeczna. Nauczanie Kościoła katolickiego w sprawach socjalnych pojmowane jest jako integralna część jego misji ewangelizacyjnej w świecie²⁰². Znamionną cechą współczesnego chrystianizmu stała się więc ta część doktryny, która dotyczy kwestii społecznych.

Ogłoszona przez Sobór Watykański II Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym – w rozdziale poświęconym życiu gospodarczo-społecznemu – ukazała nadrzędny charakter ludzkiej pracy nad innymi elementami gospodarki mającymi jedynie cechy narzędzi. Praca²⁰³ zaś, będąca nie tylko obowiązkiem, ale i prawem, ma znaczenie wyjątkowe, gdyż pochodzi od osoby. Człowiek przez pracę utrzymuje siebie i swych najbliższych; dzięki pracy może służyć innym oraz praktykować szczerą miłość. Ojcowie Soboru zwrócili uwagę na to, że przez pracę człowiek współdziała w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga. Podkreślili także związek pracy ze zbawczym misterium Jezusa Chrystusa. Konstytucja przypomina bowiem, iż godność ludzkiej pracy nadał sam Zbawiciel, który własnymi rękami pracował w Nazarecie.

Powyższa interpretacja fenomenu ludzkiej pracy postuluje obowiązek rzetelnego jej wykonywania, ale i takiego wynagradzania, by zapewniała pracownikowi i rodzinie godny stan materialny, społeczny, kulturalny i duchowy. Kościół wciąż przestrzega przed taką formą niesprawiedliwości, która z pracowników czyni niewolników pracy. Sobór wzywa do dostosowania procesu owocnej pracy do potrzeb osoby ludzkiej, głównie zaś życia rodzinnego. Mówi również o tym, że „pracownicy winni mieć możliwość rozwijania swych zdolności i osobowości właśnie przez samo wykonywanie pracy” (KDK 67).

O wielkim znaczeniu i głębokim sensie ludzkiej pracy świadczy fakt poświęcenia jej przez Jana Pawła II osobnej encykliki

²⁰² Por. W. Piwowarski, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 76-77.

²⁰³ Zob. Cz. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977; tenże, *Praca jako wartość humanistyczna*, Lublin 1991.

Laborem exercens. Podkreśla w niej Papież podmiotowy wymiar ludzkiej pracy płynący z godności człowieka, gdyż ten jako osoba jest uzdolniony do racjonalnego działania, stanowienia o sobie i spełniania siebie. Praca ma więc służyć urzeczywistnianiu się człowieczeństwa, wypełnieniu powołania. Ojciec Święty zwraca także uwagę na etyczny wymiar pracy: „Praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem. Ta prawda (...) stanowi jakby sam podstawowy i odwieczny rdzeń chrześcijańskiej nauki o pracy ludzkiej” (LE 6).

Papież Jan Paweł II przestrzega przed groźnym następstwem cywilizacji materialnej, a mianowicie przedmiotowym traktowaniem człowieka i jego pracy: ludzie nie są narzędziami produkcji, zaś praca to nie towar ani anonimowa siła robocza (por. LE 7). niesprawiedliwość oraz krzywdy wynikłe z takiej interpretacji Ojciec Święty określa jako „wołające o pomstę do nieba” (LE 8). Natomiast podkreśla, że praca jest „dobrem godziwym, czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją” (LE 9). Dalej mówi, że praca „jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»” (LE 9).

Ojciec Święty, poruszając kwestię antynomii pracy i kapitału, przypominając tradycyjną naukę Kościoła o prymacie pracy, postuluje przestrzeganie zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem i poddanie twórczej rewizji, teoretycznej i praktycznej, prawa prywatnej wolności środków produkcji. Wartość pracy oraz godność człowieka-pracownika domaga się nowych rozwiązań w zakresie prawa wolności środków produkcji (LE 14-15). A przy tym nie wolno zapomnieć o „duchowości pracy”, która oznacza uczestnictwo człowieka zarówno w dziele Stwórcy, jak i zbawczym misterium Chrystusa, który sam był człowiekiem pracy rzemieślniczej (LE 25-27).

Kolejne encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II dotyczące zagadnień społecznych – *Sollicitudo rei socialis* oraz *Centesimus annus* – stanowią wielki manifest podmiotowości człowieka i jego wyjątkowej pozycji w świecie. Mówią o ogólnych i szczegółowych zasadach etycznych, które powinny obowiązywać w sferze życia gospodarczego oraz politycznego. Ukazują godność robotnika i godność pracy jako powołania człowieka (SRS 30; CA 6).

Trudno nie zauważyć, że społeczne nauczanie Ojca Świętego Jan Pawła II nabrało szczególnego wymiaru praktycznego w procesie przemian, które od 1980 roku rozpoczęły się w Polsce, a następnie – od 1989 roku – ogarnęły całą Europę Środkowo-wschodnią. „Lont, który Jan Paweł II podpalił w Polsce w czerwcu 1979, tlił się powoli, ale wytrwale. Czternaście miesięcy później, 14 sierpnia 1980, wywołał bezkrwawy wybuch, którego rezultatem okazał się, w ciągu następnej dekady, upadek europejskiego komunizmu”²⁰⁴. Wspaniały zryw „Solidarności” – Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego, a także wielkiego ruchu społecznego – był niewątpliwie inspirowany ideałami katolickiej nauki społecznej i właściwą jej wizją pracy.

Podczas drugiej pielgrzymki do Ojczyzny papież Jan Paweł II powiedział w Katowicach 20 czerwca 1983 roku: „Cały świat śledził – i nadal śledzi – z przejęciem wydarzenia, jakie miały miejsce w Polsce od sierpnia 1980 roku. Co w szczególności dawało do myślenia szerokiej opinii publicznej – to fakt, że w wydarzeniach tych chodziło przede wszystkim o sam moralny ład związany z pracą ludzką, a nie tylko o podwyższenie zapłaty o nią (...) Praca jest powinnością człowieka: zarówno wobec Boga, jak też wobec ludzi, zarówno wobec własnej rodziny, jak też wobec narodu-społeczeństwa, do którego należy. Tej powinności – czyli obowiązkowi pracy – odpowiadają też uprawnienia człowieka pracy”²⁰⁵.

Jakże wymowne – wobec wydarzeń historycznych – były słowa Ojca Świętego wypowiedziane podczas trzeciej pielgrzymki

²⁰⁴ G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 505.

²⁰⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie po Mszy Świętej na lotnisku w Machowcu przed Cudownym Obrazem Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej*, 20 VI 1983 Katowice, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983*, Warszawa 1986, s. 235.

do Polski w Gdańsku 12 czerwca 1987 roku: „Praca – to znaczy człowiek. Człowiek pracujący. (...) Drodzy Bracia i Siostry, ludzie pracy, środowiska na całym świecie dziękują Wam, żeście podjęli tę trudną «pracę nad pracą», żeście podjęli tę szlachetną walkę, zmaganie się o godność ludzkiej pracy. Kościół dziękuje Wam za to, żeście ją podjęli w obliczu Chrystusa i Jego Matki. Dziwiono się w różnych miejscach, że tak może być. Że istnieje więź pomiędzy światem pracy a krzyżem Chrystusa, że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. (...) Praca i Chrystus? Praca i Eucharystia? A jednak tak tutaj było! I słusznie”²⁰⁶.

Ideale katolickiej nauki społecznej stanowiące ważny wymiar obrony praw osoby ludzkiej – jej wolności i swobód, o których papież Jan Paweł II wciąż przypominał – przyświecały ruchowi „Solidarność”. Promieniowały nie tylko na Polskę, ale i na cały świat specyficznym etosem wyrzeczenia się przemocy oraz głęboką, religijną wizją ekonomii, polityki, gospodarki²⁰⁷. Pastorska posługa Ojca Świętego Jana Pawła II, społeczne nauczanie Prymasa Tysiąclecia, kardynała Stefana Wyszyńskiego, etyka „Solidarności”, męczeńska śmierć kapelana robotników, ks. Jerzego Popiełuszki stanowią bogate i zobowiązujące dziedzictwo zarazem polskiej i katolickiej refleksji, przekazane całemu światu jako przykład obrony godności ludzi pracy²⁰⁸.

Czasy współczesne cechuje daleko idąca desakralizacja wszystkich sfer ludzkiej egzystencji i ziemskich rzeczywistości²⁰⁹. Z drugiej jednak strony obserwuje się ponowne odkrywanie wartości chrześcijańskich, w tym również i tych odnoszących

²⁰⁶ Jan Paweł II, *Solidarność to brzemień niesione razem, we wspólności*. Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy, 12 VI 1987 Gdańsk, w: *Odwagi! Ja jestem nie bójcie się*. III podróż apostolska do Polski 8-14 VI 1987, Poznań 1987, s. 126-127.

²⁰⁷ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 516-521; 531-534.

²⁰⁸ Zob. S. kard. Wyszyński, *Kazania Świętokrzyskie*, Rzym 1974; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992; P. Nitecki, *Znak zwycięstwa. Ksiądz Jerzy Popiełuszko*, Warszawa 1998; także, S. kard. Wyszyński, *Jedna jest Polska. Wybór z przemówień i kazań*, Warszawa 2000; I. Fudali, *Mysł społeczna Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski*, Kielce 1993; P. Nitecki, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Lublin 1998.

²⁰⁹ Cz. S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, s. 50-54.

się do społecznego ładu moralnego. Wizja ludzkiej pracy, podkreślająca godność człowieka – osoby wolnej i świadomej – stanowi istotną część przepowiadania parafialnego. „Oprócz wychowania przez pracę i w środowisku pracy istnieje jeszcze wychowanie «do pracy» mające charakter uprzedni w stosunku do pracy”²¹⁰. W nauczaniu parafialnym dużo miejsca należy poświęcić kwestii prawdy i wiedzy dotyczącej pracy, ale również kulturze rozumienia pracy. Należy ukazywać, iż praca jest dobrem człowieka, że przez nią człowiek się spełnia. Stale winniśmy podkreślać znaczenie pracy jako koniecznego środowiska samowychowania i doskonalenia osobowego.

W zmaterializowanym, konsumpcyjnym świecie, gdzie obok przepychu i bogactwa występuje skrajne ubóstwo i nędza, a pieniądź wydaje się wartością najwyższą i jedynym celem ludzkiej aktywności, realizacja nauczania Kościoła w warunkach parafialnych o prymacie człowieka nad pracą stanowi istotne wyzwanie oraz zadanie nowej ewangelizacji na początku trzeciego tysiąclecia. Wynik zmagania o godność ludzkiej pracy w dużym stopniu będzie wyznaczać kształt nadchodzącego świata.

Parafia jako wspólnota jest środowiskiem, w którym spotykają się ludzie o różnych światopoglądach, przekonaniach, zawodach. Ludzie o różnym wykształceniu i o różnym stopniu zaangażowania w życie społeczne. Ich sposób widzenia świata, społeczeństwa, aktualnych problemów z życia gospodarczego, ekonomicznego czy politycznego, zależy w dużej mierze od nauki głoszonej na różnych płaszczyznach życia parafialnego. Na początku nowego tysiąclecia wydaje się ze wszech miar słuszne, aby głosić ideały katolickiej etyki politycznej w dzisiejszym świecie²¹¹.

Zachętę do podjęcia tego zadania znajdujemy w pontyfikacie Jana Pawła II, który w decydujący sposób przyczynił się do głę-

²¹⁰ Cz. S. Bartnik, *Praca jako wartość humanistyczna*, s. 60.

²¹¹ Por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 66-177; J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 52-61; R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 155-180; B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 66-210.

bokich przemian politycznych, zachodzących we współczesnym świecie. Papieskie nauczanie oraz zagraniczne podróże apostołskie wpłynęły na złagodzenie niektórych reżimów i upadek dyktatorów. Oczywiście, największe znaczenie niektórych rozpad totalitaryzmu komunistycznego w krajach Europy Środkowowschodniej. W wywiadzie udzielonym J. Gawrońskiemu (1993) Papież tak odpowiedział na pytanie o swój udział w obaleniu komunizmu: „Jeśli w ogóle mówić o czyjejkolwiek decydującej roli, to należałoby ją przypisać chrześcijaństwu jako takiemu, wraz z jego przesłaniem religijnym i moralnym, i z niezłomną obroną osoby ludzkiej i jej praw. Ja sam jedynie przypominałem, powtarzałem i podkreślałem zasady, których trzeba przestrzegać: przede wszystkim zasadę wolności religijnej, ale również inne swobody należne osobie ludzkiej”²¹².

Ojciec Święty odważnie i stanowczo broniąc podstawowych praw człowieka, nie tylko jasno ukazał wewnętrzne sprzeczności komunizmu jako systemu tyrańskiej władzy, ale przede wszystkim nakreślił pozytywną drogę budowania nowoczesnych państw i społeczeństw, dla których wyzwaniem oraz powinnością stało się umiejętne i odpowiedzialne korzystanie z odzyskanej wolności. Jan Paweł II, analizując w świetle nauki o grzechu współczesne problemy dzisiejszego świata, krytykując błędy kapitalizmu, a mianowicie praktyczny materializm, konsumpcjonizm, egoizm jednostek i społeczeństw, odrzucenie Boskich norm etycznych, wypaczenie idei wolności, zatracenie wiary, niesprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, zwłaszcza stale rosnące zadłużenie krajów biednych, wskazuje na żądę zysku oraz pragnienie władzy, jako główne struktury i źródła grzechów społecznych (por. SRS 21, 23, 28, 29, 32, 35-37; CA 36, 40, 46, 49, 58).

Klarowną syntezę współczesnej doktryny katolickiej na temat władzy oraz polityki podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Może on – wraz z encyklikami społecznymi Kościoła – stanowić podstawę do przygotowania konferencji czy dyskusji w grupach parafialnych.

²¹² Jan Paweł II, *Ku jakiej zmierzamy Europie?*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*, Rzym 1996, s. 99.

Wspomniany Katechizm przypomina, że „każda wspólnota ludzka potrzebuje władzy, która by nią rządziła” (KKK 1898). Podkreśla, iż „władza, której domaga się porządek moralny, pochodzi od Boga” (KKK 1899). Troska o dobro wspólne stanowi kryterium prawowitego sprawowania władzy. Poszanowanie praw osoby ludzkiej, a szczególnie jej godności, dobrobyt rozumiany jako rozwój dóbr duchowych i ziemskich, pokój i bezpieczeństwo społeczności i jej członków są trzema istotnymi elementami dobra wspólnego (por. KKK 1905-1927), o których należy informować wiernych w parafiach, a przedstawiciele władz i samorządów mobilizować do ich przestrzegania.

Postulując, by rządzący traktowali władzę jako służbę, Katechizm definiuje cel jej sprawowania jako ułatwienie wszystkim korzystania z wolności i odpowiedzialności przy zachowaniu zasady sprawiedliwości i poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej. Wyliczając obowiązki obywateli, mówi o podporządkowaniu się władzy, miłości ojczyzny, współodpowiedzialności za dobro wspólne (KKK 2235-2241). Naucza także, że „obywatel jest zobowiązany w sumieniu do nieprzestrzegania zarządzeń władz cywilnych, gdy przepisy te są sprzeczne z wymogami ładu moralnego, z podstawowymi prawami osób i ze wskazaniem Ewangelii” (KKK 2242). Odmowę posłuszeństwa władzom uzasadnia się rozróżnieniem między wiernością Bogu a służbą wspólnocie politycznej. Zbrojny opór wobec ucisku dopuszcza pod ściśle określonymi warunkami. Moralną ocenę spraw politycznych zalicza do zadań Kościoła. Apeluje o przyjęcie ewangelicznej wizji Boga oraz człowieka i jego przeznaczenia (KKK 2243-2257).

Chrześcijaństwo doprowadziło do twórczego rozgraniczenia między sferą religii a polityki, gdyż sprowadziło ją do właściwego wymiaru, czyli „obowiązku ponoszenia odpowiedzialności za losy wspólnoty ziemskiej”²¹³. Autonomia władzy duchownej oraz świeckiej nie oznacza jednak izolacji. Kościół bezustannie głosi naukę o rządzeniu i polityce jako szczególnych dziedzinach

²¹³ R. Coste, *Ewangelia i polityka*, Paryż 1969, s. 44.

aktywności, widzianych w perspektywie wartości etycznych, mających źródło w prawie naturalnym oraz orędziu Ewangelii. Jej przesłanie o Bogu, Stwórcy i Zbawcy, stanowi obronę przeciw rozmaitym formom tyranii i absolutyzacji rzeczywistości doczesnych, w tym również deifikacji osób rządzących oraz systemów politycznych. Dając światu obiektywną normę moralną, ucząc odpowiedzialności wobec Boga, ukazując pełnienie władzy w świetle ideału służenia dobru wspólnemu, chrześcijaństwo stanowi inspirację coraz doskonalszego tworzenia relacji między panującymi a rządzonymi²¹⁴.

Zasługą przepowiadania parafialnego odnośnie do sfery życia publicznego będzie zastosowanie także do niej przykazania miłości jako racji i celu działań politycznych, zaś roztropności jako środka ich realizacji. Dzięki nim będzie możliwe budowanie ładu społecznego, respektującego godność i prawa osoby ludzkiej, budzącego wrażliwość wobec problemów socjalnych, realizującego w życiu społecznym zasady sprawiedliwości, pokoju, prawdy, solidarności, pomocniczości²¹⁵. Zadaniem nauczania w parafii – wynikającym z misji Kościoła – jest więc ukazywanie również rządzącym mieszkającym na jej terenie ideału świętości i służby wraz z nauczaniem o odpowiedzialności przed wyższym niż doczesny, a mianowicie Boskim autorytetem. Ukazywanie tych wartości często stanowi skuteczną obronę przed egoizmem i despotyzmem oraz jest istotnym motywem szlachetnego, wielkodusznego sprawowania władzy dla dobra i pożytku społeczności.

Pierwszym i fundamentalnym prawem ludzi zdolnych do pracy jest ich zatrudnienie i to, o ile jest możliwe, zgodnie z ich umiejętnościami i przygotowaniem zawodowym (por. KDK 66). To prawo nie jest dziś realizowane w pełni. Ogromna liczba bezrobotnych na próżno zabiega o zatrudnienie. Brak pracy nie tylko pozbawia zgodnego z kwalifikacjami zarobku, lecz wpływa

²¹⁴ Zob. R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, Poznań 1993, s. 39-174.

²¹⁵ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 8-45.

w wysokim stopniu demoralizująco na ludzi zdolnych do pracy, a długo, często beznadziejnie długo czekających na możliwość jej podjęcia²¹⁶.

W wyniku zmian politycznych i ekonomicznych w ostatnich latach stabilne dotąd zatrudnienie zaczęło się gwałtownie zmniejszać. Wysokie bezrobocie rodzi szereg zjawisk z zakresu patologii społecznej i powoduje trwałe uzależnienie społeczności rodzinnych od pomocy państwa. Relacja zaś między wysokością zasiłku a poziomem wynagrodzenia, jakie te osoby mogłyby uzyskać, gdyby podjęły pracę, nie stanowi zachęty do aktywności społecznej.

W charakterystyce bezrobotnych podkreśla się silne poczucie więzi z miejscem zamieszkania oraz znaczne ograniczenie mobilności przestrzennej, związane z zajmowaniem mieszkania. W wielu wypadkach przyczynę bezrobocia stanowią niski poziom wykształcenia i wąska specjalizacja zawodowa. Bezrobotni ujawniają małą otwartość na inne wzorce życia i niski poziom umiejętności aktywnego decydowania o sobie. To wszystko sprawia, że wytwarza się atmosfera zniechęcenia, rozgoryczenia i beznadziejności.

Napotykać oni na szereg trudności i ograniczeń. Bardzo często posiadają niewielki kapitał własny. Tę dramatyczną sytuację pogarszają: wysokie oprocentowania kredytów bankowych, powodujące zadłużenie – przy niskiej rentowności produkcji; duża skala źle udzielonych kredytów bez dobrej analizy rynku, słabo i nierównomiernie rozwinięta sieć doradztwa i informacji. A ponadto opory natury psychicznej: niechęć do ryzyka, nieufność do reform gospodarczych i politycznych, zadufanie w sobie, zniechęcenie, a czasem nieporadność. Bierność przejawiają też absolwenci szkół, którzy nie znaleźli zatrudnienia w swoim zawodzie i pozostają na utrzymaniu rodziców.

Jaka powinna być rola duszpasterstwa w takiej sytuacji? Na pewno nie można poprzestać tylko na współczuciu. „Potrze-

²¹⁶ Por. L. Kaczmarek, *Godność i prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, ChŚ 13(1981)5, s. 1-15; W. Piwowarski, *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź” 27(1984)5, s. 37-45.

ba większej aktywności osób poszukujących pracy – czytamy w Liście Episkopatu Polski z 17 III 1995 – bo samo rozdawnictwo rodzi często zaniedbanie własnego warsztatu pracy”. Zatem duszpasterze stojąc wobec problemu bezrobocia na terenie swej parafii, powinni mieć jednak na uwadze etos pracy, przyjrzeć się aktualnemu obrazowi bezrobocia i szukać – wspólnie z innymi przedstawicielami lokalnej władzy – skutecznych środków zaradczych. Warto zaangażować nauczycieli, katechetów, społeczników, specjalistów do podniesienia kultury rozumienia pracy, nowych warunków, by umiejętnie pokierować siłami ludzkimi i je wykorzystać.

W bezpośrednim nauczaniu parafialnym należy dowartościować etos pracy ludzkiej. Podkreślać prawdę o godności podmiotu każdej pracy, którym jest człowiek. Tworzyć dobrą atmosferę wokół samej idei pracy i uczyć szacunku dla niej. Należy promować ludzi pracowitych. Konieczna jest walka z beczynnością jako źródłem deprawacji charakteru i podłoża plag społecznych, które rujną budżet rodzinny (por. KKK 2436), niszczą zdrowie, gorszą młodzież, destabilizują życie społeczne.

Słusznie zatem encyklika *Laborem exercens* postuluje zachowanie proporcji między różnymi rodzajami zatrudnień: pracą na roli, w przemyśle, usługach, pracą umysłową, a także naukową czy artystyczną, według uzdolnień poszczególnych ludzi i dla dobra wspólnego. Tej organizacji powinien odpowiadać wieloraki system wykształcenia i wychowania, mający na celu rozwój dojrzałego człowieczeństwa i odpowiednie przygotowanie do zajęcia z pożytkiem właściwego miejsca przy zróżnicowanym warsztacie pracy (LE 18).

Odpowiedzialnością za brak pracy Jan Paweł II nie obarcza pracodawcy pośredniego, ale głównie państwo. Bezrobocia nie można tłumaczyć rzekomo obiektywnymi prawami rozwoju gospodarczego, stawiając dobro gospodarki ponad dobro człowieka. Należy zatem podjąć maksymalne wysiłki w kierunku jego likwidacji i zapewnienia pracy wszystkim – zwłaszcza młodym. Trzeba uczynić wszystko, aby maksymalnie poszerzyć rynek pracy w skali ogólnospołecznej, a nawet międzypaństwowej

i międzynarodowej²¹⁷.

Nieobojętne powinny być wobec tych poważnych problemów: Akcja Katolicka, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Duszpasterstwo Młodzieży, Katolickie Stowarzyszenie Mieszkańców Wsi i Małych Miast, Katolickie Uniwersytety Ludowe. Zaangażowanie tych stowarzyszeń i organizacji pozwoli sukcesywnie podnosić rozumienie etosu pracy i świadomość wobec współczesnych jej zagrożeń.

Pozytywna wiedza o pracy jako podstawowym obowiązku człowieka, płynącym z nakazów Bożych (por. Rdz 1, 28; LE 25), pozwoli zrozumieć wielu, iż praca jest też powołaniem człowieka. Ma on je odczytać, szukając właściwego dla siebie zajęcia. I jeśli wykonywana dotąd praca, w wyuczonym zawodzie, nie spełnia jego aspiracji, nie daje podstaw materialnych do utrzymania, powinien szukać innej, by w pełni siebie realizować. Musi odczytywać znaki czasu, potrzeby swoje i innych ludzi, wśród których żyje, i skierować zainteresowania na tę dziedzinę, która będzie właściwą przestrzenią jego działalności. A więc niekoniernie przez całe życie człowiek musi być przywiązany do jednego zawodu. Nieraz poszerzanie specjalizacji otwiera przed nim nowe perspektywy. Może okoliczności nakazują podjąć takie wyzwanie? Błędem zaś poważnym jest bierne czekanie na rynek pracy i jednocześnie niszczenie swoich sił i zdolności, zmniejszanie własnych oszczędności, popadanie w zniechęcenie, lenistwo i inne wady z nim związane. Jest przecież moralnym obowiązkiem wykorzystanie czasu i zagospodarowanie duchowej i materialnej przestrzeni życia człowieka.

Należy z całą stanowczością nauczać parafian, iż bezrobocie jest złem, „jest prawie zawsze dla tego, kto pada jego ofiarą, zamachem na jego godność i zagrożeniem jego równowagi życiowej” (KKK 2436), a nawet może się przerodzić w klęskę społeczną, dlatego też trzeba mu przeciwdziałać na różnych płaszczyznach życia społecznego. Pomocą może okazać się organizowanie na

²¹⁷ Por. L. Kaczmarek, *Godność i prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 1-15; W. Piwowarski, *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 37-45.

terenie parafii nauki nowych zawodów i poszerzanie kwalifikacji, wspieranie inicjatyw lokalnych, materialna pomoc dla ludzi pracy. Z prawa do życia i utrzymania wynika obowiązek świadczeń na korzyść bezrobotnych, czyli obowiązek wypłacania odpowiednich zasiłków niezbędnych dla utrzymania niezatrudnionych pracowników oraz ich rodzin. Obowiązek ten wprawdzie spoczywa na władzach lokalnych, ale duszpasterze mogą wskazywać rodziny w trudnych sytuacjach i koordynować pomoc. W ramach opieki charytatywnej nad potrzebującymi należy uwzględnić też sytuację bytową ludzi bezrobotnych w celu złagodzenia negatywnych skutków ich warunków życiowych. Najbardziej celowe byłoby angażowanie ich do prac parafialnych i wynagrodzenie wykonanej pracy.

Wśród zjawisk, które bardzo mocno dotyczą życia ludzkiego, znajduje się także cierpienie²¹⁸. Spotykamy się z nim ciągle. Cierpienie jest nieodłącznie związane z ludzką egzystencją. Należy ono do stanów psychicznych pierwotnych, nie dających się ściśle zdefiniować. Jako zjawisko psychiczne złożone i wielowarstwowe, cierpienie obejmuje szeroki zespół uczuć, od bólu, mającego źródło w chorobie ciała, po smutek, nazywany także cierpieniem moralnym²¹⁹. Pomocą ze strony parafii wobec cierpiących jest nie tylko objęcie ich troską duszpasterską, ale zrozumienie i wypracowanie postawy akceptacji wobec cierpienia. Ważne jest przy tym, aby to była akceptacja autentyczna.

Postawa akceptacji autentycznej ma charakter zinterioryzowany, uwewnętrzniony. Człowiek pod wpływem przeżywanego cierpienia zmienia się wewnątrz, zaczyna inaczej patrzeć na siebie i swój los. Podstawowo ważną sprawą przy zdobywaniu czynnej i autentycznej akceptacji cierpienia jest motywacja. Chodzi o w pełni przekonujący motyw dla wyrażenia wewnętrznej zgody na cierpienie. Aby go znaleźć, trzeba się odwołać do nauki o Chrystusie i Jego dziele zbawczym²²⁰.

²¹⁸ L. Sandrin, *Wobec cierpienia. Zrozumieć, przyjąć, wytłumaczyć cierpienie*, Kielce 2000, s. 111-127.

²¹⁹ Por. J. Makselon, *Z psychologii cierpienia*, HD 56(1987)1, s. 40-46.

Silne światło na sens i wartość cierpienia rzuca Chrystus przez swą naukę oraz odnoszenie się do ludzi cierpiących. Jak wysoko Chrystus cenił cierpienie, świadczy wyraźnie zespół błogosławieństw z Kazania na górze. „Błogosławionymi” nazywa On tych, którzy płaczą, którzy cierpią ubóstwo, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, którzy cierpią prześladowania. Są oni godni nieśmiertelnej chwały, do nich bowiem już należy Królestwo niebieskie. Ponadto, męka i ukrzyżowanie Jezusa stały się nie tylko dobitnym wyrazem solidarności z cierpiącymi ludźmi wszystkich czasów, lecz także narzędziem zbawienia wszystkich ludzi²²¹.

Jan Paweł II w Liście apostoelskim *Salvifici doloris* uczy, że w ramach Ewangelii – „dobrej nowiny o zbawieniu” – znajduje się też „ewangelia cierpienia”. Oznacza ona nie tylko „obecność cierpienia w Ewangelii”, lecz zarazem „objawienie zbawczej mocy i zbawczego sensu cierpienia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa” (SD 25). Zawiera jeszcze coś więcej, a mianowicie włączenie ludzkiego cierpienia w Chrystusowe dzieło zbawcze. Należy więc w przepowiadaniu parafialnym przedkładać prawdę, iż przez swą mękę krzyżową wyniósł Chrystus cierpienie ludzkie na poziom dzieła zbawienia. Człowiek cierpiący staje się w szczególny sposób podobny do Chrystusa: może on nawet czynnie uczestniczyć w odkupieniu świata. Chrystus bowiem stając się uczestnikiem cierpień ludzkich, umożliwił ludziom uczestnictwo w swoim zbawczym cierpieniu²²². Otwierając się przez mękę Krzyża na cierpienie ludzi, równocześnie otwiera ludziom możliwość włączenia ich cierpienia w swoje dzieło zbawcze (por. SD 24). Do każdego wierzącego, który na swej drodze życia doświadcza cierpienia, Chrystus kieruje wezwaniem: „Pójdź za Mną”. „Pójdź! Weź udział swoim cierpieniem w tym zbawieniu świata, które dokonuje się przez Moje cier-

²²⁰ K. Góźdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 155-178.

²²¹ N. Salvaneschi, *Czy umiesz cierpieć*, Warszawa 1996, s. 5-36.

²²² W. Hryniewicz, *Krzyż w misterium paschalnym Chrystusa. Ku soteriologii paschalno-eschatologicznej*, AK 79(1987)470 s. 22-36

pienie!” (SD 26).

Chrystusowe wezwanie do współcierpienia z Nim ma swój głębszy wymiar. Jest wezwaniem nie tylko do naśladowania Go, lecz do poddania się, w Duchu Świętym, tej wielkiej duchowej mocy, jaka płynie z cierpienia Chrystusa. Cierpienie niesie ze sobą wielką szansę, ogromnie przybliża perspektywę duchowego odrodzenia, pełnego nawrócenia, zdobycia dojrzałości wewnętrznej i stania się całkowicie nowym człowiekiem (por. SD 26).

Uczestnicząc w dziele zbawczym, ludzie wierzący powinni widzieć w swym cierpieniu narzędzie służby Kościołowi, wspólnocie wierzących i pomoc niesioną zbawieniu innych. To jest dalszy wymiar „ewangelii cierpienia”. Ludzie dotknięci cierpieniem zjednoczeni z Chrystusem cierpiącym są bardzo pożyteczni dla wspólnoty parafialnej, spełniają niczym niezastąpioną służbę (SD 26-27). Głoszą kerygmat Jezusa Chrystusa każdą chwilą swego życia.

Zawarte w cierpieniu przyjętym w duchu wiary wezwanie Chrystusowe stanowi wreszcie zaproszenie, a nawet więcej: wprowadzenie do Królestwa Bożego, zainicjowanego już tu na ziemi, a osiągniętego swą pełnię w wymiarach wieczności²²³. Albowiem „przez wiele ucisków trzeba nam wejść do Królestwa Bożego” (Dz 14, 22). Cierpienia prowadzą jakby najprostszą drogą do wiecznego szczęścia, rodząc nadzieję chwały zmartwychwstania, zgodnie z nauką św. Pawła: „cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić (Rz 8, 18). Uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa, stają się chrześcijanie godnymi współuczestnictwa w Jego chwale, zasługują na osiągnięcie Królestwa Bożego (por. SD 21).

Z powyższych refleksji wyłania się jasny wniosek, iż Kościół ma obowiązek głoszenia kerygmatu ludziom, a parafia jest tym miejscem, gdzie jest to spełniane w sposób stały i systematyczny. Nowa ewangelizacja jest dziś ważnym i aktualnym wyzwaniem duszpasterskim, w której parafia między innymi wspólnotami

²²³F. Cuccarese, *Zamyślenia nad losem człowieka. Czy człowiek może nadać sens własnemu cierpieniu bez wiary w Chrystusa zmartwychwstatego?*, Kielce 1995, s. 121-165.

społecznymi zajmuje miejsce szczególne, by nie powiedzieć uprzywilejowane. Ponieważ środowisko, w którym żyjemy, dechrystianizuje się, stąd zasadniczy cel funkcjonowania parafii jest niemal identyczny z celem Kościoła pierwotnego, a mianowicie: kłaść fundamenty wiary – głosić kerygmat. Bowiem chrześcijaninem człowiek się nie rodzi, ale staje się we wspólnocie.

ROZDZIAŁ V

Odnowa kerygmatu społeczno-kulturowego

Nowa ewangelizacja jest usytuowana w wyjątkowej chwili dokonujących się przemian w świecie. Wyrazem tych przemian są „znaki czasu”. Można powiedzieć, idąc za myślą Ojców soborowych, że „Kościół zawsze ma obowiązek badać „znaki czasu” i wyjaśniać je w świetle Ewangelii” (KDK 14). Rozpoznanie myśli Bożej w znakach czasu powinno uwzględniać perspektywę historyczną, być aktualnym przedmiotem badań i patrzeć w przyszłość z wielką otwartością ducha i umysłu.

Nowa ewangelizacja jest odpowiedzią Kościoła na potrzebę współczesnego świata, który na nowo powinien podążać w stronę Boga. Szybkość zachodzących przemian sprawia, że wielu ludzi nie nadąża za nimi i nie rozumie tego, co się wokół nich dzieje. Jest to też jedna z ważnych przyczyn wątpliwości dogmatyczno-moralnych współczesnych chrześcijan, którzy popadają w stan beznadziei, bezsilności i beczynności. Wstępem do nowej ewangelizacji jest poznanie problemów tych ludzi i udzielenie zrozumiałej i kompetentnej odpowiedzi ewangelicznej na podstawowe pytania natury religijnej, egzystencjalnej, społecznej, gospodarczej, ekonomicznej, a czasem i filozoficznej w ten sposób, aby prawdy objawione mogły stać się treścią ich codziennego życia.

Wiele pytań mogą dziś budzić nowe kwestie społeczno-kulturowe, które zaskoczyły współczesnego człowieka. W czasie,

kiedy tak dużo i często mówi się na temat liberalizmu, postmodernizmu czy globalizmu, znaczna część ludzi wydaje się być zagubiona i zirytowana. Te odczucia są często przyczyną buntu, zniechęcenia, apatii. Można zauważyć jakąś dziwną ucieczkę. „Ucieczka w mrok niepewności jawi się wtedy jako najprostsze rozwiązanie”¹. Dlatego w procesie nowej ewangelizacji istnieje nagła potrzeba odważnego spojrzenia w oczy współczesnej rzeczywistości. Takie wyzwania współczesności jak liberalizm, postmodernizm, globalizm koniecznie muszą być objęte troską nowej ewangelizacji. Zjawiska te domagają się od Kościoła, aby je wprowadzić w orbitę Ewangelii i w ten sposób nadać im sens ogólnoludzki. „Nie wolno nam wykluczyć z góry dialogu z tymi środowiskami. Kiedy przed 20 wiekami Apostołowie dotarli na kontynent europejski, nie narzucali Europie kulturowego dziedzictwa judaizmu; potrafili rozróżnić między tym, co sympatyczne i bliskie, a tym, co uniwersalne i istotne. Wierność temu stylowi zobowiązuje do troski o świadectwo ewangelizacji miłości i prawdy w świecie, który doświadcza głębokich kryzysów i przeobrażeń. Nie oznacza ona jednak, by na jednym poziomie należało stawiać populistyczny slogan i autentyczne świadectwo ludzkiego bólu”².

Wśród zasad nowej ewangelizacji należy podkreślić znaczenie mocy Dobrej Nowiny, która jest bliska człowiekowi i jego życiu zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Chrystus stanowi bowiem Centrum nowej ewangelizacji. Obecność Chrystusa w życiu codziennym chrześcijanina ubogaca je i ukierunkowuje na wspólnotę kościelną, w której realizuje się wymiar społeczny nowej ewangelizacji, czyli życie w wolności i miłości. Kościół naszych czasów wychodzi do świata z Ewangelią, prowadzi z nim dialog i wnosi w codzienność współczesnych ludzi nadzieję odnowy oblicza świata i ludzkości. Nowa ewangelizacja nabiera więc szczególnego znaczenia, jeśli podejmuje dialog z nowymi

¹J. Życiński, *Pożegnanie z Nazaretem. Duchowość Ewangelii wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2000, s. 156.

²J. Życiński, *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, „Znak” 53(2001)5, s. 117.

zjawiskami współczesności: liberalizmem, neoliberalizmem, Unią Europejską, postmodernizmem, globalizmem, udzielając im pomocy w integralnym rozwoju, aby mogły być zgodne z zasadami Ewangelii Chrystusowej.

1. Odnowa kerygmatu w sytuacji liberalizmu

„Liberalizm” wywodzi się od łacińskiego słowa *liber* – wolny, *liberalis* – wolnościowy. Jest to kierunek filozoficzno-społeczny, który rozwinął się w XIX wieku w formie „liberalizmu klasycznego” związanego ściśle z indywidualizmem, podkreślającym absolutny prymat jednostki. Pomniejszał on rolę władzy oraz sprzeciwiał się etatyzmowi i interwencjonizmowi państwa³.

W XX wieku powstała odmienna szkoła liberalizmu, zwana neoliberalizmem. Jest to szkoła bardziej umiarkowana. Neoliberalizm rozwijał się w kierunku ograniczenia dowolności i chaosu indywidualistycznego⁴.

W dobie obecnej uaktywnił się natomiast tzw. „liberalizm uogólniony”. Głosi on powszechną wolność i wartość wolności. Wyszczególnić w nim można: „liberalizm personalistyczny, rozwijający wolność jednostkową i kolektywną, oraz liberalizm zdegradowany lub pozorowany, zmierzający właściwie do rozbitcia klasycznych społeczności, żeby je następnie poddać, na sposób podstępny, znowu pod władzę potentatów finansowych i politycznych”⁵. Dziś, kierunek ten w formie skrajnej „neguje prawo społeczne i etyczne, odrzuca reguły postępu i dobra, łamie wszelkie kanony sztuki, nie przyjmuje logiki ani poprawnej metodologii, nie uznaje żadnych wartości, łącznie z pracą, nauką i religią”⁶. Ponadto liberalizm skrajny bardzo mocno suponuje dziś społecznościom model życia, gdzie prymat bierze bogactwo, hedonizm, rozrywka, relatywizm moralny, apoteoza techniki materialnej, kłamstwo, „gdzie wolność oznacza możliwość niszczenia «wszel-

³ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 453-454.

⁴ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 453.

⁵ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 454.

⁶ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 454.

kiego stworzenia Bożego»⁷. Ostatecznie kierunek ten jest totalnie wrogi człowiekowi, jego naturze i godności.

Już ta krótka prezentacja liberalizmu wyznacza niejako płaszczyzny jego oddziaływania, wpływ i ekspansję. Dotyczy to życia społecznego, myśli i słowa, sumienia i religii, nauki i kultury, ekonomii i gospodarki, życia społeczno-politycznego, pluralizmu i tolerancji. Wreszcie mocno suponowana w obecnych czasach liberalna neutralność a procesy integracyjne Europy i świata.

Liberalizm a życie społeczne. Wśród przedstawicieli liberalizmu angielskiego na szczególną uwagę zasługuje John Locke (+1704). Sprzeciwiał się on ujęciom ekstremalnym, a mianowicie: anarchizacji życia społecznego i totalitarnemu ustrojowi państwa⁸. Natomiast czołowym liderem liberalizmu francuskiego był Jean Jacques Rousseau (+1778). Uznał on wolność za niekwestionowane prawo każdego człowieka⁹. Przy czym wolność społeczną rozumiał jako możliwość czynienia tego wszystkiego, co nie jest zakazane przez prawo¹⁰. Obaj myśliciele są prekursorami ubóstwiania podstawowego aksjomatu, jakim jest wolność, i odnoszeniu jej do życia społecznego.

Współczesny liberalizm podkreśla ideę wolności indywidualnej w życiu społecznym, ujmując tę wolność maksymalistycznie. Zaś neoliberalizm uznaje wolność za wartość najwyższą – wręcz jedyną. Rozumiana jest ona negatywnie jako brak przymusu ze strony państwa. W imię wolności kwestionuje się normatywny profil etyki, religijne dogmaty, opinię społeczną, głos tradycji. Milton Friedman ograniczenia wolnego rynku określa jako negację indywidualnej wolności człowieka¹¹. Isaiah Berlin pojmuje liberalizm jako brak jakiegokolwiek ingerencji zewnętrznej, nawet na płaszczyźnie norm moralno-społecznych i prawd religijnych. Życie społeczne utożsamia z tolerancją, którą z kolei

⁷ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 455.

⁸ Por. S. Kowalczyk, *liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 131-142.

⁹ S. Kowalczyk, *liberalizm i jego filozofia*, s. 133.

¹⁰ Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16; tenże, *Emil czyli o wychowaniu*, Warszawa 1933, s. 313.

¹¹ Por. M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago-London 1962, s. 15.

interpretuje jako epistemologiczny i aksjologiczny relatywizm. Twierdzi, że człowiek prawdziwie wolny chce sam kierować własnym życiem, wybierać cele i zadania, kreować wartości i normy postępowania¹².

W tej koncepcji wolność to rezygnacja z wartości obiektywno-universalnych: prawdy, dobra, sprawiedliwości, miłości. Taka liberalna koncepcja wolności jest krytycznie oceniana w nauce społecznej Kościoła, w miejsce wolności bezgranicznej Kościół mówi o wolności odpowiedzialnej, czyli o odpowiedzialnym korzystaniu z należnej człowiekowi wolności. Nie ma bowiem wolności od norm etycznych i prawd religijnych. Papież Paweł VI w Liście apostolskim *Octogesimo adveniens* (1971) krytycznie ocenił dwa współczesne nurty ideologiczne: marksizm i liberalizm. Marksizm niszczy wolność indywidualnych ludzi i narodów, stosuje terror w życiu państwowym i próbuje system totalitarny. Liberalizm uznaje ideę wolności, ale izoluje się od podstawowych wartości osobowych. „Liberalizm filozoficzny w swoich podstawach zawiera błędne twierdzenie o autonomii jednostki w jej działalności, motywacjach i korzystaniu z wolności” (OA 35). Głoszenie wolności, charakterystyczne dla ekstremalnego indywidualizmu i ideologicznego liberalizmu, nie powinno łączyć się z aprobatą pustki aksjologicznej.

Również Jan Paweł II w pierwszej programowej encyklice *Redemptor hominis* (1979) przestrzegał: „Nie wszystko to, w czym różne systemy, a także poszczególni ludzie, widzą wolność i propagują wolność, okazuje się prawdziwą wolnością człowieka” (RH 12). Autentyczna wolność realizuje się poprzez poznanie prawdy: naturalnej i nadprzyrodzonej. Encyklika społeczna *Sollicitudo rei socialis* (1987) ostro krytykuje ustroje totalitarne, w których mniejszość – np. partia – pozbawia podmiotowości całe społeczeństwo (SRS 15). W encyklice *Veritatis splendor* Ojciec Święty potwierdza prawo każdego człowieka do wolności w życiu społecznym, ale jednocześnie mocno wskazuje na personalny i aksjologiczny wymiar wolności. Tylko przez „przy-

¹²Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 129.

jęcie prawa moralnego ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia” (VS 35). „Warunkiem autentycznej wolności jest szczerze i otwarte uznanie prawdy” (VS 87). Związek wolności z prawdą i dobrem moralnym jest niezbędny w obu wymiarach: indywidualnym i społecznym. Dlatego Jan Paweł II przestrzega, że „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (VS 101).

Nowa ewangelizacja, w duchu papieskiego nauczania, podejmuje wysiłek ukazywania praw człowieka do wolności na terenie życia społecznego. Musi stać na straży, aby nie odrywano we współczesnym świecie idei wolności od personalizmu i aksjologii. Przeciwny kierunek spowoduje deformację wolności i może doprowadzić do samozniewolenia człowieka.

Liberalizm a myśl i słowo. Oświecenie i Rewolucja Francuska przyniosły nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela. Ponadto przyczyniły się do laicyzacji społeczeństwa; były reakcją na klerykalizm. Pojawiła się obojętność, naturalizm, a przede wszystkim totalitarna i antyklerykalna laicyzacja, która choć była liberalna w swych koncepcjach, to jednak agresywna wobec Kościoła i wszelkich form religii. To wszystko spowodowało, iż zaczęto twierdzić, że ludzki rozum jest jedynym sędzią w zakresie granicy między prawdą a fałszem, dobrem i złem¹³.

W tym duchu współczesne nurty liberalne mówią o nieograniczonym prawie do wolności słowa – z wykorzystaniem bogatego arsenału współczesnych środków społecznego przekazu. Dodajmy stanowczo, że o aksjologicznych implikacjach wolności człowieka nie mówią zwolennicy ideologicznego liberalizmu, choć bardzo często – o ile posiadają do swej dyspozycji mass media – to poprzez selektywny przekaz informacji faktycznie cenzurują wolność słowa¹⁴.

Formy manipulacji są różnorodne, najbardziej częste z nich to: propagowanie stereotypów i mitów, przekazywanie nie-

¹³ Por. S. Kowalczyk, *liberalizm i jego filozofia*, s. 135-146.

¹⁴ Por. J. M. Jackowski, *Bitwa o prawdę. Do zwycięstwa*, t. III, Warszawa 1997, s. 95-132.

sprawdzonych informacji i plotek, stosowanie kamuflażu. W miejsce pełnej obiektywnej prawdy przekazują półprawdy, stosują taktykę przemilczenia prawdy niewygodnej, fałszują obraz rzeczywistości społecznej. Manipulacja prawdą jest manipulacją człowiekiem, oddziaływaniem na jego świadomość i podświadomość poprzez spreparowane słowo, odpowiednio dobrany obraz i specyficzną muzykę¹⁵. Stąd środki społecznego przekazu są terenem ostrej walki o władanie nimi: jak dotąd są one w większości opanowane przez ludzi o wyraźnych sympatiach lewicowo-liberalnych¹⁶.

Chrześcijaństwo uznaje prawo do wolności myśli i słowa, lecz jednocześnie mówi o etyce w korzystaniu z tego prawa. Co przemawia za wolnością myśli i słowa? Przede wszystkim, według personalizmu chrześcijańskiego, natura i nadprzyrodzona godność człowieka. Człowiek jest osobą, tj. rozumnym i wolnym podmiotem. Skoro osoba jest podmiotem, to decyduje o własnych przekonaniach, celach i wyborach. Bez wolności myśli i słowa trudno mówić o innych prawach człowieka, gdyż są one naturalną konsekwencją wolności. Zresztą wolności myśli nie jest w stanie kontrolować żadna władza polityczno-państwowa, wolność ta jest uwarunkowana jedynie posiadaniem wolności wewnętrzno-moralnej. Nie ma prawdziwej wolności myśli tam, gdzie istnieje zniewolenie poprzez fałsz i zło moralne. Wolność słowa mówionego i pisanego jest podstawowym prawem człowieka. Potwierdzają to zarówno dawne i współczesne deklaracje praw człowieka, jak i dokumenty społecznej nauki Kościoła – począwszy od Leona XIII aż do Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II¹⁷.

W procesie nowej ewangelizacji należy z całą stanowczością nauczać, iż wolność myśli i słowa jest podstawowym prawem człowieka, ale również obowiązkiem właściwego korzystania

¹⁵ Por. K. Czuba, *Media i władza*, Warszawa 1994, s. 9-59; A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995, s. 23.

¹⁶ Zob. M. Czachorowski, *Nowy imperializm*, Warszawa 1995; R. Bender, M. Łętowski, *Wojna o media*, Warszawa 1994.

¹⁷ A. Lepa, *Świat manipulacji*, s. 135-168.

z wolności. Obowiązkiem ludzi pracujących w mass mediach jest uczciwość i wierność prawdzie. Odbiorcy zaś mają obowiązek krytycznego oceniania słowa i obrazu. Wreszcie obowiązkiem chrześcijanina jest tworzenie pozytywnego klimatu społecznego (logosfery), czyli poszanowanie prawdy i czynienia dobra. Wolność słowa nie powinna być interpretowana w życiu społecznym jako zgoda na manipulację prawdą.

Liberalizm a sumienie i religia. W wyniku Rewolucji Francuskiej tradycyjny model relacji między państwem a Kościołem uległ zmianie. Pojawiły się tendencje antyklerykalne i antychrześcijańskie. Do dziś wrogi Kościołowi laicki model państwa propagują kręgi liberalne. Kwestionują one nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, zwalczają wartości religijno-sakralne, podważają etykę ewangeliczną, propagują postawy relatywizmu, irenizmu i moralnego permisywizmu. Głoszą, że religia nie ma prawa do obecności w życiu publicznym. W liberalizmie głosi się ideę tolerancji, ale nie toleruje się społecznej roli religii. Mówi się o pluralizmie, ale faktycznie usiłuje się zamknąć chrześcijan w getcie. Jest to więc próba całkowitego uprzywatnienia religii, czego nie da się pogodzić ze społeczną nauką Kościoła¹⁸.

Papież Jan Paweł II widzi podstawę wolności religijnej w samej naturze człowieka i jego godności osobowej. Człowiek dzięki swej rozumności i wolności woli winien być zawsze traktowany jako podmiot w życiu społecznym. Idea wolności religijnej ma wymiar zarówno indywidualny, jak i społeczny. Potwierdzeniem takiej wolności jest między innymi: wolność wyboru światopoglądu i religii, możliwość religijnego wychowania dzieci przez wierzących rodziców, wolność wyboru szkoły, wolność duszpasterstwa w szpitalach, więzieniach, wojsku, wolność tworzenia różnorodnych organizacji i stowarzyszeń o celach religijnych, wolność ludzi wierzących w życiu społecznym i politycznym, swobodne funkcjonowanie wspólnot religijnych – w tym także możliwość kultu publicznego, wolność tworzenia szkół wyzna-

¹⁸Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, s. 173-202; Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 453-455.

niowych, wolny dostęp do mass mediów. Przestrzeganie wolności religijnej nie narusza w niczym suwerenności państwa, a równocześnie aktywizuje obywateli do realizacji dobra wspólnego społeczności oraz pozwala na zachowanie pokoju społecznego i międzynarodowego¹⁹.

Prawo do wolności sumienia i religii jest podstawowym i nienaruszalnym prawem każdego człowieka. Przestrzeganie tego prawa jest obowiązkiem władz polityczno-państwowych, które powinny zabezpieczać wolność życia religijnego obywateli między innymi poprzez sprawiedliwe prawodawstwo i administrację. Prawo do wolności religijnej wynika z podstawowych zasad życia społecznego: zasady równości wszystkich obywateli wobec prawa i zasady pomocniczości²⁰.

Zasada personalizmu²¹ – tak mocno podkreślana przez Jana Pawła II w całym procesie nowej ewangelizacji²² – wymaga, aby państwo pomagało obywatelom i wspólnotom religijnym w wypełnianiu ich naturalnych zadań. „Praktycznie personalizm niesie ze sobą dużą dążność do spontaniczności, humanizmu, wolności myśli, swobody wyrazu swojej osobowości, elastyczności świadomości narodowej oraz pluralizmu we wszystkich ważniejszych dziedzinach”²³. Wymaga to postawy tolerancji i dobrze pojętej neutralności światopoglądowej władz polityczno-państwowych, których nie należy jednak rozumieć jako neutralności aksjologicznej oraz separacji państwa i Kościoła. Oznacza to, że idea wolności sumienia i religii nie może być

¹⁹ Jan Paweł II, *List o wolności religijnej do szefów państw-sygnatariuszy aktu końcowego w Helsinkach*, w: *Listy Pastorskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 575-584.

²⁰ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 285-296.

²¹ Zob. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 195-226.

²² W nauczaniu Jana Pawła II przedmiotem szczególnego zainteresowania jest człowiek. Człowiek, który został nazwany „pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RH 14), zajmuje w dziele nowej ewangelizacji miejsce szczególne. Mówi się nawet o „antropologicznym zwrocie” w misji Kościoła, którego celem jest odsłonięcie pełnej prawdy o nim samym. Por. A. Kłoczowski, *Ewangelizacja kultury*, „Znak” 40(1988)10, s. 44.

²³ Cz. S. Bartnik, *Idea polskości*, Lublin 1990, s. 130.

interpretowana jako upowszechnianie etycznego relatywizmu i religijnego irenizmu. W tym miejscu personalizm „przybiera postać pewnego uniwersalizmu, a nie jest żadnym powodem do walki przeciwko inaczej myślącym”²⁴.

Liberalizm a nauka i kultura. Warto w tym miejscu sięgnąć do refleksji Ojca Świętego Jana Pawła II o kulturze, jakie wygłosił w UNESCO: „Kultura jest właściwym sposobem «istnienia» i «bytowania» człowieka. (...) Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»²⁵.

W tym duchu można powiedzieć, iż „kultura jest istotnym atrybutem ludzkiej osoby”²⁶. Człowiek jednak stwarza różnorodne formy kultury i dlatego „potrzebuje wielu wartości: materialno-ekonomicznych, biologiczno-witalnych oraz umysłowo-duchowych. Kategorię kultury należy rozumieć następująco: „Kultura to świadome przetwarzanie natury – ludzkiej i kosmosu, mające na celu dobro człowieka. Takim dobrem jest wszechstronny rozwój osoby ludzkiej: biologiczny, intelektualno-poznawczy, etyczny oraz – w rozumieniu teistów również religijny. Integralnym elementem kultury ogólnoludzkiej jest kultura duchowa”²⁷. Dodajmy: także nauka. Kultura i nauka są sobie wzajemnie potrzebne: nie konfrontacja czy izolacja jest właściwym modelem ich realizacji, lecz dialog i obustronna inspiracja. Potrzebna jest im wolność i autonomia, aby mogły twórczo się rozwijać.

Liberalizm, który wyeksponował ideę wolności człowieka, postulował również nieskrępowaną wolność badań naukowych, co samo w sobie jest fenomenem pozytywnym. Mankamentem

²⁴ Cz. S. Bartnik, *Idea polskości*, s. 130.

²⁵ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, 2 VI 1980 Paryż, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin 1988, s. 54-55.

²⁶ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 360.

²⁷ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 362.

ideologii liberalnej jest jednak subiektywizacja i pragmatyzacja kategorii prawdy. Thomas Hobbes, współtwórca filozofii liberalnej, deklaruje: „Użyteczność jest kamieniem probierczym teorii, poglądów i czynów ludzkich, jest miarą poważania i miłości, jaką winniśmy samej prawdzie”²⁸. W takiej interpretacji zanika obiektywna prawda o rzeczywistości, natomiast w jej miejsce mówi się o „prawdzie” użytecznej, czyli subiektywno-relatywnej. Współczesny neoliberalizm kontynuuje, a nawet pogłębia trendy relatywizacji prawdy, czego potwierdzeniem są wypowiedzi I. Berlina²⁹.

Liberalizm dawny i współczesny deklaruje zatem całkowitą i niczym nieograniczoną wolność nauki i kultury, przy czym ideę wolności odrywa od zaplecza wartości personalnych – w tym od prawdy i dobra. Jest to zabieg kontrowersyjny z punktu widzenia personalizmu, ponieważ wolność nauki i kultury nie może ignorować czy wręcz negować tak istotnych wartości ludzkich, jak prawda i moralne dobro³⁰. Potwierdza to Jan Paweł II, który w encyklice *Veritatis splendor* przestrzega przed separacją wolności i prawdy. „Wolność nie polega jedynie na wyborze takiego czy innego działania; dokonując wyboru, człowiek decyduje zarazem o sobie samym, opowiada się swoim życiem za Dobrem lub przeciw niemu, za lub przeciw Prawdzie i ostatecznie za lub przeciw Bogu” (VS 65).

Personalizm pozwala sformułować trzy podstawowe paradygmaty dotyczące zagadnień kultury i nauki: 1. Nauka i kultura wymagają wolności zewnętrzno-społecznej; 2. Mogą się one rozwijać tylko w klimacie wolności wewnętrzno-moralnej uczonego i twórcy kultury; 3. Dobro osoby ludzkiej oraz dobro wspólne społeczeństwa wymagają niejednokrotnie ograniczeń wolności badań naukowych³¹.

Współczesna kultura i nauka mimo swej prężności i upo-

²⁸ Th. Hobbes, *System przyrody*, t. I, Warszawa 1957, s. 269.

²⁹ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 191-193.

³⁰ Por. S. Kowalczyk, *liberalizm i jego filozofia*, s. 153-158; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 367-374.

³¹ Por. I. Dec, *Wolność w nauce*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 563-570; A. Lekka-Kowalik, *O wolności i granicach badań naukowych*, w: *tamże*, s. 575-589.

wszechnienia, dalej potrzebują ewangelizacji, czyli chrześcijańskich inspiracji. Zatem nowa ewangelizacja niosąca w różne dziedziny współczesnego życia treść kerygmatu, ma tu bardzo ważne zadanie, a mianowicie „uczłowieczyć” dzisiejszą naukę i kulturę, tzn. uczynić ją bardziej ludzką, dla człowieka i w służbie człowiekowi, tak by nauka i kultura stały się drogą prowadzącą do pełnego poznania człowieka, świata i Boga. Techniczna kultura współczesna wymaga dopełnienia przez kulturę humanistyczną i personalistyczną³². Podstawą wszelkiej kultury są kultura osobowa i duchowa, integralnie związane z chrześcijańską koncepcją człowieka. Dlatego konieczna jest obecność Ewangelii na wszystkich płaszczyznach życia kultury. Odwrotność, czyli odcięcie się współczesnej kultury od religijnych korzeni prowadzi jedynie do jej zubożenia, dla człowieka zaś jest zwykle katastrofalne³³.

Nauka i kultura, choć różne w swych celach i profilu, ustawicznie wzajemnie się zazębiają. Nauka potrzebuje kultury, kultura potrzebuje nauki. Obydwie czerpią inspirację z osoby, przez osobę i dla osoby. Są na wskroś personalne. Nie ma pełni człowieczeństwa bez kultury i nauki. Współczesna kultura i nauka zawierają wiele elementów pozytywnych, które mogą wzbogacić dzisiejszego człowieka. Warunkiem ich postępu jest wiara i rozum. Bowiem „*fides et ratio* są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (FR wstęp). Nauka i rozum, a zatem i kultura muszą karmić się wiarą (por. FR 48). Muszą posiadać zdolność do szukania i poznawania prawdy³⁴ (por. FR 28). „Ludziom nauki oraz ludziom kultury powierzona została szczególna odpowiedzialność za prawdę – dążenie do niej, jej obrona i życie według niej”³⁵.

Liberalizm a ekonomia i gospodarka. Podstawą poprawnej

³² Zob. Cz. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 255-296; tenże, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.

³³ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 374.

³⁴ K. Gózdź, *Dialog wiary i rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 183-191.

³⁵ Jan Paweł II, *Spotkanie z rektorami wyższych uczelni – przemówienie*, 7 VI 1999 Toruń, w: *Jan Paweł II - Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 58.

wolności ekonomiczno-gospodarczej jest prawo do posiadania własności prywatnej i swobody jej dysponowania. Prawo to jest potwierdzone w konstytucjach państw demokratycznych, a także w wielu deklaracjach i umowach międzynarodowych. Zwolennicy liberalizmu wobec ekonomii i gospodarki zgodnie twierdzą, iż idea własności prywatnej stanowi podstawowy wymóg życia społecznego. Idea wolności jest interpretowana jako kwintesencja życia społecznego. Konsekwencją jest natomiast postulat nieograniczonej wolności gospodarczej na terenie kraju i w relacjach między państwowych³⁶.

Problem wolności ekonomiczno-gospodarczej omawia współczesny liberał Milton Friedman. Jego poglądy są połączeniem ekonomizmu i utylitaryzmu, abstrahują zaś całkowicie od implikacji etycznych. Wyróżnia on wolność ekonomiczną i polityczną, uznając pierwszą za warunek zachowania drugiej. Wolność ekonomiczna zakłada nienaruszalność własności prywatnej oraz całkowitą wolność handlu w wymiarze społeczno-państwowym i międzynarodowym. Handel opiera się wyłącznie na zasadzie obustronnej korzyści, dlatego władze polityczno-państwowe nie powinny kontrolować tak procesu produkcji przemysłowej, jak i sfery handlu.

Friedman zalicza do zasadniczych zadań państwa następujące funkcje: troskę o zachowanie prawa i porządku społecznego, zagwarantowanie własności prywatnej, respektowanie umów, popieranie wolnego rynku i konkurencji, troskę o zdrowy system monetarny i fiskalny. W tych sektorach widzi potrzebę interwencji państwa. Natomiast nie powinno ono jego zdaniem interweniować w takich sprawach, jak: pomoc dla rolnictwa, ustalanie płac i cen minimalnych, zasady eksportu i importu, finansowanie szkolnictwa, obowiązkowa służba wojskowa, programy ubezpieczeń społecznych. Friedman opowiadał się za liberalno-kapitalistycznym modelem państwa, a w nim za nieograniczonymi możliwościami wolnego rynku. Wolny rynek – podkreślał – wymaga minimalizacji podatków państwowych, znoszenia ceł anty-

³⁶S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, s. 131-142.

importowych, ograniczenia do minimum socjalnej opieki obywateli na rzecz prywatnej filantropii³⁷.

Odminną postawę wobec wolności ekonomiczno-gospodarczej mają zwolennicy neoliberalizmu. Dopuszczają oni w praktyce interwencjonalizm państwa, uznają potrzebę opieki zdrowotnej obywateli, finansowania szkolnictwa podstawowego, dofinansowania niektórych sektorów gospodarki (zwłaszcza rolnictwa). Mimo to wpływy liberałów minimalizują rolę państwa, traktują go jako strażnika interesów prywatnych i opierają na ideach rynku i konkurencji. Postulują wolny rynek bez ograniczeń, który gwarantuje wolność człowieka i aktywność, inicjatywę i społeczno-polityczny pluralizm³⁸.

Niewątpliwie liberalizm przyczynił się do wolności życia polityczno-państwowego, ale idea skrajnie pojmowanej wolności ekonomicznej, wolnego rynku jest nie do przyjęcia na gruncie chrześcijaństwa. Bowiem idee wolnego rynku i nieograniczonej konkurencji dyskryminują ludzi słabszych: ekonomicznie, biologicznie, intelektualnie. Nieograniczona wolność ekonomiczna akceptuje bezwzględną walkę ekonomiczną w życiu społecznym, rezygnując z jakichkolwiek zasad etycznych i sprawiedliwości społecznej. Co więcej, spycha się ludzi pracy na poziom narzędzia produkcji, jednego z wielu. Pomnażanie zaś kapitału staje się najwyższym, jakby samoistnym celem produkcji i całego życia gospodarczego³⁹.

Społeczna nauka Kościoła uznaje potrzebę wolności ekonomiczno-gospodarczej i aprobuje własność prywatną, przy czym jest ona ograniczona odpowiedzialnością za dobro wspólne. Jeśli więc chodzi o korzystanie z prawa własności, katolicka nauka społeczna stanowczo odcina się od poglądów liberalizmu ekonomicznego, którego zwolennicy bronią absolutnego

³⁷ Por. M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago-London 1962, s. 8-40, 189-200.

³⁸ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993, s. 207-213.

³⁹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna. Służba Bogu i otwarcie się na świat*, t. V, Warszawa 1991, s. 263-266.

i nieograniczonego prawa własności prywatnej. Własność prywatna powinna zabezpieczać dobro wspólne, czyli pełnić funkcję społeczną. „Do Pana należy ziemia i to, co ją napęlnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24, 1). Jeśli wszystko należy do Pana, to pewne jest, że własność w żadnym razie nie może być absolutna⁴⁰.

Własność prywatna nie jest wyłącznie prywatna. Nie jest dana wyłącznie dla niej samej lub dla samego właściciela. Własność może być legalnie wolna i bezsporna, nie będąc wolną i bezsporną moralnie⁴¹. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* naucza: „Własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy” (LE 14). W oparciu o to stwierdzenie można dopuścić uspołecznienie własności, ograniczając je tylko do pewnych środków produkcji i uzależniając od ściśle określonych warunków. Dopuszczając uspołecznienie własności, Jan Paweł II odrzuca jednak kolektywizację, czyli przejęcie przez państwo środków produkcji. Przeciwno temu upaństwowieniu własności formułuje Papież daleko idące zastrzeżenia, które nazywa „argumentem personalistycznym” (LE 15). Chodzi o bardzo ważne niedomagania ustroju kolektywistycznego. Nie daje on bowiem pracownikom ani dobrych warunków gospodarczych, ani satysfakcji osobistej. Co więcej, sprowadza osobę ludzką do poziomu zwykłego narzędzia pracy.

Kolektywizacja osłabia poczucie odpowiedzialności za warsztat pracy i za wysiłki podejmowanych czynności produkcyjnych czy usługowych. Ponadto otwiera szeroko wrota nadmiernej centralizacji i biurokracji, prowadząc do złego zarządzania gospodarką. Natomiast tzw. „argument personalistyczny” uwypukla prymat wartości osobowych nad ekonomicznymi, a człowieka nad produkcją. Najważniejszą, centralną sprawą w procesie produkcji i w ogóle w całej gospodarce społecznej jest człowiek – podmiot działania i cel wszystkiego. Dlatego Ojciec Święty stwierdza, że i własność

⁴⁰ Por. R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*, Poznań 1993, s. 196.

⁴¹ R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, s. 195.

prywatna jest po to, aby zapewniała pracownikowi i jego rodzinie byt i niezależność (LE 15). Likwidacja własności prywatnej całkowicie uzależnia człowieka od społeczności i rządzących nimi elit polityczno-państwowych.

Również spojrzenie na ideę wolnego rynku znajduje się w wypowiedziach Jana Pawła II, zwłaszcza w encyklice *Centesimus annus*, gdzie Papież stwierdza: „Wydaje się, że zarówno wewnątrz poszczególnych narodów, jak i w relacjach międzynarodowych wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokojenia potrzeb” (CA 34). Pod warunkiem, że w duchu sprawiedliwości dostrzeże się i zaspokoi elementarne potrzeby tych wszystkich, którzy nie mają łatwego dostępu do rynku.

Tam, gdzie jest wolny rynek, wyzwala się inicjatywa obywateli. Dlatego encyklika *Centesimus annus* pozytywnie ocenia ideę wolnego rynku jako zasady życia społecznego. Papież akceptuje kapitalizm rozumiany jako „system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej” (CA 42). Ojciec Święty zastrzega, że nie można gospodarki oddzielać od etyki, gdyż wówczas dochodzi do wyzysku człowieka. Wolny rynek nie może być absolutną i jedyną normą życia gospodarczego, dlatego potrzebna jest interwencja państwa. Ale ani absolutyzm państwowy, ani nieograniczony wolny rynek są niewskazane. „Państwo i rynek mają służyć [człowiekowi]” (CA 49). Należy zatem odnaleźć rozwiązanie pośrednie.

Katolicka nauka społeczna dostrzega potrzebę wolnego rynku, lecz dystansuje się stanowczo od „dzikiego” rynku, pozbawionego wszelkich zasad moralnych. Drapieżny wolny rynek prowadzi do kumulacji kapitału w rękach finansowych elit, to zaś do powstania monopolu i dyktatury gospodarczej: tak powstaje finansowy imperializm⁴². Wolny rynek powinien być zatem kontrolowany przez instytucje państwowe. Nie należy traktować go jako „twórcę” ładu

⁴²Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s. 206-210.

społecznego i powszechnego ekonomicznego dobrobytu. Dlatego w katolickiej nauce społecznej mówi się o „społecznej gospodarce rynkowej”⁴³, na terenie której należy połączyć wolność ekonomicznych inicjatyw z wymogami sprawiedliwości. Społeczny rynek jest rodzajem kompromisu pomiędzy liberalną ideą wolnego rynku a zasadami społecznej solidarności i sprawiedliwości.

Ostatecznym celem wolności ekonomiczno-gospodarczej jest dobro człowieka jako osoby. Takiej wolności nie można izolować czy tym bardziej przeciwstawiać wartościom i normom moralnym⁴⁴. Dlatego Jan Paweł II w swoim nauczaniu duże znaczenie nadaje katolickiej nauce społecznej, która przynależy do zadań nowej ewangelizacji we współczesnym świecie. Zadaniem jej nie jest tworzenie systemu ekonomicznego czy politycznego, lecz wskazanie nieprzekraczalnych granic ich oddziaływania. Inspiracja myśli chrześcijańskiej przenika w ten sposób do polityki i życia gospodarczego (CA 54-55). Zatem nowa ewangelizacja przypominając zasadniczą naukę społeczną Kościoła, kształtuje pozytywnie życie społeczno-gospodarcze. A w niej na szczególną uwagę zasługuje prawo powszechnego przeznaczenia dóbr. „Zgodnie z zamysłem Bożym zasoby ziemi mają służyć wszystkim ludziom i każdemu człowiekowi jako środki do życia na poziomie odpowiadającym jego godności. Zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr podlega też własność prywatna” (SRS 26, 42).

Liberalizm a życie społeczno-polityczne. Analizując liberalną koncepcję życia społeczno-politycznego, należy wskazać pozytywne i elementy kontrowersyjne. Elementem pozytywnym liberalizmu jest jego ufność w wartość demokracji. Demokratyczny model państwa łączy się nierozzerwalnie z ustrojem parlamentarnym, który pozwala na partycypację wszystkich obywateli w sprawowaniu władzy. We współczesnych ustrojach demokratyczno-parlamentarnych są realizowane dwa kryteria: wolność obywateli i udział we władzy. Prawo wyborcze zapewnia wybór parlamentu i współudział w elitach władzy.

⁴³ Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.

⁴⁴ Zob. F. Kampka, *Moralny sens gospodarki w nauczaniu Kościoła*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 501-506.

Ustrój demokratyczno-parlamentarny aprobejuje opozycję, np. związki zawodowe, autonomię mass mediów. Mówiąc o pozytywnych stronach ustroju liberalno-demokratycznego, nie można pominąć faktu, że sprzyja on procesowi decentralizacji władzy⁴⁵.

Poważnym brakiem ideologii liberalnej jest to, że pomimo propagowania modelu demokracji parlamentarnej, równocześnie odmawia ona prawa wyborczego niektórym grupom społecznym. Demokracja polityczna posiada uwarunkowania ekonomiczno-społeczne, dlatego bardzo często ubóstwo nie pozwala ludziom faktycznie uczestniczyć we współrządzeniu państwem. Nie dla wszystkich demokracja ma to samo oblicze. Dobrym przykładem tego jest kandydowanie do urzędu, które wymaga olbrzymich funduszy, co jest niemożliwe dla przeciętnego obywatela. Kolejną słabością liberalnego modelu demokracji jest negatywny profil wolności politycznej, ze stwierdzeniem: im mniej praw, tym większa wolność. Otóż nie ilość praw, ale ich natura ma istotne znaczenie. Słabością liberalizmu jest zacieranie różnicy między dwiema odmianami wolności: konstruktywną i destruktywną. Wreszcie demokracja liberalna prowokuje postawy anarchiczne, ponieważ jest aprobatą moralnego permissywizmu i egocentryzmu⁴⁶.

Największym zagrożeniem liberalnej koncepcji demokracji jest jej oderwanie od zaplecza aksjologicznego. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (VS 101; por. EV 20). Poprawna koncepcja wolności politycznej musi mieć charakter personalistyczno-aksjologiczny, i musi odwoływać się do godności osoby ludzkiej i podstawowych wartości moralno-ideowych⁴⁷. Państwo w takim rozumieniu powinno być państwem suwerennym zewnątrz i wewnątrz. Takie państwo nie może być

⁴⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s. 246-250.

⁴⁶ Por. R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, s. 245-247.

⁴⁷ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 59.

uzależnione od innego państwa, samo zaś także nie powinno zniewalać własnych obywateli. Dalej, demokracja personalistyczna służy dobru ludzkich osób, dlatego nie może ignorować kategorii i kryteriów moralnych. Polityka jest częścią etyki, choć oczywiście specyficzną. Siłą państwa jest respektowanie zasad sprawiedliwości. Przemoc jest dopuszczalna jedynie w wyjątkowych wypadkach, mianowicie wobec agresora zewnętrznego lub wewnętrznego. Działania polityczne powinny być działaniami moralnymi, to znaczy opartymi na ogólnie uznanych kodeksach moralnych. Demokracja personalistyczna jest demokracją wspólnotową i znajduje się w opozycji wobec ekstremalnego indywidualizmu i kolektywizmu⁴⁸.

Kolejnym rysem demokracji personalistycznej jest pluralizm. Społeczność – wspólnota musi być pluralistyczna, ponieważ biologiczny i duchowy rozwój ludzkiej osoby wymaga autonomicznych grup społecznych. Pożądana jest oczywiście duchowo-moralna jedność społeczeństwa, ale nie może być ona równoznaczna z uniformizacją życia politycznego⁴⁹. Stąd personalizm społeczny chrześcijaństwa aprobejuje ustrój demokracji parlamentarnej, lecz równocześnie przestrzega przed jego legalno-formalistyczną interpretacją, dlatego odwołuje się do wartości personalno-moralnych jako niezbędnej podstawy funkcjonowania społeczności państwowej. Dlatego Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* wyjaśnia demokrację przede wszystkim przez odniesienie do osoby działającej we wspólnocie, w której respektowane są uniwersalne normy moralne, tj. równość wszystkich osób, prawa i obowiązki obywateli. „Normy, o których mowa, stanowią bowiem solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, która może się narodzić i wzrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli, posiadających takie same prawa i obowiązki” (VS 96).

Idea działającej, myślącej i twórczej osoby czyni demokra-

⁴⁸ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Karków 1993, s. 48-72; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 65-69.

⁴⁹ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 33-34.

cję zarówno możliwą, jak i konieczną. Koncepcja Jana Pawła II opiera się na działającej osobie, osobie aktywnej we wspólnocie, podmiotowości społeczeństwa oraz państwie jako instrumencie wspomagającym osobowe i wspólnotowe próby poszukiwania dobra (por. VS 96; EV 69-71; EA 44, 112). Ten sposób myślenia o społeczeństwie i państwie niełatwo dopasowuje się do bliskich nam wzorów myślenia dotyczących politycznej filozofii i politycznej praktyki⁵⁰.

W kontekście nakreślonego powyżej zagadnienia nowa ewangelizacja upowszechniając naukę społeczną Kościoła, służy skuteczną pomocą w rozwiązywaniu problemów społeczno-politycznych. Oczywiście nie daje ona szczegółowych, technicznych rozwiązań, gdyż nie taki jest jej cel. Katolicka nauka społeczna w zadaniach nowej ewangelizacji jest refleksją teologiczną, dyskursem o Bożym planie względem człowieka; dlatego nie zajmuje się technicznymi i organizacyjnymi aspektami ekonomii i polityki, ale ich implikacjami etycznymi (por. CA 5). Może natomiast zachęcać i także upominać ludzi świeckich, aby nie rezygnowali z czynnego udziału w życiu politycznym. „Świeccy katolicy nie mogą zrezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra” (ChL 42).

Liberalizm a pluralizm i tolerancja. Termin „tolerancja” wywodzi się od łacińskiego słowa *tolerare, tolerantia* – znosić coś cierpliwie, wytrzymywanie, pobłażanie, okazywanie cierpliwości i wyrozumiałości⁵¹. W starożytnym Rzymie był on używany na określenie postawy wobec religii podbitych ludów⁵².

Bezpośrednio tolerancja odnosi się do samych osób, przez darzenie ich odpowiednim szacunkiem i uznawanie za pełnoprawnych członków społeczności. Tolerancja nie jest tym samym co kompromis, połączony z pewnym ustępstwem lub nawet wy-

⁵⁰ Por. R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, s. 245-247.

⁵¹ J. Wichrowicz, *Tolerancja*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Zbigniew Pawlak, Łódź 1989, s. 378.

⁵² Por. Cz. S. Bartnik, *Tolerancja w światopoglądzie*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 213.

rzeczeniem się czegoś ze swego światopoglądu i przyjmowanych dotąd prawd wiary lub zasad moralnych. W tolerancji bowiem wyraźnie odrzuca się błąd i nie wyrzeka się prawdy. Błądzącym lub inaczej myślącym okazuje się szacunek dla sumienia⁵³, a poprzez dialog próbuje się ukazać drogę do pełnego dobra i całej prawdy⁵⁴. Chrześcijaństwo, wzorując się na postawie Chrystusa, charakteryzuje się duchem tolerancji. Głoszenie Ewangelii jest proklamacją dobroci i miłości, dlatego chrześcijaństwo rezygnowało ze stosowania jakiegokolwiek przemocy w wiekach dawnych, kiedy było wielokrotnie przedmiotem prześladowań, i nadal rezygnuje z niej w chwilach ucisku i braku sprawiedliwości.

Przez wiele wieków Europa była społecznością religijną i ideowo jednolitą. Tę jedność zburzył protestantyzm, a później Rewolucja Francuska. Ostatnie dwa stulecia pogłębiły proces atomizacji współczesnego świata, którego rysem charakterystycznym jest pluralizm: ideologiczny, religijny, polityczny, ekonomiczny, kulturowy. Różnorodność poglądów uwyrażnia potrzebę wzajemnej tolerancji, dlatego idea ta stała się fundamentalną wartością nowożytną demokracji pluralistycznej⁵⁵.

Współcześnie wielu przedstawicieli liberalizmu i postmodernizmu usiłuje narzucić pozytywno-maksymalne rozumienie tolerancji, identyfikowane z akceptacją relatywizmu epistemologicznego, aksjologicznego i religijnego. W ideologii liberalnej i postmodernizmie tolerancja jest absolutyzowana, stając się laickim sacrum. Błędem takiej interpretacji jest oderwanie kategorii tolerancji od kontekstu ludzkiej osoby i właściwych jej wartości, co nieuchronnie prowadzi do karykaturalnego ujęcia tej jednej z wielu ludzkich wartości społecznych⁵⁶.

W myśli liberalnej i postmodernistycznej twierdzi się, że

⁵³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 496-497.

⁵⁴ J. Wichrowicz, *Tolerancja*, s. 378-379.

⁵⁵ Por. P. King, *Toleration*, London 1976, s. 73-113.

⁵⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Tolerancja w światopoglądzie*, s. 215-220; M. Rusecki, *Czy tolerancja jest nietolerancyjna?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 154-170.

człowiek „prawdziwie tolerancyjny” powinien szanować ideały innych ludzi w równym stopniu jak swoje własne. Prowadzi to do niebezpiecznego równorzędnego traktowania wszelkich poglądów politycznych, kodeksów etycznych, światopoglądów. Jest to nic innego jak relatywizm teoriopoznawczy, aksjologiczny i światopoglądowy. Tolerancja w takim rozumieniu to otwartość na wszelkie poglądy i postawy, a w konsekwencji jest to wyrzeczenie się obiektywnej prawdy jako podstawy życia ludzkiego. A przypomnijmy, iż prawda jest bardzo mocno wpisana w naturę człowieka⁵⁷, jej pragnienie stanowi o człowieczeństwie. Zrezygnowanie z prawdy powoduje, że człowiek jest zepchnięty na manowce bezsensu – tak też rodzi się nihilizm⁵⁸.

Liberalna i postmodernistyczna koncepcja tolerancji w dziejach myśli filozoficznej, wbrew potocznym mniemaniom, nie jest całkowicie oryginalna. Zgadza się bowiem na antyczny sceptycyzm, który kwestionował istnienie prawdy. Skrajny sceptycyzm jest wewnętrznie sprzeczny, ponieważ tezę podstawową dla siebie: „nie ma prawdy”, uznaje za prawdziwą. Bezasadne jest więc utożsamianie tolerancji z relatywizmem teoriopoznawczym, etycznym czy religijnym. Tolerancja w ujęciu liberalnym ustawia ludzi roszczeniowo względem siebie, co nieuchronnie jest zarzewiem konfliktów czy choćby podejrzliwości. Liberalizm zaciera różnice między dobrem a złem w przekonaniu, że to pozwoli poprzez tolerancję zlikwidować istniejące napięcia i różnice pomiędzy ludźmi⁵⁹.

Pluralizm świata i społeczeństw jest faktem nieodwracalnym, dlatego międzyludzkie relacje powinny regulować normy prawne. Tolerancja powinna być aprobowana i egzekwowana przez prawodawstwo państwowe. Prawo jest światopoglądowo neutralne, jego celem jest ochrona człowieka – godności ludzkiej

⁵⁷ K. Góźdz, *Stworzenie jako podstawa myślenia ekologicznego*, „Człowiek i przyroda” 10(1999) s. 57-69; tenże, K. Góźdz, *Dialog wiary i rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 183-191.

⁵⁸ Por. V. E. Frankl, *Redukcjonizm*, „Więź” 13(1970)9, s. 3-14; P. Goliszek, *Postawa religijna a sens życia w ujęciu Viktora E. Frankla*, (Lublin 1993, mps AB KUL).

⁵⁹ Por. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 54-58.

i praw człowieka. Bez respektowania tolerancji nie jest możliwy społeczny porządek⁶⁰.

Kościół akceptuje tolerancję. W encyklice *Pacem in terris* papież Jan XXIII życzliwie odnosi się do mniejszości narodowych (por. 94-97), mówi o pomocy dla uchodźców politycznych i emigrantów (por. PT 103-108), o poszanowaniu między narodami. Zaś *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* poucza, aby przewzywać i usuwać wszelkie przejawy dyskryminacji (KDK 29). Z kolei papież Paweł VI, w encyklice *Ecclesiam suam*, pozytywnie traktuje tolerancję. Do idei tolerancji nawiązuje oczywiście i Jan Paweł II, szczególnie przez nawoływanie do wyrozumiałości, poszanowania cudzych poglądów i upodobań, odmiennych wierzeń lub zwyczajów⁶¹.

Ojciec Święty Jan Paweł II przestrzega jednak przed przesadną tolerancją, która pozbawia „podstawowych praw: prawa do życia w jego pełnym wymiarze, prawa do dachu nad głową i pracy, do założenia rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, do uczestniczenia w życiu publicznym i politycznym, do wolności sumienia i wyznawania wiary religijnej. Któż byłby w stanie policzyć dzieci nienarodzone, bo zgłodzone w łonie matek, dzieci porzucone i maltretowane przez własnych rodziców, dzieci pozbawione miłości i należytej opieki? W niektórych krajach rzesze ludzi żyją bez dachu nad głową i pracy, pozbawione środków, które mogłyby im zapewnić życie godne ludzkich istot czy choćby elementarne warunki bytowe. Dziś za coś zwyczajnego uważa się przerażające skupiska ubóstwa i nędzy, tak materialnej, jak moralnej, okalające wielkie metropolie i zadające śmierć całym grupom ludzi. Świętości osoby nie da się jednak unicestwić, choćby często spotykała się z pogardą i była gwałcona. Mocno osadzona w Bogu, Stwórcy i Ojcu, świętość osoby ujawnia się zawsze i od nowa” (ChL 5). Nie można zatem rezygnować z ra-

⁶⁰ Zob. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997.

⁶¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Polskiej Rady Ekumenicznej*, 17 VI 1983 Warszawa, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 173.

cyjonalnej postawy wobec życia⁶².

Również *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołuje się pośrednio do idei tolerancji, poprzez mówienie o poszanowaniu osoby ludzkiej (KKK 1929-1933), którą nazywa „transcendentną godnością człowieka” (KKK 1929); przez nauczanie o równości i różnicach między ludźmi (KKK 1934-1938), i poprzez zachętę do solidarności ludzkiej (KKK 1939-1942), którą nazywa „przyjaźnią lub miłością społeczną” (KKK 1939).

Tolerancja w personalistycznej koncepcji uznaje prawo każdego człowieka do posiadania własnych poglądów, a także ich uzewnętrzniania i upowszechniania. „Tolerancja poglądów jest konieczną konsekwencją odniesienia świata naszej osoby do świata innej osoby lub społeczności osób. Tolerancja przybiera kształt bytowania «współ-osobowego». Osoba ma ze swej istoty bytowanie pluralistyczne, otwarte dla innych, dążeniowe. Sama w sobie jest bytowo nienasycona. Tolerancja, a raczej pełna miłość, jest jedynym z podstawowych sposobów jej nasycenia bytowego”⁶³. Tolerancja nie jest rezygnacją z oceny cudzych poglądów. Człowiek w imię prawdy ma prawo dociekać tego, co jest słuszne. Dlatego tolerancja nie jest i nie powinna być rezygnacją z poszukiwania i obrony prawdy w życiu społecznym.

Chrześcijański personalizm proponuje coś więcej aniżeli tolerancję: społeczną solidarność wynikającą z idei miłości każdego człowieka jako bliźniego. „Zasada solidarności, nazywana także przyjaźnią lub miłością społeczną, jest bezpośrednim wymaganiem braterstwa ludzkiego i chrześcijańskiego” – prowadzi do cywilizacji miłości (KKK 1939; CA 10). Stąd też „w imię własnego szczęścia nie można narzucać innym swoich rozwiązań, swoich upodobań, swych decyzji”⁶⁴. W przeciwnym razie byłoby to zniewoleniem człowieka lub monologiem na rzecz totalitaryzmu. „Dlatego właśnie stawiamy sobie pytanie o przestrzeń tolerancji, gdzie nie możemy uszczęśliwiać naszych bliskich naszymi

⁶² Por. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1997, s. 168-180.

⁶³ Cz. S. Bartnik, *Tolerancja w światopoglądzie*, s. 220.

⁶⁴ J. Życiński, *Wartości w eterze*, Lublin 1999, s. 54.

osobistymi odczuciami czy przekonaniem, bo byłoby to w najlepszym razie ekspresją duchowego narcyzmu”⁶⁵. Zatem słuszną sama w sobie idea tolerancji nie może być legitymacją niszczenia podstawowych wartości osoby ludzkiej, dlatego można mówić o granicach tolerancji⁶⁶, i nowa ewangelizacja musi w swoich zadaniach o tym pamiętać.

Liberalna neutralność a procesy integracyjne Europy i świata. Bardzo mocno propagowana jest obecnie idea jednoczenia Europy i świata w oparciu o przesłanki ideologicznego liberalizmu, który jednoznacznie rezygnuje z etyki normatywnej na rzecz konwencjonalizmu, aksjologicznego relatywizmu i swoiście rozumianej tolerancji⁶⁷.

W myśli liberalnej od samego początku widoczny był pęd ku nieograniczonej wolności. Hobbes i Locke dążyli do utemperowania skrajnych przekonań, szczególnie religijnych, jako rodzących obywatelską niezgodę⁶⁸. Dziś liberalizm w procesie integracyjnym ponownie eksponuje ślepy pęd ku wolności. Rezygnuje z wyższych ideałów, takich jak: prawda, sprawiedliwość, równość, naród, państwo, kultura, dobro czy piękno. Tym samym rezygnuje się i z człowieka. W takim rozumieniu godność osoby ludzkiej nie jest nadrzędną wartością ani bogactwem.

W kontekście jednoczenia się Europy gra toczy się o rzeczywistość wielką stawkę, o uratowanie tożsamości i fenomenu Europy⁶⁹. Wizja pozytywnych, wzniosłych i szlachetnych ideałów chrześcijańskich i ogólnoludzkich, które były siłą napędową Europy, została zdegenerowana. Europa ze swego dziedzictwa przejmuje jedynie techniczną sprawność w zaspakajaniu żądz wyłącznie na płaszczyźnie horyzontalnej. „Zredukowanie życia człowieka do jednego wymiaru, do horyzontalnej pogoni za jeszcze wyższym poziomem konsumpcji, jest pogonią, której sukces sprawi, że zatracimy to, co

⁶⁵ J. Życkiński, *Wartości w eterze*, s. 54.

⁶⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Tolerancja w światopoglądzie*, s. 224-225.

⁶⁷ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 199.

⁶⁸ Por. A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, Warszawa 2001, s. 107; T. Hobbes, *Elementy prawa naturalnego i polityki*, Warszawa 1968, s. 64.

⁶⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001.

wyróżnia człowieka, a więc zdolność myślenia o sprawiedliwości, prawdzie i duszy⁷⁰.

I tu pojawia się prawdziwy paradoks. W nowych warunkach europejskich relatywizm staje się niemal „cnotą”. Prawdziwym zagrożeniem staje się zaś wyznawca i obrońca prawdy. Lansuje się w to miejsce „otwartość” na inne kultury, tradycje, poglądy, postawy. Otwarcie się na wschodnią kulturę, na judaizm czy islam. Pozornie ma to być proces „ubogacenia wiedzy”. A tak naprawdę otwartość oznacza dziś akceptowanie wszystkiego i negowanie władzy umysłu. Taki relatywizm – moralny, polityczny i społeczny – niszczy podmiotowość i tożsamość człowieka⁷¹. Przyjęta fałszywa wizja ma za zadanie ukształtować nowego człowieka – tzw. „człowieka XXI wieku”, który bazując na hasłach liberalnej wolności i równości, zlikwiduje ograniczenia, dogmaty, normy moralne, które niejako są – przeciw człowiekowi⁷².

Proces integracji różnych narodów i państw nie może opierać się wyłącznie na przesłankach wolnościowych, ekonomicznych i politycznych, ale musi uwzględniać racje moralne i ideowe. Narody mają swoje miejsce w czasoprzestrzeni, ale ich duchowe potrzeby, idee, wartości i kryteria oceny mają profil ponadhistoryczny i uniwersalny. Bez narodów nie ma Europy i moralnej jedności świata. Integracja duchowo-moralna Europy ma swoje historyczne korzenie. Jedność średniowiecznej Europy była oparta o chrześcijańską kulturę⁷³.

W procesie autentycznej integracji krajów Europy i świata ważną rolę do spełnienia ma chrześcijaństwo, zwłaszcza oferujące proces nowej ewangelizacji. Ze swej natury jest ono wspólnotą moralno-duchową różnych narodów. Poszczególne społeczności są budowane od zewnątrz i od wewnątrz. Parametry zewnętrzne:

⁷⁰G. Vanheeswijck, *Jak przewyciężyć politykę przemilczenia?*, w: *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, red. J. Sweeney, J. V. Gerwen, Kraków 1997, s. 81.

⁷¹Por. A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 108; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Warszawa 1997, s. 35.

⁷²A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 109.

⁷³S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 194-195.

ekonomiczne, polityczne i komunikacyjne, są nieodzowne. Nie wystarczają jednak bez „parametru wewnętrznego”, o którym mówi Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Tym parametrem jest kultura moralno-duchowa, a jej podstawą religijna wiara (por. SRS 29).

Procesy integracyjne powinny być realizowane w oparciu o zasady katolickiej nauki społecznej, tj. równości, sprawiedliwości (PT 85), przy zachowaniu podmiotowości i autonomii w relacjach między państwami, które uznają „prawo każdego ludu do własnej tożsamości, własnej niepodległości i bezpieczeństwa, jak również do uczestniczenia na gruncie równości i solidarności w korzystaniu z dóbr, które są przeznaczone dla wszystkich ludzi” (SRS 21). Stosunki między państwami implikują w sobie zasady prawdy i sprawiedliwości (por. PT 98). Obie zasady równości i sprawiedliwości są aplikacją zasady pomocniczości, która jest fundamentalną zasadą życia polityczno-państwowego i międzynarodowego (por. PT 140-141; SRS 33).

Idea jedności kontynentu europejskiego jest szczególnie bliska Janowi Pawłowi II. Roztacza on wizję jednolitej, chrześcijańskiej Europy wyrosłej z korzeni Ewangelii, a jednocześnie wielokulturowej i pielęgnującej odrębność, oddychającej dwoma płucami – wschodnim i zachodnim. Papież kreśląc wizję zjednoczonej Europy, ostrzega jednak przed niebezpieczeństwami, jakie niosą ze sobą zmiany gospodarcze, polityczne i społeczne. Dostrzega w nich głównie zagrożenie sfery duchowej. Wskazuje również na proces szerzenia się w Europie antykultury i antycywilizacji, które są oderwaniem od praw Bożych⁷⁴. Słowa Ojca Świętego pełne troski: – „Co robisz Europo?” „Wracaj do korzeni” – wskazują na kryzys duchowy Europy, na jej bezradność wobec zasadniczych problemów.

Jan Paweł II wskazuje więc na konieczność ustanowienia ładu moralnego Europy poprzez radykalne odnowienie ducha europejskiego, ducha chrześcijańskiego, który winien przewycięzać oświeceniowe rozłamy i bezdusność. Choć wiele uwagi poświęca

⁷⁴Jan Paweł II, *Nowa Europa musi żyć w prawdzie i wolności*, OR 12(1991)6, s. 49.

się „Europie polityki i ekonomii”, to należy pamiętać, iż „wcześniejsza jest od nich Europa kultury”, kształtowana przez chrześcijaństwo poczuciem transcendencji osoby ludzkiej⁷⁵. Przyszłość Europy zależy od fundamentu, a tym fundamentem jest prawda o człowieku. Życie człowieka jest istotną sprawą i od niej zależy, czy Europa pozostanie sobą. Wartość życia będzie elementem spajającym nową Europę. „Prawdziwa geografia nowej Europy będzie taka, jaką będzie geografia życia w prawdzie oraz wolności. (...) Nie można „wejść” do Europy z programem wymierzonym przeciw człowiekowi. Nie można budować przyszłości na zaprogramowanej i zalegalizowanej śmierci”⁷⁶.

Nauczanie Ojca Świętego na temat jedności Europy wyraża pragnienie wspólnego domu europejskiego na fundamencie chrześcijaństwa, Ewangelii i miłości. Upatruje jej wzór w jedności Trójcy Świętej, której zasadą jest miłość. Wzajemne przenikanie się Osób w jedności Bożej Trójcy jest najwyższym kształtem jedności, najwyższym jej wzorem⁷⁷. Papież nawiązuje do przeszłości historycznej, w której jednością Europy była więź i duch Chrystusowy. „Stara Europo! Odnajdź siebie samą! Bądź sobą! Odkryj swe początki! Tchnij życie w swoje korzenie. Tchnij życie w autentyczne wartości, które sprawiły, że twoje dzieci były pełne chwały, a twoja obecność na innych kontynentach dobroczynna. Odbuduj swoją jedność duchową w klimacie pełnego szacunku dla innych religii i prawdziwych swobód. (...) Jeśli Europa na nowo otworzy swe bramy dla Chrystusa i nie będzie się bała otworzyć dla Jego zbawczej mocy granic państw, systemów ekonomicznych i politycznych, rozległych dziedzin kultury, cywilizacji i rozwoju, nad jej przyszłością nie zapanuje niepewność i lęk, lecz otworzy się ona na nowy etap życia, tak wewnętrzny, jak zewnętrzny, etap dobroczynny

⁷⁵ Jan Paweł II, *Nowa Europa musi żyć w prawdzie i wolności*, s. 49.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Nowa Europa musi żyć w prawdzie i wolności*, s. 49.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Modlitwa ekumeniczna*, wygłoszona w Hali Ludowej podczas Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu 31 maja 1997, OR, nr specjalny, 31 maja-10 czerwca 1997, s. 9.

i decydujący dla całego świata”⁷⁸.

Największym zagrożeniem, któremu ulega Rada Europy próbująca kształtować oblicze kontynentu europejskiego, jest według Jana Pawła II „tendencja, aby oddzielić prawa człowieka od ich antropologicznego fundamentu, to jest od wizji ludzkiej osoby, która jest rdzenna dla europejskiej kultury”⁷⁹. Dochodzi do paradoksu, że prawa tworzone dla człowieka są od niego oderwane. Rada Europy zapomina bowiem o najbardziej podstawowym prawie osoby ludzkiej – o „prawie do życia”.

Europejska Konwencja Praw Człowieka Rady Europy w pewnym sensie uwsteczniła się w stosunku do ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, która posiadała zapis w artykule 16 pkt. 3, mówiący, że „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i jest uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa”. Dzisiejsze propozycje Europejskiej Konwencji Praw Człowieka idą w kierunku dalszego pogłębienia braku prawnej ochrony rodziny, a nawet bezpośredniego zamachu na tę podstawową komórkę życia społecznego. W zamian za to proponuje się zakaz dyskryminacji bez względu na orientację seksualną. Natomiast dyskryminację ze względu na orientację seksualną tłumaczy się naruszeniem jednego z artykułów Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Wiadomo też, że ratyfikowanie Europejskiej Konwencji Praw Człowieka nie powstrzymało od wprowadzenia ustaw legalizujących aborcję. „Europejska Komisja Praw Człowieka wielokrotnie wyrażała pogląd, że zabieg przerywania ciąży nie stanowi naruszenia prawa do życia, gdy dokonywany jest dla ratowania życia lub zdrowia matki”⁸⁰.

W takiej nowej scenarii, zabarwionej procesem integracji europejskiej potrzeba „konsekwentnego świadectwa takich wartości podstawowych dla cywilizacji europejskiej, jak godność osoby

⁷⁸ Jan Paweł II, *Akt Europejski*, 9 XI 1982 Santiago de Compostella, KAI, 5(1997)21, s. 26.

⁷⁹ Cyt. za: A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 189.

⁸⁰ A. Grześkowiak, *Zagadnienie prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej polskiej w latach 1990-1991*, Warszawa-Łomianki 1992, s. 12.

ludzkiej, głębokie przywiązanie do sprawiedliwości i wolności, wolność religijna, wielkoduszność, szacunek dla pracy, duch inicjatywy, miłość do rodziny, szacunek dla życia, tolerancja, dążenie do współpracy i pokoju”⁸¹.

Procesy integracyjne nie omijają także Polski, która stała się już członkiem Sojuszu Północno-Atlantyckiego (NATO), a obecnie kandyduje do Unii Europejskiej. Część społeczeństwa polskiego ulega tendencjom izolacyjno-partykularystycznym, bojąc się utraty własnej tożsamości narodowej i religijnej. Obawy te po części są zasadne, ale izolacjonizm polityczny i gospodarczy byłby ślepą uliczką. Z taką postawą nie identyfikuje się nawet katolicka nauka społeczna. Procesy integracyjne są nieuchronne. Europa przyszłości powinna być Europą ojczyzn, narodów pamiętających o swej historii, wartościach, specyfice i duchowej autonomii⁸². Można tę kwestię ująć też i w następujący sposób: „czy integracja europejska winna prowadzić do zjednoczonej Europy ojczyzn, czy też ukształtować silniejszą jedność znamioną dla europejskiej Ojczyzny. Papieskie wypowiedzi o wspólnej europejskiej ojczyźnie nie przesądzają niczego na poziomie rozstrzygnięć prawnych. Sugerują one natomiast, iż regulacje prawne okażą się skuteczne dopiero wtedy, gdy u ich podstaw leżeć będzie solidarność aksjologiczna tworząca zjednoczoną Europę ducha. Odrzucając zasadę dominacji i narzuconej centralnie asymilacji, podkreślają one, że «Europa stanie się wolnym stowarzyszeniem narodów, które pozwoli wszystkim korzystać z bogactwa swej różnorodności»”⁸³.

Przeciw Polsce wysuwane są często zarzuty nacjonalizmu, zaściankowości, niechęci do innych narodów. Są to zarzuty w zasadzie nieprawdziwe i bezpodstawne, gdyż historia Polski i współczesne wydarzenia potwierdzają otwartość Polaków na inne narody i ich kulturę, religie czy zwyczaje. Od początku swojej państwowości Polska brała czynny udział w kształtowaniu się sys-

⁸¹ J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 152.

⁸² S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 197.

⁸³ J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, s. 139.

temu europejskiego. Już Chrzest Polski w 966 roku był drogą do integracji z Europą. Przez akt chrztu państwo Piastów weszło do społeczności państw chrześcijańskich Europy Środkowej i Zachodniej. W społeczności tej wszyscy członkowie podlegali wspólnym systemom norm prawa międzynarodowego⁸⁴. Chrzest dawał nie tylko łączność duchową z Chrystusem zmartwychwstałym, ale włączał do wielkiej rodziny narodów chrześcijańskich. Solidarność z państwami chrześcijańskimi pozwalała zawsze liczyć na ich pomoc w razie zagrożenia ze strony pogan. Ta decyzja radykalnej zmiany życia, jaką przyniósł chrzest, była dyskutowana i analizowana przez kierowniczą grupę szczepu Polan, skupiającą się przy władcy. Musiała przewidywać konsekwencje polityczne, kulturalne i religijne. Książę wraz ze swymi doradcami, szukając źródła przemożnej siły państw chrześcijańskich, dostrzegł ją w lepszej organizacji państwowej i solidarności ludów chrześcijańskich⁸⁵.

Symbolem zjednoczenia Polski z Europą był również Synod Gnieźnieński w 1000 roku, na który przybył cesarz niemiecki Otton III. Celem Zjazdu była – można powiedzieć – organizacja świata chrześcijańskiego. Na posiedzeniu synodalnym zajmowano się sprawami kościelnymi i państwowymi, czego konsekwencją było ogłoszenie polskiej metropolii z siedzibą w Gnieźnie oraz utworzenie hierarchii kościelnej w Polsce⁸⁶. Organizacja Kościoła na ziemiach polskich miała również doniosłe znaczenie polityczne, zapewniała bowiem Polsce pełną suwerenność. Bolesław Chrobry uzyskał od cesarza tytuły: brat i współpracownik cesarza oraz przyjaciel i sprzymierzeniec narodu rzymskiego⁸⁷. Tytuły te wyrażały zaufanie cesarskie zdobyte w ciągu czterdziestu lat współdziałania cesarstwa i księstwa polskiego przy jednoczesnym wsparciu papieskim⁸⁸.

⁸⁴ Por. W. Sawicki, *Przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I i znaczenie tego faktu dla Polski*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1974, s. 22.

⁸⁵ W. Sawicki, *Przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I i znaczenie tego faktu dla Polski*, s. 23.

⁸⁶ M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. III, Warszawa 1989, s. 88.

⁸⁷ Zob. J. Zbudniewek, *Nowa księżka o kulcie św. Wojciecha*, w: *Święty Wojciech i wejście Polski do Europy*, red. J. Adamczyk, Łowicz 1997, s. 86.

Wydarzenia gnieźnieńskie 1000 roku wskazują na postać świętego Wojciecha. Właśnie w majestacie Wojciechowej śmierci spotkała się młoda państwowość Polska z potężnym władcą zachodniego Cesarstwa. Celem podróży cesarza było nawiedzenie grobu świętego Wojciecha, jego duchowego przewodnika. Ojciec Święty Jan Paweł II wskazał na fakt, że Polska u progu trzeciego tysiąclecia zyskała prawo, by na równi z innymi narodami włączyć się w proces tworzenia nowego oblicza Europy. Wielki Męczennik swoim życiem i śmiercią położył podwaliny pod europejską tożsamość i jedność. Stał się więc patronem jednoczącego się wówczas w imię Chrystusa kontynentu⁸⁹.

W orędziu do prezydentów siedmiu państw Europy, obecnych na uroczystościach tysiąclecia męczeństwa świętego Wojciecha, Jan Paweł II uczynił porównanie niepokojów tamtej Europy z kryzysami współczesności: „Św. Wojciech żył w niespokojnych czasach; przeżył tragedie rodzinne i zmagał się z przeszkodami w swoim apostołskim posługiwaniu; na koniec przyjął śmierć męczeńską, ponieważ nie chciał wyrzec się głoszenia orędzia o Zbawieniu. W naszym stuleciu, również bardzo burzliwym, ludy środkowej Europy przeszły straszliwe doświadczenia. Dzisiaj otwierają się przed nimi nowe drogi. Trzeba, aby Europejczycy umieli zdecydowanie pojąć wysiłek twórczej współpracy; aby umacniali pokój między sobą i wokół siebie! Nie można pozostawić żadnego kraju, nawet słabszego, poza obrębem wspólnot, które obecnie powstają”⁹⁰.

Szczególną ilustracją procesu jednoczenia Europy była Polska Jagiellonów, w której zgodnie współżyły ze sobą trzy narody: polski, litewski i tzw. ruski. Polska połączyła się z Litwą na podstawie układu w Krewie 14 sierpnia 1385 roku. Unia polsko-litewska przyniosła korzyści obu stronom: wspólna obrona przed Zakonem Krzyżackim, wspólne działania na Rusi, chrystianizacja Litwy.

⁸⁸ Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1999, s. 120.

⁸⁹ A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 192.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy środkowej*, 3 VI 1997 Gniezno, w: *Jeżus Chrystus wczoraj i dziś. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, s. 70.

Religia chrześcijańska dawała szansę utrwalenia państwowości, rozwoju stosunków dyplomatycznych z zagranicą, wprowadzała Litwę do jednolitej kultury europejskiej⁹¹. Polakom unia przyniosła uzyskanie wyższej pozycji w polityce międzynarodowej: uniezależnienie od aliansu z Węgrami, zabezpieczenie od strony Luksemburgów. Dla polskiego Kościoła katolickiego unia wraz z chrztem Litwy stanowiła wielką szansę na rozwój znaczenia tak na wschodzie Europy, jak i w skali międzynarodowej.

Z budowaniem jedności Europy przez unię polsko-litewską jest nierozzerwalnie związana święta Jadwiga Królowa. Jej staranne wychowanie i chrześcijańskie cnoty oraz wartości, jakie wyniosła z rodzinnego domu, stały się bogactwem Europy. Wprawdzie polscy doradcy wykorzystali ją do rozgrywek politycznych (nakłaniając do małżeństwa litewskiego), ale wizja dzieła, które miało schrystianizować ostatni pogański kraj Europy, przysłoniła żal za utraconym szczęściem osobistym. Królowej Jadwidze przypadło w udziale zadanie zespolenia spuścizny Piastów z nową epoką, która miała się kształtować przez dwa wieki pod berłem Jagiellonów. Nie były to tylko sprawy Polski i Litwy. Panowanie Jadwigi i Jagiełły na Wawelu wyznacza zarazem czas i miejsce spotkania kultury chrześcijańskiego Zachodu z wielowarstwową sukcesją Wschodu. Wydarzenia lat 1384-1387 wyznaczają rangę Polski w ówczesnym świecie i ukazują jej europejskie widnokręgi przeszłości.

Przez splot zasygnalizowanych wydarzeń kształtowała się kultura polska, która mimo swej niepowtarzalnej specyfiki, zawiera elementy uniwersalne. Uniwersalnym rysem polskiej kultury jest uznawanie prymatu etyki przed prawem, ekonomią i polityką. Ten rys drażni zwolenników moralnego permissywiizmu i przyziemnego pragmatyzmu. Wierność rodzinie, narodowi i ojczyźnie, nakazom sumienia, prawom moralnym, umiłowanie wolności i suwerenności – to podstawowe elementy tradycyjnego polskiego etosu.

⁹¹ Por. H. Samsonowicz, *Tło dziejowe związku Polski z Litwą*, w: *Dzieło Jadwigi i Jagiełły. W sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, red. W. Biliński, Warszawa 1989, s. 32.

Uniwersalne elementy polskiej kultury zauważamy również w idei „za wolność naszą i waszą”, która przyświecała wielu pokoleniom Polaków. Przytoczmy chociaż niektóre. Zacznijmy od odsieczy wiedeńskiej, czyli od pokonania pod Wiedniem wojsk tureckich, w czym decydującą rolę odegrały wojska polskie pod wodzą króla Jana Sobieskiego, które powstrzymały ekspansję islamu. W 1920 roku zwycięska bitwa pod Warszawą ocaliła Europę od totalitaryzmu komunistycznego. Wreszcie rok 1939 – odważne przeciwstawienie się Polski, pierwsze spośród wielu narodów Europy, niemieckiemu dyktatorowi Hitlerowi. Najnowszym przejawem uniwersalizmu kultury i wierności Chrystusowi Polaków był rok 1989, kiedy to drogami pokojowymi zapoczątkowano demontowanie komunistycznego panowania w krajach Europy Środkowowschodniej⁹².

Ojciec Święty wielokrotnie mówił na temat zjednoczenia Polski z Unią Europejską. Nauki papieskie dotyczyły głównie troski o duchowe i kulturowe dziedzictwo narodu polskiego, który od ponad tysiąca lat zakorzeniony jest w wierze Jezusa Chrystusa⁹³. Ojciec święty piętnował w swych wypowiedziach tworzące się podziały i konflikty, które winny stanowić dla polityków, ludzi nauki i kultury oraz dla wszystkich chrześcijan pilną potrzebę wysiłków i świadectwa służących wspólnej Europie. „Wydarzenia w Polsce sprzed dziesięciu lat stworzyły historyczną szansę, by kontynent europejski, porzuciwszy ostatecznie ideologiczne bariery, odnalazł drogę do jedności. Mówiłem o tym wielokrotnie, rozwijając metaforę «dwóch płuc», którymi winna oddychać Europa, zespalać w sobie tradycje Wschodu i Zachodu. Zamiast jednak oczekiwanej wspólnoty ducha dostrzegamy nowe podziały i konflikty. Sytuacja ta niesie dla polityków, dla ludzi nauki i kultury i dla wszystkich chrześcijan pilną potrzebę nowych działań służących integracji Europy”⁹⁴.

⁹² S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 198.

⁹³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego*, 31 V 1997 Wrocław – Hala Ludowa, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, s. 19-24; Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, s. 69-71.

Wspólnota Europejska ma się opierać na uniwersalnej koncepcji chrześcijańskiej jedności, w której najważniejsze miejsce zajmuje godność osoby ludzkiej. „Dlatego Kościół przestrzega – mówił Papież – przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych i przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Nową jedność Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha. Również w tym miejscu ponawiam mój apel, skierowany do Starego Kontynentu: «Europo, otwórz drzwi Chrystusowi!»⁹⁵.

O ile procesy integracyjne na terenie Europy⁹⁶ i całego świata są nieuchronne i w zasadzie stanowią fenomen pozytywny, to równocześnie nieodzowne jest oparcie tego procesu na wartościach moralnych i religijnych. Wartości te akceptowane przez zdecydowaną większość Polaków, winny naszym zdaniem – stanowić fundament procesu integracji europejskiej – czyli oparcie go na normach etycznych oraz religijnych. Jan Paweł II nawołuje tym samym do nowej ewangelizacji Europy jako podstawy po-

⁹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej*, 11 VI 1999 Warszawa, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 110.

⁹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej*, s. 111.

⁹⁶ Zob. Pełnomocnik Rządu do Spraw Negocjacji o Członkostwo RP w Unii Europejskiej. Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, *Negocjacje członkowskie. Polska na drodze do Unii Europejskiej*, red. A. Biegaj, Warszawa 2000; Witkowski G., *Ojcowie Europy. Udział Polaków w procesie integracji kontynentu*, Warszawa 2001; Glemp J., *Jestem wymagającym zwolennikiem*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 7-11; Nicora A., *Karta Podstawowych Praw Unii Europejskiej*, w: *Rola Kościoła*, s. 12-16; Treanor N., *Kościół katolicki i integracja europejska: odkrywanie możliwości i granic we wzajemnych relacjach*, w: *Rola Kościoła*, s. 17-20; Życiński J., *Rola kultury polskiej w doświadczeniu procesów integracyjnych*, w: *Rola Kościoła*, s. 28-34; Biller S., *Polski Kościół w sercu Europy. Czy katolicyzm straci po wejściu Polski do Unii Europejskiej?*, w: *Rola Kościoła*, s. 43-49; Stenzel U., *Jak chadecy w Parlamencie Europejskim reprezentują interesy chrześcijan w Europie?*, w: *Rola Kościoła*, s. 50-52; Miglione C., *Kościół i Europa, ich tożsamość w dialogu i współpracy*, w: *Rola Kościoła*, s. 53-57.

nadnarodowego solidaryzmu⁹⁷. Patriotyzm europejski wymaga wierności własnej tożsamości poszczególnych narodów Europy⁹⁸. „Unia Europejska wciąż się poszerza. Do uczestniczenia w niej w bliższym lub dalszym terminie powołane są wszystkie narody podzielające jej podstawowe dziedzictwo. Należy sobie życzyć, aby to rozszerzanie dokonywało się z poszanowaniem wszystkich, by doceniane były szczególne właściwości historyczne i kulturowe, tożsamość narodowa i bogactwo wkładu, jaki mogą wnieść nowi członkowie, oraz by w sposób dojrzały realizowane były zasady pomocniczości i solidarności. Jest rzeczą niezwykle ważną, by w procesie integracji kontynentu wziąć pod uwagę, że jedność nie będzie trwała, jeśli zostanie sprowadzona jedynie do wymiaru geograficznego i ekonomicznego; że musi ona polegać przede wszystkim na harmonii wartości, które winny się wyrażać w prawie i w życiu” (EE 110).

2. Odnowa kerygmatu w sytuacji postmodernizmu

Słowo „postmodernizm” (*postmoderne*) tłumaczy się najczęściej jako „ponowożytność”. Pierwszy raz użyte zostało przez Johna Watkina Chapmana (ok. 1870 r.). Początkowo terminem tym określano różnego rodzaju nurty w kulturze. Do rozpowszechnienia postmodernizmu na gruncie filozofii przyczynił się Jean-Francois Lyotard przez opublikowanie w 1979 roku dzieła pt. *La condition postmoderne*⁹⁹. W podobnym duchu filozoficzne idee uprawiali Jacques Derrida, Jean Baudrillard oraz Richard Rorty. Wszyscy oni uważają, że uprawiana przez wieki filozofia, próbująca wyjaśnić rzeczywistość, nie sprawdziła się. Postulują więc rezygnację z aspiracji rozszyfrowania istoty rzeczywistości i wskazują na nowe zadania filozofii¹⁰⁰.

Postmodernizm można sklasyfikować – za J. Życińskim – na następujące odmiany

⁹⁷ Zob. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, s. 144-152.

⁹⁸ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 202.

⁹⁹ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 4-5.

¹⁰⁰ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 11.

1. Postmodernizm francuski – dominujące wpływy dekonstrukcjonizmu Jacques’a Derridy i klasyczni przedstawiciele (Jean-Francois Lyotard, Michael Foucault, Gilles Deleuze);

2. Postmodernizm amerykański – dominacja elementów pragmatyzmu (Richard Rorty) lub próby wypracowania kategorii filozoficznych, odmiennych niż tradycje (David Griffin, John Cobb);

3. Postmodernizm chrześcijański – uwzględnia uzasadnioną krytykę ideologii oświecenia i łączy ją z pozytywnym ujęciem relacji chrześcijaństwa wobec współczesnych wyzwań kulturowych (Peter Koslowski, Catherine Pickstock, Gracham Ward).

4. Postmodernizm populistyczny (ideologiczny) – w którym bez związku z jedną, wyraźnie określoną tradycją interpretacyjną, przeprowadza się krytykę tradycji sokratejsko-oświeceniowej w sposób wewnątrznie niespójny i uwikłany w głębokie niekonsekwencje, inspirowane niechęcią do pojętej klasycznie racjonalności¹⁰¹.

Pojęciu postmodernizmu wielu filozofów¹⁰² przypisuje różne znaczenia. Zasadniczą tezą wyrażającą postmodernizm jest twierdzenie, że wkroczyliśmy w „nową epokę”¹⁰³. W tej „nowej epoce” postmoderniści zauważają, iż radykalna zmiana w sposobie ludzkiego myślenia stała się źródłem załamania się dotychczasowej ciągłości kulturowej. Zmiana w sposobie myślenia posiada – zdaniem postmodernistów – charakter powszechny, co należy rozumieć, że dotyka ona znaczną część świata. Ten nowy

¹⁰¹ J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 24.

¹⁰² Zob. H. Kiereś, *Postmodernizm. Rzeczywistość jako kreacja*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 151-163; tenże, *Trzy socjalizmy. Tradycja tacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000; Kiereś H., *Personalizm czy socjalizm? U podstaw życia społecznego*, Radom 2001; Z. Sareło, *Postmodernizm, Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998. Wielgus S., *Postmodernizm*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 33-48; J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

¹⁰³ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 5; A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 25.

sposób myślenia rodzi się z powszechnego zwątpienia w możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Proces nieufności do rozumu ludzkiego spowodowały projekty wiedzy praktycznej, które z kolei przyczyniły się do wiary w życie pełne dostatków i wolne od cierpień. Szczególne nadzieje na sukces ludzkości pokładano w postępie technologicznym¹⁰⁴.

Wielu filozofów uczyniło na nowo rozum przedmiotem wszelkich dociekań. Celem tych zainteresowań nie jest poszukiwanie argumentów uzasadniających kompetencje ludzkiego intelektu, lecz racji podważających ideę uniwersalności rozumu.

Pierwszym skutkiem tych intelektualnych manipulacji jest właśnie zanegowanie uniwersalności rozumu. Racjonalizm stał się synonimem wstecznictwa i uporczywego trwania w przeszłości. Inspiratorami postmodernistów, jeśli chodzi o przesłanki racjonalnego budowania systemu, są: F. Nietzsche i L. Wittgenstein. Postmoderniści zgodnie twierdzą, że nie istnieje wspólna wszystkim ludziom zdolność poznawcza, każdy poznaje wedle swego rozumu, zatem poznanie jest subiektywne. Konsekwencją zwątpienia w kompetencje rozumu jest odrzucenie prawdy i obiektywności, idei jedności i ładu, w zamian za to prymat zyskuje pluralizm, tolerancja i chaos¹⁰⁵.

Następnym efektem negacji rozumu przez postmodernistyczną myśl jest całkowite zakwestionowanie prawdy. Prawda według tej filozofii jest subiektywna. Prawdą dla człowieka jest jego własny „produkt” intelektualny. Zatem każdy stanowi o własnej prawdzie. Postmoderniści stwierdzają ponadto, iż żadnej wypowiedzi nie cechuje uniwersalność. Odrzucają możliwość zaistnienia prawdy zarówno w wypowiedziach o istocie rzeczywistości, jak też i na tematy ładu moralnego. Nie ma uniwersalnych wartości. Nikt też nie potrzebuje usprawiedliwiać swoich własnych wyborów ani przed sobą, ani przed jakimkolwiek autorytetem. Poszukiwanie obiektywnej prawdy o istocie rzeczywistości i o dobru moralnym jest zbędne, a nawet szkodliwe. Prawda, zdaniem

¹⁰⁴ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 6.

¹⁰⁵ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 7.

postmodernistów, jest narzędziem zdobywania i utrzymywania władzy nad innymi. W konsekwencji twierdzą, iż prawda obiektywna ma zabarwienie totalitaryzmu. Postmoderniści sprawowanie władzy opierają tylko na przepisach¹⁰⁶. Przepisy te muszą być oparte o normy, które swoje źródło mają w wyższym autorytecie, któremu musi się podporządkować każdy człowiek. Warunek ten spełniają normy moralne, o ile wyprowadzi się je z niepodważalnego fundamentu, jakim może być natura, rozum lub autorytet nadprzyrodzony. Zdaniem teoretyków ponowoczesności, normy moralne mogą służyć utrzymaniu władzy, jeśli oparte są na idei prawdy. W ten sposób idee prawdy o naturze rzeczywistości i o dobru moralnym są włączone w konstytuowanie hierarchicznej struktury społecznej¹⁰⁷.

Kolejnym skutkiem odrzucenia rozumu jest zakwestionowanie idei jedności. Wszelkie dążenia do jedności postmoderniści utożsamiają z totalitaryzmem i terroryzmem. Twierdzą, iż ideą jedności łatwo tłumaczyć przemoc wobec ludzi o odmiennych poglądach lub postawach. Odrzucając ideę jedności i ładu, postmoderniści przyjmują, że u podstaw życia społecznego winny znajdować się niezgoda i chaos. Wszelkie trudności i problemy w takim społecznym życiu należy pokonywać przez wypracowane metody rozwiązywania konfliktów, jakie mogą się pojawić w społecznościach wyzwolonych od idei jedności i zgody¹⁰⁸.

Wreszcie, postmoderniści przypisują ogromne znaczenie zasadom życia społecznego, jakimi są: pluralizm i tolerancja. Odrzucenie prawdy i jedności daje możliwość budowania społeczeństwa wolnego od hierarchicznych zależności. Natomiast pluralizm i tolerancja będą funkcjonować jako jedyne zasady regulujące współżycie między ludźmi. Absolutyzacja zasad pluralizmu i tolerancji prowadzi do zneutralizowania prawdy, dobra i moralności. Każdy ma prawo postępować zgodnie z własnym przeświadczeniem. Natomiast odmienne wybory

¹⁰⁶ Zob. Z. Sareło, *Postmodernizm, Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.

¹⁰⁷ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 8-9.

¹⁰⁸ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 9-10.

ludzi należy respektować i szanować. Tolerancja, w rozumieniu postmodernistów, powinna iść tak daleko, aby nikt nie potrzebował usprawiedliwiać podejmowanych decyzji przed innymi i przed sobą¹⁰⁹.

W postmodernistycznej filozofii znajdujemy sporo sprzeczności¹¹⁰. Do najbardziej zasadniczych należy odrzucenie prawdy obiektywnej. Za tym idzie zakwestionowanie wiarygodności negacji prawdy. Zatem, zanegowanie idei prawdy stawia pod znakiem zapytania sensowność filozofii. Postmoderniści w takiej sytuacji proponują wszystkim prawo do posiadania własnej filozofii.

Myśliciele postmodernistyczni twierdzą, że nie jest możliwe odnalezienie obiektywnego obrazu świata, ponieważ nie istnieją absolutne kryteria prawdy i dobra. Natomiast filozofowanie polega – według G. Deleuze’a – na „fantazjowaniu”. Zdaniem Rorty’ego filozofowanie polega na podtrzymywaniu gier językowych. Można powiedzieć, iż takie filozofowanie prowadzi do wyleczenia cywilizacji z racjonalizmu¹¹¹.

Postmoderniści propagują również własną wizję świata. Współczesnego człowieka próbują zachęcić do odrzucenia wszelkich zasad moralnych, aby budować społeczeństwo w czasach ponowoczesnych. W tę myśl jest wkomponowana absolutna racja pluralizmu i tolerancji jako autentycznych wartości i wręcz jedyne normy. Jednocześnie twierdzą, że nie ma żadnych uniwersalnych wartości, które można uznać za powszechnie obowiązujące. Wątpliwość absolutyzacji pluralizmu i tolerancji przynosi teza, że najwyższą zasadą współżycia jest prawo każdego człowieka do posiadania własnych poglądów i do postępowania według własnych zasad. Z. Bauman proponuje zasadę tolerancji jako jedynej normy moralnej obowiązującej wszystkich ludzi. Dodajmy również, że postmoderniści głoszą zasadę odpowiedzialności, czyli konieczność podejmowania decyzji bez oglądania się na

¹⁰⁹ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 10-11.

¹¹⁰ Zob. A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996.

¹¹¹ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 23-24.

normy moralne i autorytety. Zasada odpowiedzialności w filozofii postmodernistycznej jest wiązana z postulatem absolutnej autonomii działającego podmiotu. Z. Bauman proponuje przyjęcie odpowiedzialności za swoje czyny¹¹².

Filozofia postmodernistyczna jest mocno powiązana z epoką kulturową¹¹³. W związku z tym wiele zjawisk z praktycznego życia postmodernizm neguje a nawet piętnuje. Na pierwszym miejscu należy wymienić zanegowanie prawdy. Wątpliwość w możliwość poznania prawdy o człowieku, świecie oraz sensie ich istnienia, jest charakterystyczna dla współczesnej cywilizacji Zachodu. Skutkiem tej wątpliwości jest oddalanie się ludzi od instytucji religijnych i niechęć do ideologii światopoglądowych. Głównie chodzi o zakwestionowanie pewności prawd. Dlatego coraz więcej ludzi przyjmuje postawę wątpiącą. Z postawy wątpienia wynika niechęć do osób, środowisk i grup społecznych. Często opinia o prawdziwości poglądu lub twierdzenie o niepodważalności posiadanej koncepcji świata są automatycznie odpychane¹¹⁴.

Negacja prawdy w postmodernistycznej filozofii tłumaczy, że każdy sam może przypisywać sens i wartość poszczególnym rzeczywistościom. Taka orientacja może być przyczyną zakwestionowania wartości mocno zakorzenionych w tradycji. Konsekwencją tej postawy jest to, iż profesjonaliści zajmujący się kształtowaniem opinii publicznej odbierają elitom intelektualnym dotychczasowe przywództwo i stają się propagatorami postmodernistycznych „nowinek”¹¹⁵.

Kwestionowanie prawdy ma swoje odzwierciedlenie również w kryzysie autorytetów. Szczególnym czynnikiem destrukcji autorytetów jest rozwój mass mediów i ich sugestywny wpływ na kształtowanie ludzkich opinii i poglądów.

¹¹² Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 24-27.

¹¹³ Por. H. Kiereś, *Źródła myślenia utopijnego*, w: *Służyć kulturze*, red. tenże, Lublin 1998, s. 45-58; tenże, *Ideologizacja polityki*, w: *Służyć kulturze*, s. 23-35.

¹¹⁴ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 28.

¹¹⁵ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 28; A. Bronk, *Filozofować dzisiaj*, w: *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 19.

Informacje opatrzone w swoiste komentarze nie przyczyniają się do pogłębienia wiedzy społeczno-kulturalnej, ale powodują szereg wątpliwości.

Powodowane wątpliwości bardzo często mają swój finał w pojawiających się niepokojach i lękach. Ucieczką od nich są narkotyki, źle rozumiana rozrywka, pracoholizm, hedonizm, wolna miłość, itd. Może też zdarzać się, iż ludzie pozbawieni prawdy poszukują nowych autorytetów, wątpliwych intelektualnie i moralnie. Niepewność rodzi w człowieku potrzebę oparcia. W takiej sytuacji każda pojawiająca się idea – nie zawsze pozytywna – znajduje akceptację. Potrzeba poczucia pewności jest jedną z ważniejszych przyczyn, dla których współczesny człowiek, skazany na indywidualne poszukiwanie sensu, łatwo daje posłuch nawet przywódcom fanatycznych sekt¹¹⁶. Dla postmodernistów kwestionowanie prawdy jest jednak czynnikiem wyzwolenia człowieka. Wątpliwa wydaje się być w myśli postmodernistycznej całkowita absolutyzacja pluralizmu i tolerancji. Powoduje ona rozpad uniwersalnych zasad, a w następstwie życia społecznego i osłabienie relacji osobowych.

W społeczeństwie postnowoczesnym znajdują się również i takie zjawiska, które filozofia postmodernistyczna krytykuje. Należą do nich: komercjalizacja, konsumpcjonizm i uniformizacja. Dominująca komercjalizacja wyzwala konsumpcyjny styl życia. Rynek i zysk narzucają społecznościom swoje zasady. Takim sposobem komercjalizacja podporządkowuje sobie różne dziedziny życia, tj. naukę, oświatę, kulturę, sport a nawet religię. „Sukcesem” dla komercjalizacji jest ciągły wzrost konsumpcji. Aby to zapachniało efektem, społeczeństwo jest nieustannie stymulowane do bezmyślnego konsumowania dóbr¹¹⁷.

Niepohamowana konsumpcja współczesności dotyczy przede wszystkim informacji. Człowiek obecnej cywilizacji jest ciągle bombardowany informacjami. Zachłytuje się kolorowymi obrazami, sugestywnymi reklamami, mało ambitną muzyką, które

¹¹⁶ Zob. S. Cieniawa, *Jedność filozofii i religii – warunkiem naszej pomyślności*, w: *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 140 n.

¹¹⁷ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 31.

są najczęściej nośnikami nieuporządkowanej wolności. Wyimaginowane obrazy czy sytuacje przyjmuje jako rzeczywistość, według której usiłuje budować swoje życie i szczęście. Taka niekontrolowana konsumpcja traci kontakt z realnym światem. Socjotechnika w obecnych czasach ma ogromny wpływ na kształtowanie postmodernistycznych poglądów i postaw¹¹⁸.

Postmodernizm krytycznie odnosi się także do uniformizacji życia. Postmoderniści zakładają, że porzucenie ideału prawdy i obiektywnych wartości przyczyni się do indywidualizacji stylów życia. Dlatego przeciwstawiają się unifikacji i uniformizacji. Tymczasem w praktyce miejsce odrzuconej obyczajowości najbliższego danej osobie kręgu kulturowego zajmuje „masowy” styl życia, którego żąda komercja. Zyski wzrastają, gdy produkty kupowane są masowo. Rozrywka i inne wytwory produkcji są opłacalne, kiedy posiadają szeroki krąg nabywców. Zatem ważne jest, aby ludzie wybierali taki sam styl życia, taką samą modę. Skutkiem tej postawy jest tendencja do porzucania tradycji, kultury, zwyczajów oraz związanych z nimi poglądów, wartości, obyczajów. Sfery biznesu popierają postmodernistyczną wizję nowoczesności, która propaguje koncepcję człowieka wyzwolonego od wszelkich zależności kulturowych i światopoglądowych¹¹⁹.

Fenomen jedności społecznej, narodowej kultury, zwyczajów zostaje wyparty przez uniformizacyjną produkcję i konsumpcję. Obniża się poziom twórczy, estetyczny przez narzucone i funkcjonujące niemal w całym świecie te same upodobania odnoszące się do stylu bycia, ubiorów, filmów, muzyki, sposobu spędzania czasu. Uniformizm jest tak głęboko zakorzeniony w niektórych płaszczyznach życia, że można mówić o zaniku kultury, jako elemencie twórczym i odnawiającym życie człowieka. Ludzie jako wytwórcy kultury nie potrafią na nią kreatywnie oddziaływać, ponieważ stracili zdolność twórczego stanowienia

¹¹⁸ Por. J. Życiński, *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, „Znak” 552(2001)5, s. 103-118; R. Legutko, *Spotkanie dziedzictwa z ponowoczesnością*, „Znak” 53(2001)5, s. 119-130.

¹¹⁹ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 31-32.

o sobie, wyrażającą się w umiejętności samodzielnego myślenia i wartościowania¹²⁰.

Śledząc myśl postmodernistyczną, nasuwa się natarczywie pytanie, czy w dobie nowej ewangelizacji winna nam towarzyszyć postmodernistyczna fascynacja¹²¹, czy łatwa negacja¹²², czy raczej dialog z postmodernizmem¹²³? Postmodernizm – to hasło wieloznaczne. „Jedni zamierzają nim wyzwalać idee postępu duchowego człowieka i usuwać przeszkody stojące na drodze jego rozwoju. Inni zaś z postmodernizmem łączą wszystko, co najgorsze w człowieku i w tworzonej przez niego kulturze”¹²⁴.

Postmodernistyczne idee niewątpliwie są miejscami kontrowersyjne, ale nie należy ich tylko krytykować czy lekceważyć. Należy w nich widzieć uzasadnioną reakcję na błędy i wypaczenia cywilizacyjne. „Strzeżmy się ulegania klimatowi uprzedzeń, w którym koncentruje się uwagę na wielkich uproszczeniach postmodernizmu, nie dostrzegając proponowanych w nurcie wartościowych opracowań wielu szczegółowych zagadnień”¹²⁵.

Postmodernistyczne teorie zawierają pewną dozę trafnej krytyki dotychczasowej tradycji filozoficznej czy kulturowej. Wymienić tu można choćby takie zjawiska, jak: tendencja do abstraktywizacji idei prawdy; przecenianie zasady posłuszeństwa normom moralnym kosztem deprecjonowania roli sumienia i osobistej odpowiedzialności za czyny; niedostrzeganie zasady tolerancji w teoriach filozoficznych a nierzadko nietolerancja w praktyce¹²⁶.

Wprawdzie nie sposób zgodzić się z postmodernistyczną filozofią, iż nasza cywilizacja jest totalnie spaczona, nie wolno jednak zamykać oczu na zaistniałe w naszej tradycji kulturowej błędne trendy, nurty i tendencje. Dlatego też krytyka dotych-

¹²⁰ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 32.

¹²¹ J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, s. 31.

¹²² J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, s. 32.

¹²³ J. Życiński, *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, s. 105.

¹²⁴ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 3.

¹²⁵ J. Życiński, *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, s. 105

¹²⁶ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 32

czasowych tradycji powinna skłonić do przemyślenia roli odpowiedzialności w życiu moralnym, autonomii sumienia, jak i kwestii pluralizmu i tolerancji¹²⁷. Odpowiedzialność musi być ponownie tematem wielu refleksji. Ona jest fundamentem moralności. Trwałość bowiem moralności i respekt wobec niej płyną nie z posłuszeństwa normom, ale z decyzji, które są wyrazem autonomicznego wsłuchiwanie się w głos własnego sumienia. „Dlatego współcześnie odnowy moralnej możemy oczekiwać wtedy, gdy w wychowaniu potrafimy uwrażliwić człowieka na głos własnego sumienia. W takim wychowaniu chodzi też o kształtowanie postawy odpowiedzialności”¹²⁸.

Przyglądając się różnym opiniom, wsłuchajmy się również w głos Jana Pawła II, który w encyklice *Fides et ratio* podejmuje dyskusję nad kulturowymi problemami postmodernizmu, uwzględniając głębokie różnice między pierwotnymi wersjami postmodernizmu a późniejszą jego ekspresją w dziedzinie filozofii¹²⁹. „Nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. Pierwotnie posługiwano się tym określeniem w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Później znalazło ono zastosowanie w sferze filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego, że ocena tego, co «postmodernistyczne» jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego, że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji

¹²⁷ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 33.

¹²⁸ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 33.

¹²⁹ J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, s. 32.

całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary” (FR 91).

Arcybiskup J. Życiński dostrzega w encyklice *Fides et ratio* perspektywę poznawczą jako horyzont wartościowań. „Znajdujemy w niej znacznie łagodniejsze potraktowanie współczesnego postmodernizmu, niż można by oczekiwać na podstawie krytycznych uwag kierowanych w stronę tego nurtu przez przedstawicieli czy to filozofii analitycznej, czy też klasycznej teorii bytu. Być może przyczyn takiego ujęcia należy upatrywać w tym, iż Jan Paweł II poddaje ocenie nie tylko filozoficzną składową postmodernizmu, lecz również jego oddziaływanie kulturowe w dziedzinie estetyki, literatury czy nawet duchowości. Różne czynniki wpłynęły na to, iż współczesne rozczarowania negatywnymi zjawiskami kultury nowożytnej doprowadziły do wzmożonej krytyki dziedzictwa oświecenia oraz do radykalnych prób zakwestionowania tzw. moderny. Zjawisko to przyniosło wiele przewartościowań ujmujących w sposób zasadniczo odmienny intelektualny klimat współczesności. Uwzględnienie tych zmian sprawia, że «nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem *epoki postmodernistycznej*» (FR 91), niezależnie od tego, iż w rozumieniu tego ostatniego terminu występują bardzo głębokie różnice stanowisk. Poszukując intelektualnych ocen wielopoziomowego dziedzictwa moderny, należy pamiętać o papieskich słowach, iż «ocena tego, co postmodernistyczne jest czasem pozytywna, a czasem negatywna», ale «jedno nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę» (FR 91)”¹³⁰.

Ojciec Święty, mimo iż zauważa świat, który znalazł się „w strasliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę” podkreśla, że „jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpaczy” (FR 91). Zadaniem nowej

¹³⁰ J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, s. 13-14; tenże, *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, s. 103-118; R. Legutko, *Spotkanie dziedzictwa z nowoczesnością*, s. 119-130.

ewangelizacji jest tę rozpacz przezwyciężyć. „Różne odcienie rozpaczcy stanowią reakcję na kulturowe przemiany naszej epoki. Jest w nich rozczarowanie systemami, które urzekają wizją nadczłowieka i raju na ziemi, jest zjawisko „wypalonych ludzi”, którzy nie potrafią przezwyciężyć pustki, jest kryzys rodziny i ucieczka w świat narkotycznych urojeń”¹³¹. I chociaż współczesne kryzysy swymi atakami szału i krzyku zdobywają swoją „popularność” w świecie, to nie znaczy, iż ma zaistnieć „pokusa rozpaczcy” w skuteczność przekazu Ewangelii i jej mocy przeobsciającej oblicze świata. Należy raczej prowadzić dialog ze współczesnością, gdzie chrześcijaństwo odnajduje nowe środki przekazu ewangelicznej prawdy. „Dlatego też zarówno formy pojęciowe bliskie postmodernizmowi, jak i znamienne dla tego nurtu afirmację wolności można wykorzystać do przekazu ponadczasowych prawd, które winny dotrzeć do współczesnych środowisk, kształtowanych przez wpływy postmodernizmu. Wykorzystując specyfikę tego nurtu, można ukazać istotę prawd podstawowych dla chrześcijaństwa. W perspektywie tej wolność łączy się z odpowiedzialnością po to, by poszukiwać nowych wzorców duchowości, pojęciowo bliskich dla generacji, która przeszła przez doświadczenie rozczarowań dziedzictwem moderny. Między frustracją a zwątpieniem, niczym na znanym z Ewangelii św. Łukasza szlaku wędrowców do Emaus, pojawia się miejsce, w którym Dobra Nowina, przekazywana przy pomocy nowych wzorców duchowości, może dotrzeć do odbiorcy z epoki przełomu tysiącleci”¹³².

W procesie nowej ewangelizacji Kościół wypływa na nowe przestrzenie dialogu i uwagi, których domaga się postmodernistyczne wyzwanie. Mimo że w nowym nurcie zauważamy brak „szacunku dla precyzji i metodologicznej poprawności, postmodernizm stanowi humanistyczną reakcję skierowaną przeciw pozytywistycznym wzorcom poznania. Jeśli jednak w minionym stuleciu Kościół poświęcił wiele uwagi pozytywistom, przyczyni-

¹³¹ J. Życiński, *Pożegnanie z Nazaretem. Duchowość Ewangelii wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2000, s. 123.

¹³² J. Życiński, *Pożegnanie z Nazaretem*, s. 124-125.

niając się do przewyciężenia antyreligijnych postaw w kręgu przedstawicieli nauk przyrodniczych, obecnie winien z tą samą powagą potraktować sympatyków postmodernizmu, troszcząc się o klimat otwarcia na potrzeby i zainteresowania zarówno twórców kultury, jak i przedstawicieli nauk humanistycznych. O ile pozytywiści cenili ścisłość i porządek, o tyle postmoderniści cenią artystyczną wyobraźnię i niczym nieskrępowaną twórczą swobodę. Dialog z postmodernizmem jest jednak szczególnie potrzebny obecnie, gdy krytyka postmodernistyczna uderza w fundamenty naszej kultury, niosąc zagrożenie nihilizmu. Jest to tym bardziej konieczne, iż we współczesnych polemikach współwystępują różne wersje postmodernizmu, dostarczając głęboko zróżnicowanych wartościowań. Jest w nich wędrowka w kulturową pustkę, jest arogancja wobec elementarnych zasad ścisłości filozoficznej, ale jest również dramatyczne wołanie z głębi ludzkiego bólu¹³³.

Główną intencją i tematem Synodu Biskupów w 1991 roku była nowa ewangelizacja Europy. W trakcie dwutygodniowych obrad synodalnych (28 listopada – 14 grudnia) występowali liczni biskupi europejscy, którzy w różnych aspektach i kontekstach mówili o nowej ewangelizacji. Kard. J. Ratzinger, prefekt Kongregacji ds. Nauki Wiary, powiedział o nowej ewangelizacji, iż jest ona dzisiaj „wielkim zadaniem Kościoła w Europie i w całym świecie”, a „jej istotna treść zawiera się w słowach, które sam Chrystus wypowiedział rozpoczynając swoje dzieło ewangelizacji: «Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię» (Mk 1, 15)”¹³⁴. Zaś bp K. Lehmann, przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, w swoim wystąpieniu synodalnym stwierdził, że „każda nowa ewangelizacja będzie sięgać do niewyczerpanych źródeł Biblii i Tradycji, by wykorzystywać je dla potrzeb dnia dzisiejszego, ale nie jest to „rechryścianizacja”, nie można bowiem powrócić do poprzedniego stadium czy do stanu idealnego. Nowa ewan-

¹³³ J. Życiński, *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, s. 105.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Trzeba mówić więcej o Bogu*, OR 13(1992)1, s. 18.

gelizacja musi stawić czoło współczesnej sytuacji duchowej i kulturowej”¹³⁵. Dlatego w doświadczeniu rozczarowań nowymi trendami w kulturze nie może zabraknąć nowoewangelizacyjnej fascynacji Bożym natchnieniem prowadzącym ku nowym rozwiązaniom rozumienia współczesności.

Filozofia postmodernistyczna niekoniecznie musi więc być traktowana jako zamach na osobę, kulturę, religię. Inspirując do spojrzenia na wiele nowych zagadnień z innego punktu widzenia, może ona z pewnością wnieść pewien wkład do postępu cywilizacyjnego świata. Za krytyką postmodernistycznej filozofii koniecznie winny iść ponowne przemyślenia kwestii, o których sądziliśmy, że zostały już definitywnie rozstrzygnięte¹³⁶. „Podobnie jak w czasach apostoelskich potrzeba nam dziś otwarcia na środowiska odległe od klasycznych wzorców chrześcijaństwa. Są wśród nich zarówno osoby, które nie potrafią rozwikłać swych życiowych dylematów, jak i ci, którzy szukają łatwych ucieczek w gnozę czy ezoteryzm, bo nigdy głęboko nie przeżyli fascynującego spotkania z Chrystusem i Jego łaską. Każdy z nas na szlaku codziennych wędrówek odnajduje życiowe odpowiedniki drogi z Jerozolimy do Gazy. Nie wolno nam zamykać się wśród dobrze znanych uliczek Jerozolimy; trzeba wsłuchiwać się w Boże natchnienia prowadzące ku nowym szlakom. Gdyby w pierwotnym Kościele zabrakło odważnych wędrówek w stronę nowych terenów, chrześcijanie stanowiliby dziś najprawdopodobniej tylko niewielką grupkę religijną, prowadzącą życie między Nazaretem a Jerozolimą. Pożegnanie z dobrze znanym Nazaretem bywa konieczne, jeśli chcemy sprostać nowym wyzwaniom ewangelizacyjnym epoki postmoderny”¹³⁷.

3. Odnowa kerygmatu w sytuacji globalizmu

¹³⁵ K. Lehmann, *W obronie życia*, OR 13(1992)1, s. 26.

¹³⁶ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, s. 33.

¹³⁷ J. Życiński, *Pożegnanie z Nazaretem*, s. 136.

Upadek systemu kolektywistycznego w Europie Środkowo-wschodniej spowodował, że „ludzkość wkroczyła w nową fazę”, gdzie gospodarka rynkowa zaczęła „zdobywać potencjalnie cały świat. To pociągnęło za sobą nie tylko rosnącą współzależność gospodarek i systemów społecznych, lecz także rozwój nowych idei filozoficznych i etycznych na gruncie nowych warunków życia i pracy powstających obecnie prawie we wszystkich częściach świata”¹³⁸. To wkroczenie w „nową fazę” dostrzega Jan Paweł II: „Rozległym przemianom geopolitycznym, jakie dokonały się po roku 1989, towarzyszyły prawdziwe rewolucje w dziedzinie społecznej i gospodarczej. Globalizacja ekonomii i finansów jest już rzeczywistością, coraz wyraźniej widoczne są też skutki szybkiego rozwoju technik informatycznych. Stoimy na progu nowej ery, która niesie z sobą wielkie nadzieje, ale także pytania i obawy. Jakie będą konsekwencje dokonujących się dziś przemian? Czy wszyscy będą mogli czerpać korzyści z globalnego rynku? Czy wszyscy będą mogli wreszcie zaznać pokoju? Czy relacje między państwami będą bardziej równoprawne, czy też konkurencja ekonomiczna i rywalizacja między narodami i państwami doprowadzi ludzkość do sytuacji jeszcze bardziej niestabilnej?”¹³⁹.

Współczesną rzeczywistość społeczną znamionują galopujące tendencje globalizacji. Zjawisko to ma na celu dążenie do jedności i integracji społeczności światowej, zarówno w sferze politycznej, ekonomicznej, kulturowej, społecznej, a nawet religijnej¹⁴⁰. Świadectwem tego procesu jest zanikanie barier społecznych i gospodarczych, a tym samym poszerzenie się samego pojęcia i rozumienia wspólnoty; ustawodawstwo określane

¹³⁸ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu? Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 27 kwietnia 2001 podczas spotkania z uczestnikami sesji „Wymiar ludzki i etyczny globalizacji” zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk Społecznych, KAI 9(2001)21, s. 24.*

¹³⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1998 r.*, n. 3.

¹⁴⁰ „Plany takie zostały umocnione w Maastricht II w roku 1992. „Najtrudniejszym” problemem jest chrześcijaństwo i papieństwo. Ogólne „rozwiązania” zmierzają w kierunku usuwania Kościoła katolickiego ze sceny publicznej do

mianem „globalna Konstytucja”; używanie takich terminów jak społeczeństwo europejskie, kultura europejska, społeczeństwo amerykańskie, kultura amerykańska itp.¹⁴¹ Nie są to terminy puste. Stoją za nimi określone wspólne wartości lub interesy. Tak pojęta globalizacja może być procesem pozytywnym. Dostrzega to Jan Paweł II, mówiąc, że ma być w służbie ludziom, a nie ludzie w służbie globalizacji. Dalej stwierdza, że „Globalizacja jest dziś zjawiskiem obecnym we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, ale jest też zjawiskiem, którym należy mądrze kierować”¹⁴². Ostatecznie globalizacja nie jest jednoznacznie oceniona. Papież stwierdza: „Globalizacja a priori nie jest ani dobra, ani zła. Będzie ona tym, co z niej uczynią ludzie. Żaden system nie jest sam w sobie celem i należy koniecznie podkreślać, że globalizacja, jak każdy system, winna być w służbie osoby ludzkiej; winna służyć solidarności i dobru wspólnemu”¹⁴³.

Tak jak w wielu sprawach społecznych, tak i w nowym zjawisku, jakim jest globalizacja, Jan Paweł II dostrzega pewne szanse globalizacji, pod warunkiem, że nadrzędną wartością dla niej będzie godność osoby ludzkiej i dobro wspólne. Globalizacja może stać się szansą „postępu społecznego i tworzenia lepszych warunków pracy”, rozwoju ubogich i słabych państw. Papież

prywatnej, sprowadzenia religii ludowej do samych ceremonii i folkloru, a przede wszystkim do uzależnienia finansowego Kościołów chrześcijańskich do prywatnych sponsorów. Przy okazji popiera się też wszystkie nurty neojudaistyczne wewnątrz chrześcijaństwa. I tak nieoczekiwanie Unia Europejska staje się coraz wyraźniej spadkobierczynią socjalizmu, marksizmu i ateistycznego liberalizmu. W rezultacie są to dążenia nieodpowiedzialne i niegodne mężów stanu. Grożą one wprost dominacją nie tylko karteli, ale mafii i innych związków przestępczych, nad którymi nie będzie żadnej władzy, bo państwa mają być ubezwładnione, a służby ochronne i policyjne pozostają zwykle w rękach władz ekonomicznych”. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Lublin 2001, s. 401-402.

¹⁴¹ B. Synak, *Nowa etycyzność*, „Pomerania” – Miesięcznik społeczno-kulturowy, (1987)8, s. 19-20; H. Tajfel, *Social identity and intergroups relation*, Cambridge 1982.

¹⁴² Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*. Przemówienie Ojca Świętego do ludzi pracy, 1 V 2000 Watykan, OR 21(2000)6, s. 38.

¹⁴³ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

zachęca do wysiłków i starań, które będą przynosiły zdecydowaną poprawność etyczną tego nowego zjawiska społecznego. „Dążąc do zbudowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i do zapewnienia trwałego pokoju w świecie, który podąża drogą globalizacji, organizacje międzynarodowe winny dołożyć wszelkich starań, aby przyczynić się do kształtowania poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne. By to osiągnąć, nie można tracić z oczu osoby ludzkiej, którą należy umieścić w centrum wszelkich projektów rozwoju społecznego. Tylko w ten sposób Narody Zjednoczone mogą się stać prawdziwą „rodziną narodów”, zgodnie ze swym pierwotnym mandatem „popierania postępu społecznego i tworzenia lepszych warunków życia w kontekście szerszej wolności”. Oto jest droga wiodąca do zbudowania światowej społeczności opartej na „wzajemnym zaufaniu, pomocy i szczerym szacunku”. Zadaniem jest zatem troska o to, aby globalizacja dokonywała się w klimacie solidarności i by nie prowadziła do marginalizacji. Jest to jednoznaczny nakaz sprawiedliwości, z którego wynikają doniosłe implikacje moralne, dotyczące organizacji życia gospodarczego, społecznego, kulturalnego i politycznego narodów”¹⁴⁴.

W innym miejscu Ojciec Święty stwierdza: „Globalizacja może być dobrem dla człowieka i społeczeństwa, ale może też okazać się zjawiskiem szkodliwym o poważnych konsekwencjach. Wszystko zależy od pewnych zasadniczych wyborów, a mianowicie od tego, czy «globalizacja» będzie służyć człowiekowi, i to każdemu człowiekowi, czy też wyłącznie rozwojowi oderwanemu od zasad solidarności i współdziałania oraz odpowiedzialnie stosowanej zasady pomocniczości”¹⁴⁵.

Faktycznie można dopatrzeć się wielu pozytywów, które mogą wynikać z nowych zjawisk globalizacji, ale zarazem i obaw, które rodzą się w wyniku obserwacji rzeczywistości. Zjawisko globalizacji niesie ze sobą konkretne niebezpieczeństwa, żeby nie

¹⁴⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1998 r.*, n. 3.

¹⁴⁵ Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka*. Audiencja papieska dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorstw, 2 V 2000 Watykan, OR 21(2000)6, s. 39-40.

powiedzieć wprost, negatywne zjawiska. Dzieje się tak wtedy, gdy następuje absolutyzacja procesu globalizacji życia społecznego. Polega ona na położeniu akcentu nie tyle na jedność społeczności – światowej czy kontynentalnej, państwowej i narodowej – ale raczej na ich unifikację, jednokształtność, „sztaampowość”, „masowość”. W praktyce oznaczać to może niebezpieczeństwo zatarcia, a nawet totalnego zniszczenia wszelkiej różnorodności w zakresie życia społecznego, „wchłanianie” poszczególnych wspólnot i grup narodowych, etnicznych i regionalnych, a tym samym utratę ich podmiotowości i tożsamości kulturowej w ramach większej społeczności. Proces ten dotyczyć może zarówno społeczności międzynarodowej, jak i społeczeństwa poszczególnych narodów i państw. Szczególnie w tym drugim przypadku następstwa tego procesu mogą być i faktycznie są, bardzo negatywne¹⁴⁶. „Bazą nowej inżynierii jest gospodarka, ekonomia, nie narody, państwa lub kultury, słowem: nie społeczności ludzkie. W Nowej Europie chce się stworzyć „społeczeństwo globalne”, ale raczej w sensie jednej wspólnej gospodarki – przy pomijaniu narodów, państw, kultur, które mają być zastąpione przez małe regiony gospodarcze jako komórki elementarne gospodarki globalnej”¹⁴⁷.

Uniformizacja zarówno w skali międzynarodowej, jak i państwowej jest zagrożeniem podstawowych wartości humanistycznych, zanikaniem tradycyjnych wartości i norm będących nośnikami więzi społecznych w skali lokalnej, utratą aktywności społecznej, depersonalizacją kultury¹⁴⁸. Rodzi się w ten sposób cywilizacja i społeczeństwo „twardej techniki”, w którym najważniejsze cechy to bierność społeczeństwa, brak wpływu na władzę, podatność na totalitarne rozwiązywania problemów

¹⁴⁶T. Wołoszyn, *Regionalizm w kontekście globalizacji życia społecznego*, w: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, red. J. Bolewski, Kraków 1999, s. 128.

¹⁴⁷Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Lublin 2001, s. 401.

¹⁴⁸J. Iskierski, *Lokalność czyli powrót do rajy utraconego*, „Pomerania” – Miesięcznik społeczno-kulturowy, (1987)7, s. 1; M. Latoszek, *Czy socjologia Ziem Zachodnich jest znów obecna?*, „Pomerania” – Miesięcznik społeczno-kulturowy, (1986)12, s. 11; D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych*, „Pomerania” – Miesięcznik społeczno-kulturowy, (1986)5, s. 1.

społecznych, centralistyczne kierowanie i zarządzanie, niszczenie kultur miejscowych, produkcja masowa, mała rodzina, wyobcowanie z naturalnego środowiska, zagrożenie ekologiczne.

Hańbiącym przykładem źle pojętej globalizacji był system radykalnego kolektywizmu. Czynniki oficjalne wspierały tendencje do zacierania różnic etnicznych, oddziaływały w kierunku eliminowania poczucia tożsamości etnicznej jako rzekomo dysfunkcyjnej wobec bardziej pożądanej integracji narodowej, klasowej, ideologicznej. Grupy etniczne w opinii władz politycznych uznawano za relikty historyczne, za niepożądane elementy w nowoczesnej strukturze społecznej. Za takimi przekonaniem i deklaracjami szły konkretne działania. Była to w pierwszej kolejności polityka likwidowania odrębności poszczególnych wspólnot metodami represji, wywózki lub zmuszania do emigracji, rozpraszenie po kraju, różnego rodzaju dyskryminacje. Była to również praktyka wtórnego wynaradawiania poprzez działania sprzeczne z trwałymi więzami kulturowymi¹⁴⁹, granice nowych podziałów administracyjnych, sztuczny ruch migracyjny oraz tworzenie metropolii przemysłowych. Wreszcie była to także polityka niszczenia przejawów wszelkiej samorządności i autonomiczności terytorialnej poprzez zastępowanie ich biurokratycznym, w pełni scentralizowanym systemem politycznym¹⁵⁰.

Do Traktatu w Maastricht¹⁵¹ przed dwoma laty dodano art. 128, który brzmi: „Wspólnota przyczynia się do rozkwitu kultur Państw Członkowskich, respektuje ich narodową i regionalną różnorodność, jednocześnie uwypuklając wspólne dziedzictwo kultury”. Treść tego artykułu jest ogólnikowa. W związku z tym wielu zadaje sobie pytanie: Czy rzeczywiście możemy liczyć na

¹⁴⁹ Por. L. Dyczewski, *Kultura Europejska a kultura narodowa*, w: *Europa jutra*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994, s. 30-37.

¹⁵⁰ T. Wołoszyn, *Regionalizm w kontekście globalizacji życia społecznego*, s. 129; A. Klasik, *Tożsamość Górnego Śląska*, „Gość Niedzielny” 65(1988)6, s. 3.

¹⁵¹ Por. W. Weidenfeld, W. Wessels, *Europa od A do Z. Podręcznik integracji europejskiej*, Gliwice 1999, s. 332-333; *Układ o Unii Europejskiej*, EWWiS, EWG, EWEA (Euratom), Bruksela-Luksemburg 1992.

odradzanie i wzmacnianie każdej kultury narodowej po wejściu do Unii Europejskiej? Czy Unia Europejska jest zainteresowana pogłębianiem kultur narodowych, czy raczej zależy jej na rozbudowaniu tzw. euroregionów, czyli sztucznym łączeniu kultur lokalnych? Dlaczego Unia Europejska na cele audiowizualne, czyli kulturę masową, wydaje sześciokrotnie więcej niż na kulturę wymienioną w art. 128? Przyszłość pokaże, co z tej ożywionej dyskusji wyniknie¹⁵².

Przesadny globalizm może być przyczyną zacierania się tożsamości narodowej, nasilania się religijnych fundamentalizmów. W konsekwencji będzie powodował utratę pewności, a w zamian miejsce to zajmie eskalacja ciągłych napięć, jak np. na Bałkanach. Czy zmierza to do zagłady narodów – etosu narodu? Ks. prof. Cz. S. Bartnik podpowiada, iż fenomen narodu nie ulega tak szybko erozji mimo niebezpieczeństw. „Globalizm żywi się trochę prastarymi marzeniami o «mundializmie», czyli o powszechnej jedności ludzkiej. Od dawna marzą niektórzy o jednym prezydencie świata, ogólnym parlamencie, jednym rządzie, jednej cywilizacji, jednym języku, jednym kodeksie etycznym, jednej religii. Ale jak na razie jest to jedynie utopia. Zresztą, globaliści i tutaj pomijają narody. Nowoczesna ludzkość nie byłaby nigdy «Rodziną Narodów», lecz jedynie sumą równych jednostek; oczywiście, równi są tylko wielcy bogacze. Jest to poważny błąd naukowy. Być może, rzeczywiście, instytucja narodu i sama jego biologia ulegną z czasem dużym przekształceniom, ale w najbliższych tysiącach lat pojęcie narodu nie zmieni się w sposób istotny”¹⁵³.

Uniformizm, czyli źle pojęta lub agresywna globalizacja w ramach społeczności międzynarodowej, a tym bardziej w ramach innych wspólnot ludzkich, zawsze prowadzi do zubożenia i zniszczenia autentycznej różnorodności jako rzeczywistego bogactwa i dynamizmu życia społecznego. Pomysł usunięcia wartości naro-

¹⁵² Zob. B. Ciepielewska, B. Mucha-Leszko, *Integracja europejska. Droga do unii ekonomicznej i monetarnej*, Lublin 1994, s. 74-78; K. Michałowska-Gorywoda, *Koncepcja Unii Europejskiej*, Warszawa 1996; tenże, *Unia Europejska*, Warszawa 1998.

¹⁵³ Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, s. 402.

dowych lub regionalnych jest krótkowzroczny, a poza tym głęboko niemoralny. Już bowiem starożytni Rzymianie mówili, że „kultura to druga natura”. Dla większości ludzi więź regionalna to podstawowy typ wspólnoty. Ludzie chcą mieć swoją historię i kulturę w ramach zarówno wielkiej społeczności międzynarodowej, jak i wspólnoty państwowej¹⁵⁴.

Aprioryzm państwa globalistycznego ma swe źródło w błędnej koncepcji człowieka, traktowanego tylko jako „zasoby ludzkie”, którymi można manipulować i wykorzystywać do realizowania wyłącznie zamierzeń ideologii. Człowiek, jako istota społeczna, z natury potrzebuje wspólnoty, by w niej żyć, wzrastać, rozwijać się. Dlatego poszukuje lub tworzy takie społeczności, które pozwalają na wszelki rozwój. Takimi szczególnymi społecznościami są: rodzina, naród, państwo. Rodzina jest tą naturalną komórką życia społecznego, gdzie człowiek rozwija się biologicznie, psychicznie, duchowo. Naród i państwo pozwalają na głębszy rozwój, który dotyczy intelektu, prawdy, kultury, sztuki. Wszystkie te wspólnoty dane są człowiekowi i dla człowieka, i w sposób zasadniczy winny strzec pryncypialnej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej. „Organizmy globalistyczne nie mają, niestety, na celu dobra ludzkiej osoby, lecz interesy mafijne, propagowane przez „mafijne” środki masowego przekazu, mafijno-oligarchiczne systemy handlowo-gospodarcze. W dalszym polu, poprzez zabiegi „metanoi” (odmiany biegu ludzkiej myśli) odbywa się wyobcowanie z kultury narodowej i religijnej, a w zamian nasycenie techniczno-instrumentalną mentalnością sukcesu, pojmowanego w horyzoncie doczesności”¹⁵⁵.

W myśl nauki społecznej Kościoła, ani jedność społeczności ogółnoświatowej czy europejskiej, ani zniesienie różnic, nie stoją w sprzeczności z różnorodnością w ramach współczesnego świata. Jedność społeczeństwa i ogólnoludzka solidarność nie oznaczają bowiem jego ujednolicenia. Pojęcie zaś różnic nie utożsamia się

¹⁵⁴ Por. T. Wołoszyn, *Regionalizm w kontekście globalizacji życia społecznego*, s. 134.

¹⁵⁵ M. A. Krąpiec, *Przedmowa*, w: *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, red. A. Leśniak, Warszawa 2001, s. 10.

z różnorodnością. Termin „różnica” ma znaczenie negatywne, gdyż odnosi się zawsze w myśli społecznej Kościoła do dysproporcji i podziałów w płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej, gdy tymczasem pojęcie różnorodności dotyczy płaszczyzny podmiotowości i tożsamości poszczególnych narodów, ludów, wspólnot narodowościowych, grup religijnych, i jest ze wszech miar pojęciem pozytywnym (SRS 14-15).

Autentyczne dążenie do jedności, zarówno w wymiarze wspólnoty narodowej i państwowej, jak też wspólnoty etnicznej i regionalnej, jest ze swej istoty zjawiskiem pozytywnym. Negatywnie należy natomiast ocenić dążenie do ujednoczenia tych wspólnot. Nauka społeczna Kościoła w szczególny sposób apeluje o poszanowanie różnorodności w ramach życia społecznego. Różnorodność, zakładana i wymagana w dokumentach Kościoła, to uznanie podmiotowości poszczególnych społeczności i wspólnot w wielkiej społeczności światowej i społecznościach poszczególnych narodów i państw (SRS 15, 26, 32).

Nowe zjawiska życia społecznego, które wchodzą na arenę świata, koniecznie muszą być włączone w orbitę nowej ewangelizacji – szczególnie po licznych zachętach Roku Jubileuszowego 2000¹⁵⁶. Kościół swoją troską obejmuje wszystkie te sprawy, aby nadać im impuls ewangeliczny. „Jedną z przyczyn zainteresowania Kościoła globalizacją jest to, że szybko stała się zjawiskiem kulturowym”¹⁵⁷. „Jest to zjawisko nowe, które trzeba poznać, poddając je wnikliwej i szczegółowej analizie, ponieważ jej cechą jest bardzo wyraźna «dwuznaczność»”¹⁵⁸

Jan Paweł II przypatruje się poszczególnym płaszczyznom globalizmu i próbuje je wyjaśniać w duchu ogólnoludzkiego dobra i solidarności. I tak niepokojąca wydaje się być globalizacja rynku, gdzie zauważa się „pewnego rodzaju triumf rynku i jego logiki, co z kolei przynosi nagłe zmiany w systemach

¹⁵⁶ Zob. Wil. F. C. M. Derkse, Jan. M. von der Lans, Stefan J. M. Waanders, *In Quest of Humanity in a Globalising World. Dutch Contributions to the Jubilee of Universities in Rome 2000*, Leende (The Netherlands).

¹⁵⁷ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

¹⁵⁸ Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka*, s. 39.

społecznych i w kulturach”¹⁵⁹. Proces ten może mieć tendencje spychania na margines ludzi zamiast ich włączać w dzieło wspólnego prowadzenia inicjatyw gospodarczych. Papież raz jeszcze przypomina, – jak to uczynił w *Centesimus annus* – „że gospodarka rynkowa stanowi sposób właściwej odpowiedzi na ludzkie potrzeby gospodarcze, ponieważ szanuje ich wolną inicjatywę, ale też powinna być kontrolowana przez wspólnotę; ciało społeczne kieruje się dobrem wspólnym (por. CA 34, 58)”¹⁶⁰. Ojciec Święty domaga się w imię powszechnego dobra wspólnego, „żeby właściwej logice rynku towarzyszyły mechanizmy kontrolne”¹⁶¹. Zaś w przemówieniu do przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców, podkreślił: „Człowiek ma prawo do rozwoju obejmującego wszystkie wymiary jego życia. Nawet globalna ekonomia winna być zawsze zintegrowana z całą tkanką relacji społecznych, których jest elementem ważnym, ale nie jedynym”¹⁶².

Globalizacja może uzurpować sobie również prawo „panowania nad naturą ludzką” poprzez „wykorzystywanie odkryć w dziedzinie biomedycznej”, które to badania przez różne powiązania są w ręku potentatów finansowych i elit¹⁶³. Ojciec Święty podejmuje również wysiłek wskazania poprawności etycznej, w obliczu kiedy „nie wszystkie etyki są godne tej nazwy”. Etyka nie może usprawiedliwiać lub uzasadniać systemu, lecz raczej winna być stróżem tego wszystkiego, co w danym systemie jest ludzkie. Etyka wymaga, aby systemy dostosowywały się do człowieka, a nie poświęcano człowieka dla systemu. Jednym z oczywistych tego następstw jest to, że komitety etyczne istniejące obecnie prawie w każdej dziedzinie winny być całkowicie niezależne od interesów finansowych, ideologicznych lub stronnicych poglądów politycznych¹⁶⁴.

Nie sposób w tym miejscu nie zacytować opinii Kościoła do-

¹⁵⁹ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 24.

¹⁶⁰ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 24.

¹⁶¹ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

¹⁶² Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka*, s. 40.

¹⁶³ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

tyczącej oceny etycznej globalizacji, która winna opierać się na dwóch nierozdzielnych zasadach: „Po pierwsze, niezbywalnej wartości osoby ludzkiej jako źródła wszystkich praw człowieka i wszelkiego porządku społecznego. Istota ludzka winna zawsze być celem, a nie środkiem, podmiotem, a nie przedmiotem, ani artykułem do sprzedaży. Po drugie, wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna siła nie ma prawa poniżać, a tym bardziej niszczyć. Globalizacja nie może być nową wersją kolonializmu. Winna ona szanować różnorodność kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są kluczem do interpretacji życia. W sposób szczególny nie może ona pozbawiać ubogich tego, co pozostaje dla nich najdroższe, w tym przekonaniu i praktyk religijnych, gdyż prawdziwe przekonania religijne są najoczywistszym wyrazem ludzkiej wolności”¹⁶⁵. Do tego Ojciec Święty dodaje, że „także globalizacja wymaga stworzenia nowej kultury, nowych reguł i nowych instrukcji o zasięgu światowym. Polityka i ekonomia winny współdziałać w tej dziedzinie, realizując projekty krótko-, średnio- i długoterminowe, których celem jest eliminacja, a przynajmniej redukcja zadłużenia publicznego ubogich krajów świata. Podjęto w tym kierunku godne pochwały działania w duchu współodpowiedzialności, którą należy umacniać, nadając jej – jak najbardziej – wymiar globalny, tak aby wszystkie kraje czuły się do niej zobowiązane”¹⁶⁶.

Jan Paweł II zachęca we wszystkich dotychczasowych wystąpieniach na temat globalizacji¹⁶⁷, aby wnikliwie badać¹⁶⁸, pogłębiać obiektywną wiedzę, twórczo pracować i współdziałać „w popieraniu globalizacji, która będzie służyła człowiekowi i wszystkim ludziom”, będzie „służyć solidarności i dobru wspól-

¹⁶⁴ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

¹⁶⁵ Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

¹⁶⁶ Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka*, s. 40.

¹⁶⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1998 r.*, n. 3; tenże, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*. Przemówienie Ojca Świętego do ludzi pracy 1 V 2000 Watykan, OR 21(2000)6, s. 38-39; tenże, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka*. Audyencja papieska dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorstw, 2 V 2000 Watykan, OR 21(2000)6, s. 39-40; tenże, *Globalizacja i etyka*. Przemówienie

nemu”¹⁶⁹. Bowiem „potrzebna jest globalizacja solidarności”¹⁷⁰. W innym miejscu Jan Paweł II stwierdza: „trzeba pamiętać, że postępującą globalizację rynku powinien równoważyć rozwój globalnej kultury solidarności, wrażliwej na potrzeby najsłabszych. Należy też strzec demokracji, również ekonomicznej, i nie tracić z oczu właściwej koncepcji osoby i społeczeństwa”¹⁷¹. „Kościół z nadzieją oczekuje, że wszystkie twórcze elementy społeczeństwa będą współdziałać w popieraniu globalizacji, która będzie służyła człowiekowi i wszystkim ludziom”¹⁷². Wtedy zostanie

Ojca Świętego do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27 IV 2001 Watykan, OR 22(2001)6, s. 42-43.

¹⁶⁸Zob. B. Ulrich, *Doppeltes Schnäppchen. Globalisierung oder die Angst vor einer Diktatur des Jetzt*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 57(1997); D. Brock, *Wirtschaft und Staat im Zeitalter der Globalisierung. Von nationalen Volkswirtschaften zur globalisierten Weltwirtschaft*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 33-34(1997); S. Fontana, *Jak mówić o globalizacji?*, „Społeczeństwo” 3(1997); A. Dylus, *Globalizacja gospodarki. Rzeczywistość i mity*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 205-213; D. Tettamanzi, *Globalizzazione: una sfida*, Milano 2001; J. Kurczewski, *Globalizacja życia powszechnego*, „Więź” 10(2001)516, s. 21-29; S. Latek, „Ludzka twarz” *światowej cywilizacji*, „Więź” 10(2001)516, s. 52-59; W. Wieczorek, *Oblicza globalizacji*, „Więź” 10(2001)516, s. 60-63; E. Malinvaud, *Globalizacja i inne przekształcenia naszego systemu ekonomicznego*, „Communio” 21(2001)4, s. 3-17. N. Baverez, *Dialektyka globalizacji: pomiędzy dobrobytem i niestabilnością, otwarciem i wykluczeniem*, „Communio” 21(2001)4, s. 18-26; P. Góralczyk, *Mundializacja – rozwój czy dekadencja?*, „Communio” 21(2001)4, s. 27-39; J. Wiemeyer, *Globalizacja gospodarki jako wyzwanie społeczno-etyczne*, „Communio” 21(2001)4, s. 60-73; J. Joblin, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, „Communio” 21(2001)4, s. 74-87; B. Stubenrauch, *Globalna wioska a Kościół światowy. Teologiczne spojrzenie na powstawanie globalnej sieci*, „Communio” 21(2001)4, s. 88-103; J. Villagrasa, *Globalizacja i kultura*, „Communio” 21(2001)4, s. 104-116; R. Olszowski, *Globalizacja a uniwersalizm europejski*, „Brama Trzeciego Tysiąclecia” 5(2001)2, s. 77-82.

Globalization worries Third World bishop,

www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=7673;

Pope “Ambivalent” about Global Economy,

www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=12827;

Italian Cardinal tells youth to right wrongs of globalization,

www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=15941;

Globalization Distinguished from Global Ideology,

www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=15950.

¹⁶⁹Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

zrealizowane zadanie nowej ewangelizacji w tej kwestii – będzie służyć ludziom.

Przedstawiony proces globalizacji prowadzi do mocnej konkluzji: w obliczu tych współczesnych społecznych i ekonomicznych wyzwań, kiedy „w komercyjno-pragmatycznym podejściu, usiłuje się przekształcić wspólnotę ludzką w społeczeństwo konsumpcyjne”¹⁷³ szczególnym zadaniem Kościoła w procesie nowej ewangelizacji jest nieść „nową nadzieję”¹⁷⁴ – nadzieję Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa. I nie jest przypadkowe, iż właśnie Kościół pełni funkcję sumienia ludzkości¹⁷⁵, dlatego ma obowiązek „poszukiwać nowych środków ewangelizacji, aby w globalną wioskę wnieść uniwersalne wartości Królestwa Bożego, do których należą: solidarność i świętość, przebaczenie i pojednanie, prawda i wolność”¹⁷⁶. Ponadto bronić „tej godności osoby ludzkiej, którą objawia w całej pełni tajemnica Wcielenia” (CA 47). Taka troska Kościoła o personalistyczny wymiar globalizacji¹⁷⁷ spowoduje, iż w globalnym świecie nastąpi odnowa kerygmatu, przynosząc „globalizację braterstwa” w Chrystusie. „Bowiem Chrystus jest Tym, który przyniósł pojednanie. Osoba Jezusa jawi się tu jako element łączący wszystkie siły na świe-

¹⁷⁰ Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, s. 38.

¹⁷¹ Jan Paweł II, *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka*, s. 40.

¹⁷² Jan Paweł II, *Globalizacja: groźba nowego kolonializmu?*, s. 25.

¹⁷³ J. Życiński, *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego w globalnej wiosce*, OR 23(2002)1, s. 20.

¹⁷⁴ J. Życiński, *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego w globalnej wiosce*, s. 20.

¹⁷⁵ J. Joblin, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, „Communio” 21(2001)4, s. 85.

¹⁷⁶ J. Życiński, *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego w globalnej wiosce*, s. 20.

¹⁷⁷ Zob. Crocker D. A., *Globalization and human development: Ethical approaches*, w: *Globalization ethical and institutional concerns*. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001, Vatican 2001, s. 45-65; Restrepo S. B., *An ethical assessment of globalization*, w: *Globalization ethical*, s. 73-79; Dembinski P. H., *The new global economy: Emerging forms of (inter) dependence*, w: *Globalization ethical*, s. 83-108; Court M. P., *The impact of „globalization” on cultural identities*, w: *Globalization ethical*, s. 189-205; Zampetti P. L., *La famiglia, la cultura delle comunitá locali e il processo di globalizzazione*, w: *Globalization ethical*, s. 210-215; Homeyer J., *Europa und die Globalisierung – Der Beitrag der Kirche*, w: *Globalization ethical*, s. 317-334; Glendon M. A.,

cie, gdyż każdemu z osobna i wszystkim razem proponuje On wyzbyć się opanowujących człowieka skłonności do dominacji; równocześnie jednak daje siłę, by odpowiedzieć na tę propozycję poprzez zgodę na to, żeby w zjednoczeniu z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem narodzić się na nowo¹⁷⁸. Zaś „nowość nadziei” pozwala optymistycznie oczekiwać, iż pod wpływem głoszonego kerygmatu nieuchronny proces globalizacji przybierze formę: „globalizacja dla człowieka, nie zaś człowiek dla globalizacji”¹⁷⁹ oraz globalizacja, „która ma ludzkie oblicze i prowadzi do rozwoju międzyludzkich więzi”¹⁸⁰.

Przedstawione zadania odnowy kerygmatu w procesie nowej ewangelizacji w relacji do liberalizmu, postmodernizmu i globalizmu zapewne nie są jedynymi obecnie podejmowanymi. Nie mniej jednak odnowa kerygmatu społeczno-kulturowego winna stać się głównym zadaniem i programem w pracy duszpasterskiej Kościoła. Trzeba jednak podkreślić, iż nowa ewangelizacja nie implikuje – poza Prawdami Objawionymi – żadnych nowych treści ewangelicznych. Jedynie jest powtórny wezwaniem do głoszenia kerygmatu świata, który na skutek „chaosu moralnego i wielkiego zamieszania w ludzkich umysłach”¹⁸¹ nie zna już w pełni Orędzia Zbawienia Chrystusa. Wskazuje się, iż współczesna kultura zapomniała o religijnych fundamentach swoich wartości. Mówi się nawet o dramacie naszych czasów, który znalazł się na rozdzwieku między Ewangelią a kulturą¹⁸². Człowiek współczesny z trudem dostrzega transcendentny wymiar rzeczywistości. Sposób

Meeting the challenges of globalization, w: *Globalization ethical*, s. 335-340; Tognon G., *An educational strategy for a Christian culture of globalization*, w: *Globalization ethical*, s. 341-354; Minnerath R., *La globalisation et l'éthique ou l'éthique de la globalisation?*, w: *Globalization ethical*, s. 387-398; Ramirez M. M., *Globalization and the common humanity: Ethical and institutional concerns*, w: *Globalization ethical*, s. 399-408.

¹⁷⁸ J. Joblin, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, s. 85.

¹⁷⁹ D. Tettamanzi, *Globalizzazione: una sfida*, Milano 2001, s. 145.

¹⁸⁰ D. Tettamanzi, *Globalizzazione: una sfida*, s. 145.

¹⁸¹ S. Wielgus, *Ideowe zagrożenia współczesnej cywilizacji*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 9.

bycia i otoczenie nie dostarczają mu już przesłanek, które kierowałyby go ku Bogu. Realizacja nowej ewangelizacji ma być przede wszystkim przypomnieniem i powtórnyim głoszeniem kerygmatu chrześcijańskiego. Kościół odczytując „znaki czasu” (KDK 14), zapewne wciąż będzie ukazywał „rzeczy nowe”, które dotychczas nie były przedmiotem analiz lub też z większym natężeniem będzie mówił o sprawach, które do tej pory nie wymagały artykulacji. Moc kerygmatu ma też dosięgać i burzyć kryteria ocen, hierarchię dóbr, postawy, nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życia, które stoją w sprzeczności z Orędziem Zbawienia. W ten sposób można kulturę niejako od wewnątrz przepajać kerygmatem. Odnowienie przymierza między Kościołem a światem kultury, zdaniem Jana Pawła II, jest sprawą konieczną i pilną. Potrzebny jest dialog między wiarą i kulturą¹⁸³. Uniwersytety i ośrodki naukowe mają stać się sercem owego dialogu, który umożliwi położenie fundamentów pod „kulturę jutra”¹⁸⁴. Zatem wszczęcie kerygmatu w kulturę powinno być dla Kościoła w procesie nowej ewangelizacji zadaniem nieustannym, który też winien „zdobyć się na odwagę

¹⁸² Por. P. Poupard, *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją. Kryzys współczesnej kultury i chrześcijańska odpowiedź*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 17-33; S. Awierincew, *Przyjąć Boże przestanie dzisiaj: Ponad fundamentalizmami i liberalizmami*, w: *Sacrum i kultura*, s. 245-255.

¹⁸³ Jan Paweł II, *Dokonać syntezy wiary i kultury*. Przemówienie do przedstawicieli katolickiego świata uniwersyteckiego Meksyku, 31 I 1979 Guadalupe, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 14-17; tenże, *Kościół – twórcą kultury w stosunku do dzisiejszym światem*. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury, 18 I 1983 Rzym, w: *Wiara i kultura*, s. 185-192.

¹⁸⁴ Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami świata kultury i nauki, 5 IX 1993 Wilno, OR 14(1993)12, s. 18; tenże, *Dialog między Kościołem i kulturą podstawowy dla jutra ludzkości*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, 5 V 1984 Seul, w: *Wiara i kultura*, s. 245-250; tenże, *Trzeba obalić mury i przezwyciężyć nieufność*. Spotkanie z intelektualistami i przedstawicielami ukraińskich elit, 23 VI 2001 Kijów, OR 22(2001)9, s. 17-18; tenże, *Nienawiść, fanatyzm i terrorizm znieważają imię Boga*. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury, sztuki i nauki, 14 IX 2001 Astana, OR 22(2001)11-12, s. 24-25.

rozpoczęcia od nowa, z pokorą – od skromnego ziarenka, pozwalając Bogu zrządzić, kiedy i jak ma się ono rozwinąć (por. Mk 4, 26-29)”¹⁸⁵.

¹⁸⁵J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, OR 22(2001)6, s. 36.

Zakończenie

Przedmiotem tej teologicznej refleksji było systematyczne i całościowe ujęcie problemu reinterpretacji kerygmatu chrześcijańskiego w procesie nowej ewangelizacji. Interdyscyplinarność pracy pozwoliła wykorzystać opracowania teologiczne dotyczące zagadnień nowej ewangelizacji oraz wybranej literatury naukowej (ekonomicznej, filozoficznej, pedagogicznej, psychologicznej, socjologicznej), podejmując problematykę głoszenia Jezusa Chrystusa współczesnemu, „zagubionemu światu”, w procesie nowej ewangelizacji.

„Zagubiony świat” coraz częściej dopomina się o sens dziejów, o sens istnienia w ogóle. W obecnych czasach, bardziej niż kiedykolwiek, jesteśmy świadkami postępującej erozji moralności i wielkiego zamieszania w ludzkich umysłach. Można powiedzieć, iż zjawisko rozplywania się chrystianizmu przybrało w ostatnich latach postać kryzysu. Wyraża się on dziś szczególnie w postawach postmodernistycznych, ogarniających najpierw wiele środowisk intelektualnych, a obejmuje swoim zasięgiem coraz szersze warstwy społeczne, stając się dla nich jedyną słuszną filozofią życia; poczynając od rewolucji studenckiej na Zachodzie z lat sześćdziesiątych, przygotowanej ideowo przez tzw. „Nową Lewicę”, a również skierowanej przeciwko wszelkim autorytetom, ustala apodyktycznie nowy stosunek do prawdy, głosząc nową wizję świata i człowieka¹.

¹ Por. S. Wielgus, *Ideowe zagrożenia współczesnej cywilizacji*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekański, Płock 2001, s. 23.

Centrum ewangelizacji jest Jezus Chrystus. Zadaniem wspólnoty Kościoła jest głoszenie Jego kerygmatu. Treścią nowej ewangelizacji jest zatem kerygmat jako mowa, w której w całej pełni obecny staje się Jezus Chrystus – obecny jako wydarzenie, ustawicznie dotykające ludzkiej egzystencji². Nowa ewangelizacja nie oznacza zatem nowego Orędzia Zbawczego. Nie należy spodziewać się nowych treści, ani tym bardziej zawężenia orędzia ewangelicznego. Nowa ewangelizacja nie jest również zerwaniem z przeszłością, ale raczej zaktualizowaną „pamięcią” uwypuklającą obecność Ewangelii i przyjmującą zarazem jej treść w nowych okolicznościach historycznych.

Ta ewangelizacja świadomie nazywa się „nową”, ponieważ Duch Święty ukazuje właśnie dzisiaj nowość słowa Bożego i duchowo ożywia ludzi wobec nowych wyzwań względem świata chrześcijaństwa. Nowość polega również na tym, że nie jest związana na stałe z żadną określoną grupą społeczną, jest otwarta na wszystkie kultury. Nowa ewangelizacja musi poszukiwać nowych dróg, aby dotrzeć z niezmienną Ewangelią do wszystkich ludzi, szczególnie do tych, których wiara osłabła. Ta sytuacja zwana przez Jana Pawła II w *Redemptoris missio* „pośrednią”, zdarza się „zwłaszcza w tych krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły sens wiary albo wprost nie uważają się za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii” (RM 33).

Skoro nie ma innej Ewangelii poza tą, która została objawiona w Historii Jezusa Chrystusa, chodzi o to, by ludzie usłyszeli jeszcze raz te same odwieczne prawdy Boże na nowy sposób, dostosowane do nowego ducha, do nowej kultury i mentalności współczesnego człowieka. Sposoby przepowiadania muszą się zmieniać, gdyż z każdym wiekiem zmienia się także człowiek; treść Ewangelii jednak pozostaje zawsze ta sama, gdyż Bóg, którego ona dotyczy, nigdy się nie zmienia. Wyraźnie podkreśla to autor Listu do Hebrajczyków,

²Por. V. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, C 1-10(1965/66), s. 180; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1960.

gdy stwierdza: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

Nowa ewangelizacja ma zatem prowadzić do prawdziwego nawrócenia, tak by ludzie pojęli na nowo sens i znaczenie, jakie osoba Jezusa Chrystusa oraz wspólnota Kościoła mają dla konkretnego człowieka, dla osoby ludzkiej w jej najgłębszej prawdzie. Prawda ta wskazuje, że człowiek jest rzeczywiście drogą Kościoła (por. RH 14). Zbawcze orędzie Kościoła w świecie jest przedłużeniem dialogu, jaki Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym nawiązał z ludźmi i nadal prowadzi (por. ES 71). Dlatego Kościół w pełnieniu swej misji podejmuje nieustanny dialog ze współczesnym światem. Kościół, im skuteczniej wypełnia swoją misję służąc światu przez głoszenie Dobrej Nowiny, tym bardziej sam się rozwija i wzrasta.

Według Jana Pawła II celem nowej ewangelizacji jest przede wszystkim odbudowa cywilizacji miłości i solidarności, odnowa Kościoła. Chodzi więc o zadanie wymagające koniecznie dialogu Ewangelii z kulturą współczesną, które powinno zmobilizować wszystkich chrześcijan do tego, by byli autentycznymi świadkami wolności wynikającej z Ewangelii dla współczesnego człowieka. Ale jest to także zadanie przysługujące teologii jako uprzywilejowanej formie prowadzenia dialogu Ewangelii z kulturą: teologia powinna być głównym rzecznikiem nowej ewangelizacji³. Zatem, teologia, dysponując coraz szerszą wiedzą o życiu człowieka i działalności Kościoła w świecie współczesnym, podejmuje wysiłek refleksji teologicznej wobec zjawiska nowej ewangelizacji. Tym samym wskazuje kierunki działalności Kościoła i współpracujących z nim organizacji i wspólnot ludzi świeckich. Wysiłki zmierzające do reinterpretacji kerygmatu w nowej ewangelizacji są niczym innym jak otwarciem Kościoła na świat, albo przemawianiem Chrystusa do człowieka dzisiejszego, tak by poznać jego aktualne problemy i udzielić pomocy w poszukiwaniu ewangelicznej odpowiedzi na pytania religijne i egzystencjalne.

³J. J. de Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 135.

Nowa ewangelizacja stwarza więc szansę odnowienia wspólnoty kościelnej i współpracy wszystkich jej członków. Nowe spojrzenie na Kościół jest szczególnym rysem nowej ewangelizacji. Polega ono na uczeniu się poznawania i przeżywania tajemnic Kościoła. „Kościół musi przestać się lękać własnej prawdy, musi mieć poczucie wagi uświadomienia sobie na nowo własnej tożsamości, a tym samym musi stać się prosty i przejrzysty sam w sobie”⁴. Zgłębianie tajemnicy Kościoła prowadzi do każdego z nas. Zatem drugą zasadniczą cechą owej ewangelizacji jest zwrócenie się ku konkretnemu człowiekowi, ku osobie ludzkiej z całym kontekstem jej społecznych i osobistych uwarunkowań. „Nie chodzi o człowieka statystycznego ani o jakiś wymysł gabinetowy. Chodzi o człowieka konkretnego, którego trzeba brać zdecydowanie na serio, akceptować go i kochać takim, jaki jest, nie roszczać sobie z tego tytułu żadnych pretensji ani nie domagając się od niego jakiejś radykalnej zmiany, lecz traktując go jako swego towarzysza na drodze życia. Tylko w ten sposób Kościół będzie mógł być «dla człowieka» i umożliwi mu spotkanie Jezusa na nowo jako Światła, Prawdy i konkretnej drogi dla własnej egzystencji tegoż człowieka”⁵.

W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II wyraźnie stwierdza: „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego «los», to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem” (RH 14). Wobec tego wśród wielu zadań dla nowej ewangelizacji jest ukazywanie Boga w Jego relacji do człowieka. Człowiek jest kochany przez Boga! Oto proste, a zarazem doniosłe orędzie, z którym Kościół zwraca się do każdego człowieka. Każdy chrześcijanin może i musi słowem oraz życiem głosić: „Bóg cię kocha, Chrystus przyszedł dla ciebie, Chrystus dla ciebie jest Drogą, Prawdą i Życiem” (ChL 34). Takie spojrzenie na człowieka odkrywa istotę Ewangelii – prawdę o miłości Boga do człowieka. Kościół w tym ujęciu jawi się jako ten, który jest posłany do głoszenia miłosierdzia,

⁴ A. Suquia, *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, s. 46.

⁵ A. Suquia, *Nowa ewangelizacja*, s. 47.

czyli ojcowskiej miłości Boga, zgodnie z duchem przypowieści o synu marnotrawnym. Syn wprawdzie odchodzi, ale Ojciec nie przestaje na niego czekać. Chrześcijanin i Kościół nie powinni lękać się mówić, że człowiek jest grzeszny. Grzech nie jest rzeczą ostateczną, jest rzeczywistością, od której człowiek przy pomocy łaski Bożej może się wyzwolić⁶.

Budowanie cywilizacji miłości zaczyna się we wspólnocie rodziny, która może wychowywać ludzi zdolnych do altruistycznych działań w życiu codziennym. W życiu Kościoła i społeczeństwa rodzina zajmuje miejsce centralne. Dlatego też w posłudze Kościoła trzeba kłaść szczególnie nacisk na wartość i posłannictwo rodzin, na ich niezwykle ważną rolę w dziele ewangelizacji. Toteż przede wszystkim rodzinę „należy uważać, podobnie jak Kościół, za pole, na które przynosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia” (EN 71). Rodzina jednocześnie staje się modelem tego pierwszorzędnego działania: „W łonie rodziny świadomej tego zadania wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odbierać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje” (EN 71).

Rodzina jest więc zarazem, równocześnie i nierozłącznie, przedmiotem oraz podmiotem ewangelizacji. Zachodzącym tu korelacjom nie wolno nadawać postaci następstwa czasowego. Nie jest bowiem tak, że rodzina najpierw sama musi zostać zewangelizowana, aby rozpoczęła ewangelizować innych. Rodzina składa świadectwo Chrystusowi od początku swej egzystencji. Natomiast jakość tego świadectwa zależy od wierności odtwarzania przez rodzinę odnoszących się do niej Bożych zamysłów. Ewangelizacja rodziny i głoszenie Dobrej Nowiny przez rodzinę mają charakter permanentny i dynamiczny. Obejmują całokształt dziejów rodziny, rozpoczynają się na długo przed zawarciem małżeństwa i trwają, kiedy się skończy jego doczesna struktura.

⁶ A. Silvestrini, *Nowa ewangelizacja w świecie współczesnym, w: Nowa ewangelizacja*, s. 192.

Rodzina jako przedmiot nowej ewangelizacji nie ogranicza się do działań *ad extra*. Przeciwnie, ich skuteczność jest uwarunkowana od najważniejszej ewangelizacji *ad intra*, bo rodzina ustawicznie musi ewangelizować sama siebie i ciągle nawracać się na nowo. Do „Kościoła domowego” – nie mniej niż do Kościoła powszechnego – odnosi się zobowiązujące określenie: *semper reformanda*. Źródłem ewangelizacji rodziny w sensie przedmiotowym i podmiotowym jest jej egzystencjalna prawda: „Każda rodzina odkrywa i znajduje w sobie samej niedające się stłumić wezwanie, które jednocześnie określa jej godność i odpowiedzialność: rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś!»” (FC 17). A rodzina w rzeczy samej jest „głębką wspólnotą życia i miłości” (KDK 48). Stąd „w perspektywie sięgającej samych korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej trzeba powiedzieć, że istota i zadania rodziny są ostatecznie określane przez miłość” (FC 17). Wszystkie zadania – razem i z osobna, także zadania ewangelizacyjne – wyznacza i określa miłość. Rodzina bowiem „otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, jego Oblubienicy.

Zadaniem nowej ewangelizacji ujętej w najszerszym treściowo kręgu ma być ukazywanie wiernym pełnej, tzn.: przyrodzonej i nadprzyrodzonej rzeczywistości małżeństwa oraz rodziny. Konieczne jest tutaj ciągle przybliżanie ludziom tajemnicy sakramentu małżeństwa jako żywej obecności Chrystusa we wspólnocie mężczyzny i kobiety oraz rzeczywistego uczestnictwa małżonków w więzi pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Z tej właśnie zbawczej relacji sakramentalne małżeństwo czerpie swój sens i siłę, a także jest ubogacane darami Ducha Świętego dla wypełniania swoich zadań, zdobywania własnej doskonałości i budowania Kościoła.

Na mocy otrzymanego daru chrześcijańska miłość jest w świecie obecnością i świadectwem łaski Zbawiciela – łaski, która oczyszcza, odnawia i uwzniośla ludzką rzeczywistość. Chrystus udziela bowiem małżonkom nowego poziomu egzystencji, dzięki czemu upodobniają się oni do Boskiego Oblubieńca Kościoła i przydzielone im zostaje szczególne miejsce w życiu całego Ludu Bożego. Sakrament mał-

żeństwa, udzielając oblubieńcom szczególnych łask, jawi im się jako nowe prawo, nowa reguła życia. Stąd wszystkie przejawy moralnego życia chrześcijańskich małżonków są osadzone w sakramencie jako swoim niezastąpionym fundamentem.

Kerygmat chrześcijański w procesie nowej ewangelizacji należy przekazywać w całości, bez omijania trudnych wymagań pod pozorem litości dla ludzkich uwikłań. *Accomodata renovatio* jest adekwatnym przekazywaniem Ewangelii stosownie do możliwości percepcyjnych słuchaczy, a nie rezygnacją na rzecz szerokich gościńców, „które prowadzą na zatracenie” (Mt 7, 13). Wystrzegać się przy tym należy nadmiernego propagowania łatwej religijności wzruszeniowej, z której nie wynikają czyny wiary, a „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2, 26).

Zadaniem wychowawczym nowej ewangelizacji jest udzielanie pomocy małżeństwom i rodzinom w „przejściu” od słuchania Ewangelii do czynnego udziału najpierw we własnym kręgu, a następnie w życiu wspólnoty Chrystusowej i społecznej. Dlatego przed zadaniami Kościoła, które z pewnością będą opracowywane w innych dysertacjach naukowych, ciągle aktualne pozostaną postulaty dotyczące ukazywania miłości jako ich podstawowego prawa. Ważnym zadaniem będzie ciągle zaangażowanie Kościoła wraz z rodziną w proces wychowania młodego pokolenia, w tym właśnie w wychowanie religijne i patriotyczne, które jest dziś palącą potrzebą Kościoła i każdej katolickiej rodziny.

Szczególnym wezwaniem dla nowej ewangelizacji w środowisku małżeńskim i rodzinnym są: rozpad małżeństw, alkoholizm, przemoc, bezrobocie, brak czasu dla dzieci, zagrożenie poczętego życia, intencjonalna bezdzietność jako ideał życia małżeńskiego dla kariery zawodowej, wrogość wobec wielodzietności. Dokładnego opracowania tej kwestii oczekują tereny formacji życia rodzinnego: liturgia i katecheza oraz przygotowania i kursy przedmałżeńskie. Funkcjonują one ciągle w przestarzałych formach i schematach. Potrzeba zatem ustawicznego wysiłku, aby tereny formacji były należycie przygotowywane i fachowo opracowane.

W obliczu współczesnych wyzwań, odpowiedzią na nakreślone wyżej pytania czasu jest świadectwo rodzin żyjących po chrze-

ścijańsku. Gwarantem takiego sukcesu jest warunek dotarcia do tych społeczności z treścią kerygmatu chrześcijańskiego. Przyjęcie prawdy o kochającym Bogu Ojcu i zbawczym posłannictwie Bożego Syna, to spotkanie z osobą Jezusa Chrystusa, które w konsekwencji pozwoli ukazać światu, że w każdych warunkach cywilizacyjnych jest możliwa realizacja ewangelicznego ideału życia małżeńskiego i rodzinnego, niezależnie od trudności i przeszkód.

Nowa ewangelizacja, którą można nazwać również „odmłodzeniem świata i Kościoła”, tak samo jest nowa dla Kościoła i dla świata, nowa dla duszpasterstwa parafialnego i dla apostolskiego działania chrześcijan w świecie. Jednak w każdym etapie i w każdej płaszczyźnie pojawiające się problemy religijne i egzystencjalne poszczególnych środowisk mogą być rozwiązane tylko w relacji do Chrystusa, który objawia człowieka człowiekowi poprzez prawdę Ewangelii. Naturalnym miejscem tego objawienia powinna być ewangelizacja wspólnotowo-kościelna, umożliwiająca prowadzenie dialogu ewangelicznego między ludźmi i dzielenie się z nimi prawdą objawioną i doświadczeniem życiowym, której owocem jest wspólnotowa teologia zaangażowania. Takim miejscem jest parafia jako wspólnota religijna, ukazująca Kościół i przekazująca wiernym życie Boże.

Mimo iż parafia, od momentu swego powołania do chwili obecnej, przeszła długą drogę historycznych przeobrażeń, to jednak głoszenie Słowa Bożego jest nadal jej istotną funkcją. Genezy powstania parafii należy szukać w potrzebie ewangelizacji nowych środowisk. Parafia z samej swej natury ukierunkowana jest na ewangelizację. We wspólnocie parafialnej dokonuje się prawdziwy kontakt człowieka z Kościołem i dlatego mówi się, że parafia jest zwyczajnym miejscem ewangelizacji. W parafii, bardziej niż gdziekolwiek indziej, ewangelizacja jest nauczaniem, wychowaniem i szkołą życia⁷. Nauczanie to ma między innymi wzywać do wiary (por. KL 9) i wychowywać do wspólnoty (DK 6). Wiara powstaje z głoszenia Słowa i Słowem się karmi. Dzięki wierze rodzi się

⁷ R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnotach religijnych*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 140-141.

wspólnota wierzących (DK 4). Kościół, głosząc Ewangelię, zachęca słuchających do wierzenia i wyznawania wiary (KK 17), przez co wzrasta wspólnota wierzących (DK 4).

Parafialna posługa Słowa winna prowadzić do wzmocnienia wspólnoty wiary. Do wzrostu tej wspólnoty przyczynia się osobiste pielęgnowanie wiary przez poszczególnych parafian. Posługa Słowa, jeśli chce urzeczywistniać Kościół, powinna dążyć do budowania wspólnoty ludzi wierzących. Wymaga to czuwania nad rozwojem wiary i pogłębiania wiedzy religijnej. Słowo Boże ciągle nawraca ludzi na nowo ku myśleniu Chrystusowemu. Zbawiciel, poprzez głoszone Słowo Boże, buduje wspólnotę wierzących⁸.

Ewangelizacja na terenie parafii w praktyce dokonuje się poprzez różne działania duszpasterskie, takie jak: głoszenie wiary i nawrócenia; katechezę prowadzącą do wzrostu wiary; sprawowanie sakramentów; popieranie życia wspólnotowego; praktykowanie posługi braterskiej; świadectwo apostołskie itd. Generalnie ewangelizacja winna być obecna we wszystkich poczynaniach duszpasterskich.

Włączenie nowej ewangelizacji do duszpasterstwa parafialnego będzie oznaczało uaktywnienie posługi, która troszczy się o budzenie wiary lub ją umacnia, nie ograniczając się do samego jej podtrzymywania, bądź zachowania religijności istniejącej; chodzi o duszpasterstwo, które uwzględnia współczesną dechrystianizację i stara się prowadzić ludzi od wiary socjologicznej i słabej do wiary osobistej i silnej. W tym miejscu po raz kolejny potwierdza się słuszność rozważań nad nową ewangelizacją w akcencie kerygmatu. Chcąc bowiem ożywić wiarę – w tym wypadku w parafii otwartej na nową ewangelizację – nauczanie powinno się koncentrować i wciąż odnosić do kerygmy: Bóg zbawia człowieka przez Jezusa Chrystusa, mocą Ducha Świętego. Jest to samo jądro wiary, które powinno przenikać i jednoczyć całą wspólnotę parafialną. W tym kontekście nie wystarcza do ewangelizacji samo nauczanie prawd wiary czy moralności. Konieczne jest nadawanie nauczaniu pewnego

⁸R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, Lublin 1987, s. 31-35.

tonu kerygmatycznego, dzięki któremu także moralność ukaże się jako wyraz nawrócenia do Jezusa.

Należy koniecznie zachować w duszpasterstwie parafialnym pewien dynamizm różnych faz ewangelizacji, z którymi należy poważnie się liczyć: najpierw kerygma, czyli działalność prowadząca do zaszczepienia wiary lub ponownego jej obudzenia; potem katecheza pogłębiająca wiarę; wreszcie sakramenty i życie chrześcijańskie. Stąd duszpasterstwo nie może ograniczać się do samej tylko liturgii czy mówienia o moralności. Koniecznie musi wychodzić naprzeciw ludziom, prowadzić dialog z kulturą, wykorzystywać nowe sposoby głoszenia kerygmatu chrześcijańskiego, ożywiać rzeczywistości doczesne i przenikać je światłem Ewangelii. Autor twierdzi, iż sama ewolucja działalności duszpasterskiej sprawia, że duszpasterstwo parafialne odzyskuje na nowo swoją wiarygodność.

Współczesna rzeczywistość będzie stwarzała parafii liczne pola ewangelizowania. Dlatego wydaje się bardzo ważnym, aby odkrywać przed parafią nowe możliwości i sposoby głoszenia Słowa Bożego, aby ze spokojem i wielką swobodą można było proklamować kerygmat chrześcijański, który niewątpliwie jest gwarantem powodzenia nowej ewangelizacji.

Parafia stanowi obecnie wielkie i zróżnicowane pole zadań, na którym świeccy winni wprowadzać w życie różnorakie charyzmaty osobiste. Należy przeto przezwyciężać nawyki bierności i zależności oraz inwestować w formację i wyrobienie osób świeckich. Ewangelizacyjna zdolność parafii zależy w wielkiej mierze od wzmożonego zaangażowania „wiernych wybitnie uzdolnionych i doświadczonych, obowiązkowych i wielkodusznych” (CT 67).

Nowa ewangelizacja przygotowuje grunt pod odnowę Kościoła i stwarza nowe możliwości wypełnienia jego misji zbawczej w współczesnym postmodernistycznym świecie. Kościół trzeciego tysiąclecia będzie ściśle związany z nową ewangelizacją. Jest to powodem optymistycznych wizji na przyszłość. Taki właśnie obraz „przyszłości z nadzieją” pokazuje Jan Paweł II, gdy „stawiamy sobie dzisiaj pytanie, jakie zadano Piotrowi w Jerozolimie zaraz po jego mowie wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy: «Cóż mamy czynić?»

(por. Dz 2, 37). Zadajemy to pytanie pełni ufności i optymizmu, chociaż nie lekceważymy trudności. Nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: *Ja jestem z wami!*" (NMI 29).

„Kościół, który na różnych etapach swej ewangelizacji kładł nacisk na prawdę o istnieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz akcentował rolę zasad moralnych w życiu człowieka, współcześnie jako szczególnie ważny cel nowej ewangelizacji winien traktować umacnianie nadziei, wskazując jako jej ostateczny fundament dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa”⁹. Nie należy natomiast dramatyzować czy ulegać pesymizmowi lub modnym obecnie wizjom katastroficznym, jeśli w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej pojawiają się nowe zjawiska, takie jak: tendencje liberalne, filozofia postmodernistów czy też globalizm. Właśnie w te nowe zjawiska nowa ewangelizacja ma wносить treści kerygmatu. Zadaniem Kościoła jest po prostu ewangelizować te środowiska. Nie ma konieczności, by od tych wyzwań uciekać, lecz bardziej skłaniać się do poszukiwań takich wzorców ewangelizacji, w których optymizm Ewangelii będzie dominował nad rozczarowaniami społecznymi. Wówczas kerygmat Dobrej Nowiny przeniknie i tu wyzwoli ludzkiego ducha.

„Chrześcijaństwo, które wyznajemy, musi pozostać wierne nakazowi ewangelizacji, wyrażonemu przez Chrystusa w słowach: «Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody» (Mt 28, 19). Nie potrafimy sobie wyobrazić Chrystusa Pana, który by zmodyfikował to posłanie, mówiąc: «Idźcie na cały świat, ale nie wstępujcie do Rzymu. Cywilizacja rzymska weszła już bowiem w stadium swego załamania i należy budować nową cywilizację, pomijając Rzym». Podobnie nie potrafimy wyobrazić sobie św. Pawła, któ-

⁹J. Życiński, *Wizja nowej ewangelizacji w przesłaniu II Specjalnego Synodu Biskupów Europy a obecne problemy duszpasterskie Kościoła w Polsce*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 37-38.

ry instruowałby współczesnych Tymoteusza i Tytusa słowami: «nie wstępujcie, proszę, do Koryntu. To miasto portowe jest tak zepsute przez pogoń za pieniądzem i przyjemnością, że jedyną formą naszej reakcji wobec niego może być dumne pomijanie go na szlakach apostołskich podróży». Reakcja Apostoła Narodów była całkowicie inna. Do zepsutych Koryntian skierował najpiękniejszy chyba swój tekst – *Hymn o miłości*. Chrześcijaństwo rozwijało się i na sposób zacytowanego przemieniało świat, dzięki przełamaniu łatwych fobii, urazów i niepokojów¹⁰.

Nie uciekając od wyzwań współczesności, a raczej wzorując się na otwartości Kościoła pierwszych wieków, który głosił kerygmat chrześcijański optymalnie w każdych warunkach społeczno-kulturowych, można postawić następującą hipotezę: istnieje również możliwość dialogu nowej ewangelizacji ze współczesną kulturą liberalną, postmodernistyczną i globalną. Pod kilkoma warunkami. Po pierwsze przy zachowaniu podstawowych prawd logiki i tożsamości dialogujących podmiotów. Po drugie, przy założeniu uniwersalnego charakteru kerygmatu, który nie może być ograniczony. Stąd wynika postulat: w dzisiejszej dobie kerygmat trzeba zuniwersalizować. Nie może to być zawężanie tylko do jednej kultury, np. śródziemnomorskiej.

Wobec przeprowadzonych analiz, krytyki i dogmatycznej interpretacji, praca ujawniła bardzo nagłą konieczność tworzenia nowego języka teologicznego, zwłaszcza w dobie technicyzacji i globalizacji. W klasycznym kerygmacie często występuje język metafory, figury, którego człowiek współczesnej kultury uniwersalnej nie rozumie lub która bardzo obniża wartość wypowiedzianego Chrystusowego, zwłaszcza tam, gdzie bezpośrednio wchodzi w relację ze współczesnym światem elektronicznym i multimedialnym. Czy zatem kerygmat chrześcijański ma być nastawiony na kulturę uniwersalną, globalną, czy może raczej na całe kręgi kulturowe, np. krajowe, narodowe? Odpowiedź przynosi zamysł pracy, który polega na tym, że kerygmat musi być otwarty

¹⁰J. Życiński, cyt. za: J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 244.

na obie wielkości: uniwersalną i partykularną. Czyli musi mieć podstawowe wartości jednoznaczne i niezmiennie dla całej ludzkości, a ponadto musi nieść pewne specyficzne własności odpowiadające i twórcze dla mniejszych społeczności i wspólnot. Chodzi przede wszystkim o dwumorficzność oraz indygenizację – wcielanie się w nową miejscową lokalną kulturę. Największe trudności dostarcza kultura euroatlantycka i dlatego nowa ewangelizacja jest głównie do niej skierowana. Natomiast klasyczny kerygmat jest wystarczający dla kultur afrykańskich, azjatyckich czy też Ameryki Południowej. Dodajmy, iż nowa ewangelizacja musi mieć walor doczesny, wiązać się z konkretną społecznością, ujmować w nowym świetle wartości egzystencjalne. Nie jest sprawą obojętną dla Królestwa Bożego postęp doczesny. Ewangelia jest dla społeczeństw. Oczywiście Ewangelia nie jest za przemocą, ale jest za zniesieniem niesprawiedliwości i tyraństwa. W takich warunkach ze wszech miar ważne jest odnowienie myślenia i działania człowieka a przez niego całych społeczności. Zatem w nowej ewangelizacji chodzi o ukształtowanie „nowego człowieka” na wzór Jezusa Chrystusa i poprowadzenie świata według programu Ewangelii. „Nie trzeba zatem wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje: ten sam, co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem. Program ten nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze pod uwagę epokę i kulturę, aby możliwy był prawdziwy dialog i rzeczywiste porozumienie. Ten właśnie niezmienny program jest naszym programem na trzecie tysiąclecie” (NMI 29).

Bibliografia

I. ŹRÓDŁA

1. Dokumenty magisterium Kościoła

A. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

Konstytucja o liturgii świętej, *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963.
Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, Watykan 1964.
Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*, Watykan 1965.
Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, Watykan 1965.

Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli, *Inter mirifica*, Watykan 1963.

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Watykan 1964.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, *Christus Dominus*, Watykan 1965.

Dekret o formacji kapłańskiej, *Optatam totius*, Watykan 1965.

Dekret o apostołstwie świeckich, *Apostolicam actuositatem*, Watykan 1965.

Dekret o działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes divinitus*, Watykan 1965.

Dekret o posłudze i życiu kapłanów, *Presbyterorum ordinis*, Watykan 1965.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, *Gravissimum educationis*, Watykan 1965

Deklaracja o stosunkach Kościoła do religii niechrześcijańskich, *Nostra aetate*, Watykan 1965.

Deklaracja o wolności religijnej, *Dignitatis humanae*, Watykan 1965.

B. Dokumenty Kościoła powszechnego

Pius XI, Encyklika *Divini illius magistri*, O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, Watykan 1929.

Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, O małżeństwie chrześcijańskim, Watykan 1930.

Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris*, O ustrojach społeczno-gospodarczych opartych na systemach wykluczających religię, Watykan 1937.

Pius XII, Encyklika *Miranda prorsus*, O kinematografii, radio i telewizji, Watykan 1957.

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, O pokoju między wszystkimi narodami, opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, Watykan 1963.

Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, O popieraniu rozwoju ludów, Watykan 1967.

Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Watykan 1968.

Paweł VI, List apostołski *Octogesimo adveniens*, Do Ks. kardynała Maurice'a Roy Przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, Watykan 1971.

Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, O ewangelizacji w świecie współczesnym, Watykan 1975.

De fide catholica, De revelazione, I (DS 3026).

Pastor Aeternus, I (DS 3053).

Communio et progressio, Instrukcja duszpasterska *Zjednoczenie i postęp*, Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Watykan 1971.

Directorium Catechetisticum Generale, Ogólna Instrukcja Katechetyczna, Watykan 1971.

Schemat przygotowawczy do Synodu Biskupów 1974, ŻM 24(1974)2, s. 2.

Karta Praw Rodziny, Przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, Watykan 1983.

Orientationis, Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie społecznego komunikowania, Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, Watykan 1986.

- Donum veritatis*, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan 1990.
- Ut testes simus Christi qui nos liberavit*, Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, OR 13(1992)1, s. 46-53.
- Aetatis novae*, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Watykan 1992.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Watykan 1997.
- Jezus Chrystus, jedyny zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997.
- Incarnationis mysterium*, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, Watykan 1998.
- Dominus Iesus*, Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Kongregacja Nauki i Wiary, Rzym 2000.

C. Pisma Jana Pawła II

a. Encykliki Jana Pawła II

- Redemptor hominis*, Odkupiciel człowieka, Watykan 1979.
- Dives in misericordia*, O Bożym miłosierdziu, Watykan 1980.
- Laborem exercens*, O pracy ludzkiej, Watykan 1981.
- Sollicitudo rei socialis*, Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia encykliki *Populorum progressio*, Watykan 1988.
- Redemptoris missio*, O stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990.
- Centesimus annus*, W setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, Watykan 1991.
- Veritatis splendor*, O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Watykan 1993.
- Evangelium vitae*, O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Watykan 1995.
- Fides et ratio*, O relacjach między wiarą a rozumem, Watykan 1998.

b. Adhortacje apostolskie Jana Pawła II

- Catechesi tradendae*, O katechizacji w naszych czasach, Watykan 1979.
- Familiaris consortio*, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Watykan 1981.
- Reconciliatio et poenitentia*, O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, Watykan 1984.

- Christifideles laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie, Watykan 1988.
- Redemptoris custos*, O św. Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła, Watykan 1989.
- Pastores dabo vobis*, O formacji kapłanów we współczesnym świecie, Watykan 1992.
- Ecclesia in Africa*, O Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000, Watykan 1995.

c. Listy i orędzia Jana Pawła II

- List [Dokument] *L'Eglise catholique*, o wolności religijnej do szefów państw-sygnatariuszy aktu końcowego w Helsinkach, Watykan 1980 (w: *Listy Pastorskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 575-584).
- List apostolski *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia, Watykan 1984.
- Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą*. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu 1984 r. (OR 5(1984)5, s. 4).
- List apostolski *Mulieris dignitatem* z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Watykan 1988.
- List *I tu orędzie nasze...* do biskupów polskich z okazji 50. rocznicy wybuchu II Wojny Światowej, Watykan 1989 (w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1997, s. 753-758).
- Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie*, Orędzie na VIII Światowy Dzień Młodzieży, Watykan 1992 (w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 191-196).
- Telewizja w rodzinie. Kryteria właściwego odbioru programów*. Orędzie Jana Pawła II na XVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994 r. (OR (1994)4, s. 7).
- Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*. Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju 1994 r. (w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 139-146).
- List apostolski *Tertio millennio adveniente* w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000, Watykan 1994.
- List do Rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny, Watykan 1994.
- List do Dzieci *Tra pochi giorni* w Roku Rodziny, Watykan 1994.
- List do Kobiet *A ciascuna di voi*, Watykan 1995.
- Zapewnijmy Dzieciom przyszłość w pokoju!* Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju 1996 r. (w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 146-153).

- Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*. Orędzie na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1996 r. (w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 261-264).
- Przebacz, a zaznasz pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997 r. (w: Jan Paweł II, *Do wychowawców, katechetów i rodziców*, Kraków 2000, s. 35).
- List apostolski *Motu proprio ad tuendam fidem*, Dla obrony wiary, Warszawa 1998.
- List do Biskupów Niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych, Watykan 1998 (w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. I-II, Kraków 1999).
- List Ojca Świętego Jana Pawła II do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, Kraków 1999.
- Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski, (nie wygłoszone) 11 VI 1999 Warszawa (w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 120-128).
- List skierowany do Arcybiskupa J. Życińskiego z racji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, (Watykan 2000) w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 4.
- „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Orędzie na XV Światowy Dzień Młodzieży 2000 r., „Niedziela” (2000)33, s. 5.
- List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Watykan 2001.
- Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji*. Orędzie Ojca Świętego na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2001 r., OR (2001)4, s. 4-5.

d. Homilie i przemówienia Jana Pawła II

- Pierwsze przemówienie do wiernych*, 16 X 1978 Watykan, w: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1979, s. 27.
- Homilia podczas Mszy świętej inauguracyjnej Jego Pontyfikatu*, 22 X 1978 Watykan, w: *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1979, s. 138-139.
- Dokonać syntezy wiary i kultury*. Przemówienie do przedstawicieli katolickiego świata uniwersyteckiego Meksyku, 31 I 1979 Guadalupe, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 14-17.
- Homilia podczas Mszy Świętej na Jasnej Górze*, 4 VI 1979, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983*, Warszawa 1986, s. 40.

- Homilia podczas Mszy świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie*, 9 VI 1979, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, s. 278-279.
- Homilia w Logan Circle*, 3 VIII 1979, w: *Jan Paweł II w Irlandii i w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s. 196.
- Przemówienie w czasie spotkania z rodzinami 12 października 1980*, w: *Jan Paweł II*, NP, 2 III 1980 (lipiec-grudzień) Poznań-Warszawa 1986, s. 463.
- Tekst przemówienia pozostawiony młodzieży jako orędzie*, w: *Jan Paweł II we Francji i w siedzibie UNESCO 30 V – 2 VI 1980*, Warszawa 1980, s. 138-139.
- W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, 2 VI 1980 Paryż, w: *Jan Paweł II, Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 54-55.
- Homilia podczas Mszy św. na placu Israel Pinheiro*, w: *Jan Paweł II w Brazylii 30 VI – 11 VII 1980*, Warszawa 1985, s. 53-54.
- W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, 1 VII 1980 Rio de Janeiro, w: *Jan Paweł II, Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 69-74.
- Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących. Przemówienie do uczestników ruchów rodzinnych w Kościele*, 12 X 1980, w: *Jan Paweł II*, NP., Poznań 1987, s. 463-467.
- Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, Kolonia, Butzweiler Hof 15 XI 1980*, w: *Jan Paweł II*, NP, Poznań 1987, s. 613.
- Rok działalności Stolicy Apostolskiej ad extra. Przemówienie do Kolegium Kardynałów 22 XII 1980*, IGP II, 2(1980) s. 1774; NP III, 2(1980) s. 885.
- Kościół potrzebuje sztuki. Czy sztuka potrzebuje Kościoła?*, OR 2(1981)2, s. 18-19.
- Audycja dla uczestników Zebrania Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu*, OR 2(1981)3, s. 9.
- Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy. Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kolokwium na temat Europy*, 6 XI 1981, OR 2(1981)12, s. 18-19.
- Uroczystość Matki Bożej Królowej Polski*, 3 III 1982 Watykan, w: *Drogowskazy dla Polaków*, t. I, Kraków 1999, s. 21-22.
- Kultura i perspektywy przyszłości świata. Przemówienie do intelektualistów*, 15 V 1982 Coimbra, OR 3(1982)5, s. 14-15.
- Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie. Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europejskich*, 5 X 1982 Rzym, OR 3(1982)10, s. 24.
- Podstawowy problem ludzkiego życia – zbawienie. Przemówienie do młodzieży*, OR 3(1982)5, s. 13-14.
- Akt Europejski*, 9 XI 1982 Santiago de Compostella, KAI 5(1997) 21, s. 26.

- Kościół – twórcą kultury w stosunku z dzisiejszym światem*. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 I 1983 Rzym, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 185-192.
- Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Polskiej Rady Ekumenicznej*, 17 VI 1983 Warszawa, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 173.
- Przemówienie po Mszy Świętej na lotnisku w Machowcu przed Cudownym Obrazem Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej*, 20 VI 1983 Katowice, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983*, Warszawa 1986, s. 235.
- Przemówienie z okazji konsekracji Kościoła św. Maksymiliana Marii Kolbego w Nowej Hucie – Mistrzejowicach*, 22 VI 1983 Mistrzejowice, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983*, Warszawa 1986, s. 271.
- W was odbija się obraz Boga*, Jubileuszowe spotkanie z dziećmi, 8 I 1984 Watykan, w: *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1985, s. 105.
- Dialog między Kościołem i kulturą podstawowy dla jutra ludzkości*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, 5 V 1984 Seul, w: *Wiara i kultura*, Lublin 1988, s. 245-250.
- Toronto-spotkanie z Polonią. Chcemy być sobą i żyć życiem własnym*, 14 IX 1984 Toronto, w: *Drogowskazy dla Polaków*, t. I, Kraków 1999, s. 102.
- Misja ewangelizacji kultur*. Przemówienie do członków Papieskiej Rady Kultury, 15 I 1985 Rzym, OR 6(1985)1, s. 13.
- Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej*. Przemówienie na spotkaniu ze światem kultury, 29 I 1985 Quito, OR 6(1985)2, s. 15.
- Do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, OR 6(1985)1, s. 5-10.
- Bruksela-Przemówienie do Polaków zamieszkałych w krajach Beneluxu*, *Dziedzictwo i świadectwo*, 19 V 1985 Bruksela, w: *Drogowskazy dla Polaków*, t. I, Kraków 1999, s. 107.
- Do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich. Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*, OR 6(1985)10-12, s. 15.
- Parafia wspólnotą wiary, nadziei i miłości*, OR 6(1985) n. nadzw. I/86, s. 7-8.
- Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego*. Homilia podczas Mszy św. dla Rodzin, 4 VII 1986 Cali (Kolumbia), OR 7(1986)7, s. 18-19.
- Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała, a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.
- W Lourdes uczymy się, na czym polega miłość życia*, w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes*, Warszawa 1986, s. 481.
- Kultura solidarności*. Przemówienie na spotkaniu z intelektualistami, 3 IV 1987 Santiago, OR 8(1987)4, s. 62.

- Rodzina Bogiem silna, kraj silny rodziną*, 11 VI 1987 Szczecin, w: *Trzecia Pielgrzymka do Ojczyzny 8-14 czerwca 1987 r.*
- Solidarność to brzemień niesione razem, we wspólnocie.* Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy, 12 VI 1987 Gdańsk, w: *Odwagi! Ja jestem nie bójcie się.* III podróż apostołska do Polski 8-14 VI 1987, Poznań 1987, s. 126-127.
- Problem niewiary oraz ateizmu*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 91.
- Nie pozwólcie, by niszczone waszą przyszłość.* Przemówienie do młodzieży, OR 9(1988)6, s. 25-26.
- Postępujcie na swej drodze jako ludzie radośni.* Przemówienie do młodzieży, OR 9(1988)8, s. 21.
- Kształt nowej ewangelizacji.* Przemówienie na spotkaniu z Konferencją Episkopatu Austrii, 24 VI 1988 Salzburg, OR 9(1988)7, s. 25.
- Zawsze staraliśmy się być solidarni z „Solidarnością”*, OR 9(1988)10-11, s.18.
- Non lasciatevi rubare la speranza*, w: IGP, Vaticano 1988, s. 434.
- Droga, Prawda, Życie.* Przemówienie do młodzieży, OR 10(1989)8, s. 18-20.
- Powiedz nam, jak żyć zgodnie z wiarą.* Przemówienie do młodzieży, OR 10(1989)12, s. 26, 28.
- Deus vicit.* Cykl jasnogórski, przemówienie z 21 II 1990, OR 11(1990) 2-3, s. 3.
- Cristiani devono essere presenti in tutti cantieri dove con lo studio e il lavoro si prepara il domain.* w: IGP, Vaticano 1991, s. 1095-1096.
- Nowa Europa musi żyć w prawdzie i wolności*, OR 12(1991)6, s. 49.
- Ewangelizacja Kultur.* Przemówienie do uczestników Sympozjum Przewodniczącego, 31 X 1991 Rzym, OR 13(1992)1, s. 58-60.
- Pozwólmę prowadzić się Duchowi Prawdy*, OR 13(1992)1, s. 4-5.
- Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska.* Przemówienie na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM, 12 X 1992, Santo Domingo, OR 13(1992)12, s. 22-254.
- Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992.
- W Kościele wybiła godzina laikatu.* Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty *ad limina apostolorum* 12 I 1993, ChŚ 23(1993)1, s. 169.
- Przemówienie do biskupów polskich z okazji wizyty „ad limina”, 12 I 1993 Watykan, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 228.
- Chrystus nadzieją, która nie zawodzi.* Rozważanie podczas modlitewnego czuwania młodzieży w Cherry Creek State Park, 14 VIII 1993, OR 14(1993)11, s. 29.
- W waszych rękach znajduje się życie.* Homilia na zakończenie VIII Światowego Dnia Młodzieży, 15 VIII 1993 Denver, OR 14(1993)11, s. 33.

- Nowe przymierze między Kościołem a kulturą. Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami świata kultury i nauki, 5 IX 1993 Wilno, OR 14(1993)12, s. 18.*
- Moc Prawdy Chrystusa odnawia oblicze ziemi. Homilia podczas Mszy świętej, 6 IX 1993 Kowno, OR 14(1993)12, s. 21-22.*
- Powtarzam to, co wyrażałem w czasie zeszłorocznej pielgrzymki do Ojczyzny, OR 5(1994)4, s. 24.*
- Czym jesteś rodziną chrześcijańska? Przemówienie wygłoszone do rodzin świata 8 X 1994, OR 15(1994)12, s. 23-25.*
- Święta Rodzino, prowadź i broń nas. Boże Narodzenie „Urbi et orbi”, 25 XII 1994, w: Ozędzia Ojca Świętego Jana Pawła II, t. II, Kraków 1998, s. 522-525.*
- Ku jakiej zmierzamy Europie?, w: Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji, Rzym 1996, s. 99.*
- Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej, 3 VI 1997 Gniezno, w: Jezus Chrystus wczoraj i dziś. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku, Ząbki 1997, s. 69-71.*
- Modlitwa ekumeniczna, wygłoszona w Hali Ludowej podczas Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu 31 maja 1997, OR, nr specjalny, 31 maja-10 czerwca 1997, s. 9.*
- Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, 31 V 1997 Wrocław- Hala Ludowa, w: Jezus Chrystus wczoraj i dziś. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku, Ząbki 1997, s. 19-24.*
- Springtime of evangelization. The complete texts of the Holy Father's 1998 ad Limina addresses to the Bishops of the United States, Ed. Th. D. Williams, San Francisco 1999.*
- Przemówienie podczas nabożeństwa czerwcowego w Toruniu, 7 VI 1999, w: Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 69.*
- Spotkanie z rektorami wyższych uczelni – przemówienie, 7 VI 1999 Toruń, w: Jan Paweł II- Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 58.*
- Homilia podczas Mszy świętej, 8 VI 1999 Ełk, w: Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 71-77.*
- Homilia podczas Mszy świętej, 10 VI 1999 Siedlce, w: Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 86-87.*
- Przemówienie w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej, 11 VI 1999 Warszawa, w: Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 105-111.*
- Homilia podczas Mszy świętej, 12 VI 1999 Sandomierz, w: Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie, Warszawa 1999, s. 146.*
- Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa, Kraków 1999.*

- Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła. Homilia w czasie Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin 15 X 2000, OR 22(2001)1, s. 15.*
- Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie Ojca Świętego do ludzi pracy 1 V 2000 Watykan, OR 21(2000)6, s. 38-39.*
- Rozwój, globalizacja, dobro człowieka. Audiencja papieska dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorstw, 2 V 2000 Watykan, OR 21(2000)6, s. 39-40.*
- Europa wymaga na nowo pracy misyjnej. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Komisji Episkopatów Unii Europejskiej, 30 III 2001 Watykan, OR 22(2001)5, s. 28.*
- Globalizacja i etyka. Przemówienie Ojca Świętego do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27 IV 2001 Watykan, OR 22(2001)6, s. 42-43.*
- Globalizacja: groźba nowego kolonializmu? Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 27 kwietnia 2001 podczas spotkania z uczestnikami sesji „Wymiar ludzki i etyczny globalizacji” zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk Społecznych, KAI 9(2001)21, s. 25.*
- Trzeba obalić mury i przezwyciężyć nieufność. Spotkanie z intelektualistami i przedstawicielami ukraińskich elit, 23 VI 2001 Kijów, OR 22(2001)9, s. 17-18.*
- Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury, sztuki i nauki, 14 IX 2001 Astana, OR 22(2001)11-12, s. 24-25.*

D. Dokumenty Kościoła w Polsce

- Radość życia, List pasterski o miłości małżeńskiej oraz o prawie wszystkich dzieci poczętych do życia, Episkopat Polski, Warszawa 1991.*
- Dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego 1991-1999, Poznań 2001.*
- Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce, Konferencja Episkopatu Polski, Kraków 2001.*
- Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce, Konferencja Episkopatu Polski, Kraków 2001.*

2. Prace teologiczne o nowej Ewangelizacji

- Baczyński A., *Telewizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 1998.
- Bagrowicz J., *Ewangelizacja przez prasę*, ZCz (1993) 31-32, s. 78-87.
- Bartnik Cz. S., *Fenomen Europy*, Radom 2001.
- Bartnik Cz. S., *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001.
- Bolewski J., *Nawrócenie ku pełni Ewangelii*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 5, Kraków 1997, s. 63-77.
- Boyack K., *Go and Make Disciples: The United States Bishop's National Plan for Catholic Evangelization*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 71-85.
- Brief von Papst Johannes Paul II an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen (2 Januar 1986)*, w: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (wyd.), Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Bonn 1991.*
- Cantalamesa R., *Duch Święty, dusza ewangelizacji*, w: *Rybacy ludzi. Kaptani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. T. Forest, Gdańsk-Toruń 1997, s. 96-107.
- Cappellaro J.B., *Ewangelizować: zadanie dla wszystkich czy doświadczenie niektórych?*, Kielce 2000.
- Carrier H., *Ewangelia i kultury*, Rzym-Warszawa 1990.
- Cisło M., *II Synod Ogólnopolski w służbie nowej ewangelizacji*, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce*, S. Tymosz, Lublin 2001, s. 15-17.
- Colson Ch., *Striving side by side for the gospel in a post-christian culture*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 269-285.
- Cristo sorgente di una nuova Cultura per l'Europa alle soglie del terzo millennio. Atti del secondo Simposio presinodale, Vaticano, 11-14 gennaio 1999*, „Il nuovo Areopago” 1999 nr 1-2.
- Czajkowski M., *Nowa ewangelizacja – podstawy biblijne*, „Znak” 44(1992)10, s. 56-62.
- Degrijse O., *Od „Ad gentes” do „Redemptoris missio”*, w: *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, s. 118.
- Dębowski B., *Procesy laicyzacji i sekularyzacji w Polsce. Dlaczego nowa ewangelizacja?*, w: *Znaki nadziei dla świata i Kościoła. Dokumentacja z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich*, Warszawa 2001, s. 110-115.
- Dhavamony M., *Sposoby i środki ewangelizacji*, „Verbinum” 65(1979) s. 239-249.
- D'Souza V., *Kościół sakramentem ewangelizacji*, w: *Rybacy ludzi. Kaptani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. T. Forest, Gdańsk-Toruń 1997, s. 12-34.

- Dudziak J., *Pastoralny aspekt II Polskiego Synodu Plenarnego ze szczególnym uwzględnieniem nowej ewangelizacji*, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce*, S. Tymosz, Lublin 2001, s. 149-174.
- Dulles A., *John Paul II and the New Evangelization – What does it mean?*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 25-40.
- Duncan R., *The little flower and the new evangelization*, „Logos” 3:3 Summer 2000, s. 109-123.
- Elizondo E., *Transforming the parish into an evangelizing community*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 249-256.
- Farias J.J., *Nowa ewangelizacja a kultura*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 133-143.
- Flores J.P., *Duchowieństwo i laicy pracują razem w ewangelizacji*, w: *Rybacy ludzi. Kapłani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. T. Forest, Gdańsk-Toruń 1997, s. 107-118.
- Forrest T., *Why should Catholics evangelize?*, w: *John Paul II and the new evangelization. How you can bring the good news to others*. Edited by R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995.
- Forrest T., *Katolicki dynamizm na początku trzeciego milenium*, w: *Rybacy ludzi. Kapłani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. tenże, Gdańsk-Toruń 1997, s. 129-137.
- Fucek I., *Sens i znaczenie “nowej ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, s. 27.
- Gerding S.B., DeSiano F.P., *Lay ministers, lay disciples. Evangelizing power in the parish*, New York 1999.
- Góźdź K., *Narodziny Nowej Ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Góźdź, Lublin 1993, s. 3-6.
- Góźdź K., *Historia – drogą Jezusa Chrystusa*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 139-155.
- Góźdź K., *Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia jako religia uniwersalna*, w: *WAL „Memoranda”*, 74(2000)10-12, s. 817-831.
- Grzechowiak S., *Współczesny człowiek jako adresat ewangelizacji w ujęciu Karla Rahnera*, w: *Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa dla Ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 434-442.
- Grzybowski J., *Nadzieje i zagrożenia rodziny u progu trzeciego tysiąclecia*, w: *Znaki nadziei dla świata i Kościoła. Dokumentacja z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich*, Warszawa 2001, s. 186-193.
- Jacobs S., *How must Catholics Evangelize? Evangelization and the power of the Holy Spirit*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring*

- the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 60-70.
- Jeżyna K., *Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji*, w: *Człowiek, miłość, rodzina. „Humanae Vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 281-282.
- Jüngel E., *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. Christliche Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht*, w: *Dokumentation 17/92*, s. 43-66.
- Kłoczowski A., *Ewangelizacja kultury*, „Znak” 40(1988)10, s. 44.
- Koch K., *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” w Europie Zachodniej jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 47-61.
- Koprowski A., *Nowa ewangelizacja a media*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*. Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 358-368.
- Król J., Osiecki E., *Ewangelizacja w rodzinie przez wychowanie dzieci i młodzieży*. Materiały na Światowy Dzień Modlitw o Powołania w 1980 r., Warszawa 1980.
- Lehmann K., *Czym jest Nowa Ewangelizacja Europy*, w: *Nowa ewangelizacja, „Communio” 8*, Poznań 1993, s. 67-74.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I-II, Katowice 1995.
- Łęcki G., *Światło ewangelii. Wpływ Kościoła oraz chrześcijaństwa na rozmaite dziedziny życia, kultury i cywilizacji*, Warszawa 1999.
- McDonnell K., *Toward a New Pentecost for a New Evangelization*, Collegeville, Minnesota 1993.
- McDonnell K., *Evangelization and the experience of initiation in the early Church*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 86-100.
- Majdański K., Kłyszowie J. B., Wójcik M., Bajda J., Wolski K., *Nauki o rodzinie w służbie Ewangelizacji*, Warszawa-Łomianki 1995.
- Misiurek J., Popławski J.M., *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000.
- Mercadante F., *Evangelizing teenagers*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 193-199.
- National Conference of Catholic Bishops, *Heritage and hope, Evangelization in the United States, Pastoral Letter on the Fifth Centenary of Evangelization in the Americas*, Washington, D.C. 1991.

- Neuhaus R.J., *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*, Poznań 1993.
- Nieli B., *Preaching Evangelistic homilies*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 162-169.
- Nitecki P., *Jan Paweł II, komunizm i ewangelizacja*, CS-WST 23-24 (1991-1992) s. 77-99.
- Nitecki P., *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Lublin 1998.
- Óldakowski K., *Duszpasterstwo a media*, w: *Wielki Jubileusz Zbawienia – czas wyzwań duszpasterskich i nowej nadziei*, red J. P. Woźniak, Lublin 2001, s. 141-154.
- Padilla F. and G., *Evangelizing married couples*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 184-191.
- Pawlina K., *Nowa ewangelizacja w szkole*, Warszawa 1994.
- Pawlina K., *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995.
- Pelino M., *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*. Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 135-149.
- Perini P., *Parafialna liturgia w ewangelizacji*, w: *Rybacy ludzi. Kapłani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. T. Forest, Gdańsk-Toruń 1997, s. 80-90.
- Piwowski W., *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 63-72.
- Poupard P., *Teologia ewangelizacji kultur*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 144-165.
- Przyczyna W., *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.
- Przybyłowski J., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001.
- Ratzinger J., *Nowa ewangelizacja*, OR 22(2001)6, s. 35-39.
- Rivinius K., *Neuevangelisierung in Europa von „nachchristlichen” Gesellschaften unter multikulturellen Bedingungen*, ThGw 36(1993)4, s. 252-271.
- Rodriguez J., *Nowa ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań, 1993, s. 166-181.
- Ruini C., *Nowy „Katechizm” a Nowa Ewangelizacja*, w: *Nowa Ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 101-107.
- Siano F., Boyack K., *Creating the evangelizing parish*, New York, Mahwah 1993.
- Siano F., *Sowing new seed. Directions for evangelization today*, New York 1994.

- Silvestrini A., *Nowa ewangelizacja w świecie współczesnym*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 185-193.
- Sin J., *Maryja, gwiazda ewangelizacji*, w: *Rybacy ludzi. Kaptani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. T. Forest, Gdańsk-Toruń 1997, s. 60-64.
- Stala J., *Kościół jako podmiot misji ewangelizacyjnej*, „Communio” 19(1999)6, s. 50-65.
- Stainsby W., *Christ. The Source of a New Culture for Europe on the Threshold of a New Millennium*. Ed. W. Stainsby, Dublin 1999.
- Styczeń T., *Reewangelizacja Europy sprawą reedukacji sumienia*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 37-46.
- Suquia A., *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, „Communio” 8, Poznań 1993, s. 34-57.
- Szymik J., *Jestestwo z Ojcem – Jezus Chrystus w wierze i wyznaniu Kościoła*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 123-137.
- Thorp D., *Doing evangelization as a parish*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 236-248.
- Timmis M., *Evangelizing in business and government*, in: *John Paul and the New Evangelization – How you can bring the Good News to others*, R. Martin, P. Williamson, San Francisco 1995, s. 200-210.
- Tomko J., *Ewangelizacja dla biednych i cierpiących*, w: *Rybacy ludzi. Kaptani i świeccy w Nowej Ewangelizacji*, red. T. Forest, Gdańsk-Toruń 1997, s. 34-40.
- Wielgus S., *Na otwarcie Duszpasterskich Wykładów Akademickich KUL*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 11-13.
- Wilkanowicz S., *Ateizm – ewangelizacja – demokracja*, „Znak” 42(1990)9, s. 16-26.
- Zasępa T., *Nowa ewangelizacja jako zadanie stojące przed polskimi mass media*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 103-110.
- Zimoń D., *Wprowadzenie do Programu Duszpasterskiego na Rok 2001*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*. Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 5-7.
- Życiński J., *Wizja nowej ewangelizacji w przesłaniu II Specjalnego Synodu Biskupów Europy a obecne problemy duszpasterskie Kościoła w Polsce*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia*. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 36-54.

- Życiński J., *Pożegnanie z Nazaretem. Duchowość Ewangelii wobec wyzwań współczesności*, Lublin 2000.
- Życiński J., *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego w globalnej wiosce*, OR 23(2002)1, s. 20-21.

II. LITERATURA POMOCNICZA

- Adamczuk L., *Religia w dobie przełomu w Polsce*, Warszawa 1991.
- Adamek Z., *Homiletyka*, Tarnów 1992.
- Adamski F., *Wychowanie w rodzinie*, Kraków 1982.
- Adamski F., *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987.
- Andrzejczak L., *Rodzina kościołem domowym*, AK 71(1979)420, s. 161-164.
- Agazzi E., *Gott angesichts der heutigen wissenschaftlichen Mentalität*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 27(1980) s. 67-92.
- Arinze F., *List do przewodniczących konferencji episkopatów Azji, Ameryki i Oceanii oraz Uwagi pastoralne na temat tradycyjnych religii w Afryce*, w: *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio (documenti 1963-1993)*, Vaticano 1994, s. 661-665, 744-756.
- Arnold F.X., *Dienst am Glauben*, Freiburg im Br. 1948.
- Awierincew S., *Przyjąc Boże przestanie dzisiaj: Ponad fundamentalizmami i liberalizmami*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 245-255.
- Baczyński A., *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R.D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 41-77.
- Bagrowicz J., *Katecheza wobec problemów małżeństwa i rodziny*, AK 66(1974)395, s. 433-437.
- Bagrowicz J., *Wychowanie do życia w rodzinie w świetle najnowszych dokumentów nauczycielskiego urzędu Kościoła*, AK 81(1989)480, s. 219-235.
- Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. III, Warszawa 1989.
- Bartnik Cz.S., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977.
- Bartnik Cz.S., *Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II*, AK 73(1981)437, s. 423-432.
- Bartnik Cz.S., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- Bartnik Cz.S., *Formen der politischen Theologie in Polen*, Regensburg 1986.
- Bartnik Cz.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.
- Bartnik Cz.S., *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987.
- Bartnik Cz.S., *The language of theology and the language of science*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1988, s. 369-374.

- Bartnik Cz.S., *Tolerancja w światopoglądzie*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 211-224.
- Bartnik Cz.S., *Z teologii kultury*, AK 112(1989) s. 354-366.
- Bartnik Cz.S., *Idea polskości*, Lublin 1990.
- Bartnik Cz.S., *Pokój w świetle teilhardyzmu*, Lublin 1990.
- Bartnik Cz.S., *Kryzys teologii współczesnej*, CTh 61(1991) f. 4, s. 4-22.
- Bartnik Cz.S., *Praca jako wartość humanistyczna*, Lublin 1991.
- Bartnik Cz.S., *Światło świata*, Lublin 1991.
- Bartnik Cz.S., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.
- Bartnik Cz.S., *Historia i myśl*, Lublin 1995.
- Bartnik Cz.S., *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995.
- Bartnik Cz.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bartnik Cz.S., *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998.
- Bartnik Cz.S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.
- Bartnik Cz.S., *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.
- Bartnik Cz.S., *Teologia kultury*, Lublin 1999.
- Bartnik Cz.S., *Historia filozofii*, Lublin 2000.
- Bartnik Cz.S., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Baverez N., *Dialektyka globalizacji: pomiędzy dobrobytem i niestabilnością, otwarciem i wykluczeniem*, „Communio” 21(2001)4, s. 18-26.
- Bąbiński H., *W trosce o duchowość kapłańską*, Częstochowa 2000.
- Bednarski F.W., *Teologia kultury*, Kraków 2000.
- Bednarz M., *Warunki osiągnięcia królestwa niebieskiego według Ewangelii Mateusza*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 143-145.
- Bejze B., *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1993.
- Bellet M., *Crisi della fede*, Milano 1967.
- Bender R., Łętowski M., *Wojna o media*, Warszawa 1994.
- Berger P.L., Keller H., *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, New York 1973.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991.
- Billier S., *Polski Kościół w sercu Europy. Czy katolicyzm straci po wejściu Polski do Unii Europejskiej?*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 43-49.
- Blachnicki F., *Teologiczne podstawy apostołstwa*, AK 58(1966)5, s. 262.
- Blachnicki F., *Liturgia jako zbawczy dialog*, w: *Liturgika ogólna. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1973.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, Warszawa 1997.
- Bojarski W., *Propozycje programowo-organizacyjne dla Akcji Katolickiej*, M-SDK (14-16 X 1994 r.) s. 22-23.

- Bouyer L., *Kościół Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977.
- Bouverat G., *Rodzina w konstytucjach i ustawach państwowych*, w: *Rodzina w konstytucjach i dokumentach międzynarodowych*, red. B. i S. Rostworowskich, Warszawa 1994, s. 12-33.
- Boys M.C., *Educating in faith. Maps and visions*, New York 1989.
- Brock D., *Wirtschaft und Staat im Zeitalter der Globalisierung. Von nationalen Volkswirtschaften zur globalisierten Weltwirtschaft*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 33-34(1997).
- Brockmüller K., *Cywilizacja przemysłowa i religijna*, Paris 1974.
- Brodniak W., Ostrowski A., *Recesja i bezrobocie – nowe zagrożenia dla zdrowia psychicznego w Polsce*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 332-335.
- Bronk A., *Filozofować dzisiaj*, w: *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 19-20.
- Bronk H., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Brown R.E., *Preaching in the Acts of the Apostles*, w: *A New Look of Preaching*, Dublin 1983, s. 64-65.
- Brzustek B., *Apostolskie funkcje wiernych świeckich*, w: *Powołanie do apostołstwa*, red. T. Bielski, Poznań 1975.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1960.
- Buxakowski J., *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999.
- Calster S., *Środki masowego przekazu: wychowanie alternatywne*, „Communio” 12(1992)3, s. 94-114.
- Carrier H., *Les universités Catholiques face ou pluralisme culturel*, Roma 1977.
- Chałasiński J., *Spółczesność i wychowanie*, Warszawa 1984.
- Charytański J., *Parafia wspólnotą przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 215-216.
- Chrapek J., *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, „Ethos” 2(1989)8, s. 230-245.
- Chrapek J., *Współczesna techniki komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 11-19.
- Chrapek J., Góral J., *Zarys historii ważniejszych wynalazków z dziedziny masowego komunikowania oraz wypowiedź Kościoła na temat środków społecznego przekazu*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 197-208.
- Chrapek J., *Kościół wobec środków społecznego komunikowania*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R.D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 41-43.

- Chrobak S., *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999.
- Chromik T., *Środki społeczne przekazu na tle duszpasterskich zadań i potrzeb Kościoła*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. W. Adamski, Kraków 1984, s. 76-77.
- Chudy K., *Zainteresowanie Kościoła środkami audiowizualnymi*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. W. Adamski, Kraków 1984, s. 85-87.
- Cieniawa S., *Jedność filozofii i religii – warunkiem naszej pomysłowości*, w: *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 140-143.
- Ciepielewska B., Mucha-Leszko B., *Integracja europejska. Droga do unii ekonomicznej i monetarnej*, Lublin 1994, s. 74-78.
- Cisło M., *Rodzina w duszpasterstwie Kościoła*, w: *Znaki nadziei dla świata i Kościoła*. Dokumentacja z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich, Warszawa 2001, s. 194-201.
- Coffy R., *Bóg niewierzących*, Paris 1968.
- Conzelmann H., *Einzelzählung und Gesamtgeschichte im Neuen Testament*, w: *Die biblische Botschaft in der Bildungskrise der heutigen Schule*, hrsg. Th. Ellwein, Frankfurt a. M. 1956, s. 301-303.
- Cordes P.J., *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w Kościele i społeczeństwie*, w: *Wiosna Ruchów. Materiały z I kongresu Ruchów Katolickich*, Warszawa 1994, s. 40-51.
- Coste R., *Ewangelia i polityka*, Paryż 1969.
- Court M.P., *The impact of „globalization” on cultural identities*, w: *Globalization ethical and institutional concerns*. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001, Vatican 2001, s. 189-205.
- Crocker D.A., *Globalization and human development: Ethical approaches*, w: *Globalization ethical and institutional concerns*. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001, Vatican 2001, s. 45-65.
- Croner R., *Culture and Faith*, Chicago 1951.
- Cuccarese F., *Zamyślenia nad losem człowieka. Czy człowiek może nadać sens własnemu cierpieniu bez wiary w Chrystusa zmartwychwstałego?*, Kielce 1995, s. 121-165.
- Cyman J., *Tworzenie pierwszych pojęć o Bogu*, „Katecheta” 22(1978)2, s. 70-71.
- Czachorowski M., *Nowy imperializm*, Warszawa 1995.
- Czachorowski M., *Ku epoce rodziny*. Wskazania zawarte w listach Ojca Świętego Jana Pawła II kierowanych do Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW w Łomiankach, Łomianki 2000.
- Czajka S., *Młodość pracująca i jej problemy*, Warszawa 1972.
- Czarnecki M., *W niewoli mediów*, Szczecin 1996.

- Czeswiński M., *Telewizja wobec kultury*, Warszawa 1973.
- Czuba K., *Wychowanie w warunkach pluralizmu i demokracji*, AK 84(1992)498, s. 256-264.
- Czuba K., *Media i władza*, Warszawa 1994.
- Czuba K., *Etyczne konsekwencje manipulacji w mediach*, w: *Dziennikarski etos*, red. Z. Kobylińska, R.D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 132-149.
- Daniélou J., *Le mystère du salut des nations*, Paris 1948.
- Danneels G., *New Age*, Kraków 1992.
- Darczewska K., *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Wrocław 1989.
- Darowski R., *Człowiek w filozofii współczesnej*, w: *Człowiek i świat*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 7-24.
- Daszyński M., *Sytuacja socjalno-bytowa młodych małżeństw*, Warszawa 1993.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, Warszawa 1958.
- Dec I., *Kierunki filozoficzne u źródeł przemian Europy XX wieku*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 379-385.
- Dec I., *Wolność w nauce*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 563-570.
- Dembinski P.H., *The new global economy: Emerging forms of (inter) dependence*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001, Vatican 2001*, s. 83-108.
- Derkse W.F.C.M., Lans J.M., Waanders S.J.M., *In Quest of Humanity in a Globalising World. Dutch Contributions to the Jubilee of Universities in Rome 2000*, Leende (The Netherlands) 2000.
- Dietrich de S., *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967.
- Dillon M., *Catholic identity. Balancing reason, faith, and power*, Cambridge 1999.
- Dobraczyński B., *Nowe zjawiska kulturowe – szansa czy zagrożenie dla Kościoła*, „Ethos” 6(1993)23, s. 113-125.
- Dobrzeński S., *Wobec społeczno-religijnych przemian współczesnej rodziny*, HD 47(1978)4, s. 254-259.
- Drączkowski F., *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, s. 10-19.
- Drączkowski F., Pałucki J., *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Lublin 1993.
- Drączkowski F., *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, EK VIII, 1362-1363.
- Drązek Cz., *Troska Kościoła o rodzinę*, „Horyzonty wiary” 1(1990)5, s. 35-48.
- Duda R., *Słowo Boże a fenomen nauki*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1988, s. 375-378.
- Dudek W., *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego zjednoczenie z Kościołem niebieskim*, AK 57(1965)340-341, s. 336-350.

- Dussel E., *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, C 6-10(1969) s. 107-122.
- Duqoc Ch., *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975.
- Dyczewski L., *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981.
- Dyczewski L., *Kultura europejska a kultura narodowa*, w: *Europa jutra*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994, s. 30-37.
- Dyczewski L., *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994.
- Dyczewski L., *Rola Kościoła w rozwoju współczesnej kultury polskiej*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 65-81.
- Dyczewski L., *Naród podmiotem kultury*, w: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. tenże, Lublin 1996, s. 11-37.
- Dyczewski L., *Postawa chrześcijan wobec innej kultury i religii. Studium przypadku*, w: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. tenże, Lublin 1996, s. 119-154.
- Dylus A., *Globalizacja gospodarki. Rzeczywistość i mity*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 205-213.
- Dziekoński S., *Rola rodziców w chrześcijańskim wychowaniu potomstwa*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. tenże, Olecko 2000, s. 169-184.
- Ehmann R., *Problemy planowania rodziny. Antykoncepcja i jej skutki*, Gdańsk 1994.
- Farrell M.L., *Teaching the good news today*, Milwaukee 1974.
- Fel S., *Personalistyczne ujęcie pracy*, w: *Humanizacja życia gospodarczego*, red. S. Fel, J. Kupny, Lublin 2000.
- Fijałkowski W., *Ojcostwo na nowo odkryte*, Pelplin 1996.
- Filar D., *Wymiany i perspektywy przeobrażeń gospodarczych*, PP 109(1992)1, s. 96-105.
- Filipiak M., *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984.
- Fischer H.J., *Der Papst und das Ende des Kommunismus*, „Politische Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit” 37(1992) z. 277, s. 31-34.
- Flordeliza B.W., *The meaning and content of evangelical preaching*, „Apostolicum” 41(1971), s. 19.
- Fontana S., *Jak mówić o globalizacji?*, „Społeczeństwo” 3(1997).
- Fortmann H., *Człowiek pierwotny, poeta i wierzący. Uwagi na marginesie o psychologii sekularyzacji*, C 6-10(1969) s. 63-66.
- Forycki R., *Apostolskie powołanie Ludu Bożego*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań-Warszawa 1975, s. 144-146.
- Frankiewicz S., *Uczestnictwo i dystans*, „Więź” 33(1990)9, s. 3-5.
- Frankl V.E., *Siła do życia*, „Znak” 19(1967)1, s. 40-49.
- Frankl V.E., *Redukcjonizm*, „Więź” 13(1970)9, s. 3-14.

- Frankl V.E., *Nadać życiu sens*, ŻM 23(1973)4, s. 16-22.
- Frankl V.E., *Egzystencjalna pustka*, ŻM 23(1973)5, s. 46-51.
- Frankl V.E., *Terapia i światopogląd*, ŻM 26(1976)6, s. 88-92.
- Frankl V.E., *Paradoksy szczęścia*, ŻM 27(1977)1, s. 33-45.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, „Kierunki” 23(1978)35, s. 4-5.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, Warszawa 1981.
- Frąckiewicz L., *Bezrobocie wśród młodzieży*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 12-14.
- Friedman M., *Capitalism and Freedom*, Chicago-London 1962.
- Fries H., *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung*, München 1970, s. 10-41.
- Frossard A., *Spotkaniem Boga*, Paris 1972.
- Frossard A., *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982.
- Fudali I., *Mysł społeczna Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski*, Kielce 1993.
- Furmański W., *Czy dziś są jeszcze potrzebne punkty (kaplice) katechetyczne?*, „Katecheta” 37(1993)3, s. 167-169.
- Gała A.E., *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin-Wrocław 1992.
- Gałkowska-Braun M., *Wychowanie do korzystania ze środków masowego przekazu*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 196-214.
- Gałkowska-Braun M., *Nauczanie Jana Pawła II o kobietach*, Warszawa 1989.
- Gałkowski J.W., *Praca i człowiek*, Warszawa 1980.
- Gałkowski J.W., *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: *Zagadnienia godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 103-112.
- Gasidło W., *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997.
- George F.E., *Inculturation and communion. An essay in the theology of local Church according to the teaching of Pope John Paul II*, Rome 1987.
- Gevaert J., *Koncepcje katechezy dorosłych*, AK 71(1979)424-425, s. 166-178.
- Glemp J., *Chcemy z tego sprawdzianu wyjść prawdomówni i wiarygodni. Mysł społeczna Kościoła w nauczaniu Prymasa Polski 1981-1983*, Warszawa 1985.
- Glemp J., *Kościół w służbie rodziny*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 15-19.
- Glemp J., *Jestem wymagającym zwolennikiem*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 7-11.
- Glendon M.A., *Meeting the challenges of globalization*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001*, Vatican 2001, s. 335-340.

- Gloksin W., *Uwarunkowania psychicznego rozwoju dziecka*, Warszawa 1988.
- Głaz S., Grzeszek K., Wiśniewska I., *Rodzina. Biologiczne i psychiczne podstawy jej funkcjonowania*, Kraków 1996.
- Goliszek P., *Postawa religijna a sens życia w ujęciu Viktora E. Frankla* (Lublin 1993, mps AB KUL).
- Gołęcka M., Keczeń J., *Metodologiczne problemy prognozowania zasobów pracy i bezrobocia*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 11-20.
- Gołębiewski M., *Podstawowe elementy orędzia Starego Testamentu*, AK 74(1982)442, s. 388-399.
- Góralczyk O., *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Żabki 1995.
- Góralczyk P., *Mundializacja – rozwój czy dekadencja?*, „Communio” 21(2001)4, s. 27-39.
- Gózdź K., *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988.
- Gózdź K., *Prakseologia personalistyczna*, w: *Personalizm*, Bartnik Cz.S., Lublin 1995, s. 417-419.
- Gózdź K., *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.
- Gózdź K., *Historiozbawcza koncepcja Kościoła*, RT 45(1998)2, s. 21-35.
- Gózdź K., *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: *Bóg-Ojciec wszystkich*, red. J. Lekan, Lublin 1999, s. 101-122.
- Gózdź K., *Dialog wiary i rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 183-191.
- Gózdź K., *Marienerehrung und Dogma*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, Lublin 1999, s. 19-28.
- Gózdź K., *O powołaniu teologa*, „Przegląd Uniwersytecki” 11(1999)3(59), s. 9-10.
- Gózdź K., *Stworzenie jako podstawa myślenia ekologicznego*, „Człowiek i przyroda” 10(1999) s. 57-69.
- Gózdź K., *Jahwe jako Bóg Ojciec*, w: *Bóg Ojców* („Homo meditans” XXI), Lublin 2000.
- Gózdź K., *Tajemnica osobowego zła*, w: *Teologia o szatanie*, red. tenże, Lublin 2000.
- Gózdź K., *O „powołaniu” teologa*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień Eklezjologiczny 1999: Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.
- Granat W., *Misterium Kościoła. Refleksje nad pierwszym rozdziałem Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, ZNKUL 9(1966)3, s. 3-15.

- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Gręzlikowski J., *Wokół problemu związków niesakramentalnych*, HD 254(2000)1, s. 51-53.
- Grosso D., *Przepowiadanie misyjne*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 137-138.
- Grygiel S., *Sumienie*, „Znak” 24(1972)5, s. 609-628.
- Grygiel S., *Wiara rodziny wiarą Kościoła*, „Znak” 25(1973)8, s. 1096-1102.
- Grygierczyk M., *Opinia młodzieży o możliwości podjęcia pracy*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 132-135.
- Gryglewicz F., *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986.
- Grzegorski Z., *Dialog rodzinny – formacja i korektura wpływu masowego przekazu*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 473-511.
- Grzegorz O., *Teologia kerygmatyczna. Studium teologiczno-historyczne*, Wrocław 1949 (maszynopis).
- Grześkowiak A., *Zagadnienie prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991*, Warszawa-Łomianki 1992.
- Grześkowiak J., *W sprawie znaku sakramentalnego małżeństwa*, RTK 6(1981)28, s. 21-45.
- Grześkowiak 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. Szafranski, Lublin 1985, s. 58.
- Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa*, Poznań 1996.
- Grzybek S., *Obraz Boga w Starym Testamencie*, w: *Studia z Filozofii Boga*, t. III, Warszawa 1977, s. 107-115.
- Grzybowski J., *Czy można żyć w drugim związku po rozwodzie*, Warszawa 1998.
- Grzybowski J., *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998.
- Hallowell J.H., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Harrington W.J., *Teologia biblijna*, Warszawa 1977.
- Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984.
- Hayes E.J., Hayes P.J., Drummey J.J., *Catholicism and society*, Norwood, Massachusetts 1997.
- Heusser D-B., Heusser Ph., *Children as partners in the Church*, Judson Press, Valley Forge 1995.
- Hobbes T., *System przyrody*, t. I, Warszawa 1957.
- Hobbes T., *Elementy prawa naturalnego i polityki*, Warszawa 1968.

- Hoefnagles H., *Die Kirche der kirchlichen Autorität*, SdZ 182(1968)2, s. 145-156.
- Höffe O., *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992.
- Hogan R.M., LeVoir J.M., *Covenant of Love. Pope John Paul II on sexuality, marriage, and family in the modern world. With a commentary on Familiaris consortio*, Ignatius Press, San Francisco 1985.
- Homerski J., *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 51-62.
- Homeyer J., *Europa und die Globalisierung – Der Beitrag der Kirche*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001*, Vatican 2001, s. 317-334.
- Hryniewicz W., *Krzyż w misterium paschalnym Chrystusa. Ku soteriologii paschalno-eschatologicznej*, AK 79(1987)470, s. 22-37.
- Iskierski J., *Lokalność czyli powrót do rajy utraconego, „Pomerania”* – Miesięcznik społeczno-kulturowy (1987)7, s. 1-3.
- Jackowski J.M., *Bitwa o prawdę. Do zwycięstwa*, t. III, Warszawa 1997.
- Jankowski A, Romaniuk K., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, cz. 3: *Uczniowie i Apostołowie Pańscy*, Katowice 1972, s. 113-225.
- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*. Poznań-Warszawa 1981.
- Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*, Częstochowa 1989.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, red. A. Świerczek, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Do chorych i cierpiących* (wybór tekstów), Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Do młodych* (wybór tekstów), Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Do wychowawców katechetów i rodziców* (wybór tekstów), Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Europa jutra*, wybór i opracowanie A. Sujka, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Jak odczytać Boże wezwanie? Do młodych, powołanych, by pójść za Chrystusem drogą postugi kapłańskiej lub życia konsekrowanego*, Kraków 2000.
- Jarmusiewicz A., *W Polsce, czyli w Europie. Rozmowy na początek XXI wieku*, Kraków 1998.
- Jaroszyński P., *Polska i Europa*, Lublin 1999.
- Jawłowska A., Przeclawska A., *Postawy życiowe młodzieży dorastającej*, w: *Dziecko i młodzież w świetle zainteresowań czytelniczych*, Warszawa 1960, s. 200-202.

- Jaworski M., Kubiś A., *Chrześcijaństwo a kultura polska*, Lublin 1988.
- Jeremias J., *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, w: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1961, s. 13-25.
- Jewdokimow P., *Kościół domowy*, „Znak” 30(1978)7-8, s. 845-856.
- Jeżowski L., *Sobór o audiowizualnych środkach rozpowszechniania*, HD 33(1964)2, s. 102-105.
- Joblin J., *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, „Communio” 21(2001)4, s. 74-87.
- Jungmann J., *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963.
- Just A., *Formowanie sumienia*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 275-283.
- Kaczmarek L., *Człowiek współczesny i asceza*, w: *Powołanie człowieka. Ku odnowie życia wewnętrznego*, Poznań-Warszawa 1972, s. 9-26.
- Kaczmarek L., *Godność i prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, ChŚ 13(1981)5, s. 1-15.
- Kamiński R., *Ewangelizacja w parafii*, CzST 4(1976) s. 107-122.
- Kamiński R., *Parafia wspólnotą i instytucją. Aspekt historyczny*, RTK 32(1985)6, s. 15-35.
- Kamiński R., *Funkcje tradycyjne i nowe parafii terytorialnej*, RTK 32(1985)6, s. 51-67.
- Kamiński R., *Przynależność do parafii katolickiej*, Lublin 1987.
- Kamiński R., *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 139-168.
- Kampka F., *Moralny sens gospodarki w nauczaniu Kościoła*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 501-506.
- Kant B., *Rodzina – Boży atom*, Warszawa 1995.
- Karski K., *Kościół wobec przemian polityczno-społecznych w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 8(1992)1, s. 31-48.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
- Kawecki S., *Homilia – forma niemożliwa do wprowadzenia w życie?*, w: *Homilie od Adwentu do Wielkiego Postu*, red. N. Quesson, Warszawa 1991, s. 7-8.
- Kawecki W., *Kościół a nowy porządek świata*, Kraków 1997.
- Kerber W., *Überlegungen zur allgemeinen Autoritätskrise*, w: *Kirche im Wandel*, Köln 1971, s. 495-509.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1977.
- Kiereś H., *Ideologizacja polityki*, w: *Służyć kulturze*, red. tenże, Lublin 1998, s. 23-35.
- Kiereś H., *Źródła myślenia utopijnego*, w: *Służyć kulturze*, red. tenże, Lublin 1998, s. 45-58.

- Kiereś H., *Postmodernizm. Rzeczywistość jako kreacja*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 151-163.
- Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
- Kiereś H., *Personalizm czy socjalizm? U podstaw życia społecznego*, Radom 2001.
- King P., *Toleration*, London 1976.
- Kinsky F., *Federalizm model ogólnoeuropejski*, Kraków 1999.
- Klasik A., *Tożsamość Górnego Śląska*, „Gość Niedzielny” 65(1988)6, s. 1-3.
- Klauza K., *Kościół a mass media*, „Mass media” 1(1989)1, s. 10-12.
- Kleindienst E., *Wege aus dem Säkularismus. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft*, Donauwörth 1988.
- Kłoczowski J., *Kościół katolicki w świecie i w Polsce*, Katowice 1986.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980.
- Knotz K., *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmatłonkiem*, Kraków 2001.
- Kohnstaman R., *Praktyczna psychologia dziecka*, Warszawa 1989.
- Kokoszka A., *Moralność życia małżeńskiego*, Tarnów 1997.
- Kollbruner F., *Missionstheoretische Überlegungen zu Evangelii nuntiandi*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 32(1976)2, s. 243.
- Kołodziejczyk M., *Tożsamość mistycznego Ciała Chrystusa i Kościoła katolickiego w teologii katolickiej ostatniej doby*, Warszawa 1968.
- Kopeć E., *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, s. 259-260.
- Koprowski A., *Kościół w jednoczącej się Europie*, w: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, red. J. Bolewski, Kraków 1999, s. 113.
- Koska W., *Katechetyka*, Poznań 1993.
- Kosmala K., *Sterowanie płodnością – antykoncepcja*, w: *Wychowanie prorodzinne i seksualne*, red. J. Mrazgowicz, Katowice 1998, s. 167.
- Kowalczyk M., *Realizm personalistyczny*, w: *Personalizm*, Cz.S. Bartnik, Lublin 1995, s. 421.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Kowalczyk S., *Człowiek a współczesność*, Lublin 1994.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995.
- Kowalczyk S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1997.
- Kowalczyk S., *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000.
- Kraśński J., *Nowe spojrzenie teologiczne na święte sakramenty*, HD 39(1970)1, s. 41-46.
- Krąpiec M., *Suwerenność... czyja?*, Łódź 1990.

- Krąpiec M.A., *Przedmowa*, w: *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, red. A. Leśniak, Warszawa 2001, s. 9-10.
- Krems G., Mumm R., *Autorität in der Kirche*, Regensburg 1970.
- Kubik W., *Doświadczenie małego dziecka istotnym uwarunkowaniem wychowania do wiary*, CTh 49(1979) f. IV, s. 47-59.
- Kubik W., *Podstawowe założenia i zadania podręcznika dla katechizacji dzieci najmłodszych*, CTh 54(1984) f. III, s. 11-27.
- Kudasiewicz J., *Bóg Ewangelii*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984, s. 165-168.
- Kudasiewicz J., *Biblia – historia – nauka*, Kraków 1986.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
- Kudasiewicz J., Witczyk H., *Chrystus zbawia w sakramentach*, Kielce 2001.
- Kupka J., *Problematyka apostołstwa współczesnego Kościoła*, „Communio” 5(1985)5, s. 60-79.
- Kurczewski J., *Globalizacja życia powszechnego*, „Więź” 10(2001)516, s. 21-29.
- Kuśmierczyk K., *Bezrobocie a poziom konsumpcji rodzin*, w: *Bezrobocie wyzwaniem dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 231-237.
- Kuśmierz S., *Transformacja świadomości lub utopia w nowym wydaniu „New Age” a chrześcijaństwo*, w: *Nowe religie i sekty*, s. 69-84.
- Lacroix J., *Sens dialogu*, Warszawa 1957.
- Lagodziński W., *Uczestnictwo w kulturze. Podstawowe wyniki badań reprezentacyjnych z lat: 1972, 1979, 1985, 1988, 1990*, Warszawa 1992, s. XXXV-XXXIX, s. 10-11.
- Langkammer H., *Jezus Chrystus – centrum Ewangelii Pawłowej*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984, s. 233-235.
- Läpple A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983.
- Laskowski J., *Matężństwo i rodzina*, Warszawa 1979.
- Latek S., *„Ludzka twarz” światowej cywilizacji*, „Więź” 10(2001)516, s. 52-59.
- Latoszek M., *Czy socjologia Ziem Zachodnich jest znów obecna?*, „Pomerania” – Miesięcznik społeczno-kulturowy, (1986)12, s. 11.
- Ledwoń I.S., *Czy kazania są nauką Kościoła?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 173-176.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1997.
- Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997.
- Legutko R., *Spotkanie dziedzictwa z ponowoczesnością*, „Znak” 53(2001)5, s. 119-130.
- Lehmann K., *W obronie życia*, OR 13(1992)1, s. 26.

- Lepa A., *Media masowe w duszpasterstwie parafialnym*, WDŁ 63(1989)9-10, s. 312-318.
- Lepa A., *Kościół wobec mediów masowych*, WDŁ 64(1990)11, s. 366-376.
- Lepa A., *Nowoczesne duszpasterstwo a media masowe*, WAŁ 66(1992)5, s. 165-168.
- Lepa A., *Pedagogika katolicka wobec manipulowania w mass mediach*, WAŁ (1995)11, s. 483-491.
- Lepa A., *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000.
- Leśniak A., *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, Warszawa 2001.
- Lettmann R., *Na twoje słowo. Rozważania o życiu i postudze kapłaństwa*, Poznań 1990.
- Lewandowski K., *Prasa katolicka w świetle nauczania Kościoła współczesnego* (Lublin 1994, mps AB KUL).
- Lewek A., *Geneza i główne kierunki współczesnego ruchu homiletycznego*, STV 12(1974)2, s. 128.
- Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980.
- Lewek A., *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, Warszawa 1984.
- Lewek A., *Studium teologiczno-dziennikarskie w ATK*, „Pismo Okólne. Biuletyn Informacyjny” 25(1992)22, s. 8-10.
- Lis R., *Zagadnienia z katechetyki formalnej*, Lublin 1991.
- Luneau A., Bobichon A., *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do ludu przymierza*, Warszawa 1980.
- Łach S., *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1973.
- Łach S., Filipiak M., *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976.
- Majdański K., *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, AK 62(1970)369, s. 3-16.
- Majdański K., *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 1995.
- Majewski M., *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978.
- Majewski M., *Katecheza permanentna*, Kraków 1989.
- Majewski M., *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Lublin 1995.
- Majewski M., *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995.
- Majewski M., *Spotkania katechety z teologią*, Kraków 1995.
- Majewski M., *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995.
- Majewski M., *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997.
- Majka J., *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. IV, Warszawa 1970, s. 163-172.
- Majka J., *Socjologia parafii*, Lublin 1971.

- Majka J., *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Ewangelii nuntiandi”*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 335.
- Majka J., *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 50-52.
- Majka J., *Polski świat pracy - wyzwanie dla Kościoła*, AK 82(1990)489-490, s. 159-171.
- Makselon J., *Z psychologii cierpienia*, HD 56(1987)1, s. 40-48.
- Malik A., *Czy kryzys wiary?* ŻM 19(1969)10, s. 17-39.
- Malinvaud E., *Globalizacja i inne przekształcenia naszego systemu ekonomicznego*, „Communio” 21(2001)4, s. 3-17.
- Marczewski M., *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu Ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000.
- Marek Z., *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945-1990*, Kraków 1994.
- Marek Z., *O korzystaniu z Pisma św. w głoszeniu zbawczego orędzia*, HW 6(1995)3, s. 47-64.
- Marek Z., *Wychowywać do wiary*, Kraków 1996.
- Marek Z., *Biblia w katechetycznej postudze słowa*, Kraków 1998.
- Marek Z., *Jak przybliżyć Jezusa Chrystusa katechizowanym dzieciom*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 185-200.
- Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia*, Lublin 1990.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991.
- Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1991.
- Mariański J., *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991.
- Mariański J., *Kościół wobec radykalnego pluralizmu moralnego i religijnego*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 229-241.
- Maritain J., *Religion et culture*, Paris 1968.
- Maritain J., *Sens współczesnego ateizmu*, „Znak” 42(1990)9, s. 3-15.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, Karków 1993.
- Martin-Prevel M., *Refaire sa vie? Lettre ouverte à une divorcée*, Nouan-le-Fuzelier 1996.
- Materski E., *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Katecheta” 13(1969)2, s. 49-55.
- Materski E., *Z rozważań nad katechezą po Synodzie Biskupów 1977*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań-Warszawa 1983, s. 136-151.
- Mazowiecki T., *Powrót do Europy*. Przemówienie na forum Rady Europy w Strasburgu, „Znak” 42(1990)1, s. 3-8.
- Mazurek F.J., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991.
- Mazurek F.J., *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993.

- Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001.
- McKenzie J.L., *Autorität in der Kirche*, Paderborn 1968
- McKenzie J.L., *Kościół rzymskokatolicki*, Warszawa 1972.
- Miano V., *Wiara chrześcijańska w zsekularyzowanym świecie*, w: *Dei Virtus*, Wrocław 1974, s. 183-198.
- Michalski J., *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Olsztyn 1997.
- Michałowska-Gorywoda K., *Koncepcja Unii Europejskiej*, Warszawa 1996.
- Michałowska-Gorywoda K., *Unia Europejska*, Warszawa 1998.
- Michałowski J., *Liberalizm kontra Socjalizm. Spór o rachunek ekonomiczny. Od Marksa do II wojny światowej*, Lublin 1993.
- Miglionne C., *Kościół i Europa, ich tożsamość w dialogu i współpracy*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 53-57.
- Minnerath R., *La globalisation et l'éthique ou l'éthique de la globalisation?*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001*, Vatican 2001, s. 387-398.
- Misiaszek K., *Katecheza parafialna – rzeczywistość i oczekiwania*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, Olecko 2000, s. 63-74.
- Mitek E., *Postawy moralno-religijne młodego pokolenia*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1988, s. 427-434.
- Mońko L., *Oficjalna nauka Kościoła o małżeństwie i rodzinie dla świeckich pracowników poradnictwa rodzinnego*, Warszawa 1969.
- Morin E., *Duch czasu*, Warszawa 1965.
- Mroczkowski I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.
- Murawski R., *Doświadczenie katechetyczne – doświadczenie Kościoła. Relacja z obrad Europejskiej Ekipy Katechetycznej (Rzym 1976)*, CTh 47(1977) f. 3, s. 107-120.
- Murawski R., *Teologiczne podstawy katechezy dorosłych*, AK 71(1979)424-425, s. 179-187.
- Murawski R., *Katecheza dzieci i rodzin zlaicyzowanych*, „Katecheta” 25(1981)2, s. 50-51.
- Nagórny J., *Nawrócenie w ujęciu proroków*, RTK 27(1981)3, s. 5-18.
- Nagórny J., *Spółeczny charakter troski o życie i zdrowie*, RT 46 (1999) z. 3, s. 5-23.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994.
- Neil-Breuning O.V., *Sendung der Kirche an die Welt*, „Stimmen der Zeit” 195(1977)1, s. 25-27.
- Neuhaus R.J., *Doing well and doing good. The challenge to the Christian Capitalist*, New York 1992.

- Nicora A., *Karta Podstawowych Praw Unii Europejskiej*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 12-16.
- Niparko R., *Katecheza dorosłych*, Poznań 1987.
- Nitecki P., *Znak zwycięstwa. Książd Jerzy Popiełuszko*, Warszawa 1998.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Nossol A., *Historyczny przełom w Europie Wschodniej jako wyzwanie dla Kościoła*, RT 38-39(1991-1992)6, s. 43-52.
- Nossol A., *Rewolucyjne przemiany w Europie Wschodniej jako wyzwanie dla Kościoła*, AK 84(1992)498, s. 283-292.
- Nowak A.J., *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992.
- Nowak A.J., *Kobieta – kapłanem?*, Lublin 1993.
- Nowak A.J., *Kapłaństwo kobiety?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 187-193.
- Nowak M., *Życ Mszą świętą*, Warszawa 1997.
- Novak M., *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993.
- Nowicki W., *Ruchy religijne w Polsce*, ChŚ 20(1988)6, s. 25-52.
- Offmański A., *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945-2000*, Szczecin 2000.
- Olejnik S., *Dar, Wezwanie, Odpowiedź. Teologia moralna*, t. I-II, Warszawa 1988.
- Olejnik S., *Służba Bogu i otwarcie się na świat*, w: *Teologia moralna*, t. V, Warszawa 1991.
- Olszewski D., *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1999.
- Olszowski R., *Globalizacja a uniwersalizm europejski*, „Brama Trzeciego Tysiąclecia” 5(2001)2, s. 77-82.
- Ozorowski E., *Eucharystia w Kościele w Polsce*, w: *Program duszpasterski na rok 1992/1993*, Katowice 1992, s. 40-48.
- Paciuszkiewicz M., *Teolog chwali sekularyzację*, PP 99(1982)3, s. 114-120.
- Pacwa M., *Katolicy wobec New Age*, Kraków 1994.
- Pamuła S., *Katolicka nauka społeczna a przemiany polityczne i gospodarcze w Rzeczypospolitej Polskiej*, HD 60(1991)1-2, s. 13-20.
- Pasierb J., *Człowiek współczesny jako słuchacz słowa Bożego*, CTh 39(1969)f. 1, s. 5-15.
- Pasierb J.S., *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983.
- Pasierbek W., *Człowiek obrazem miłości Trójjedynego Boga*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Karków 1991, s. 107-126.
- Pastuszka J., *Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II*, ZNKUL 13(1970)3, s. 15-26.

- Pawlina K., *Duszpasterstwo młodzieży nieprzystosowanej społecznie*, HD 61(1992)2-3, s. 84-89.
- Pawlina K., *Młodzież troską Kościoła*, „Forum Duszpasterskie” 3(1993)11, s. 10-18.
- Pawlina K., *Co to jest New Age?*, HD 63(1994)2, s. 94-99.
- Pawlina K., *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998.
- Pawła VI i Jana Pawła II spotkania ze wspólnotami neokatechumenalnymi, Lublin 1986.
- Pawłowicz Z., *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992.
- Perico G., *Młodzież – miłość i seksualność*, Kraków 1996.
- Petryk P., *Parafia w nauczaniu Jana Pawła II*, w: WAL „Memoranda”, 73(1999)1, s. 177-180.
- Pełnomocnik Rządu do Spraw Negocjacji o Członkostwo RP w Unii Europejskiej. Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, *Negocjacje członkowskie. Polska na drodze do unii europejskiej*, red. A. Biegaj, Warszawa 2000.
- Pieper J., *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974.
- Phan P.C., *Możliwości duchowości świeckich; ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*, „Communio” 7(1987)3, s. 64-80.
- Pindel R., *Od ewangelizacji do wspólnoty. Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian*, Kraków 2000.
- Piowowski W., *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź” 27(1984)5, s. 37-45.
- Piowowski W., *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Poznań-Warszawa 1986, s. 85.
- Piowowski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Piowowski W., *Spójrzno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*, ZN-KUL 16(1973)3-4, s. 59-73.
- Piowowski W., *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 76-77.
- Piowowski W., Zdaniewicz Z., *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, Warszawa 1990.
- Pochmara-Wysoczyńska Z., *Problemy podkultury młodzieżowej*, HD 59(1990)1-2, s. 96-106.
- Podrez E., *Czym są wartości?*, AK 89(1997)530, s. 6-18.
- Popiełuszko J., *Kazania patriotyczne*, Paris 1984.
- Poupard P., *Eglise et cultures*, Paris 1980.
- Poupard P., *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 31-32.

- Przetacznik-Gierowska M., Makiello-Jarża G., *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1992.
- Przybylski B., *Teologia sakramentów*, AK 56(1964)334, s. 260-268.
- Przybylski B., *Rodzina*, AK 62(1970)369, s. 141-151.
- Przybylski B., *Duch Święty w ekonomii zbawienia*, AK 65(1973)384, s. 3-24.
- Przyczyna W., *Integralne ujęcie ewangelizacji*, w: *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, t. V, Kraków 1993, s. 50-76.
- Przyczyna W., *Wprowadzenie*, w: *Rekolekcje dla młodzieży*, red. W. Przyczyna, Kraków 1993, s. 5.
- Pylak B., *Teologia kerygmatyczna*, w: *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny, Lublin 1965, s. 179-181.
- Rachwalik W., *Domowy kościół „Communio”* 6(1986)6, s. 104-116.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965.
- Rahner K., *Od redakcji*, C 1-10(1966-67) s. 83-84.
- Rahner K., *Wiara chrześcijan i nauka Kościoła*, „Novum” (1973)7-8, s. 22-48.
- Rahner K., *Ewangelizacja we współczesnym świecie*, ŻM 24(1974)9, s. 22-23.
- Rahner K., *W dziesięć lat po Soborze*, ŻM 26(1976)2, s. 13-23.
- Rahner K., *Kościół w świecie zsekularyzowanym*, „Novum” (1979)2, s. 52-74.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Rak R., *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, AK 78(1986)464, s. 97-112.
- Ramirez M.M., *Globalization and the common humanity: Ethical and institutional concerns*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001*, Vatican 2001, s. 399-408.
- Ranaghan K.M., *In the power of the Spirit. Effective Catholic Evangelization*, Mineola, New York 1993.
- Raport 1993 – sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 1993, s. 63-65.
- Ratzinger J., *Doświadczenie a wiara*, „Communio” 1(1981)4, s. 16-31.
- Ratzinger J., *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 56.
- Ratzinger J., *Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Freiburg 1991.
- Ratzinger J., *Trzeba mówić więcej o Bogu*, OR 13(1992)1, s. 18-19.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Cieszcie się ze specyfiki swego Kościoła*, KAI 8(2000)45, s. 11.
- Requeplo Ph., *O trudnościach wiary*, Warszawa 1974.
- Restrepo S.B., *An ethical assessment of globalization*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session*

- of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001, Vatican 2001, s. 73-79.
- Rogowski C., *Soborowe inspiracje katechetyczno-dydaktyczne*, w: *Aktualne wyzwania katechetyczne*, red. M. Majewski, Kraków 1997, s. 33-45.
- Rogowski R., *Tendencje współczesnej eschatologii*, AK 74(1982)438, s. 16-32.
- Rollet J., *Spoleczne tło teologii współczesnej*, Warszawa 1989.
- Romaniuk K., *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, w: *Drogi zbawienia*, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 24-25.
- Romaniuk K., *Zbawcze dzieło Chrystusa a zasady moralności chrześcijańskiej*, w: *Drogi zbawienia*, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 266-284.
- Rosik S., *Prawo moralne a wolność sumienia*, CTh 39(1969) f. 3, s. 49-63.
- Rosłon J.W., *Zbawienie – życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych*, CTh 37(1967) f. 1, s. 77-88.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, Poznań 1920.
- Rousseau J.J., *Emil czyli o wychowaniu*, Warszawa 1933.
- Rusecki M., *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej (zarys problematyki)*, w: *Religioznawstwo w katechezie. Materiały katechetyczne z religioznawstwa*, red. M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987.
- Rusecki M., *Wierze moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996.
- Rusecki M., *Czy istnieje konflikt między nauką a religią?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 383-395.
- Rusecki M., *Czy tolerancja jest nietolerancyjna?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 159-171.
- Rusecki M., *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 107-116.
- Rusecki M., *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 101-106.
- Rusecki M., *Uniwersalność i lokalność Kościoła Katolickiego w Polsce*, w: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. L. Dyczewski, Lublin 1996, s. 91-104.
- Rusecki M., *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 531-561.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.

- Rybicki R., *Wychowanie chrześcijańskie, wychowanie personalistyczne*, ChŚ 15(1983)10, s. 38-49.
- Sadowski Z., *Tworzenie systemu rynkowego w Polsce posttotalitarnej*, w: *Spółeczeństwo posttotalitarne – kierunki przemian*, red. Z. Sadowski, Warszawa 1991, s. 144-152.
- Salaün P., *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*, Poznań 1997.
- Salij J., *Wolność*, „Spotkanie” 1(1992)52-53, s. 34-35.
- Salvaneschi N., *Czy umiesz cierpieć*, Warszawa 1996, s. 5-36.
- Samsonowicz H., *Tło dziejowe związku Polski z Litwą*, w: *Dzieło Jadwigi i Jagiełły. W sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, red. W. Biliński, Warszawa 1989, s. 32.
- Sandrin L., *Wobec cierpienia. Zrozumieć, przyjąć, wytłumaczyć cierpienie*, Kielce 2000, s. 111-127.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978.
- Sarefo Z., *Postmodernizm, Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995.
- Sarefo Z., *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.
- Saward J., *Christ is the answer. The Christ-centered teaching of Pope John Paul II*, New York 1995.
- Sawicki W., *Przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I i znaczenie tego faktu dla Polski*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, s. 22.
- Schelkle K.H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, Kraków 1984.
- Schillebeeckx E., *Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
- Schmemmann Serge, *East Germany Opens Frontier to the West for Migration or Trawel, Thousands Cross*, „New York Times” (10 X 1989) s. A1, A14.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Schur V., *Primat der Verkündigung. Zum Verhältnis von Kerygma und Dogma*, „Theologie der Gegenwart” 1(1965) s. 68.
- Schurr V., *Kerygmat i dogmat*, C 1-10(1965/66) s. 178-183.
- Schwarz A., *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993.
- Sekty w Polsce*, „List” numer sekty '97, Kraków 1997.
- Seymour J.L., O’Gorman R.T., Foster Ch.R., *The Church in the education of the public. Refocusing the task of religious education*, Abingdon Press, Nashville 1984.
- Sgreccia E., *Człowiek ma prawo do życia od chwili poczęcia*, OR 15(1994)2, s. 58-59.
- Simon H., *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49-86.
- Siwek G., *Wprowadzenie*, w: *W drodze na ambonę*, red. G. Siwek, Kraków 1991, s. 6-7.

- Siwek G., *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, HD 62(1993)4, s. 84-97.
- Skórka R., *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, AK 62(1970)368, s. 416-427.
- Skrzydlewski W.B., *Planowanie rodziny – wychowanie moralne*, Kraków 1998.
- Słomińska J., *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa 1984.
- Smith G.C., *Evangelizing adults*, Wheaton, Illinois 1985.
- Soukup P.A., *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 46-49.
- Sprawozdanie z Kongresu Ekonomistów Polskich i z XVI Zjazdu Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, „Życie Gospodarcze”* (1993)46, s. 16-18.
- Stachowiak L., *Stary Testament o Bogu jedynym, transcendentnym i osobowym*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984.
- Stala J., *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej, na podstawie dokumentów Magisterium soborowego i posoborowego*, Tarnów 1998.
- Stala J., *Konieczność katechezy rodzinnej. Wymiar teologiczny i moralny istoty obowiązku*, „Katecheta” 43(1999)5, s. 6-10.
- Stala J., *Profetyczny wymiar rodzicielstwa*, „Polonia sacra” 3(1999)4, s. 181-196.
- Stala J., *Przedmiot i forma katechezy rodzinnej*, „Katecheta” 43(1999)4, s. 10-15.
- Stala J., *Święta Kinga – Matka i wychowawczyni*, TST XVIII/2 (1999) s. 221-232.
- Stala J., *Aspekty formalne katechezy rodzinnej*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy*, red. B. Klaus, J. Stala, Tarnów 2000, s. 201-219.
- Stala J., Osewska E., *Fundamentalne podstawy i obszary katechezy rodzinnej*, Tarnów 2000.
- Stelmachowski A., *Rynek a solidarność*, „Więź” 34(1991)9, s. 45-47.
- Stendahl K., *Kerygma und Kerygmatisch. Von zweideutigen Ausdrücken der Predikt der Urkirche und unserer*, „Theologische Literaturzeitung” 12(1952) 715-720.
- Stenzel U., *Jak chadecy w Parlamencie Europejskim reprezentują interesy chrześcijan w Europie?*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 50-52.
- Stöger A., *Das Kerygma der Synoptiker*, w: *Handbuch der Verkündigung*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 183-195.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Stubenrauch B., *Globalna wioska a Kościół światowy. Teologiczne spojrzenie na powstawanie globalnej sieci*, „Communio” 21(2001)4, s. 88-103.
- Styczeń T., *Kościół świata Kościołem rodziny*, ŻM 24(1984)2-4, s. 3-12.

- Styczeń T., „Początek” wyrazić „sercem”, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1987, s. 13-15.
- Styczeń T., *Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa*. Słowo końcowe, „Ethos” 11(1998)43, s. 372-375.
- Styrna S., *Znaczenie wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 125-126.
- Suski A., *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, AK 70(1977)411, s. 16-32.
- Sutor B., *Etyka polityczna*, Warszawa 1994.
- Sweeney J., Gerwen J.V., *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, Kraków 1997.
- Synak B., *Nowa etyczność „Pomerania”* – Miesięcznik społeczno-kulturowy, (1987)8, s. 19-20.
- Szafrąński A.L., *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*, RTK 32(1985)6, s. 79-92.
- Szafrąński A.L., *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990.
- Szczepański J., *Rola rodziny i przedszkola w procesie uspołecznienia dziecka*, Warszawa 1977.
- Szczypa J., *Jan Paweł Woronicz – kerygmat narodowy i patriotyczny*, Lublin 1999.
- Szłaga J., *Idea pokuty i nawrócenia w Starym Testamencie*, RTK 26(1979)3, s. 119-130.
- Szłaga J., *Ewangelia Jezusa Chrystusa*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984, s. 175-177.
- Szołtysek A.E., *Filozoficzne podstawy programu: Wychowanie do życia w rodzinie. Rodzina, osoba, naród*, Katowice 2000.
- Szponar A., *Postawa moralna jako warunek osiągnięcia dojrzałej osobowości chrześcijańskiej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 167-191.
- Szrejter J., *Katecheza parafialna w Polsce* (Lublin 1979, mps AB KUL).
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Szymik J., *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001.
- Świerzawski W., *Godność człowieka*, HD 46(1985)4, s. 251-254.
- Tajfel H., *Social identity and intergroups relation*, Cambridge 1982.
- Teilhard de Chardin P., *Środowisko Boże. Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1964.
- Tettamanzi D., *Globalizzazione: una sfida*, Milano 2001.
- Thompson C.H., *Theology of the Kerygma. A Study in Primitive Preaching*, New York 1962, s. VII-VIII I 1-4.
- Tischner J., *Chrześcijaństwo w postkomunistycznej pustce*, TP 45(1991)14.

- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.
- Tognon G., *An educational strategy for a Christian culture of globalization*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001*, Vatican 2001, s. 341-354.
- Tomczak R., *Co to jest New Age*, Paradyż 1994.
- Treanor N., *Kościół katolicki i integracja europejska: odkrywanie możliwości i granic we wzajemnych relacjach*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 17-20.
- Trzeciakowski W., *Dylematy transformacji*, „*Życie Warszawy*” (1994)7, s. 8-9.
- Tucci R., *Kommentar zum II. Kapitel der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt heute*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, Bd 3, Herder, Freiburg 1968, s. 447-485.
- Tusk D., *Królestwo ludzi wolnych*, „*Pomerania*” – Miesięcznik społeczno-kulturowy (1986)5, s. 1.
- Twardy J., *Cuda Jezusa we współczesnym przepowiadaniu*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 285-354.
- Tyrawa J., *Sekularyzm wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Słowo nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 117-123.
- Ulrich B., *Doppeltes Schnäppchen. Globalisierung oder die Angst vor einer Diktatur des Jetzt*, „*Frankfurter Allgemeiner Zeitung*” 57(1997).
- Vanheeswijck G., *Jak przezwyciężyć politykę przemilczenia?*, w: *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, red. J. Sweeney, J.V. Gerwen, Kraków 1997, s. 81.
- Villagrasa J., *Globalizacja i kultura*, „*Communio*” 21(2001)4, s. 104-116.
- Warnach V., *Kościół jako sakrament*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 32-38.
- Wawro F.W., *Wpływ rodziców a naciski społeczno-kulturowe na praktyki religijne młodzieży*, ZNKUL 24(1981)2-4, s. 157-175.
- Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1906)*, neuherausgegeben von J. Winkelmann, Berlin und München 1969.
- Weidenfeld W., Wessels W., *Europa od A do Z. Podręcznik integracji europejskiej*, Gliwice 1999.
- Weigel G., *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu i upadek komunizmu*, Poznań 1994.
- Weigel G., *Witness to hope, The biography of pope John Paul II*, New York 1999.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000.
- Weron E., *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987.
- White A.R., *Radio i publikacje katolickie*, Warszawa 1995.
- Wieczorek W., *Oblicza globalizacji*, „*Więź*” 10(2001)516, s. 60-63.

- Wielgus S., *Przemówienie i otwarcie Duszpasterskich Wykładów Akademickich 1994*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 9-13.
- Wielgus S., *Ideowe zagrożenia współczesnej cywilizacji*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 9-33.
- Wielgus S., *O drodze wychowania*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 49-65.
- Wielgus S., *Postmodernizm*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 33-48.
- Wielgut K., *Rozważania o losach Polski*, „Niedziela” 43(2000)46, s. 13.
- Wiemeyer J., *Globalizacja gospodarki jako wyzwanie społeczno-etyczne*, „Communio” 21(2001)4, s. 60-73.
- Wierzbicki S., Jaszczuk A., *Rozpoznanie zaburzeń alkoholowych w statystykach lecznictwa psychicznego*, „Problem Alkoholizmu”, 41(1994)1, s. 15.
- Więsyk K., Wojaczek K., *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafrąński, Lublin 1985, s. 201-238.
- Wilczyński W., *Losy polskiej transformacji*, „Życie Warszawy” (1993)45, s. 1-4.
- Wilk J., *Czym jest duszpasterstwo rodzin*, HD 247(1998)2, s. 32-42.
- Wilkanowicz S., *Życie religijne rodziny*, „Znak” 30(1978)7-8, s. 893-905.
- Wistuba H., *Rodzina – Wychowanie – Katechizacja*, „Katecheta” 21(1977)3, s. 113-114.
- Wistuba H., *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 203-205.
- Witaszek G., *Biblia o rodzinie*, Lublin 1995.
- Witaszek G., *Rodzina miejscem identyczności narodowej i religijnej*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 137-145.
- Witkowski G., *Ojcowie Europy. Udział Polaków w procesie integracji kontynentu*, Warszawa 2001.
- Włosiński M., *Kapłaństwem żyć*, Włocławek 1999.
- Wojaczek K., *Sakramentalność małżeństwa jako podstawa organizacji duszpasterstwa małżeństw*, RTK 37(1990)6, s. 23.
- Wojaczek K., *Eklezjalny wymiar rodziny jako podstawa organizacji duszpasterstwa rodzin*, RT 38-39(1991-1992)6, s. 87-89.
- Wojdecki W., *Homilia w świetle dokumentu o ewangelizacji „Ewangelii nuntian-di”*, WAW 67(1977)1, s. 15-20.
- Wojtyła K., *Podsumowanie dyskusji plenarnej*, ŻM 25(1975)2-3, s. 175-176.
- Wojtyła K., *Kamieniołom*, w: *Droga do Rzymu*, red. J. Szczypka, Warszawa 1980, s. 26.

- Wojtyła K., *Personalistyczna koncepcja człowieka*, w: *Specjalistyczne problemy antykoncepcji. Referaty wygłoszone podczas Sesji Naukowej w Krakowie w dniach 7 i 8 lutego 1976 roku*, Rzym 1980, s. 9-35.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.
- Wołoszyn T., *Regionalizm w kontekście globalizacji życia społecznego*, w: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, red. J. Bolewski, Kraków 1999, s. 125-139.
- Wrzesiński I., *Katecheza parafialna*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 131-136.
- Wyszyński S., *Kazania Świętokrzyskie*, Rzym 1974.
- Wyszyński S., *Kościół w służbie narodu*, Rzym 1981.
- Wyszyński S., *Jedna jest Polska. Wybór z przemówień i kazań*, Warszawa 2000.
- Zachariasz A.L., *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 23-25.
- Zampetti P.L., *La famiglia, la cultura delle comunità locali e il processo di globalizzazione*, w: *Globalization ethical and institutional concerns. The proceedings of the Seventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 25-28 April 2001*, Vatican 2001, s. 210-215.
- Zanussi K., *Koniec czasów Gutenberga*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 8-9.
- Zasępa T., *Radio w moralno-religijnej służbie człowiekowi*, „Przegląd Uniwersytecki” (1990)1-2, s. 15-16.
- Zasępa T., *Media człowiek społeczeństwo. Doświadczenie europejsko-amerykańskie*, Czestochowa 2000.
- Zawieyski J., *Droga katechumena*, Warszawa 1971.
- Zbudniewek J., *Nowa książka o kulcie św. Wojciecha*, w: *Święty Wojciech i wejście Polski do Europy*, red. J. Adamczyk, Łowicz 1997, s. 86, 89.
- Zdybicka Z.J., *Personalistyczna koncepcja kultury, czyli „cywilizacja miłości człowieka”*, „W drodze” 10(1982)11-12, s. 4-13.
- Zdybicka Z.J., *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne*, t. I, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 53-69.
- Ziemska M., *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973.
- Ziemska M., *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1977.
- Zięba S., *Scientystyczno-filozoficzne kwestionowanie wiary*, AK 65(1973)385, s. 209-220.
- Zöchbauer F., *Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien*, München 1969.
- Zuberbier A., *Materiały do teologii praktycznej*, Warszawa 1974.
- Życiński J., *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996.

- Życiński J., *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.
- Życiński J., *Jak mówić dziś o Bogu?*, OR 15(1994)5, s. 24-25.
- Życiński J., *Wartości w eterze*, Lublin 1999.
- Życiński J., *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 2000, s. 12-13.
- Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.
- Życiński J., *Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, „Znak” 53(2001)5, s. 103-118.
- Życiński J., *Rola kultury polskiej w doświadczaniu procesów integracyjnych*, w: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. M. Góra, Gliwice 2001, s. 28-34.
- Życiński J., *Biskupia postuga nadziei*, OR 23(2002)1, s. 46-47.

III. POMOCE NAUKOWE

- Encyklopedia Katolicka*, t. I-VIII, Lublin 1973-2000.
- Encyklopedia wiedzy o prasie*, Wrocław 1976.
- The Catholic Encyclopedia*, ed. R.C. Broderick, Huntington, Indiana 1976.
- Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980.
- Słownik Nowego Testamentu*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1981.
- Słownik biblijny*, red. H. Langkammer, Katowice 1982.
- Słownik teologiczny*, t. I, red. A. Zuberbier, Katowice 1985.
- Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987.
- Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989.
- Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990.
- Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994.
- Globalization Distinguished from Global Ideology*,
www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=15950.
- Globalization worries Third World bishop*,
www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=7673.
- Italian Cardinal tells youth to right wrongs of globalization*,
www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=15941.
- Pope „Ambivalent” about Global Economy*,
www.cwnews.com/news/viewrec.cfm?RefNum=12827.

Appendix

Jesus Christ, the eternal Truth, has revealed God, Father, in His project of salvation, thus becoming the Fullness of all times and the Centre of all history. He wanted the Good News about salvation to reach all the peoples and all the nations. Therefore He founded the Church, whose mission is to preach the Gospel: *Go out to the whole world; proclaim the gospel to all creation!* (Mk 16,15). One could say that these words are a solemn proclamation of all evangelization, while the Pentecost, the descent of the Holy Spirit on the Church, became the outset of the work of evangelization. St. Paul grasped the aim of evangelization in a succinct and compact formula: *Evangelizare Iesum Christum – Preach him to the gentiles* (Ga 1,16). This proclamation has been put into practice by the disciples of Christ in every epoch and in every place they have been able to reach. The holy missionary duty that the Church of Christ is to fulfill remains unchanged. Only the ways of its realization are different, depending on the particular circumstances and on the specific characteristics of a given age, culture or the people who create it.

Whenever we attempt to summarize the twentieth century, we invariably stress the heroic service of the Church both to God and to man, the heroism and patriotism of entire nations, and the holiness and martyrdom of numerous Christians. Yet the twentieth century appears to have been above all the time of three gloomy social experiments, namely, communism, fascism and terrorism. This last one has been continued until the present time. The twentieth century was also a time of frequent departures from God, of the sinking of humanity in neopaganism as well as in moral relativism, with which

the three mentioned experiments remained closely interdependent.

The world that has “gone astray” demands more and more persistently to be shown the sense of history or the sense of existence in general. In these circumstances the need for a renewed evangelization, for renewed preaching of Christ and for having His message explained, has become more urgent than ever before. Thus the new evangelization is called for. The novelty of evangelization, as John Paul II understands it, rests on a new attitude and on a new style, and it involves new efforts as well as a new programme, a new zeal, new methods and means of appeal. The unchanging essence of the Gospel must be announced, made closer and available to all those who are seeking for it, who have been lost, cheated or subjected to manipulation; “the message of eternal life” (J 6:68) must be conveyed in a way adjusted to the needs and mentalities of those people, as well as to the context in which they live. The new evangelization must provide modern people with a coherent, concise and convincing answer which will be capable of strengthening the basic truths of the Catholic faith as well as its numerous dimensions: the individual one, the one concerning the family, the parish, and the general social one, thus delineating the loci theologici of its range.

The missionary work of the Church necessarily involves the notion of kerigma. In the case of preaching the Gospel, the term “kerigma” refers to succinct ways of conveying the Christian truth, to such ways of conveying it that will omit its secondary elements, in particular if the preaching is done to those who do not know Christ. The essential content of the kerigma is what God offered to man in Jesus Christ, namely, delivery from sin, His sonhood, His grace and the Holy Spirit. The proclamation of salvation in the crucified and resurrected Jesus is inseparably tied with a calling to repentance and to the faith. In this way, in Jesus Christ, God’s entire love for man present throughout the history of salvation is manifested. Thus the process of new evangelization, which is response to the age of crises and chaos, must remain in the service of the kerigma.

The new evangelization in question provides the field and the foundations as well as the action indispensable to fulfill the task of the proclamation of the kerigma. The proclamation of the kerigma in turn

constitutes the essence of the entire evangelization process and gives the right sense to it. Therefore it is justified that the reinterpretation of the kerigma takes place in the light of the new evangelization. It is also true that the new evangelization is an event that creates the need for a renewed proclamation of the kerigma. The new evangelization provides the initiative for the Church to undertake and to fill with the contents of the kerigma.

The essence of the proclamation of the kerigma is to awaken and strengthen the faith. Let us stress that this process must not be understood as preaching the Word "about" salvation, but it should be seen rather as preaching the Word that gives salvation. This is what the actualization of salvation consists in. The above requirement remains God's calling directed to man, and it involves man's participation in the saving dialogue with God. The partners of this dialogue are invariably God and man. Therefore the process of new evangelization must have a biblical and anthropological dimension, while its doctrinal and existential elements should be combined in order to constitute a unity. Precisely for this reason we must not hesitate to say that the new evangelization is characterized by a correlation: the kerigma and life permeate each other and are mutually complementary. Thus the new evangelization provides a special opportunity for the kerigma and for human existence to remain in constant dialectical permeation and, through it, to be interdependent.

Therefore we can speak about the need for an analysis of the conception in question, as well as about the need to grasp cognitively the mechanisms that facilitate the mentioned contact between the kerigma and modern culture. It is worth stressing at this point that the new evangelization is not a new doctrine, but above all a new methodology of evangelization. Here we arrive at the question of interdependence: the mutual relationship between the kerigma (its rich and complex tradition) and the new evangelization.

An absolute novelty of the book lies in the polemics with new social and cultural phenomena, such as the liberal tendencies, the postmodernist philosophy or globalism. These new phenomena in the modern world delineate the areas for the new evangelization in

which the essence of the kerigma is to be introduced. The task of the Church is to evangelize these areas. There are no grounds to abandon this challenge; we should rather tend to look for such evangelization patterns in which the optimism of the Gospel will prevail over social disappointment. The kerigma of the Good News will then permeate the reality of the human spirit and will make the revelation of the entire truth possible. Having not abandoned the challenges of the modern times and having accepted the pattern of openness exhibited by the Church of the first ages, which would preach the Christian kerigma in an optimal way and in any social and cultural conditions, one can suggest the hypothesis of there existing a possibility of dialogue between the new evangelization and the modern liberal, postmodernist and global culture. Still, such dialogue can be carried forward under several conditions. Firstly, the truths of logic as well as the identities of the subjects that enter the dialogue must be preserved. Secondly, it must be presumed that the kerigma has a universal character that cannot be limited. The following postulate appears: in today's times the kerigma must be made universal. It must not be narrowed down to one particular culture.

Ultimately, the new evangelization involves a shaping of the "new man" in the image of Jesus Christ as much as it involves such leadership of the world that will make it follow the programme of the Gospel. "It is not therefore a matter of inventing a «new programme» – writes John Paul II in the Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte*. The programme already exists: it is the plan found in the Gospel and in the living Tradition, it is the same as ever. Ultimately, it has its centre in Christ himself, who is to be known, loved and imitated, so that in him we may live the life of the Trinity, and with him transform history until its fulfilment in the heavenly Jerusalem. This is a programme which does not change with shifts of times and cultures, even though it takes account of time and culture for the sake of true dialogue and effective communication. This programme for all times is our programme for the Third Millennium" (No. 29).

Zusammenfassung

Jesus Christus, die ewige Wahrheit, hat Gott, den Vater in seinem Erlösungsvorhaben offenbart und ist auf diese Weise zur Fülle der Zeiten und zum Mittelpunkt der Geschichte geworden. Er will, dass die Frohe Botschaft von der Erlösung des Menschen zu allen Völkern und Nationen kommt. Deshalb hat er die Kirche gegründet, deren Mission die Verkündigung des Evangeliums ist: *Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet allen das Evangelium!* (Mk 16,15). Diese Worte sind die feierliche Verheißung einer großen Evangelisation, die durch die Sendung des Heiligen Geistes in seiner Kirche begründet wurde. Der hl. Paulus fasst ihr Ziel in einer knappen und inhaltsreichen Formel: Evangelizare Iesum Christum – Jesus Christus verkündigen (Gal 1,16). Diese Verheißung haben die Jünger Christi jeder geschichtlichen Epoche in die Tat umgesetzt und zwar überall dort, wohin sie kommen konnten. Die heilige Pflicht zur Mission, welche die Kirche Christi hat, ist in ihrem Wesen nach wie vor unverändert. Einzig allein die Weisen ihrer Verwirklichung sind verschieden, abhängig von den Umständen und der Eigentümlichkeit der jeweiligen Jahrhunderte, der Kultur und der sie bildenden Menschen.

Wie oft hat man das XX. Jahrhundert zu summieren versucht, indem man den heroischen Dienst der Kirche an Gott und den Menschen; Heldentum und Patriotismus der Völker; Heiligkeit und Martyrium vieler Christen hervorhob?! Jenes Jahrhundert ist jedoch auch die Zeit dreier trauriger Experimente: Faschismus, Kommunismus und Terrorismus. Das letzte dauert weiterhin an.

Es war ein Jahrhundert der Abkehr von Gott, der Versenkung der Menschheit im Neoheidentum und moralischen Relativismus, mit denen jene drei Experimente in innigsten Abhängigkeit standen.

„Die verlorene Welt“ verlangt immer häufiger nach einem Sinn der Geschichte, ja der Existenz im Allgemeinen. In einer solchen Wirklichkeit erscheint mehr denn je ein dringendes Bedürfnis nach Neuevangelisierung, Neuverkündigung Christi und Erklärung seiner Lehre. Das ist die Neuevangelisierung. Das Neue an der Evangelisierung im Verständnis des Johannes Paul II. stützt sich also auf eine neue Haltung und einen Stil, neue Kräfte und Programme, neuen Eifer und Methoden bzw. Mittel der Wirkung. Man soll nämlich den unvermeidlichen Inhalt des Evangeliums verkünden, nahe bringen und zugänglich machen – vor allem allen Suchenden, Verlorenen, Betrogenen und Manipulierten. „Die Worte des ewigen Lebens“ (Joh 6,68) soll man, orientiert an den menschlichen Bedürfnissen, Mentalitäten und Lebenskontexten, verkünden. Dem modernen Menschen muss die Neuevangelisierung eine konsistente, treffende und überzeugte Antwort geben, die fähig ist, den katholischen Glauben in seinen grundsätzlichen Wahrheiten zu stärken und auch in der individuellen, familiären, gemeinschaftlichen und allgemeinsozialen Dimension, *loci theologici* anbieten.

Mit dem Missionswerk der Kirche ist der Begriff des Kerygmas untrennbar verbunden. In Bezug auf das Evangelium bedeutet das Kerygma eine kompakte Verkündigung der christlichen Wahrheit, bei Auslassung zweitrangiger Elemente, wie das Verhältnis zu den Menschen, die Christus nicht kennen. Der wesentliche Inhalt des Kerygmas ist das, was Gott für den Menschen durch Jesus Christus getan hat: die Erlösung von den Sünden, die Annahme an Kindes statt, Besenkung mit der heiligmachenden Gnade und dem Heiligen Geist. Die Proklamation des durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus vollgezogenen Heiles ist mit der Forderung zur Bekehrung und zum Glauben untrennbar verbunden. Auf diese Weise wird die ganze Liebe Gottes dem Menschen gezeigt, die in der Geschichte des Heiles erschienen ist. Also: der Prozess der Neuevangelisierung, sein Ort in der Epoche der Krisen und des Chaos muss im „Dienste“ des Kerygmas sein.

Die Neuevangelisierung übernimmt hier die Rolle des Terrains, des Unterbaus, resp. der Aktion, in der die Verkündigung des Kerygmas angesiedelt ist, den Inhalt des gesamten Prozesses darstellt und sinnvoll macht. Daher ist es berechtigt zu behaupten, dass die Reinterpretation des Kerygmas in der Atmosphäre der Neuevangelisierung stattfindet. Wahr ist demnach auch, dass die Neuevangelisierung ein Ereignis ist, das für das Bedürfnis der erneuten Verkündigung des Kerygmas empfindlich macht und Initiative ergreift, welche die Kirche übernimmt und mit ihrem Kerygma erfüllt.

Das Predigen des Kerygmas hat von seinem Wesen her, den Glauben zu wecken und zu stärken. Wir unterstreichen, dass dieser Prozess nicht als ein Wort „über“ die Erlösung zu sehen ist, sondern als ein Wort, das vor allem diese Erlösung mitteilt. Darin besteht die Aktualisierung der Erlösung. Diese Forderung bleibt dauerhaft ein Anrufen Gottes an den Menschen und in Konsequenz eine Mitarbeit des Menschen im Heilsdialog mit Gott. Die Partner dieses Dialogs sind immer Gott und Mensch. Dieser Prozess der Neuevangelisierung muss eine biblische und anthropologische Dimension haben, in denen das doktrinaire und existenzielle Element miteingeschlossen ist.

Von daher kann man durchaus von einer Korrelation in der Neuevangelisierung sprechen: Kerygma und Leben beinhalten und ergänzen sich gegenseitig. Die Neuevangelisierung bildet also eine vollkommene Atmosphäre, in der das Kerygma und die menschliche Existenz in ständiger, dialektischer Durchdringung sind und als solche abhängig von einander bleiben.

Es gibt ein Bedürfnis nach einer Analyse dieser Konzeption und dem Begreifen der Mechanismen, die den erwähnten Kontakt zwischen dem Kerygma und der modernen Kultur erleichtern. In diesem Zusammenhang sei zu betonen, dass die Neuevangelisierung keine neue Doktrin ist, sondern vor allem eine neue Methodologie der Evangelisation. Es besteht eine Abhängigkeit – wie ich meine – einer gegenseitigen Relation zwischen dem Kerygma (seiner reichen und vielschichtigen Tradition) und der Neuevangelisierung.

Neuartig ist in diesem Buch vor allem die Polemik bzgl. der neuen Phänomene sozial-kultureller Wirklichkeit wie z.B.: die liberalen Tendenzen, postmodernistische Philosophie und Globalisierung. In diesen

Gestalten der modernen Welt hat die Neuevangelisierung den Inhalt des Kerygmas einzuführen. Die Aufgabe der Kirche ist es jene modernistisch denkenden Kreise zu evangelisieren. Es gibt keine Notwendigkeit, sich diesen Herausforderungen nicht zu stellen, sondern vielmehr nach solchen Maßstäben der Evangelisation zu suchen, die mit dem Optimismus des Evangeliums die sozialen Enttäuschungen überwinden. Dann durchdringt das Kerygma der Frohen Botschaft jene Wirklichkeit des menschlichen Geistes zuinnerst und schafft der ganzen Wahrheit Raum. Ohne also vor den Herausforderungen der Gegenwart zu fliehen, vielmehr von der Aufgeschlossenheit der Kirche erster Jahrhunderte jene Maßstäbe zu übernehmen, die das christliche Kerygma in allen sozial-kulturellen Bedingungen optimal verkündet haben, kann man folgende Hypothese stellen: Es gibt sicherlich auch die Möglichkeit eines Dialogs der Neuevangelisierung mit der modernen, liberalen, postmodernistischen und globalen Kultur, aber nur unter bestimmten Voraussetzungen: 1. Die Aufrechterhaltung der Wahrheitslogik und Identität der Dialog führenden Subjekte. 2. Die Voranstellung eines universellen Kerygmacharakters, der nicht auf eine Kultur beschränkt werden darf.

Letzten Endes geht es in der Neuevangelisierung um die Gestaltung eines „neuen Menschen“ nach dem Vorbild Jesu Christi und um die Lenkung der Welt nach dem Programm des Evangeliums. „Es ist nicht nötig, ein ‚neues Programm‘ auszusuchen“, schreibt Johannes Paul II in dem Apostolischen Schreiben *Novo Millennio Ineunte*. „Das Programm gibt es bereits: dasselbe, wie immer, in dem Evangelium und in der lebendigen Tradition enthalten. Es ist im Grunde versammelt um Jesus Christus, den wir zu erkennen, zu lieben und nachzufolgen haben, um mit Ihm das trinitarische Leben zu leben und zusammen mit Ihm die Historie umzugestalten bis sie ihre Fülle im himmlischen Jerusalem erlangt. Das Programm ändert sich trotz der Vergänglichkeit der Zeit und der Evolution der Kultur nicht, obwohl es Epoche und Kultur berücksichtigt, damit der wahre Dialog und eine wirkliche Verständigung möglich seien. Dieses unveränderliche Programm ist unser Programm für das dritte Jahrtausend“ (NMI Nr. 29).

Aus dem Polnischen übersetzt von Tadeusz Guz

