

# POKUTA DZISIAJ

MATERIAŁY  
SESJII  
NAUKOWEJ  
ZORGANIZOWANEJ  
PRZEZ  
POLSKIE  
TOWARZYSTWO  
TEOLOGICZNE  
ODDZIAŁ  
W RADOMIU

27 KWIECZNIA 2010

wydawnictwo  
**unum**



**Pokuta dzisiaj**



# **Pokuta dzisiaj**

Materiały sesji naukowej zorganizowanej przez  
Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu  
27 kwietnia 2010

pod redakcją  
ks. Jarosława Wojtkuna

wydawnictwo UNUM  
Kraków 2010

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Copyright © 2010 by Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu

ISBN 978-83-7643-061-4

wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

tel. (12) 422 56 90

e-mail: [unum@ptt.net.pl](mailto:unum@ptt.net.pl)

<http://unum.ptt.net.pl>

## Wstęp

Potrzeba pokuty w życiu chrześcijańskim związana jest nie tylko z powinnością regularnego przystępowania do sakramentu pokuty, ale w szerszym kontekście z koniecznością stałego nawrócenia. Wymiar nawrócenia powinien obejmować całe życie chrześcijańskie. Wezwaniem do nawrócenia i pokuty rozpoczął swą publiczną działalność Jezus Chrystus: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Wezwanie to dotyczy wszystkich ludzi bez wyjątku, także tych, którzy uważali się za sprawiedliwych: „Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie” (Łk 13, 3); „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego” (Mk 18, 3). Tak rozumiane nawrócenie obejmuje wszystkie sfery ludzkiej osobowości. Wpływa na kształt myślenia i wartościowania, kształtuje poglądy i nadaje nową, ewangeliczną orientację życia. Swój wyraz znajduje w postawach moralnych, w ludzkim działaniu, a zwłaszcza w praktykowaniu cnoty pokuty.

Cnotę pokuty określa nie tylko sam czyn pokutny, lecz także postawa ludzkiego serca – skruszonego i dotkniętego łaską Bożą. W tej perspektywie pokuta określona jest jako „odpowiedź na miłosierną miłość Boga. Zakłada ból i odwrócenie się od popełnionych grzechów, mocne postanowienie, by już więcej nie grzeszyć w przyszłości oraz ufność w pomoc Bożą”<sup>1</sup>. Pokuta obejmuje zatem wnętrze człowieka, ale wyrażać się winna także w zewnętrznych czynach pokutnych. Sakramentalnym wyrazem cnoty pokuty jest spowiedź święta. Wielką troską papieża Jana Pawła II było przywrócenie sakramentowi pokuty należnego miejsca w życiu chrześcijańskim. W dokumencie

---

<sup>1</sup> *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, 300.

kończącym Wielki Jubileusz Roku 2000 dzisiejszy Sługa Boży wzywał duszpasterzy do prezentowania wartości sakramentu pokuty z większą ufnością oraz bardziej twórczo i konsekwentnie<sup>2</sup>.

Również papież Benedykt XVI daje wyraz trosce o ożywienie praktykowania sakramentu pokuty. W dokumencie inauguracyjnym Rok Kapłański apelował o to, aby kapłani nie ustawiali w gorliwym sprawowaniu sakramentu pokuty oraz okazywali stałą dyspozycyjność w konfesjonale. Nie powinny ich zrażać przejawy obojętności czy brak zainteresowania wiernych tym sakramentem. Benedykt XVI wskazuje na przykład św. Jana Marii Vianeya, którego „osobiste utożsamienie z Ofiarą Krzyżową prowadziło – jednym poruszeniem wewnętrznym – od ołtarza do konfesjonału”<sup>3</sup>.

Po linii wskazań związanych z Rokiem Kapłańskim służącym, obok modlitwy za kapłanów, refleksji na temat kapłańskiej tożsamości<sup>4</sup>, zatrzymaliśmy się nad rolą cnoty pokuty w dzisiejszym świecie oraz zadaniami kapłana jako szafarza sakramentu pokuty i pojednania. Do podjęcia tego tematu skłania społeczny kontekst zjawiska utraty wrażliwości na grzech prowadzącej do obojętności na potrzebę pokuty i sakramentalnego pojednania z Bogiem i ludźmi.

W tym kontekście Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu, Instytut Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu podjęły inicjatywę zorganizowania sesji naukowej *Pokuta dzisiaj*, która odbyła się w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu 27 kwietnia 2010 roku. Dzień ten wpisuje się także w dziesiątą rocznicę powołania do istnienia z inicjatywy śp. bpa Jana Chrapka i władz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu, który został później przekształcony w Instytut Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu.

W czasie sesji zastanawialiśmy się nad sensem i ważnością praktykowania pokuty dzisiaj. Dla właściwego ujęcia cnoty pokuty w dobie

<sup>2</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Novo Milenio Ineunte*, 37.

<sup>3</sup> Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. Rocznicy dies natalis świętego proboszcza z Ars* (16 czerwca 2009).

<sup>4</sup> Por. C. Hummes, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego* (3 kwietnia 2009).



współczesnej pożyteczne jest odwołanie się do sposobu traktowania pokuty w starożytności chrześcijańskiej. W tym celu zostały zaprezentowane przez ks. Piotra Turzyńskiego formy, w jakich pokuta była sprawowana w starożytnym Kościele. Po zapoznaniu się z formami pokuty podejmowanej przez chrześcijan pierwszych wieków dokonaliśmy „skoku” w teraźniejszość. Ks. Artur Katolo przedstawił włoskie doświadczenie problemów bioetycznych w posłudze konfesjonału, ze szczególnym odniesieniem do tematu prokreacji w dobie rewolucji seksualnej. Ważnym elementem poszerzającym panoramę spojrzenia na rolę pokuty w Kościele jest ukazana przez ks. Przemysława Kantykę cnota pokuty w refleksji teologicznej Kościoła anglikańskiego. Praktykowanie pokuty w życiu ma swój sakramentalny wymiar w posłudze konfesjonału. Ks. Jarosław Wojtkun zaprezentował rolę formacji seminaryjnej w przygotowaniu do posługi szafarza sakramentu pokuty. Posługa kapłana w konfesjonału zawiera w sobie liturgiczne przesłanie, które wskazuje na niezwykle ważną rolę szafarza sakramentu. Ks. Dariusz Skrok omówił *ars celebrandi* sakramentu pokuty, które ukazuje spowiednika jako świadka Bożego miłosierdzia i sługę łaski w przywracaniu utraconej świętości penitenta. Posługa szafarza sakramentu pokuty wymaga stałej formacji duchowej oraz podnoszenia kwalifikacji w zakresie znajomości teologii i nauk o człowieku. Celowi temu służy Centrum Myśli Benedykta XVI przy Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu. Zadania i cele, jakie ta instytucja stawia sobie w służbie duchowieństwu przedstawił ks. Roman Kuligowski. O konkretnych sytuacjach związanych z posługą konfesjonału mówiono w czasie dyskusji, w której prelegenci odpowiadali na pytania uczestników sesji.

Sesja o pokucie wskazała na niezmienną aktualność chrześcijańskiego orędzia wzywającego do nawrócenia, którego wyrazem są dzieła pokutne oraz sakrament pokuty i pojednania. Wskazując na potrzebę pokuty mamy w świadomości zarówno prawdę o niszczącej sile grzechu, jak też o Bożym miłosierdziu gotowym stale przebaczać i wspierać łaską pokutny wysiłek człowieka ku nawróceniu i świętości.

Niniejsza publikacja zawiera w uzupełnieniu przygotowaną przez ks. Tomasza Gocla historyczną panoramę dziesięciu lat działalności naukowej i dydaktycznej Instytutu Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu.

*ks. Jarosław Wojtkun*

ks. Piotr Turzyński

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Instytut Teologiczny w Radomiu

## Formy pokuty w starożytnym Kościele

*Thesaurus Linguae Latinae* wskazuje, że słowo *paenitentia* ma swój rdzeń w słowie *poena* – kara lub w słowie *paene*, *paenuria* – niedostatek. Warto zauważyć, że w łacińskim słowie *paenitentia* (pokuta) zawarte są dwa aspekty. Z jednej strony pokuta jest żalem, smutkiem i bólem z powodu jakiegoś grzechu, który ujmując pozytywnie jest niedostatkami i brakiem jakiegoś dobra, z drugiej strony *paenitentia* jest konsekwencją grzechu i karą za brak. Wydaje się, że ten drugi wymiar jest czasem przeakcentowany. Francuski słownik etymologiczny języka łacińskiego podaje, że połączenie słowa *paenitentia* ze słowem *poena* (kara) było wtórne i doprowadziło do dodatkowego znaczenia, a spowodowane to było potrzebą dyscypliny kościelnej, co wiązało się z pewnym trudem i uciążliwością. Natomiast chrześcijańskie znaczenie tego terminu zamyka się nade wszystko w bólu z powodu konsekwencji grzechu i w potrzebie przebaczenia<sup>1</sup>. Pokutujący doświadczają bólu i proszą o Boże miłosierdzie<sup>2</sup>.

### Pokuta publiczna i niepowtarzalna

Od czasów Nowego Testamentu doświadczenie pokuty było zakorzenione we chrzcie świętym. Nawrócenie i pokuta były naturalnymi elementami wymaganymi do przyjęcia zobowiązań przymierza

<sup>1</sup> A. D. Fitzgerald, *Penance*, w: *Augustine through the Ages an encyclopedia*, ed. A. D. Fitzgerald, Grand Rapids, Michigan 1999, s. 640.

<sup>2</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 4, 6; Cyprian, *O upadłych* 29.

chrztu. Chrześcijanie od początku wierzyli, że na chrzcie świętym otrzymują przebaczenie grzechów, ale też powszechnym był pogląd, że kto popełnił ciężkie przewinienie po chrzcie, przekreśla w sobie łaskę<sup>3</sup>. Jak podają Dzieje Apostolskie, nauczanie apostołów była jasne: „Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego co uduszone i od nierządu”<sup>4</sup>. W starożytnym Kościele wyjątkowym świadectwem w teologii pokuty oraz dokumentem posiadającym podstawowe znaczenie jest *Pasterz Hermasa* z połowy II wieku. Hermas rozmawia z Aniołem pokuty i słyszymy w tej rozmowie wagę chrztu oraz naukę, co dzieje się, gdy ktoś po chrzcie odejdzie od Boga.

„Ale powiadam ci – rzecze – jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym (po chrzcie) ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty. Jeśli zaś wciąż na nowo będzie grzeszyć i pokutować, nie na wiele się to przyda takiemu człowiekowi, bo trudno mu będzie znaleźć życie. Rzekłem mu – Panie, życie odzyskałem usłyszawszy to dokładne wyjaśnienie. Wiem bowiem, że jeśli już nic nie dodam do grzechów moich, będę zbawiony”<sup>5</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że słuchający tego pouczenia koncentruje się na fakcie otrzymania zbawienia a nie na tym, że może otrzymać pokutę tylko raz. W pierwszych wiekach istnieje powszechne przekonanie, że zarówno chrzest, jak formalna pokuta mogą zostać przyjęte tylko raz. Propagowano zasadę: „Unum baptisma – una poenitentia”. Pokuta nazywana jest drugim nawróceniem. Wydaje się, że ta nauka o jednej pokucie po chrzcie była spowodowana poważnym podejściem do wiary i do chrztu, a nie była jedynie znakiem nadmiernej surowości. W takim podejściu widać staranie, by nie lekceważono grzechu, a tym samym, by nie obniżył się poziom świętości Kościoła, a z drugiej strony, by nadmierny rygoryzm nie odstraszał ludzi od przyjmowania chrztu<sup>6</sup>. Warto również pamiętać, że istotny jest tu kontekst eschatologiczny, tzn. żywe wśród pierwszych chrześcijan przekonanie o bliskim końcu świata.

<sup>3</sup> H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 111.

<sup>4</sup> Dz 15, 29.

<sup>5</sup> Hermas, *Pasterz*, Przykazanie 4, 3.

<sup>6</sup> S. Czerwik, *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, w: A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, *Sakrament pokuty. Teologia. Liturgia. Pismo św.*, Katowice 1980, s. 143.

Pierwotnie w Kościele obowiązuje pokuta całkowicie publiczna. Składa się na nią wyznanie grzechów, okres pokuty i wykluczenie ze społeczności oraz formalne rozgrzeszenie dokonywane przez biskupa, po czym przywrócenie do wspólnoty<sup>7</sup>. Pokuta publiczna osiągnęła swoją zasadniczą formę rytualną w II wieku i służyła temu, by Kościół pomagał chrześcijanom radzić sobie z poważnymi grzechami popełnionymi po chrzcie. Były to grzechy: apostazja, zabójstwo i cudzołóstwo<sup>8</sup>. W literaturze patrystycznej znajdujemy opis czterostopniowego procesu wprowadzania pokutników do wspólnoty Kościoła. Najpierw pokutnik znajdował się na zewnątrz zgromadzenia, siedział i błagał wchodzących na Eucharystię, by się za niego modlili. Potem niejako wracał do stanu katechumena i stawał się słuchaczem, który po kazaniu był odsyłany ze wspólnoty. Później mógł uczestniczyć w liturgii eucharystycznej, ale był „upadłym” i często w postawie leżącej uczestniczył w Eucharystii. Na koniec procesu stawał się stojącym, ale nie mógł jeszcze przystępować do komunii świętej. Wreszcie w Wielki Czwartek był dopuszczany do udziału w Eucharystii na ogół po tym, jak biskup włożył na niego rękę, przekazując mu znak pokoju. Jak widać, znakiem zewnętrznym przyjęcia do Kościoła było dopuszczenie do Eucharystii i nie było to związane z czymś, co przypominałoby nam dzisiejsze rozgrzeszenie. To włożenie rąk bardziej oznaczało modlitwę Kościoła za grzesznika i było niejako „sanacją” sakramentu chrztu<sup>9</sup>. Taka praktyka mogła różnić się szczegółami w różnych Kościołach, ale zasadniczo była wspólną praktyką w III wieku i później<sup>10</sup>. Cały proces nazywany był *exomologesis*. Tertulian wspomina, że grzesznik zostaje wprowadzony na zgromadzenie posypany popiołem i okryty włosiennicą, leży krzyż, obejmuje stopy zgromadzonych i prosi o modlitwę. I tak zostaje znaleziony jak zagubiona owca<sup>11</sup>. Wyznanie grzechów ma charakter społeczny, gdyż wyraża się w różnych czynnościach pokutnych, które upokarzają grzesznika w oczach wspólnoty i w jakiś

<sup>7</sup> J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 166.

<sup>8</sup> W. Harmless, *Chrześcijananie pustyni*, Kraków 2009, s. 273.

<sup>9</sup> H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 113

<sup>10</sup> Tamże, s. 274.

<sup>11</sup> Tertulian, *O wstydlivości*, 13.

sposób ujawniają jego stan. Są to wspomniane leżenie krzyżem, posty, prośba o modlitwę wstawienniczą kapłanów lub tych, którzy mężnie cierpieli w czasie prześladowań, noszenie włosiennicy, wyrzeczenie się kąpeli, posypanie popiołem, wyrzeczenie się pożycia małżeńskiego. W Galii w V wieku mamy świadectwa mówiące o obowiązku zmiany stroju tzn. noszeniu włosiennicy jako stroju pokutnego i obcięciu włosów<sup>12</sup>, natomiast Izydor z Sewilli, zapewne powołując się na hiszpańską tradycję, zaleca, by pokutnicy nosili długą brodę i zaniedbane włosy na znak popełnionych grzechów<sup>13</sup>.

Z jednej strony takie pokuty zauważane dla przez wszystkich mają wymiar pedagogiczny i odstraszać od wstąpienia do grona pokutników, z drugiej zapewniają pomoc wspólnoty w powrocie do stanu łaski<sup>14</sup>. Posiadamy świadectwa, że taka pokuta dotyczyła w III wieku grzechów uznawanych za szczególnie ciężkie, takich jak cudzołóstwo, zabójstwo i bałwochwalstwo, w tym także apostazja. Wydaje się, że pierwotnie grzechy te były uznawane w niektórych wspólnotach za nieodpuszczalne nawet po odbyciu wspomnianej pokuty<sup>15</sup>. Hiszpański Synod w Elwirze w 306 roku stał się znany ze względu na wielką surowość, zawierał bowiem największą liczbę kanonów ekskomunikujących, bez nadziei pojednania nawet na łożu śmierci.

Łagodzenie praktyki rozpoczyna się według relacji Hipolita od papieża Kaliksta na początku III wieku. Przeciw takiemu złagodzeniu dyscypliny występuje właśnie Hipolit w dziele *Odrzucenie wszystkich herezji*<sup>16</sup>. Tertulian z oburzeniem napomina przełożonego gminy, który opublikował edykt papieski i był gotów udzielić rozgrzeszenia cudzołożnikom po uprzednim wypełnieniu określonej pokuty<sup>17</sup>. Potem św. Cyprian z Kartaginy w swoich listach podaje, że w stosunku do grzechów cudzołóstwa były uprzednio dyskusje co do jego odpuszczalności, po czym stwierdza: „przyznajemy cudzołożnikom

<sup>12</sup> Synod w Agde, *Kanon 15*.

<sup>13</sup> Izydor z Sewilli, *O obowiązkach kościelnych*, 2, 17.

<sup>14</sup> S. Czerwik, *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, art. cyt. s. 147.

<sup>15</sup> J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 166.

<sup>16</sup> Hipolit, *Odrzucenie wszystkich herezji*, 9, 12, 20–26.

<sup>17</sup> Tertulian, *O wstydlivości*, 1, 6.

możliwość pokuty i udzielamy im rozgrzeszenia”<sup>18</sup>. Jeśli chodzi o bałwochwalstwo, to praktyka przed prześladowaniami Decjusza była inna niż późniejsza. W *Testimoniach* Cyprian stwierdza, że jest to grzech nieodpuszczalny<sup>19</sup>. Natomiast później po prześladowaniach skala problemu w Afryce Północnej skłania do innego akcentu. Synod w 251 łagodził pierwotne rozwiązanie<sup>20</sup> i tych, którzy tylko dostarczyli władzom imperium dokument o złożeniu ofiary dopuszczano do wspólnoty, a ci którzy rzeczywiście składali ofiary na oczach świadków powinni być poddani trwającej całe życie pokucie i dopuszczeni do wspólnoty na łożu śmierci. Wobec nowych prześladowań rok później Cyprian jeszcze bardziej łagodzi dyscyplinę pokutną, dopuszczając wszystkich do jedności i Eucharystii po uprzednio okazanej skrusze i wypełnionej pokucie. Motywem jest umocnienie w trudnych czasach wymagających heroizmu<sup>21</sup>.

Świadomość ludzkiej słabości sprawia, że coraz bardziej dochodzi do głosu łagodność. W syryjskim dokumencie z połowy III wieku w *Didascalia apostolorum* znajdziemy wezwanie do biskupa, aby pojednał wszystkich pokutujących grzeszników, nie wyłączając bałwochalców, cudzołożników i morderców<sup>22</sup>. Dokument ten nie posiada listy grzechów ciężkich i lekkich, a wydaje się przekraczać podejście jurydyczne, zostawiając biskupowi decyzję co do ciężkości winy. Już nie widać tu nauki o jednej tylko pokucie po chrzcie<sup>23</sup>. Dokument ten jednoznacznie wzywa biskupa do miłosierdzia: „Zajmij się tymi, którzy popełnili grzech, koryguj ich, a potem podnieś ich, przebacząc im. Jeśli ten, co zgrzeszył żałuje i opłakuje swoją winę, przyjmij go. Cały Kościół niech się modli, a ty połóż na niego swoje ręce”<sup>24</sup>. Oddzielenie od wspólnoty jest pokutą wymaganą, jeśli było zgorznienie wiernych; równocześnie ekskomunika staje się środkiem wychowawczym prowadzącym do uzdrowienia. Taka pokuta powinna

<sup>18</sup> Cyprian, *List* 55, 20.

<sup>19</sup> Cyprian, *Testimonia*, 3, 28.

<sup>20</sup> Cyprian, *List* 55, 6.

<sup>21</sup> Cyprian, *List* 57, 2, 4.

<sup>22</sup> *Didascalia*, 2, 23.

<sup>23</sup> *Sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, s. 158.

<sup>24</sup> *Didascalia*, 2, 18, 7.

być stosowana po uprzednim rozeznaniu, czy grzesznik rzeczywiście nie poprawia się po upomnieniu<sup>25</sup>.

Ambroży z Mediolanu w swoim dziele *O pokucie* pokazuje pewne trudności wierzących w podejściu do dyscypliny pokutnej. Jedni wycofują się z pokuty, nie mogąc zaakceptować wymagań pokuty publicznej, inni chcą być tylko dopuszczeni do Eucharystii a nie traktują na serio wezwania do nawrócenia. Jeszcze inni właśnie w tym niedopuszczeniu do Eucharystii przez pewien okres widzą istotę pokuty. Są też tacy, którzy opóźniają pokutę, aby móc grzeszyć, a potem na końcu ogarnąć wszystkie grzechy jednym procesem dyscypliny pokutnej. Wierzą oni wszyscy jednak, że Kościół posiada władzę odpuszczania wszystkich grzechów<sup>26</sup>. Ambroży jednak potwierdza zasadę, że odpuszczenie grzechów ciężkich, albo powiedzmy wyjątkowych może być udzielone tylko raz. Zdając sobie sprawę, że taka nauka może w pewnym sensie przerażać wiernych, biskup Mediolanu stwierdza również, że spotkał w życiu więcej chrześcijan, którzy zachowali chryzmalną niewinność niż tych, którzy musieli się uciec do drugiej pokuty. Mówiąc o rozwoju nauki o pokucie, nie można pominąć papieża Leona Wielkiego, który nie wierzy w owocność pokuty publicznej. W liście do biskupów Kampanii pisze, że można by przyprowadzić więcej grzeszników do pokuty, gdyby ich grzech został sekretem<sup>27</sup>. Wyraźnie wspomina również uszne wyznanie grzechów: „Odnosnie do pokuty, o jaką proszą wierni, nie trzeba publicznie odczytywać listy ich grzechów, ponieważ wystarczy, jeśli oni w usznym wyznaniu wyrażą swym biskupom stan sumienia”<sup>28</sup>. Warto też dodać, że Leon Wielki wiele razy podkreśla, zwłaszcza w mowach wielkopostnych, iż 40 dni przed Paschą to czas, w którym pokutujący podejmowali intensywny wysiłek, aby przygotować się do pojednania<sup>29</sup>.

Ciekawe jest nauczanie św. Cezarego z Arles z przełomu v i vi wieku z Galii. W swoich kazaniach często porusza on temat pokuty.

<sup>25</sup> *Didascalia*, 2, 41, 3–9.

<sup>26</sup> Ambroży, *O pokucie*, 1.

<sup>27</sup> Leon Wielki, *List 168*, 2.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Leon Wielki, *Mowa 45*, 1.



W jednym z kazań głosi: „Ciężkie występki trzeba wynagrodzić łzami i jękiem, ciągłymi i długotrwałymi postami, obfitymi jałmużnami. Musimy odsunąć się od wspólnoty, długo trwać w żalu i smutku i publicznie czynić pokutę”<sup>30</sup>. W tej samej mowie podkreśla, że formą pokuty i wynagrodzenia za grzechy jest miłość nieprzyjaciół<sup>31</sup>. Jeśli chodzi o pokutę publiczną, to grzesznik powinien nosić włosiennicę w taki sposób, aby inni widzieli jego żal, powinien często leżeć krzyżem i błagać Boga o przebaczenie oraz prosić o modlitwę innych. Nie powinien otrzymywać Eucharystii. Modlitwa, post, pielgrzymowanie, dzieła miłosierdzia to są według Cezarego praktyki pokutujących częste i pożądane. Grzesznik czyniąc pokutę, równocześnie wobec wspólnoty pośrednio objawiał swoje grzechy i pokazując skruchę, prosił o wstawiennictwo u Boga. Równocześnie biskup z Prowansji uczy, że po pojednaniu z Kościołem człowiek powinien zachować umiar i pewien tryb życia pokutnego, by nie popaść na nowo w grzechy<sup>32</sup>.

### Pokuta prywatna i powtarzalna

Obok tej uciążliwej pokuty spowodowanej grzechami śmiertelnymi powoli coraz częściej zaczyna się mówić o pewnym wymiarze pokutnym całego życia chrześcijanina. Być może wpływ na ten proces miało rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa, które ogarniając coraz szerszą rzeszę, w pewnym sensie obniżało loty i coraz bardziej uświadamiało sobie naznaczenie człowieka grzechem pierworodnym, uznając konsekwencje tego pęknięcia w naturze ludzkiej. U św. Ireneusza z Lyonu znajdziemy myśl, że pokuta powinna być długa i każdy chrześcijanin powinien czynić pokutę przez całe życie<sup>33</sup>. W teologii zaczyna się pojawiać coraz częściej motyw pokuty nie tylko publicznej. Według Cypriana, ten kto pragnie pojednania powinien modlić się i wykonywać dobre uczynki, bo to ma wartość pokuty<sup>34</sup>. U Orygenesza na początku III wieku znajdziemy twierdzenie,

<sup>30</sup> Cezary z Arles, *Mowa 104*, 7.

<sup>31</sup> Cezary z Arles, *Mowa 104*, 9.

<sup>32</sup> Cezary z Arles, *Mowa 67*, 1–3.

<sup>33</sup> Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, 1, 13, 5; 3, 3, 4.

<sup>34</sup> Cyprian, *List 16*, 2.

iż przebaczenie otrzymuje się przede wszystkim drogą ofiary składanej we wspólnocie Kościoła oraz dzięki jałmużnie i wzajemnemu przebaczeniu<sup>35</sup>. Wielki Aleksandryczyk, komentując alegorycznie Księgę Kapłańską i przepisy dotyczące ofiar za grzechy, podaje chrześcijanom praktyczne wskazania i mówi o 7 sposobach uzyskania odpuszczenia grzechów.

„Pierwszy sposób polega na tym, że przyjmujemy chrzest na odpuszczenie grzechów. Drugi sposób zawiera się w męce męczeństwa. Trzeci rodzaj osiągnąć można przez udzielenie jałmużny. Powiada bowiem Zbawiciel: Raczej dajcie co macie, a oto wszystko będzie w was czyste (Łk 11, 41). Czwarty rodzaj odpuszczenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy grzechy braciom naszym; oto tak mówi sam Pan i Zbawca: Jeżeli z serca odpuścicie braciom waszym ich grzechy, to i wam odpuści grzechy wasz Ojciec. Jeśli zaś nie odpuścicie z serca braciom waszym, to i wam nie odpuści wasz Ojciec (Mt 6, 14). [...] Piąty rodzaj odpuszczenia grzechów mamy wówczas, gdy «ktoś nawróci grzesznika z jego błędnej drogi» tak bowiem mówi Pismo Święte (1 P 4, 8) [...] Szósty rodzaj odpuszczenia dokonuje się przez pełnię miłości, a to zgodnie ze słowami Pana: «Zaprawdę powiadam wam, odpuszczają się jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała» (Łk 7, 47). Istnieje jeszcze siódmy sposób uzyskania odpuszczenia grzechów, a jest on twardy i trudny – mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik «łzami obmywa swe łożę, a łyż są dla niego chlebem we dnie i w nocy» (Ps 6, 7; 41, 4), gdy nie wstydzi się wyznać swego grzechu kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, tak jak ten, który rzekł: Powiedziałem: wyznam nieprawość moją wobec Pana, a Ty odpuściłeś grzech mojego serca (Ps 31, 5)»<sup>36</sup>. Orygenes nie precyzuje tutaj, jakie grzechy byłyby przedmiotem odpuszczenia i pokuty. Istotna tu jest różnorodność i wielość dróg prowadzących do oczyszczenia z zasmakowania w Bożym miłosierdziu. Siódmy rodzaj staje się bliski Ojcom pustyni. Często spotykamy wśród nich ludzi, którzy po wielkich grzechach całe życie uczynili pokutą np. abba Apollos, abba Mojżesz, Maria Egipcjanka.

<sup>35</sup> Orygenes, *Homilie do Księgi Kapłańskiej* 29, 2, 4.

<sup>36</sup> Orygenes, *Homilie do Księgi Kapłańskiej* 2, 4.

Chociaż co jakiś czas powraca w chrześcijaństwie rygoryzm połączony z pewnego rodzaju idealizmem, to okres patrystyczny zdecydowanie mówi o realizmie ludzkiej słabości i możliwości pokuty na oczyszczenie z grzechów. Ci, którzy głosili rzeczy przeciwne wpadali w utopię przekonani, że prawdziwy Kościół to ludzie bezgrzeszni i czysti. Tak uważali nowacjanie, z którymi walczył św. Grzegorz z Nazjanzu, donatyści z Afryki Północnej, z którymi zmagał się św. Augustyn, w pewnym sensie o doskonałych mówili manichejczycy; następnie idea będzie powracała cyklicznie np. nawiążą do niej katarzy w XI–XII wieku czy neopelagianizm naszych czasów. Grzegorz z Nazjanzu w *Mowie 39* zwraca się do rygorystów: „Wiem, że i ja jestem otoczony słabością, i że jaką miarą zmierzę, taką mi odmierzę. A ty nowy faryzeuszu co mówisz? Jakie prawo ustanawiasz? Ty, czysty z imienia, nie z woli. Czy nie przyjmujesz pokuty? Nie dajesz miejsca żalowi? Nie wylewasz łez? Żebyś tylko nie trafił na takiego sędziego! Czy nie szanujesz miłosierdzia Chrystusa, który wziął na siebie nasze słabości i dźwigał nasze choroby, który przyszedł nie do sprawiedliwych, lecz do grzeszników, by ich wezwać do pokuty, który woli litość niż ofiarę, który siedemdziesiąt siedem razy przebacza grzechy? Jakże błogosławiona by była twoja wyniosłość, gdyby była czystością, ustanawiającą prawa ponad zdolność człowieka i usuwająca przez rozpacz poprawę!”<sup>37</sup>.

## Pokuta codzienna

Św. Ambroży w IV wieku mówi o pokucie codziennej, którą stosuje się do grzechów innych i podkreśla, że warunkiem przebaczenia jest jakaś ofiara złożona Bogu. Może to być modlitwa, łzy, post, jałmużna<sup>38</sup>. Św. Augustyn, bogaty w swoje własne doświadczenie, jak nikt inny będzie podkreślał ludzką grzeszność<sup>39</sup>, a w związku z tym także potrzebę pokuty. Augustyn mówi o pokucie w trzech wymiarach. Pierwszy to pokuta poprzedzająca chrzest, drugi to ta wymagana od wszystkich chrześcijan i wreszcie trzeci wymiar pokuty zarezerwo-

<sup>37</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 39*, 18.

<sup>38</sup> Ambroży, *O pokucie 2*.

<sup>39</sup> Augustyn, *Mowa 56*, 11; 351, 6; 393.

wany dla poważnych grzeszników<sup>40</sup>. Jego nauczanie jest zbudowane na fundamentalnej wierze w odpuszczenie grzechów i miłosierdzie Boga. Jest to szczególnie ważne w sytuacji, gdy istniały grupy np. donatystów podważające autorytet Kościoła co do odpuszczenia grzechów oraz grupy intelektualistów, którym odpuszczenie grzechów nie było potrzebne. Można powiedzieć, że generalnie Hipponata rozróżniał pokutę przedchrzcielną i tę po chrzcie<sup>41</sup>. Katechumeni byli uczeni, by rozpoznać swoje grzechy i żałować za nie, a katechumenat był czasem modlitwy, postu i jałmużny. Bardziej skomplikowana jest nauka o pokucie już ochrzczonych. Augustyn buduje ją na egzegezie fragmentu Mt 18, 15–18. La Bonnardiere nazywa ten tekst konstytucją dyscypliny kościelnej<sup>42</sup>. Tekst mówi o upomnieniu braterskim i o władzy Kościoła dotyczącej odpuszczenia grzechów. Augustyn mówi często o lekarstwie pokuty, które winno być zaaplikowane człowiekowi, aby nie popadł w większe zło, lecz został doprowadzony do nawrócenia<sup>43</sup>. Warto dodać, że Hipponata stawia mocny nacisk na wspólnotowy wymiar władzy kluczy<sup>44</sup>. Dyskrecja i delikatność Augustyna każe mu podkreślić wagę rozeznania całej sytuacji grzesznika. Nie każdy grzech ciężki wymagałby według niego pokuty publicznej. Trzeba tu rozeznac również siły i zdolność do przyjęcia właściwej drogi życia. Mówi o tym w liście do Paulina z Noli<sup>45</sup>. W upomnieniu publicznym i nakładaniu pokuty nie bez znaczenia jest również pragnienie utrzymania pokoju we wspólnocie<sup>46</sup>. W *Mowie 82* wygłoszonej w Milewi około 408 roku podkreśla, że upomnienie nie powinno nigdy wypływać z nienawiści czy z egoizmu, ale powinno być poszukiwaniem nawrócenia i uzdrowienia grzesznika<sup>47</sup>. Augustyn mówi o codziennych grzechach wynikających z ignorancji, słabości czy niedojrzałości, natomiast

<sup>40</sup> Augustyn, *Mowa* 352, 7–8.

<sup>41</sup> A. D. Fitzgerald, *Penance*, w: *Augustine through the Ages an encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Michigan 1999, s. 641.

<sup>42</sup> A.-M. La Bonnardiere, *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin - II*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 13 (1967) nr 3–4, s. 252.

<sup>43</sup> Augustyn, *List* 95, 3; 153, 21.

<sup>44</sup> Augustyn, *Mowa* 229N, 2.

<sup>45</sup> Augustyn, *List* 95, 3.

<sup>46</sup> Augustyn, *Mowa* 4, 35.

<sup>47</sup> Augustyn, *Mowa* 82, 4.

poważne grzechy, które wymagałyby kanonicznej pokuty to morderstwo, herezja, cudzołóstwo<sup>48</sup>. W ten sposób Hipponata potwierdza starożytną naukę: „Są to rzeczy ciężkie, rany głębokie, śmiertelne, ale lekarz jest wszechmocny. Po takich czynach, kiedy człowiek je akceptował, znalazł w nich upodobanie, zgodził się na nie i zrealizował jest w sytuacji człowieka martwego od czterech dni i cuchnie. Ale Pan nie opuszcza takiego i woła: «Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!». Kamień na grobie ustępuje przed głosem miłosierdzia”<sup>49</sup>. Augustyn nie ma wątpliwości co do odpuszczalności grzechów. Warto dodać, że niestety dotąd nie ma wystarczającego studium na temat klasyfikacji grzechów w starożytności chrześcijańskiej i u św. Augustyna.

Augustyn podkreśla, że nikt nie może być doskonały w tym życiu, dlatego dobre życie rozpoczyna się od wyznania grzechów. Te z kolei mogą zostać zakryte przez dobre czyny. Taka jest według Augustyna droga pokuty i odpuszczenia grzechów<sup>50</sup>. Bardzo często znajdziemy u Hipponaty określenie codzienny grzech, codzienny chrzest, codzienna pokuta, codzienna modlitwa<sup>51</sup>. Codzienna wspólna recytacja modlitwy *Ojciec nasz* w czasie Eucharystii staje się codzienną pokutą. Skądinąd już Tertulian w traktacie *O pokucie* napisanym, gdy był jeszcze katolikiem podkreśla, że każda modlitwa jest w pewnym sensie *exomologesis*, ponieważ jest też rozpoznaniem własnej słabości<sup>52</sup>. Warunkiem zaś przebaczenia jest miłość braterska<sup>53</sup>. Augustyn wspomina, że na słowa „i odpuść nam nasze winy” lud bił się w piersi i nie były to delikatne uderzenia<sup>54</sup>. Modlitwa Pańska przynosi odpuszczenie grzechów codziennych. Rozpoznając siebie jako grzesznika chrześcijanin, oczekując Bożego miłosierdzia, sam przebacza innym i w ten sposób dokonuje pokuty niezbędnej do

<sup>48</sup> A. D. Fitzgerald, *Penance*, w: *Augustine through the Ages an encyclopedia*, ed. Allan D. Fitzgerald, Grand Rapids, Michigan 1999, s. 643.

<sup>49</sup> Augustyn, *Mowa 352*, 3, 8.

<sup>50</sup> Augustyn, *Homile na Ewangelię św. Jana*, 12, 13.

<sup>51</sup> A.-M. La Bonardiere, *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après Saint Augustin*, *REAug* 13 (1967a) 47.

<sup>52</sup> Tertulian, *O pokucie* 7, 1-2. Zob. *I Sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, s. 161.

<sup>53</sup> Tertulian, *O pokucie* 11, 1.

<sup>54</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 140, 18.

odpuszczenia grzechów. Często Augustyn przedstawia przebaczenie niesprawiedliwości doświadczanej od ludzi jako jałmużny dawanej tym, którzy są w potrzebie. Ta wspólna modlitwa według niego i wzajemne przebaczenie czerpią swoją siłę z władzy kluczy, którą otrzymał św. Piotr w Kościele, razem z Kościołem i dla Kościoła<sup>55</sup>.

Warto jeszcze zauważyć, że do czynów pokutnych wezwany jest cały Kościół. Myśl tę bardzo często znajdujemy u ojców Kościoła. Swoje źródło znajduje ona w nauce św. Pawła o Chrystusie – nowym Adamie. Nieposłuszeństwo jednego Adama spowodowało na wszystkich śmierć i oddzielenie, a posłuszeństwo jednego Nowego Adama stało się przyczyną pojednania i życia<sup>56</sup>. Ojcowie są przekonani, że niezwykła jedność wierzących w Chrystusie sprawia, że jedni mogą się przyczyniać do zbawiania i pojednania z Bogiem innych<sup>57</sup>. W takim duchu wypowiada się św. Ambroży: „Jeśli jest ciężki grzech, którego sam nie potrafisz obmyć łzami twej pokuty, niech płacze nad tobą Matka Kościół, który wstawia się za każdym, jak matka wdowa za synem jedynakiem”<sup>58</sup>. Społeczny wymiar ludzkiego życia odnajduje swoje implikacje w nauce o grzechu oraz o usprawiedliwieniu. Człowiek grzeszny potrzebuje Kościoła, a Kościół potrzebuje świętych, oczyszczonych, by pełnić swoją misję jednania z Bogiem. Ojcowie będą często podkreślać, że «Chrystus lubi jak wielu modli się za jednego»<sup>59</sup>.

\*

W starożytności chrześcijańskiej widać rozwój w podejściu do pokuty. Pewien pierwotny entuzjizm i idealizm wobec skomplikowanych czasem sytuacji życiowych zostaje zastąpiony realistycznym spojrzeniem na ludzką skłonność do grzechu i wolę Chrystusa a tym samym Kościoła, aby pojednać człowieka z Bogiem. Pokuta zawsze związana jest z sakramentem chrztu i nawiązuje do tego pierwotnego przymierza z Bogiem. Ojcowie Kościoła bardzo często będą podkreślać, że pokuta sanuje chrzest święty. Pierwotne radykalne

<sup>55</sup> Augustyn, *Mowa 149*, 6.

<sup>56</sup> Zob. Rz 5, 12–21.

<sup>57</sup> S. Czerwik, *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, art. cyt., s. 159.

<sup>58</sup> Ambroży, *Homilie na Ewangelię św. Łukasza 5*, 92.

<sup>59</sup> Ambroży, *O pokucie 2*, 10.

określenie „jeden chrzest – jedna pokuta” powoli ustępuje miejsca przekonaniu, że pokuta jest istotnym wymiarem życia chrześcijanina. Nie jest ona karą, ale przede wszystkim lekarstwem i ma prowadzić do uzdrowienia człowieka. Wydaje się, że w początkowym okresie bardziej niż zadośćuczynieniem jest ludzkim wkładem w zbawczą wolę Boga, który pragnie przyciągnąć człowieka do wspólnoty ze sobą. Fakt, że człowiek po zaciągnięciu ciężkiej winy jest wyłączony ze wspólnoty Kościoła i nie może uczestniczyć w Eucharystii jest podkreśleniem wartości Kościoła i Eucharystii. Wszystkie ujęcia pokuty zakładają, że stanowi ona dla chrześcijanina smutek i ból, jest cierpieniem z powodu grzechu. Takie cierpienie staje się pokutą, a taka pokuta oczyszcza z brudu grzechu. Istotne jest tu zestawienie wody chrztu z łzami pokuty. Pokuta posiada różnorodne formy stosownie do rodzaju grzechu, sytuacji człowieka i okoliczności życia. Obok pokuty publicznej i jednorazowej pojawia się pokuta prywatna i powtarzalna. Czyny pokutne to: post, modlitwa, jałmużna, leżenie krzyżem, noszenie włosiennicy, nędzny strój, rezygnacja z mycia, ostrzyżenie głowy, powstrzymanie się od pożycia małżeńskiego, miłość nieprzyjaciół. Także odmowa udziału w Eucharystii i odmowa udzielenia komunii świętej mają charakter pokutny i uzdrawiający. Jak widać, pokuta nie ograniczała się jedynie do formy liturgicznej czy oficjalnej Kościoła. Nie wolno także zapomnieć, że zawsze miała ona wymiar wspólnotowy i eklezjalny.





ks. Artur J. Katolo

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE "SAN FRANCESCO DI SALES"  
ATENEUM – SZKOŁA WYŻSZA W GDAŃSKU WYDZIAŁ NAUK EDUKACYJNYCH

## Problemy bioetyczne w konfesjonale – kryzys prokreacji w kontekście rewolucji seksualnej. Doświadczenie włoskie

Trzeba stwierdzić, iż zjawisko, które spowodowało istne trzęsienie ziemi w sposobie przeżywania płciowości rozwija się od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku; jest ono określane mianem „rewolucji seksualnej”<sup>1</sup>. O co chodzi w tej rewolucji?

### 1. *Status quaestionis*

Najkrócej można ją określić, za L. Meliną, iż jest to programowa próba odseparowania przeżywania płciowości od instytucji małżeństwa i rodzicielstwa<sup>2</sup>. Można i należy stwierdzić, iż Ojciec Święty Paweł VI zwrócił na ten aspekt uwagę: „Uczciwi ludzie mogą nabrać jeszcze mocniejszego przekonania o tym, jak bardzo uzasadniona jest nauka, którą Kościół w tej dziedzinie głosi, jeśli zwrócą uwagę na następstwa, do jakich prowadzi przyjęcie środków i metod sztucznego ograniczania urodzeń. Niech uprzytomnią sobie przede wszystkim, jak bardzo tego rodzaju postępowanie otwiera szeroką

---

<sup>1</sup> Por. szerzej na ten temat: F. Giardini, *La rivoluzione sessuale*, Roma 1974.

<sup>2</sup> Por. L. Melina, *Corso di bioetica*, Casale Monferrato 1996, s. 99.

i łatwą drogę zarówno do niewierności małżeńskiej, jak i ogólnemu upadkowi obyczajów”<sup>3</sup>.

Kardynał Józef Ratzinger (obecnie Ojciec Święty Benedykt XVI) w swoim *Rapporto sulla fede* opisał zjawisko „rewolucji seksualnej” jako całą serię kolejnych separacji<sup>4</sup>. Zaczęło się od eliminacji tradycyjnego związku małżeństwo-seksualność i zastąpienie jej „prawem do swobodnego używania seksualności”. Później nastąpiło oddzielenie pożycia seksualnego od prokreacji; pożycie płciowe to coś swobodnego, bez odniesienia do odpowiedzialności. W ten sposób powstało swoiste prawo do pożycia seksualnego bez prokreacji. Temu służyło rozprzestrzenianie się technik antykoncepcyjnych. I w końcu to, czego jesteśmy świadkami od roku 1978 – prokreacja bez współżycia płciowego, dzięki zastosowaniu technik sztucznej reprodukcji. I w ten sposób pojawił się, *sui generis*, postęp: „from sex without babies to babies without sex” (od seksu bez dzieci do dzieci bez seksu).

Tak więc naturalne i tradycyjne związki małżeńskie, wewnątrz których była przeżywana i praktykowana seksualność, znajdując zarazem swój sens, dzisiaj przedstawiane są jako zamach na ludzką wolność. Małżeństwo to zamach na osobistą wolność i prawo wyrażania siebie na drodze seksualnej. Tak zwana wolność seksualna postrzegana i realizowana jest jako zaprogramowane odseparowanie od związku małżeńskiego i od prokreacji<sup>5</sup>. Ale co w zamian?

W zamian, jako jedyny punkt odniesienia „libido”, przyjemność osobista: żaden inny powód nie jest ważniejszy, jak tylko zaspokojenie osobistych pragnień, żadne znaczenie płciowości, które by kierowało ku drugiemu, ku odpowiedzialności<sup>6</sup>. Drugi o tyle znaczy, o ile dostarczyć może osobistej przyjemności i zaspokojenia.

W konsekwencji, wszelkie formy zaspokojenia pożądania seksualnego (zarówno te autentyczne, jak i dewiacyjne) zostają przedstawione jako prawa indywidualne jednostki ludzkiej oraz, konsekwentnie, jako równouprawnione i usprawiedliwione na płaszczyźnie społecznej.

<sup>3</sup> Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 17.

<sup>4</sup> Por. J. Ratzinger (a colloquio con V. Messori), *Rapporto sulla fede*, Torino 1985, s. 84–86.

<sup>5</sup> Por. L. Melina, *Corso di bioetica*, s. 99–100.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 100.

Rozwód – to prawo indywidualne; małżeństwo to kontrakt prawa prywatnego (swoiste „joint venture”, spółka z ograniczoną odpowiedzialnością); wolne związki, związki homoseksualne, otrzymują lub pragną otrzymać te same prawa, co małżeństwa<sup>7</sup>.

Państwo natomiast MUSI uznać te wszystkie formy praktykowania seksualności. Medycyna MUSI uczynić wszystko, aby współżycie płciowe było coraz mniej obciążone „ryzykiem” pojawienia się wroga numer jeden – dziecka. Moralność MUSI ograniczyć się, i to pod wszelkimi rygorami, do respektowania sumienia pojedynczego człowieka i w miejsce oceny moralnej propagować tolerancję<sup>8</sup>. Wszak przyjemność seksualna i wolność w jej zdobywaniu stały się najwyższymi normami swoiście rozumianej moralności.

Naturalnie, w świetle przytoczonych wcześniej danych statystycznych, łatwo jest zauważyć, iż ta emancypacja seksualna zwróciła się przeciwko samemu człowiekowi. Takie zjawiska, jak denatalizacja, starzenie się społeczeństwa, rozprzestrzenianie się AIDS (pomimo propagandy na rzecz używania prezerwatywy) – to nie są ponure wizje przyszłości, ale fakty, które już istnieją we włoskim społeczeństwie.

W kontekście rewolucji seksualnej i uczynienia z przyjemności najwyższej normy rodzi się cała seria pytań. Czy rzeczywiście zdobycze „praktykowania płciowości bez powiązań i bez odpowiedzialności” uczyniły człowieka szczęśliwszym? A może doszło do banalizacji płciowości? Jeśli seksualność jest węzłem łączącym trwale dwie osoby, jeśli jest ona pytaniem o spotkanie i spotkaniem między osobami, to czy rozprzestrzenienie się zachowań nieodpowiedzialnych w dziedzinie płciowości nie jest formą samotności „ja”, zamkniętego w sobie i poszukującego tylko własnej przyjemności? Banalizacja płciowości, jej redukcja do poziomu potrzeb fizjologicznych, mentalność, która widzi w płciowości „nic więcej, niż...” – to w rzeczywistości pozbawienie jej wymiaru prawdziwie ludzkiego<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. C. Anderson, *Marriage and Family in Western Society*, „Anthropotes” 1991, VII/2, s. 273–285.

<sup>8</sup> Por. L. Melina, *Corso di bioetica*, s. 100.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 101.

## 2. Kontrowersje wokół ustawy 194/1978 i środków wczesnoporonnych

We Włoszech aborcja została zalegalizowana 25 maja 1978 (ustawa 194/1978). W artykule 1 wzmiankowanego prawa znajdują się słowa: „Państwo gwarantuje prawo do prokreacji świadomej i odpowiedzialnej, uznając zarazem wartość społeczną macierzyństwa i chroni życie ludzkie od samego początku”<sup>10</sup>. W kolejnych artykułach sprecyzowane zostały przypadki, w których można prosić o przerwanie ciąży – czyli zabicie dziecka poczętego.

Artykuł 5 precyzuje, iż do 90. dnia ciąży kobieta, która pragnie dokonać aborcji, ma obowiązek zgłosić się albo do konsultanta rodzinnego, albo do zaufanego lekarza. To spotkanie ma na celu zarówno potwierdzenie ciąży, jak i znalezienie innych dróg pomocy kobiecie. Jak jednak zauważa G. Davanzo, tego rodzaju spotkanie stanowi czystą formalność, czysty akt biurokratyczny. Po otrzymaniu stosownego zaświadczenia o odbyciu konsultacji, kobieta może się udać, w terminie siedmiu dni, do szpitala publicznego upoważnionego do przeprowadzania aborcji<sup>11</sup>.

Artykuł 6 precyzuje, iż po 90. dniu od poczęcia aborcja może być przeprowadzona jedynie w przypadkach, gdy ciąża lub poród stanowią poważne niebezpieczeństwo dla życia kobiety, albo gdy dziecko dotknięte jest procesami patologicznymi (anomalie rozwojowe, uszkodzenia), które mogą stanowić poważne niebezpieczeństwo dla zdrowia fizycznego lub psychicznego kobiety<sup>12</sup>. Ciekawym jest, iż bierze się pod uwagę jedynie samopoczucie kobiety, dziecko zaś znajdujące się w jej łonie traktuje się jako swoisty „niebyt”, „przedmiot” lub „produkt poczęcia”.

Artykuł 12 stwierdza, iż kobiety poniżej 18. roku życia, które pragną przerwać ciążę w ciągu pierwszych 90 dni, muszą otrzymać zgodę matki, ojca albo opiekuna prawnego. Taką zgodę może również wydać sędzia. Po 90. dniu małoletnia może dokonać aborcji bez otrzymania

<sup>10</sup> Cyt. za: G. Davanzo, *Etica sanitaria*, Milano 1984, s. 171. Tłumaczenie z języka włoskiego: A. J. Katolo.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 172.

zgody prawnych opiekunów, jeśli stwierdzi się niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia fizyczno-psychicznego kobiety<sup>13</sup>.

I w końcu, artykuł 13, który stwierdza, że w przypadku kobiety chorej mentalnie do przeprowadzenia aborcji wystarczy wola wyrażona przez męża lub prawnego opiekuna. Naturalnie taka wola musi być przedstawiona również sędziemu, który w ciągu 5 dni ma obowiązek podjęcia decyzji<sup>14</sup>.

To, co należy podkreślić, to fakt, iż w społeczeństwie włoskim permissywizm prawny wcale, sam w sobie, nie oznacza aprobaty moralnej. Ciekawym pozostaje to, iż w roku 1994 miało miejsce 136 338 zabiegów przerwania ciąży (85 122 na terenie Italii Północno-Centralnej i 51 216 na terenie Italii Południowej), zaś w roku 1995 miało miejsce 125 435 aborcji (78 555 na terenie Italii Północno-Centralnej i 46 880 na terenie Italii Południowej)<sup>15</sup>. W roku 2002 recydywa aborcyjna stanowiła 24,2 proc. zabiegów: 17 proc. – druga aborcja, 4,7 proc. – trzecia, 1,5 proc. – czwarta, 0,8 proc. – piąta<sup>16</sup>. Jednak nie należy ulegać złudzeniom statystyki, gdyż w ogóle nie bierze się pod uwagę aborcji przeprowadzonych z użyciem środków wczesnoporonnych.

Szczególnie temu ostatniemu zagadnieniu poświęcono sporo uwagi. Jeszcze w roku 1997 Centrum Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Rzymie wydało dokument nr 3/1997 o tak zwanej „antykoncepcji ostatniej chwili”. Czytamy w nim między innymi: „Zwolennicy «antykoncepcji ostatniej chwili» w swojej kampanii podkreślają, że tego rodzaju środki stanowiłyby remedium w przypadkach, gdy zawiedzie tek zwana antykoncepcja «zwykła», lub kobiety, które nie stosują żadnych form zabezpieczeń, nie będą musiały uciekać się do technik aborcji chirurgicznej jako środka kontroli urodzeń. Aborcja, w niektórych przypadkach, jawi się dla zwolenników «antykoncepcji ostatniej chwili» jako zabieg zbyt niebezpieczny dla kobiety (*unsafe abortion*). [...] mechanizm działania «antykoncepcji ostatniej chwili» polega najczęściej na uniemożliwieniu rozwijającemu się zarodkowi ludzkiemu zagnieżdżenia

<sup>13</sup> Por. tamże.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. ISTAT, *Compendio Statistico Italiano*. 1996, s. 113, tab. 3.13.

<sup>16</sup> Por. *Editoriale*. *Prima pagina*, “Corriere della Sera” z dnia 11.09.2004.

w macicy, gdzie mógłby kontynuować swój rozwój. Mamy więc do czynienia z aborcją, zabiciem istnienia ludzkiego. Jest to akt najbardziej niesprawiedliwy wobec tego najbardziej niewinnego życia ludzkiego. [...] Należy więc ponownie nadać właściwy sens słowom, tak aby wszyscy wiedzieli, jaką rzeczywistość ukrywa pojęcie «antykoncepcja ostatniej chwili». Ta rzeczywistość musi apelować do sumienia każdego człowieka, a szczególnie do sumień pracowników służby zdrowia (lekarzy, pielęgniarek, farmaceutów etc.). Pracownicy służby zdrowia w sposób szczególny powinni złożyć swoją obietnicę sumienia – w imię poszanowania prawdy i godności osoby ludzkiej – aby nie współpracowali ze zwolennikami «antykoncepcji ostatniej chwili» poprzez przypisywanie środków służących zabijaniu istnień ludzkich. Jeśli nawet niektórzy dyrektorzy szpitali lub ordynatorzy oddziałów ginekologiczno-położniczych zobowiążą personel medyczny do zapisywania „pigułki dzień po” – zakładając, że taki środek będzie działał antyowulacyjnie – nie zmienia to oceny moralnej tego rodzaju praktyki”<sup>17</sup>.

W artykule pt. *L'aborto in cui la donna è sempre più sola* [Aborcja w której kobieta jest coraz bardziej osamotniona] Nicoletta Tiliacos<sup>18</sup> stwierdza, iż pigułka aborcyjna RU-486 służy przede wszystkim lekarzowi do tego, aby umyć ręce od odpowiedzialności. Dzięki tego rodzaju środkom aborcja wymyka się coraz bardziej spod kontroli społecznej, gdyż ze szpitala przenosi się w zacisze domowe, a ściślej mówiąc – do łazienki. W ten sposób cała trauma aborcji przenosi się na kobietę, inni zaś, współuczestniczący w sensie wirtualnym (partner, mąż, lekarz, farmaceuta) pozostają w błogim spokoju sumienia. Minimalizowanie embrionu ludzkiego w jego statusie osoby i w związku z tym wypływająca z tego zabiegu myślowego aborcja w rzeczywistości zwraca się przeciwko kobiecie i społeczeństwu. Kobieta przyjmująca pigułkę wczesnoporonną wie doskonale, dla-

---

<sup>17</sup> Tłumaczenie z jęz. włoskiego – A. J. Katolo. Pełna wersja dokumentu (w języku włoskim) znajduje się w internecie na stronach Centro di Bioetica dell'Università Cattolica a Roma.

<sup>18</sup> N. Tiliacos, *L'aborto in cui la donna è sempre più sola*, “Il Foglio” z dnia 27.09.2005.

czego pojawia się krwotok. I w ten sposób kobieta pozostaje sama ze swoją tragedią<sup>19</sup>.

Francesco Agnoli<sup>20</sup> w artykule *194: sette domande a chi scende in piazza* [194: siedem pytań do tych, którzy idą protestować] stawia siedem pytań tym, którzy mieli manifestować w Mediolanie na rzecz utrzymania ustawy 194/1978. Autor artykułu wychodzi od stwierdzenia, iż włoskie kobiety, którym wmówiono, że aborcja to wyrażenie wolności, zaś dziecko poczęte to tylko „masa komórek”, padły i padają ofiarą mistyfikacji. Mistyfikacja ta polega na zмовie milczenia wobec syndromu poaborcyjnego oraz nieustannym straszaniu kobiet w ciąży, że dziecko w łonie może być uszkodzone lub obciążone chorobami – wobec powyższego aborcja. Cała w ogóle ustawa 194/1978 to jedna wielka hipokryzja, jak ją zdefiniował jeszcze w 1988 roku Giuliano Amato<sup>21</sup>.

Ustawa 194/1978 stwierdza, iż aborcja nie jest środkiem kontroli urodzeń ani też nie służy ograniczeniu liczby urodzeń. Wobec powyższego, Francesco Agnoli stawia pierwsze pytanie: jeśli w roku 2002 recydywa aborcji stanowiła 24,2 proc. wszystkich zabiegów przerwań ciąży, to chyba trudno jest mówić, iż we wszystkich tych przypadkach istniało prawdziwe niebezpieczeństwo dla zdrowia fizycznego lub psychicznego matki? W takim kontekście wzmiankowana ustawa jest środkiem kontroli urodzin<sup>22</sup>.

Po drugie, wzrasta liczba aborcji selekcyjnych, czyli eugenicznych. Klimat społeczny, dzięki odpowiednim zabiegom socjotechnicznym jest taki, iż rodzice czują się zobowiązani do eliminacji dziecka, którego życie miałyby być tylko pasmem cierpień. Znany był przypadek we Włoszech w roku 2005, gdy rodzice namówieni przez lekarza dokonali aborcji dlatego, iż dziecko miało szósty palec u nogi. A przecież taka malformacja jest do usunięcia operacyjnego. Wobec powyższego, Agnoli pyta się, kiedy zacznie zabijać się dzieci z powodu np. zajęcej wargi, nazywając takie postępowanie „aborcją terapeutyczną”<sup>23</sup>? Na margi-

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> F. Agnoli, *194: sette domande a chi scende in piazza*, „Il Foglio” z dnia 12.01.2006.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże.

nesie, od siebie dodam: od kiedy zabójstwo jest terapią? Chyba, że stan śmierci przyjmie się za stan zdrowia, a wobec powyższego, zabójstwo będzie przywracaniem utraconego stanu zdrowia, czyli terapią.

W kontekście obowiązku konsultacji z doradcą rodzinnym Agnoli stwierdza, iż taka konsultacja ogranicza się jedynie do wydania „certyfikatu aborcyjnego”. A przecież ustawa przewiduje obowiązek zwrócenia się przez konsultanta rodzinnego do odpowiednich stowarzyszeń i organizacji w celu pomocy kobiecie w ciąży oraz w pierwszych miesiącach po urodzeniu dziecka. Autor artykułu stawia kolejne pytanie: kto wznosi barykady, które uniemożliwiają konsultantom rodzinnym zwracanie się o pomoc dla kobiet w ciąży? Dlaczego rola konsultantów została zredukowana do roli „certyfikowania” aborcji<sup>24</sup>?

Ustawa 194/1978 miała zapobiegać tak zwanym aborcjom nielegalnym. Tymczasem rzeczywistość jest taka, iż na terenie Włoch podziemie aborcyjne ma się bardzo dobrze i kwitnie dzięki mentalności antyprokreacyjnej, która coraz bardziej się rozszerza, jako owoc propagandy prowadzonej przez mass media<sup>25</sup>. Wszak tak zwana „antykoncepcja ostatniej chwili” sprzyja rozwojowi zarówno mentalności antyprokreacyjnej, jak i rozwojowi podziemia aborcyjnego. Znane są przypadki, iż zabijano dzieci w 7–8 miesiącu ciąży, co jest sprzeczne z samym prawem panującym na terenie Włoch.

W myśl ustawy 194/1978 należy jednoznacznie poinformować kobietę lub też parę, o naturze aborcji, o tym, kim jest embriion ludzki oraz jakie następstwa fizyczno-psychiczne związane są z zabiegiem przerwania ciąży. Rzeczywistość jest jednak odmienna: nie informuje się o tym wszystkim, co powyżej, a przez odpowiednią grę słów i niejednoznaczności terminologicznie wprowadza się świadomie w błąd osoby nie tylko na poziomie indywidualnym, ale całą opinię publiczną<sup>26</sup>.

I na koniec, Agnoli podnosi kwestię pigułki wczesnoporonnej RU-486. Cała rzeczywistość antykoncepcji „ostatniej chwili” sprzeciwia

---

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. tamże.



się duchowi ustawy 194/1978. A przecież wzmiankowana ustawa miała „zsocjalizować” aborcję. Dzieje się wręcz odwrotnie: pigułka RU-486 przyczynia się do „prywatyzacji” aborcji, do rozwoju podziemia aborcyjnego. Wszak użycie środka wczesnoporonnego miało być dopuszczalne do siódmego dnia od poczęcia. Dzieje się inaczej – takie środki używane są do 49 dnia od poczęcia<sup>27</sup>.

W kontekście wyżej przedstawionego rozumowania F. Agnolego Giuliano Ferrara, słynny prawnik włoski, złożył interpelację do Parlamentu Republiki Włoskiej w sprawie zaprzestania dokonywania zabiegów przerywania ciąży i to bez żadnych „jeśli” oraz „ale”. Odpowiedzią była istna furia włoskich środowisk lewackich, które są przeciwnie ochrone prawnej rozwijającego się życia ludzkiego. Dyskusje trwają nadal.

### 3. Kontrowersje wokół ustawy 40/2004

Możliwość sztucznej reprodukcji rozpoczęła rewolucję w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego – w rzeczywistości techniki sztucznego zapłodnienia stały się swoistą „polisą asekuracyjną na posiadanie dziecka”. W kontekście wcześniej przedstawionych danych statystycznych, które ukazują stopniowy spadek żywych urodzeń na terenie Włoch należy zastanowić się, w pierwszym rzędzie, nad przyczynami niepłodności. Tym bardziej, iż dolegliwością tą dotkniętych jest obecnie 13 proc. par małżeńskich<sup>28</sup>.

Wśród przyczyn niepłodności kobiecej (30 proc. przypadków) włoscy autorzy podkreślają tendencję do jak najpóźniejszego zajścia w pierwszą ciążę. Znane są jednak czynniki biologiczne i środowiskowe, które w sposób negatywny wpływają na możliwość poczęcia dziecka, kiedy decyzję o poczęciu przekłada się w czasie<sup>29</sup>.

W ostatnich latach we Włoszech obserwuje się coraz większą ilość ciąż ektopicznych, które w dalszej konsekwencji uniemożliwiają

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. M. Aramini, *La procreazione assistita*, Milano 1999, s. 43.

<sup>29</sup> Por. tamże. Por. także: A. Savignano, *Un nuovo patto sociale in prospettiva bioetica. Medicina, salute umana e decremento demografico*, s. 88–89. Szczególnie ten ostatni zwraca uwagę na fakt tak zwanego „ritardo” (opóźnienie) w kontekście społecznym.

pojawienie się normalnej ciąży. Ciężce pozamaciczne spowodowane bywają przez infekcje narządów miedniczych (*infezioni pelviche*), które uszkadzają jajowody. Naturalnie, te infekcje wiążą się z zachowaniami seksualnymi kobiet: zbyt wczesna inicjacja seksualna oraz wielość partnerów przedmażeńskich. W konsekwencji wzrasta liczba chorób przenoszonych drogą płciową oraz stanów zapalnych narządów miedniczych<sup>30</sup>. Naturalnie, należy zastanowić się, i to bardzo poważnie, na ile propagowanie środków antykoncepcyjnych przyczyniło się i przyczynia się do tego stanu rzeczy.

Innym czynnikiem jest stres psychiczny i fizyczny, który charakteryzuje współczesne życie. Od dawna jest już znana hipoteza, według której stres wpływa w sposób funkcjonalny na płodność. Stres środowiskowy oddziałujący negatywnie na połączenia między centrami mózgowymi a podwzgórzem uniemożliwia uwalnianie się hormonu Gn.R.H. (*Gonadotropin Releasing Hormone*), a w konsekwencji zatrzymany zostaje mechanizm owulacyjny. Typową chorobą związaną ze stresem jest psychogeniczny brak miesiączki. We Włoszech na tę przypadłość zapadają najczęściej kobiety wykonujące prace wymagające ogromnego wysiłku intelektualnego, używające leków uspokajających oraz środków hipnotyzujących<sup>31</sup>.

Jednak zatrzymaniem się miesiączki dotknięte są również kobiety wykonujące zbyt ciężkie prace fizyczne lub też usilnie odchudzające się. Przyczyną jest zmniejszenie się tkanki tłuszczowej – wtedy, gdy tkanka tłuszczowa wynosi mniej niż 22 proc. całej masy ciała. W końcu, sam stres, zarówno psychiczny, jak i fizyczny, może doprowadzić do wstrzymania czynności podwzgórza; stres oddziałuje tym silniej, im większy, procentowo, jest ubytek tkanki tłuszczowej w organizmie<sup>32</sup>.

Wśród innych czynników powodujących niepłodność żeńską wskazuje się endometriozę oraz brak śluzu szyjkowego. Obok tych wszystkich już wymienionych, w 28 proc. przypadków istnieje tak zwana niepłodność idiopatyczna<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Por. M. Aramini, *La procreazione assistita*, s. 43–44.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 44.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Por. tamże.

W odniesieniu do niepłodności męskiej M. Aramini wyróżnia trzy grupy przyczyn: choroby jąder, stany zapalne jąder oraz patologie funkcjonalne związane z nieprawidłową budową męskich narządów rozrodczych (szczególnie *impotentia coeundi*). Szczególnie w drugiej grupie przyczyn podkreśla się wpływ takich chorób, jak cukrzyca, przyjmowanie leków oraz wystawianie się na działanie czynników toksycznych lub/i radiacyjnych. W konsekwencji dochodzi albo do redukcji liczby plemników w płynie nasiennym (oligospermia), albo do braku plemników (azoospermia), lub do obecności plemników uszkodzonych z niską mobilnością (astenospermia)<sup>34</sup>.

Rozwijające się techniki sztucznej reprodukcji uczyniły ciężę, jak stwierdzają M. L. Di Pietro i E. Sgreccia, „dobrem konsumpcyjnym”<sup>35</sup>. Zaskakuje fakt, z jaką determinacją współczesny człowiek broni się przed poczęciem nowego życia ludzkiego, podejmując akty małżeńskie (mające często miejsce poza samym małżeństwem); pożycie seksualne spowodowane zostaje do wymiaru rozrywki i satysfakcji.

Wobec powyższych zmian mentalnościowych przyjście dziecka na świat stało się czymś, co można zaprogramować oraz czymś, co można „otrzymać” w warunkach, w których normalnie pojawienie się dziecka byłoby niemożliwe (niepłodność). W konsekwencji doszło do sytuacji, w której ciąża oraz dziecko jawią się nie jako dar, ale jako „coś, co się należy”<sup>36</sup>. Realizacji tego pragnienia mają służyć wszelkie dostępne środki, bez względu na możliwe konsekwencje oraz koszty (zasada proporcjonalności). W tym sensie płciowość, ciąża oraz dziecko stają się stopniowo „dobrami konsumpcyjnymi”<sup>37</sup>. W tej też optyce techniki sztucznej reprodukcji stanowią środek do realizacji pragnienia posiadania dziecka za wszelką cenę; samo pragnienie

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 44–45.

<sup>35</sup> Por. M. L. Di Pietro, E. Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale*, Brescia 1999, s. 164. Por. także: A. J. Katolo, *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomagania rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski (i inni), Poznań 2003, s. 84–85.

<sup>36</sup> Por. M. L. Di Pietro, E. Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale*, s. 164.

<sup>37</sup> Por. tamże; por. także: P. P. Donati, *Trasformazioni socio-culturali della famiglia e comportamenti relativi alla procreazione*, „Medicina e Morale” 1 (1993), s. 126–127.

ma stanowić warunek moralnej dopuszczalności stosowania wyżej wzmiankowanych technik<sup>38</sup>.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o dyskusji nad uchwaloną przez Parlament Republiki Włoskiej 10 lutego 2004 *Legge sulla procreazione medicalmente assistita (PMA)*. *Legge 40/2004* [ustawa 40/2004]. Jak podkreślają C. Casini, M. L. Di Pietro i M. Casini, ustawa 40/2004 dotyczy szeroko już rozpowszechnionej w społeczeństwie praktyki sztucznej reprodukcji, wpisującej się w następujące obszary życia społecznego: istnienie wielu centrów medycznych zajmujących się sztucznymi zapłodnieniami; szeroko rozumiane interesy zawodowe oraz ekonomiczne; zaspokojenie oczekiwań par niepełnych; swoista odporność pewnych grup społecznych na prawne uregulowanie zagadnienia<sup>39</sup>. Ustawa 40/2004 odnosi się do roli medycyny, przemian społecznych (pojmowanie rodziny i małżeństwa) i w końcu ekonomizacji osoby ludzkiej (dziecko jako produkt finalny techniki, na którym można zrobić całkiem niezły interes).

Jak zauważają wyżej wzmiankowani autorzy, prawne uregulowanie przeprowadzania sztucznych zapłodnień (które dla nich nie jest w pełni satysfakcjonujące) określa warunki protokołów postępowania w odniesieniu do pobierania gamet i embrionów oraz nakłada pewien obowiązek dyscypliny ze strony struktur służby zdrowia. Co więcej, ustawa 40/2004 odrzuca pojęcie „preembrionu”<sup>40</sup>; termin „preembrion” miał na celu swoiste zamaskowanie faktu, że w wyniku sztucznych zapłodnień giną istoty ludzkie w pierwszych momentach swojego życia. Z odrzuceniem pojęcia „preembrion” wiąże się zakaz hodowli embrionów w celach eksperymentalnych, handlu nimi, wykorzystywania ich w celach zysków terapeutycznych osób trzecich (np. wykorzystywanie tkanek embrionalnych do transplantacji) oraz sztucznych zapłodnień heterologicznych. Została zakazana tzw. diagnoza preimplantacyjna, redukcja embrionalna i aborcja selekcyjna<sup>41</sup>. W tym miejscu należy wskazać na pewną nie-

<sup>38</sup> Por. M. L. Di Pietro, E. Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale*, s. 165.

<sup>39</sup> Por. C. Casini, M. L. Di Pietro, M. Casini, *La normativa italiana sulla “procreazione medicalmente assistita” e il contesto europeo*, “*Medicina e Morale*” 1 (2004), s. 20–21.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 49–50.

<sup>41</sup> Por. tamże, 50.

konsekwencję. Z jednej strony odrzuca się pojęcie „preembrionu” na oznaczenie embrionu w stadium preimplantacyjnym. Z drugiej jednak, gdy mowa jest o środkach wczesnoporonnych, używa się terminu „jajo płodowe” lub też „produkt poczęcia” na oznaczenie embrionu preimplantowanego.

Wielu parlamentarzystów włoskich, mimo ustawy, która na tle rozwiązań prawnych innych państw europejskich jawi się jako najbardziej restrykcyjna, pozostało nieusatysfakcjonowanych faktem, że do zainicjowania życia ludzkiego dochodzi poza organizmem matki oraz wzajemnymi odniesieniami osobowymi małżonków<sup>42</sup>.

Jeszcze w roku 1994 M. Reichlin wyraził opinię, iż techniki sztucznego zapłodnienia człowieka sprowadziły prokreację do poziomu aktu radykalnie indywidualnego, odrywając go od odniesień społecznych<sup>43</sup>. Oznacza to, że pojawienie się dziecka zostało poddane dowolnemu arbitrażowi człowieka. Z jednej strony można manipulować płodnością w takim stopniu, aby nie doszło do poczęcia się nowego życia, z drugiej zaś – poczęcie to można sobie dowolnie zaplanować i zrealizować za pomocą technik sztucznej reprodukcji. Co więcej, ta radykalna indywidualizacja prokreacji pozwala na pojawienie się dziecka w sytuacjach, które wcześniej wykluczały powstanie nowego życia ludzkiego. Dziecko nie jest chciane dla niego samego, ale dlatego, że swoim pojawieniem się ma zaspokoić oczekiwania osoby dorosłej.

Możliwość sztucznego zapłodnienia kobiet samotnych lub matek zastępczych nasieniem samotnego mężczyzny narusza sens istnienia rodziny jako instytucji przekazującej i wychowującej nowe życie ludzkie. M. Reichlin stwierdza, powołując się na instrukcję *Donum vitae* Kongregacji Nauki Wiary oraz D. Callahana, że w sytuacji sztucznego zapłodnienia osób samotnych (*singles*) bardziej liczy się z pragnieniami rodzica niż z interesami dziecka, które ma prawo do bycia poczętym i wychowanym w rodzinie<sup>44</sup>. Taka postawa na płaszczyźnie

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>43</sup> Por. M. Reichlin, *Inseminazione artificiale per «singles»? Opinioni a confronto*, „KOS” 11 (1994), s. 18.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 19; por. także: DV, nr II/A/2; D. Callahan, *Etica e medicina riproduttiva*, w: *Questioni di bioetica*, a cura di M. Mori, Roma 1988, s. 91–102.

społecznej i mentalnościowej prowadzić może w konsekwencji do ignorowania praw dziecka na rzecz praw osób dorosłych. Podobna sytuacja może powstać w przypadku par homoseksualnych, które coraz częściej domagają się dla siebie „prawa do posiadania dziecka”. Naruszone zostają więzy rodzinne (przez obecność dawcy nasienia lub komórki jajowej), a przez to również prawo dziecka do bycia poczętym i wychowanym przez parę małżeńską kobiety i mężczyzny. Także i w tej sytuacji bardziej liczą się pragnienia osób dorosłych niż prawa dziecka; utwierdza się w ten sposób postawa roszczeniowa.

P. Cattorini i M. Reichlin przeciwstawiają się traktowaniu sztucznej reprodukcji z pozycji libertyńskich. W libertyńskim podejściu do zagadnienia, zdaniem wzmiankowanych autorów, dochodzi do „wymieszania się” agresji z płciowością: pragnienie kochania i bycia kochanym, pragnienie posiadania partnera i bycia posiadany, pragnienie przyjemności, bycia w ciąży, przedłużenia swojego istnienia w ciele, przedłużenia własnego szczepu, pragnienie urodzenia dziecka, posiadania tego dziecka jako owocu „tego pożycia płciowego”, pragnienie bycia wychowawcą/wychowawczynią. Pragnienie posiadania dziecka za wszelką cenę w takim kontekście mentalnym jawi się jako naturalne następstwo pragnień osoby wolnej, samoświadomej i szczerzej wobec siebie samej<sup>45</sup>.

Pragnienie posiadania dziecka dla libertynizmu – jak zauważają P. Cattorini i M. Reichlin – wyrażone w sposób wolny i świadomy nie podlega żadnym pytaniom ani interpretacji; jedyną wartością pozostaje autorelizacja w odniesieniu do miłości i prokreacji. Autorzy podkreślają, że u podstaw takich zachowań w odniesieniu do sztucznej reprodukcji znajduje się poczucie utraty sensu prokreacji. Ta utrata sensu prowadzi w konsekwencji do przekazania – najpierw w sumieniu, a następnie przez konkretny czyn – technice, aktu powołania nowego człowieka do istnienia. Ta ucieczka w stronę techniki reprodukcyjnej zastępuje coraz częściej wysiłki na polu psychologicznym zmierzające do rozwiązania dramatu niepłodności. Biotechnologia pozwala współczesnemu człowiekowi na odepchnięcie od siebie, ukrycie, korzeni psychogennych własnej niepłodności.

---

<sup>45</sup> Por. P. Cattorini, M. Reichlin, *Bioetica della generazione*, Torino 1996, s. 135.

Takie postępowanie, które deleguje biotechnologię do stwarzania nowego życia ludzkiego, stwarza okazję do rozszerzania się zjawiska „prokreacji nieodpowiedzialnej”<sup>46</sup>.

Pozycja libertyńska przypisuje pragnieniom prokreacyjnym wyższą wartość niż prawom dziecka poczętego. Prawa dziecka poczętego o tyle mają jakiegokolwiek znaczenie, o ile są zgodne z osobistymi preferencjami przyszłych rodziców. Dane dotyczące harmonijnego i pełnego wzrastania dziecka w rodzinie są dla libertynizmu czymś bardzo względnym – dlatego dopuszczalne się staje, w takim ujęciu zagadnienia, zapładnianie osób samotnych bez jakichkolwiek odniesień do partnera. Z drugiej jednak strony, libertynizm, który podaje w wątpliwość dane ukazujące wpływ zapłodnień heterologicznych na trwałość rodziny i samopoczucie dziecka, podkreśla, że właśnie rodziny, które uciekły się do tego rodzaju zapłodnień są bardziej trwałe<sup>47</sup>. Może zastanawiać ta niekonsekwencja – negowanie prawdziwości danych niewygodnych, gdyż rzekomo nie są to dane weryfikowalne, i przywoływanie w to miejsce danych, które w określonym momencie jawią się jako wygodne, pożądane, a przez to prawdziwe.

#### 4. Na zakończenie

Nie można się oszukiwać, iż doszło do zmian w spojrzeniu na akt małżeński: nastąpiła separacja aspektu jednoczącego od prokreacyjnego. Starzenie się społeczeństwa włoskiego dobitnie ukazuje, iż to, przed czym ostrzegał Ojciec Święty Paweł VI, staje się faktem. Rozluźnienie moralne w sferze życia płciowego, uciekanie się do technik antykoncepcyjnych, aborcja – to wszystko nie jest już tylko problemem indywidualnego człowieka, ale całego społeczeństwa. Tworzenie protez prokreacyjnych w postaci technik sztucznego zapłodnienia nie rozwiązuje wcale problemu.

Postawa hedonistyczna, która często jest promowana, prowadzi w końcu do ucieczki od odpowiedzialności za siebie i za innych. A. Savignano wskazuje na fakt, iż 60 proc. osób w wieku 18–34 lat żyje

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 136–137.

z rodzicami z powodu własnej wygody; 37 proc. dorosłych, pracujących dzieci, żyjących wspólnie z rodzicami, nie uczestniczy w utrzymaniu gospodarstwa domowego. Pierwsze dziecko, statystycznie, pojawia się, gdy średnia wieku rodziców wynosi ponad 28 lat. Najwięcej rodziców, we współczesnym społeczeństwie włoskim, liczy sobie 55–60 lat<sup>48</sup>. Tak wygląda jedno z oblicz „rewolucji seksualnej” roku 1968.

Trzeba jednak podkreślić, iż wielu bioetyków włoskich jest świadomych zagrożeń płynących z przemian mentalnościowych w odniesieniu do prokreacji i samej osoby ludzkiej. Giuseppe Acocella<sup>49</sup> stawia, w takim kontekście, całą serię pytań z punktu widzenia bioetyki społecznej:

1. Czy ciało ludzkie, jako podmiot prawa, może być sprowadzane do poziomu subiektywnego i dowolnego manipulowania nim, w zależności od jego stanu fizycznego?

2. W imię jakiej granicy będzie można powstrzymać sztuczną produkcję „dobrych ciał” w celu ich odpowiedniego wykorzystania przez innych?

3. Czy współcześnie, w odniesieniu do człowieka, prawa osoby nie zostały zamienione na prawa do „rzeczy”? Dziecko jako „rzecz”, która się „należy”, lub przed którą należy się bronić przez antykoncepcję albo aborcję; płciowość jako „rzecz”, której można dowolnie używać.

4. Czy prawo do naturalnego poczęcia zdrowego dziecka nie zostało zastąpione prawem do produkcji dziecka z użyciem wszelkich dostępnych środków pozostających w dyspozycji sztucznych zapłodnień?

5. W przypadku aborcji z powodu malformacji płodu, czyż nie przeważa dzisiaj prawo rodziców do dobrobytu nad prawem do życia dziecka nienarodzonego? Czy prawo do szczęścia silniejszych i większych może usprawiedliwiać eliminację słabszych i mniejszych?

6. Czy we współczesnej demokracji nie zaczyna przeważać postawa egoizmów indywidualnych nad prawdą i dobrem obiektywnym całego społeczeństwa? Czyż nie rodzi się nowa tyrania, która posługuje się zdobyczami techniki, aby zapanować nad człowiekiem?

<sup>48</sup> Por. A. Savignano, *Un nuovo patto sociale in prospettiva bioetica. Medicina, salute umana e decremento demografico*, s. 90–91.

<sup>49</sup> Por. G. Acocella, *Elementi di bioetica sociale. Verso quale “mondo nuovo”?*, Napoli 2000, s. 28–34.



Takie pytania może również postawić w konfesjonale spowiednik. Ale nie wystarczy dzisiaj mówić o aspekcie moralnym, ale należy zastanawiać się, jakie przyjąć rozwiązania prawne w społeczeństwie demokratycznym i multikulturowym. Jest to smutne z jednej strony, iż człowiek musi się bronić przed samym sobą. Poczującym jest jednak, iż istnieje świadomość zagrożeń i z tymi zagrożeniami powoli podejmuje się walkę pomimo propagandy przeciwnej tego rodzaju refleksji. Nieodzowna w tym wszystkim jest pomoc spowiednika, spowiednika dobrze przygotowanego.

Niniejszy artykuł pochodzi z fragmentów mojego wystąpienia na sympozjum *Mentálne premeny v oblasti prokreatívneho správania z perspektívy 40 rokov od publikovania encykliky Humanae vitae. Talianске skúsenosti, Konferencia, BIOETICKÉ KONFLIKTY STAV A SOCIÁLNE DÔSLEDKY 40 ROKOV PO „HUMANAE VITAE“*, Katolícka Univerzita v Ružomberku, 28 XI 2008. Por. A. J. Katolo, *Przemiany mentalnościowe w dziedzinie prokreacji z perspektywy 40 lat od ogłoszenia encykliki Humanae vitae. Doświadczenie włoskie*, w: *Bioetyckie konflikty. Stav a socialne dosledky 40 rokov po Humanae vitae, Zbornik z konferencie, Ružomberok 28. Novembra 2008*, Ružomberok 2009, s. 14–33.



ks. Przemysław Kantyka

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II WYDZIAŁ TEOLOGII  
INSTYTUT EKUMENICZNY

## Pokuta w refleksji teologicznej Kościoła anglikańskiego

Kościół anglikański pozostał przywiązany do wiary wyrażonej w Nicejskim Symbolu Apostolskim, do soborów ekumenicznych I tysiąclecia i do ojców Kościoła. Nie tworzył własnych dogmatów czy powszechnie obowiązującej nauki. Wiąże się to poniekąd z jego strukturą eklezjalną, w której brak jest centralnego ośrodka zarządzania i urzędu nauczycielskiego czy wspólnego dla wszystkich wspólnot prawa kościelnego. Powszechnie jednak za źródła teologii i przepowiadania uznaje się: Biblię, wczesnochrześcijańskie *Symbole* oraz księgę liturgiczną: *Book of Common Prayer*, a także 39 *Artykułów Anglikańskich*.

### Podstawy teologii anglikańskiej

Sposób myślenia teologicznego oddają właściwe dla anglikanizmu terminy *via media*, *comprehensiveness*, *agreement* oraz *common sense*. Anglikanie zazwyczaj nie uważają się za protestantów. A skoro za katolików też już nie, to jak siebie samych określają? Najczęściej można spotkać sformułowanie: *Catholic and Reformed*, co oznacza w praktyce poszukiwanie drogi pośredniej pomiędzy katolicyzmem i protestantyzm. Stąd mowa o *drodze środka* czyli *via media*. Troska o to, aby niczego nie definiować, co nie zostało zdefiniowane w Piśmie Świętym, ale też nie odrzucać niczego, co się nie sprzeciwia

słowu Bożemu, dała teologii anglikańskiej możliwość akceptowania ogromnej różnorodności sformułowań teologicznych oraz praktyki duchowej i liturgicznej, a dzięki temu skłaniania się zarówno w stronę katolicyzmu, jak ewangelicyzmu i, niejako, godzenia, „porozumienia” różnych stanowisk, co określane jest właśnie jako *comprehensiveness*<sup>1</sup>. Powszechna zgoda wiernych w dziedzinie nauczania i organizacji życia kościelnego to *agreement*. Natomiast *common sense* to wspólnotowa, intuicyjna ocena poprawności sformułowań doktrynalnych.

Już od początku historii Kościoła anglikańskiego dało się w nim zauważyć różnice, które doprowadziły do ukształtowania się z czasem trzech głównych nurtów duchowych: tzw. Kościoła Wysokiego, Kościoła Niskiego i Kościoła Szerokiego.

Wierni nieakceptujący kalwińskich interpretacji formuł wiary, natomiast bliżsi katolicyzmowi, nazwani zostali z czasem Kościołem Wysokim (*High Church*). Szczególnie wyraźnie zaznaczył się wpływ tego nurtu w XIX wieku poprzez powstanie w jego łonie tzw. Ruchu Oksfordzkiego. Postulowano w nim odnowienie autorytetu Kościoła, docenienie historycznego episkopatu, roli sakramentów, a także przywrócenie niektórych form liturgicznych sprzed reformacji. Wybitną postacią tego ruchu był John Henry Newman, profesor Oksfordu i duchowny anglikański, redagujący oksfordzkie „Traktaty na czasie” (*Tracts for the Times*)<sup>2</sup>. On sam (jak i wielu członków tego ruchu), wstąpił później do Kościoła rzymskokatolickiego, w którym ponownie przyjął święcenia kapłańskie, a w 1879 roku został mianowany kardynałem przez papieża Leona XIII. W nurcie tym, po

---

<sup>1</sup> *Comprehension* – pojmowanie, rozumienie, tolerancja, zrozumienie dla innych poglądów; *comprehensive* – pojętny, obszerny, rozległy; *comprehensiveness* – termin wprost nieprzetłumaczalny na język polski; w teologii anglikańskiej oznacza zdolność do łączenia i rozumienia różnych poglądów, nawet skrajnych lub przeciwstawnych; niekiedy bywa tłumaczony jako *inkluzywizm*.

<sup>2</sup> Ruch Oksfordzki został zapoczątkowany przez serię wykładów uniwersyteckich w Oksfordzie znanych jako *Tracts on the Time* (*Traktaty na czasie*). Stąd zwolenników ruchu nazywano *Traktarianami* (*The Tractarians*) lub – ze względu na zbliżenie do katolicyzmu – *Anglokatolikami* (*Anglicatholics*). Najwybitniejsze postaci tego ruchu to John Henry Newman, Edward Bouverie Pusey, John Keble, Charles Marriott, Richard Hurrell Froude, Robert Wilberforce, Isaac Williams oraz William Palmer.

kilku wiekach zupełnej pustki, doszło do wskrzeszenia wspólnot zakonnych, opartych na regułach benedyktyńskiej i franciszkańskiej.

Do nurtu zwanego Kościołem Niskim (*Low Church*), mniej licznego, należą wierni, dla których bliższa jest orientacja ewangelicka. Wywodzą się oni z nurtu, który dokonane reformy uważał za nie dość radykalne, a który wydał z siebie nowe odłamy w postaci prezbiterian i kongregacjonalistów. Wyróżnia ich ewangelickie podejście do głoszenia słowa Bożego oraz purytański kult religijny.

Wierni i duchowni niewykazujący zainteresowania żadną z dwu wyżej wymienionych opcji, a za to cechujący się dużą dozą tolerancji w poglądach na sprawy wiary i życia kościelnego zaliczają się do tzw. Kościoła Szerokiego (*Broad Church*). Dalecy od postaw zarówno katolickich, jak i ewangelickich, skłonni raczej ku liberalizmowi czy nawet modernizmowi, gotowi są pozostawiać każdemu anglikaninowi swobodę patrzenia na wiele zagadnień dogmatycznych i etycznych.

## Pokuta w sakramentologii anglikańskiej

Anglikanizm od początku swego powstania nie tworzył własnej, odmiennej od katolicyzmu teologicznej nauki o pokucie. Początki angielskiej reformacji miały tło raczej polityczne niż religijne, a u zarania pierwszej wspólnoty anglikańskiej, tj. Kościoła Anglii (*The Church of England*) nie stała postać żadnego wielkiego reformatora ani jego teologia. Stąd też zmiany w organizacji i kulcie Kościoła dokonywały się bardziej z potrzeby zaznaczenia odrębności od katolicyzmu rzymskiego niż dla zewnętrznego wyrażenia nowych prądów i przekonań religijnych. Przy tym wszystkim reformacja na Wyspach Brytyjskich nie była zupełnie wolna od wpływów reformacji na kontynencie europejskim. Pod jej wpływem przyjęto nie tylko reformacyjne *solà*, lecz także ukształtowanie sakramentologii. Anglikanizm przyjął za reformacją luterańsko-kalwińską jedynie dwa sakramenty: chrzest i Eucharystię, jako wprost ustanowione przez Chrystusa. Pozostałych pięć sakramentów praktykuje się jako rytury czy obrzędy albo tzw. sakramenty, nie stawiając ich jednak na tym samym poziomie, co sakramenty chrztu i Eucharystii. Mówi o tym artykuł XXV z szesnastowiecznego zbioru *39 Artykułów Religii* (39

*Articles of Religion*), czyli zasad wiary i dyscypliny Kościoła Anglii: „Sakramenty ustanowione przez Chrystusa są nie tylko symbolami czy oznakami chrześcijańskiego wyznania, ale raczej są to pewne, niezawodne świadectwa i skuteczne znaki łaski i dobroci woli Bożej wobec nas, przez które Bóg nie tylko niewidzialnie działa w nas i nie tylko ożywia, ale także umacnia i utwierdza naszą wiarę w Niego.

Są dwa sakramenty ustanowione przez Chrystusa, naszego Pana w Ewangelii, są to: Chrzest i Wieczerza Pańska. Pięć innych, powszechnie zwanych sakramentami, to jest: Bierzmowanie, Pokuta, Kapłaństwo, Małżeństwo i Ostatnie Namaszczenie nie może być uważanych za Sakramenty Ewangeliczne. Jest tak dlatego, że wyrosły one ze zniekształconego naśladowania Apostołów, częściowo zaś są stanami życia dopuszczanymi przez Pismo. Nie mają one jednak natury podobnej do sakramentów Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, ponieważ nie mają widzialnego znaku czy ceremonii ustanowionych przez Boga. Sakramenty nie były ustanowione przez Chrystusa do patrzenia czy mówienia o tym, ale byśmy mogli je należycie użytkować. I dlatego tylko, kto godnie je przyjmuje mają one uzdrawiający skutek i działanie, natomiast ci, którzy przyjmują je niegodnie, potępienie sobie nabywają, jak to powiedział św. Paweł<sup>3</sup>.

W teologii anglikańskiej zadomowił się luterański pogląd o odpowiedzialności sumienia jedynie przed jego Stwórcą. Luter mówił bowiem o odpowiedzialności sumienia jedynie przed Bogiem (*coram Deo*)<sup>4</sup>. Teologowie anglikańscy za Lutrem i Melanchtonem uznają, że „gdy wypowiedane są słowa absolucji, mają one takie samo znaczenie, jak gdyby Chrystus sam wydawał osąd, a my musimy wierzyć w głos obwieszczającego rozgrzeszenie, jak powinniśmy wierzyć głosowi dochodzącemu z nieba”<sup>5</sup>.

Anglikanizm przejął od reformacji luterańskiej także antropologiczną wizję całkowitego zepsucia ludzkiej natury, co potwierdza IX Artykuł *Religii* o grzechu pierwotnym albo grzechu zrodzenia:

<sup>3</sup> W. Życiński, *Artykuły anglikańskie. Opracowanie i przekład*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 6 (1984) nr 2, s. 83.

<sup>4</sup> Por. P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church*, Edinburgh 1989, s. 46; R. Harries, *The authority of divine love*, Oxford 1983, s. 47–59.

<sup>5</sup> G. R. Evans, *Authority in the Church: a Challenge for Anglicans*, Norwich 1990, s. 107.

„Grzech pierworodny nie polega na naśladowaniu Adama (jak bezużytecznie uczą Pelagianie), ale jest brakiem i zepsuciem ludzkiej natury, która jest udziałem potomków Adama, przez co człowiek jest bardzo daleki od pierworodnej sprawiedliwości, a jego własna natura jest skłonna do zła, tak że ciało zawsze pożąda przeciwnie niż duch, dlatego też w każdej osobie zrodzonej na świecie zasługuje to na gniew Boga i odrzucenie. To zepsucie natury pozostaje także w tych, którzy są odrodzeni. Ta żądza ciała, po grecku zwana *phronema sarkos*, co niektórzy tłumaczą jako mądrość, inni zmysłowość, namiętność, czy pożądlivość, nie jest poddana Bożemu prawu. I chociaż nie ma potępienia dla tych, którzy wierzą i są ochrzczeni, to jak wyznaje Apostoł, ta pożądlivość i żądza ma z siebie naturę grzechu”<sup>6</sup>.

Również doktryna o usprawiedliwieniu grzesznika przez wiarę, zaczerpnięta z teologii luterańskiej, znalazła odzwierciedlenie w XI *Artykule Religii* o usprawiedliwieniu człowieka: „Dostępujemy usprawiedliwienia przed Bogiem tylko dla zasług naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa przez wiarę, a nie przez nasze własne uczynki, czy zasługi. Dlatego doktryna o usprawiedliwieniu przez wiarę jest najważniejsza i prawdziwie doskonała, jak to jest obszerniej wyjaśnione w Homilii o usprawiedliwieniu”<sup>7</sup>.

Podobnie też jak jej starsza siostra na kontynencie, tak i reformacja angielska przyjęła możliwość pokuty za grzechy popełnione po chrzcie. Zapisano ten pogląd w XVI *Artykule Religii* o grzechu po chrzcie: „Nie każdy grzech śmiertelny dobrowolnie popełniony po chrzcie jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu i nie do odpuszczenia. Dlatego daru pokuty nie można odmówić tym, którzy popadli w grzech po chrzcie. Po otrzymaniu Ducha Świętego możemy odstąpić od otrzymanej łaski i popaść w grzech, ale przez łaskę Boga znów możemy się podnieść i naprawić życie. Dlatego trzeba porzucić naukę tych, którzy albo głoszą, że nie mogą już więcej grzeszyć w tym życiu, albo przeczą możliwości przebaczenia dla tych, którzy szczerze pokutują”.

<sup>6</sup> W. Życiński, *Artykuły anglikańskie...*, s. 80.

<sup>7</sup> Tamże.

## Rys pokutny w anglikańskiej komunii świętej czyli Wieczerzy Pańskiej

Nowa księga liturgiczna anglikanizmu, *Book of Common Prayer*, została w dużej mierze ukształtowana pod wpływem nowych ksiąg liturgicznych luteranizmu. Zawiera ona ryt sprawowania Świętej Komunii czyli Wieczerzy Pańskiej (mszał), ryt sprawowania pozostałych sakramentów i tzw. sakramentów (sakramentarz), psalterz, brewiarz, modlitewnik oraz zbiór 39 *Artykułów Religii*. Głównym autorem, a w zasadzie kompilatorem tej księgi był arcybiskup Tomas Cranmer, naukowiec doskonale obeznany ze spuścizną greckich i łacińskich ojców Kościoła, który pragnął przywrócić modlitwie liturgicznej i duchowości dawną czystość i prostotę, usuwając przerost pobożności dewocyjnej. W pierwszej wersji oparł się jednak w znacznej mierze na rzymskim rycie mszy świętej, powtarzając liturgiczną strukturę obrzędu. Największe zmiany dotknęły kanon mszalny, czyli modlitwę eucharystyczną. Główny nacisk położony w niej został na upamiętnieniu (*commemoration*) jedynej ofiary Chrystusa, raz złożonej na krzyżu. Pominięte zostały natomiast wszelkie odniesienia do mszy świętej jako ofiary dziękczynienia i chwały, do ofiary „z nas samych, naszych dusz i ciał”. Cała modlitwa eucharystyczna nabrała wyraźniejszego wydźwięku dziękczynnego, zbliżając się w znacznym stopniu do modlitw eucharystycznych wczesnego Kościoła. Wyeksponowana została anamneza (*anamnesis*) – uobecniająca pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz epikleza (*epiclesis*) – prośba o zstąpienie Ducha Świętego i uświęcenie eucharystycznych darów oraz przyjmujących je.

Po częściowych zmianach dokonanych w *Book of Common Prayer* w roku 1552, 1559, 1604, i 1662, układ sprawowania Świętej Komunii (Eucharystii) przetrwał praktycznie nie zmieniony aż do końca wieku XX. Przedstawiał się następująco<sup>8</sup>:

- Wspólna recytacja *Ojciec nasz*;
- Kolekta;

---

<sup>8</sup> Układ ten zaczerpnięto z *The Book of Common Prayer*, London 1844 r. (b.n.s.)



- Wspólna recytacja Dekalogu – zgromadzenie na przemian z przewodniczącym;
- Modlitwa za króla/królową;
- Kolekta dnia;
- Czytanie z listów Nowego Testamentu;
- Czytanie z Ewangelii (wysłuchane na stojąco);
- Wspólna recytacja *Credo*;
- Ogłoszenia liturgiczne i napomnienia;
- Homilia;
- Egzorta o właściwym przygotowaniu do komunii świętej (wedle ustalonego wzoru);
  - Ofiarowanie – w tym czasie kapłan wymawia ciche modlitwy i sentencje z Pisma Świętego, a diakoni i usługujący przygotowują stół z darami ofiarnymi. Następuje głośna modlitwa nad darami, przechodząca w modlitwy wstawiennicze;
    - Przygotowanie do komunii – obejmuje wezwanie do nawrócenia i spowiedź powszechną, odmawiane na klęczkach; udzielenie absolucji;
    - Dialog z ludem poprzedzający prefację;
    - Prefacja;
    - Modlitwa o godne przystąpienie do Stołu Pańskiego;
    - Modlitwa konsekracyjna z opowiadaniem o ustanowieniu;
    - Rozdzielanie komunii świętej: kapłan przewodniczący przyjmuje jako pierwszy, udziela pozostałym duchownym, a potem wszystkim wiernym; wszyscy przyjmują komunię świętą pod dwoma postaciami;
      - Wspólna recytacja *Ojcze nasz*;
      - Modlitwa po komunii;
      - Uroczysty śpiew *Baranku Boży*;
      - Błogosławieństwo i odprawienie zgromadzenia.

Wyraźny ryt pokutny jest więc obecny w przygotowaniu do przyjęcia komunii świętej. Wierni odmawiają wspólnie spowiedź powszechną oraz otrzymują absolucję od kapłana. Z całym naciskiem trzeba stwierdzić, że w praktyce liturgicznej anglikanizmu obrzęd pokutny został więc umieszczony w kontekście sprawowania Wieczery Pańskiej. Sprawowanie sakramentalnego rozgrzeszenia, zgodnie z duchem luterańskim, widziane jest w kontekście słowa Bożego.

Nie wszystkim wiernym wystarczał jednak obrzęd pokutny sprawowany podczas liturgii Wieczerzy Pańskiej. Dla tych, którzy przez swą słabość potrzebowali osobistego zapewnienia o przebaczeniu grzechów, *Book of Common Prayer* z 1662 roku przewiduje możliwość spowiedzi i absolucji indywidualnej. Mówią o tym słowa egzorty, w której prezbiter ogłasza mającą się odbyć celebrację komunii świętej: „Jeśli kto z was [...] nie może uspokoić swego sumienia, lecz potrzebuje dalszego pocieszenia i rady, niech przyjdzie do mnie, lub do innego roztropnego i uczonego Sługi Słowa Bożego, i niech objawi swą zgryzołę; by przez posługę świętego Słowa Bożego mógł otrzymać dobrodziejstwo rozgrzeszenia, razem z duchową radą i pocieszeniem”<sup>9</sup>.

Zarówno formy absolucji wspólnej używane w czasie sprawowania Wieczerzy Pańskiej, jak i indywidualnie, nie zanikły, gdy dokonano reformy ksiąg liturgicznych.

Konferencja biskupów anglikańskich w Lambeth w 1958 roku zadecydowała o potrzebie poważnej rewizji *Book of Common Prayer*, aby dostosować ją do wymagań współczesnego czasu i języka oraz potrzeb pastoralnych. Na podstawie wprowadzanych już wcześniej w poszczególnych prowincjach Wspólnoty Anglikańskiej zmodyfikowanych ksiąg liturgicznych zwanych *Alternative Services* (*Nabożeństwa Alternatywne* lub *Obrzędy do Wyboru*) zaproponowano od roku 1980 dla wszystkich Kościołów anglikańskich próbną wersję odnowionej liturgii pod nazwą *Alternative Service Book* (*Alternatywna Księga Obrzędów*).

Zebrane doświadczenia i uwagi krytyczne posłużyły do opracowania (już na stałe) nowych ksiąg liturgicznych pod nazwą *Common Worship* (*Wspólny Kult* lub *Wspólne Nabożeństwo*). Począwszy od roku 2000 zostały one wprowadzone oficjalnie do użytku we wszystkich Kościołach Wspólnoty Anglikańskiej.

*Common Worship* zawiera dwie wersje liturgii Wieczerzy Pańskiej, każdą w języku współczesnym oraz dawnym. Jedna wersja oparta jest wprost na rycie sprawowania Świętej Komunii znanym z *Book of Common Prayer*, druga natomiast jest uderzająco podobna do rzymskokatolickiej liturgii mszalnej z *Mszału rzymskiego* papieża Pawła VI.

<sup>9</sup> *The Book of Common Prayer*, London 1844 r. (b.n.s.)

W rycie tradycyjnym obrzęd pokutny znajduje się w przygotowaniu do przyjęcia komunii świętej. i tu także wierni recytują spowiedź powszechną, zaś kapłan wypowiada następujące słowa rozgrzeszenia: „Wszchemogący Boże, nasz niebieski Ojciec, który w swej wielkiej łaskawości obiecałeś odpuszczenie grzechów wszystkim tym, którzy z serca się nawracają i zwracają do Niego z prawdziwą wiarą: niech zmiłuje się nad wami, przebaczy wam i wybawi was od wszystkich waszych grzechów; niech utwierdzi i umocni was we wszelkim dobru; i przyprowadzi was do życia wiecznego, przez Jezusa Chrystusa naszego Pana. Amen”<sup>10</sup>.

Taki sam obrzęd spowiedzi powszechnej i absolucji znajduje się na początku tradycyjnych jutrzni i niesporów.

Nowy ryt sprawowania komunii świętej w *Common Worship*, przypominający rzymskokatolicką II modlitwę eucharystyczną, zawiera obrzęd pokutny na początku liturgii po pozdrowieniu, a przed *Gloria* – podobnie jak w mszy świętej według *Mszału Pawła VI*. Wierni odmawiają spowiedź powszechną lub tropy (na zmianę z celebransem), zaś przewodniczący liturgii wymawia słowa absolucji: „Wszchemogący Bóg, który przebacza wszystkim, którzy prawdziwie się nawracają, niech zmiłuje się nad wami, przebaczy i wybawia was od wszystkich grzechów waszych, utwierdzi i umocni was we wszelkim dobru, i zachowa was na życie wieczne; przez Jezusa Chrystusa naszego Pana”<sup>11</sup>.

Po dziś dzień utrzymano również zasadę spowiedzi indywidualnej dla tych, dla których nie jest wystarczające rozgrzeszenie generalne. I tak John Pearce w dokumentach z przygotowania Synodu Kościoła Anglii cytuje głos w debacie na temat *Pojednania penitenta*: „Jestem całkowicie pewny, że wiele dusz nie jest w stanie przyjąć i zaakceptować swego własnego uwolnienia z okowów grzechu – ani przez głoszenie Słowa Bożego, ani przez publiczne ogłaszanie Bożego rozgrzeszenia... Wielu takim ludziom trzeba powiedzieć nie to, że Bóg przebacza każdemu..., im również trzeba powiedzieć – «Tobie

<sup>10</sup> *Common Worship. The Holy Communion. Version One*, London 2000, s. 12.

<sup>11</sup> *Common Worship. The Holy Communion. Version Two*, London 2000, s. 5.

zostały przebaczone grzechy». Kapłan jedynie może przynieść duszy penitenta radość uwolnienia i przebaczenia”<sup>12</sup>.

Niezależnie jednak od formy rozgrzeszenia – publicznej czy prywatnej – otrzymanie przebaczenia grzechów zawsze jest nierozłącznie związane z wypowiedzeniem przez kapłana słów absolucji<sup>13</sup>. Udzielane rozgrzeszenie pochodzi nie z autorytetu kapłana, lecz zawsze udzielane jest mocą Chrystusa. Toteż w spowiedzi indywidualnej kapłan wypowiada następujące słowa absolucji: „Nasz Pan Jezus Chrystus, który pozostawił swemu Kościołowi władzę udzielania rozgrzeszenia wszystkim grzesznikom, którzy nawracają się i wierzą w Niego, przebacza Ci wszystkie twoje grzechy. Jego autorytetem mi powierzonym, ja odpuszczam ci wszystkie Twoje grzechy, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen”<sup>14</sup>.

## Sakrament pokuty w praktyce Kościoła anglikańskiego

Wyjaśnienia wymaga tu sam tytuł paragrafu. Skąd mowa o sakramencie pokuty w praktyce Kościoła anglikańskiego, skoro wyżej powiedziano, że anglikanizm zachował jedynie dwa sakramenty, a więc chrzest i Eucharystię? Wszystko byłoby może jednoznaczne, gdyby nie fakt ogromnego wewnętrznego zróżnicowania anglikanizmu. To właśnie w nurcie Kościoła Wysokiego znajdziemy nie tylko sprawowanie sakramentu pokuty – często z konfesjonałami i wyznaczonymi godzinami spowiedzi – ale też figury Matki Bożej czy nawet oznaczone lampką tabernakulum z Najświętszym Sakramentem.

Początkowe zdziwienie katolika ustępuje radosnej konstatacji, że niemała część anglikanów jest tak duchowo bliska Kościołowi katolickiemu. Może jeszcze w anglikańskim sanktuarium maryjnym w Walshingham nie jest rzeczą zadziwiającą znaleźć pokoiki oznaczone jako konfesjonały (*confessional rooms*).

<sup>12</sup> G. R. Evans, *Authority...*, s. 109.

<sup>13</sup> Por. G. R. Evans, *Authority...*, s. 108.

<sup>14</sup> M. Dudley, *Absolution*, w: *The new SCM dictionary of liturgy and worship*, ed. by P. F. Bradshaw, London 2002, s. 2.

Prawdziwej jednak satysfakcji dostarcza odkrycie w katedrze w Canterbury – a więc w sercu anglikanizmu, napisu w jednej z bocznych kaplic:

CANTERBURY CATHEDRAL  
A priest will be available for  
THE SACRAMENT OF  
RECONCILIATION  
(CONFESSION)  
and counsel  
In Holy Innocents Chapel  
(north side of crypt)  
on Fridays  
from 12.00 noon – 1 pm.

[Katedra Canterbury. Ksiądz będzie dostępny dla sakramentu pojednania (spowiedzi) oraz porady w kaplicy Świętych Młodzianków (północna strona krypty) w piątki od 12.00 do 13.00]. Następuje imienna lista spowiedników według daty dyżuru. I kto może teraz powiedzieć, że w anglikanizmie nie ma spowiedzi? Jest. Tyle, że nie wszędzie. Wszystko zależy od poglądów miejscowych duchownych i ich wiernych.

\*

Jak wykazano, pokuta oraz obrzędy pokutne nie znikły w życiu religijnym anglikanizmu, pomimo że akt ten przestał być zaliczany do sakramentów. Spowiedź, głównie powszechna, została zachowana w liturgii głównych nabożeństw: Wieczery Pańskiej, Jutrznii i Nieszporów. Możliwa jest także praktyka spowiedzi indywidualnej. Zarówno spowiedź powszechna, wspólna, jak i indywidualna wiąże się nieodłącznie z wypowiedzeniem przez kapłana słów rozgrzeszenia. Nie ma więc „samoodpuszczania” grzechów jedynie w prywatnej relacji Bóg – grzesznik.



ks. Jarosław Wojtkun

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
INSTYTUT TEOLOGICZNY W RADOMIU

## Przygotowanie do posługi konfesjonału w formacji seminaryjnej

Podjmując temat roli formacji seminaryjnej w przygotowaniu do posługi szafarza sakramentu pokuty, możemy wskazać zarówno elementy formacji sprzyjające temu procesowi, jak też takie, które wymagają zwrócenia większej uwagi.

### Aktualność problemu

W ogłoszonym przez Kongregację Wychowania Katolickiego dokumencie na temat przygotowania do duszpasterstwa małżeństw i rodzin znajduje się mało krzepiące nas, formatorów seminaryjnych, stwierdzenie: „Szczególne problemy dają się zauważyć w przygotowaniu przyszłych księży do posługi pojednania, kierownictwa duchowego i formowania sumień ludzi wierzących. Dość często odczuwa się, że właśnie tego oczekują małżonkowie chrześcijańscy. Jednak w wielu wypadkach nie otrzymują oni oczekiwanej i należytej odpowiedzi. Poszukują spowiedników i kierowników duchowych, którzy reprezentowaliby kryteria moralne pewne i byłiby doświadczonymi przewodnikami na drogach doskonalenia ewangelicznego. Stwierdzają jednak, że trudno im takich znaleźć”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnień małżeństwa i rodziny*, nr 8.

Dokument adresowany jest wprawdzie do całego Kościoła, prowokuje on jednak do postawienia pytania, w jakim zakresie ta smutna konstatacja odnosi się także do formacji kapłanów w naszej rzeczywistości.

Wyniki badań przeprowadzonych wśród alumnów budzą niepokój. Ks. prof. Krzysztof Pawlina, rektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, zadał diakonom szóstego roku seminariów w Polsce pytanie o najmocniejsze strony formacji seminaryjnej. Klerycy w większości przypadków (ok. 60 proc.) wskazywali na niektóre wymiary formacji duchowej. Wskazywano w większości takie jej formy, jak: więź z Bogiem (30 proc.), modlitwa (16 proc.), kierownictwo duchowe (11 proc.). Pośród nich pojawiało się także formacyjne oddziaływanie sakramentu pokuty, ale zaledwie w jedenastu odpowiedziach na prawie pięciuset badanych<sup>2</sup>.

Trudno jest zatem uznać wyniki opisujące wpływ sakramentu pokuty na formację kleryków jako satysfakcjonujące. Ten znikomy wskaźnik oddziaływania formacyjnego sakramentu pokuty przekłada się zresztą na pozostałe elementy kapłańskiej posługi. Należy do nich także samo przygotowanie do sprawowania sakramentu pokuty w przyszłości.

W badaniu prowadzonym przez ks. Pawlinę postawiono diakonom pytanie o te obszary posługi kapłańskiej, w których czują się oni niedostatecznie przygotowani. Co piąty z nich wskazał przeprowadzanie spowiedzi<sup>3</sup>.

Tym bardziej aktualne i konieczne staje się wezwanie, które skierował do kapłanów Jan Paweł II: „Bardzo konieczny i pilny jest postulat ponownego odkrycia, podczas formacji duchowej, piękna i radości sakramentu pokuty. W kulturze, w której pojawiają się wciąż nowe i bardziej wyrafinowane formy samousprawiedliwienia i która

---

<sup>2</sup> Por. K. Pawlina, *Formacja do kapłaństwa w polskich seminariach*, Warszawa 2008, s. 138.

<sup>3</sup> Por. K. Pawlina, *Formacja do kapłaństwa w polskich seminariach*, Warszawa 2008, ss. 166–169. Podobny wynik miało przygotowanie do przeprowadzenia katechezy – 19 proc., w dalszej kolejności praca w kancelarii i administrowanie parafią – 18 proc., praca z grupami (ruchy, wspólnoty parafialne) – 11 proc., głoszenie kazań – 6 proc. (por. tamże, 168–169).



w związku z tym narażona jest na zgubną utratę poczucia grzechu, a w konsekwencji również radości i pociechy, jaką przynosi prośba o przebaczenie i jaką daje spotkanie z Bogiem bogatym w miłosierdzie, trzeba koniecznie wychowywać przyszłych kapłanów do cnoty pokuty, którą Kościół mądrze rozwija poprzez sprawowanie liturgii i obchodzenie kolejnych okresów roku liturgicznego, a która znajduje swą pełnię w sakramencie pojednania”<sup>4</sup>.

Posługa w konfesjonale stanowi, jak to ujmuje papież, jedną z najbardziej wyczerpujących stron posługi kapłańskiej. W liście do kapłanów w dwusetną rocznicę urodzin św. Jana Marii Vianneya określa wielogodzinną posługę w konfesjonale proboszcza z Ars jako „jego najcięższe umartwienie, jego męczeństwo”<sup>5</sup>. Następnie stwierdza: „Jest rzeczą pewną, że posługa jednania jest najtrudniejsza i najbardziej delikatna, męcząca i wyczerpująca. [...] Wymaga ona od spowiednika wielkich ludzkich przymiotów”.

Wśród przymiotów, które kształtują zdolność do podejmowania trudu konfesjonatu należy wskazać zwłaszcza ducha ascezy, ofiary i wyrzeczenia. Tym niemniej, zauważa papież, „ta posługa miłosierdzia jest jedną z najpiękniejszych i daje najwięcej zadowolenia”<sup>6</sup>.

## Kształtowanie cnoty pokuty

Aby być dobrym szafarzem sakramentu pokuty wobec przyszłych penitentów, trzeba cnotę pokuty najpierw ukształtować w sobie samym.

Istotnym wymiarem kapłaństwa jest naśladowanie Chrystusa, Najwyższego Kapłana. Skoro kapłan w sakramencie pokuty działa mocą władzy udzielonej mu przez Chrystusa w swoistym utożsamieniu się z Chrystusem udzielającym łaski przebaczenia, musi on w duchu pokuty podejmować stały wysiłek ku nawróceniu, ku stałemu zestawianiu swej sytuacji z ideałem ukazany w osobie Chrystusa i w Jego Ewangelii.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 48.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów* (Wielki Czwartek 1986), nr 7.

<sup>6</sup> Tamże.

Duch pokuty jest związany z naturą kapłańskiej posługi w konfesjonale czynionej „*In persona Christi*”.

Co to znaczy bowiem działać „*In persona Christi*”? Pytanie to podjął Benedykt XVI w czasie jednej z audiencji środowych. „Aby zrozumieć, co oznacza działanie kapłana *In persona Christi Capitis* – w osobie Chrystusa Głowy – i aby zrozumieć, jakie skutki wypływają z zadania reprezentowania Pana, zwłaszcza w wypełnianiu tych trzech zadań, przede wszystkim musimy wyjaśnić, jak rozumieć pojęcie «reprezentacja». Kapłan reprezentuje Chrystusa. Cóż to znaczy, co oznacza «reprezentować» kogoś? W mowie potocznej oznacza to – na ogół – otrzymanie pełnomocnictwa od jakiejś osoby, by być obecnym na jej miejscu, mówić i działać na jej miejscu, ponieważ ten, kto jest reprezentowany, jest nieobecny w konkretnym działaniu. Zapytajmy się: czy kapłan reprezentuje Pana w ten sam sposób? Odpowiedź brzmi nie, ponieważ Chrystus nigdy nie jest nieobecny w Kościele, Kościół jest Jego żywym ciałem a Głową Kościoła jest On, obecny i działający w nim. Chrystus nigdy nie jest nieobecny, co więcej – jest obecny w sposób całkowicie wolny od ograniczeń czasu i przestrzeni. [...] Kapłan, działając *In persona Christi Capitis* i jako przedstawiciel Pana, nigdy nie działa w imieniu nieobecnego, ale w samej osobie Chrystusa zmartwychwstałego, który uobecnia się w swym działaniu naprawdę skutecznym. Działa prawdziwie i dokonuje rzeczy, których kapłan nie mógłby zrobić: konsekracji chleba i wina, aby stały się rzeczywiście obecnością Pana, odpuszczania grzechów. Pan uobecnia swe własne działanie w osobie, która pełni takie gesty”<sup>7</sup>.

Wypełnianie posługi jednania w konfesjonale to nie tylko źródło niezwyklej godności tej posługi, ale także poważne zobowiązania moralne. Jednym z nich jest konieczność stałego ćwiczenia się w cnocie pokuty, i to już w latach seminaryjnych. Dokonuje się to, zdaniem Jana Pawła II, na drodze wykorzystania takich środków, jak: „praktyki ascetyczne, zachowanie wewnętrznej dyscypliny, duch ofiary i wyrzeczenia, zgoda na przyjęcie trudów i krzyża. [...] Te elementy życia duchowego często okazują się szczególnie uciążliwe dla licznych kandydatów do kapłaństwa, którzy są na nie mniej podatni

<sup>7</sup> Benedykt XVI, *Katecheza* (10 kwietnia 2010), „Wiadomości KAI” 25 IV 2010, s. 23.

i wrażliwi, ponieważ zostali wychowani w warunkach względnej wygody i zamożności, pod wpływem wzorów zachowania i ideałów rozpowszechnianych przez środki społecznego przekazu. Dzieje się tak również w krajach, gdzie poziom życia jest niższy i sytuacja młodych trudniejsza<sup>8</sup>.

Ów wysiłek pokutny nie może być tylko wyizolowanym z całości życia seminarium indywidualnym aktem jednostki. Kształtowanie ducha pokuty należy do całego stylu życia oraz rytmu dnia w seminarium<sup>9</sup>.

Nie wystarczy dobra wola jednostek, zwłaszcza gdy jest ona osłabiana przez atmosferę obojętności, a nawet lenistwa ogółu. Konieczne są pewne formy wspólnych aktów pokutnych. W rytmie dnia seminarium należą do nich przykładowo praktyki rachunku sumienia w ciągu dnia oraz wspólnotowe nabożeństwa pokutne z możliwością indywidualnej spowiedzi.

## Formacja sumienia

Nie można być dobrym spowiednikiem bez należycie ukształtowanego sumienia. „Ludzkie dojrzewanie kapłana powinno obejmować zwłaszcza formację jego sumienia. Kandydat bowiem, jeśli ma wiernie wypełnić swoje zobowiązania wobec Boga i Kościoła, a także mądrze kierować sumieniami wiernych, powinien przyzwyczaić się do słuchania głosu Boga, który przemawia do niego w głębi serca, oraz do pełnego miłości i wytrwałego posłuszeństwa Jego woli”<sup>10</sup>.

Do podstawowych czynników formowania sumienia trzeba zaliczyć modlitwę i karmienie się słowem Bożym. „Poprzez kontakt ze słowem Bożym seminarzysta winien ukształtować w sobie właściwą ideę struktury prawidłowego sumienia chrześcijańskiego”<sup>11</sup>.

W program formacji seminaryjnej wpisane są pewne formy praktyk biblijnych, które, przy dobrym ich wykorzystaniu, mogą pomóc

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 48.

<sup>9</sup> R. Selejdak, *Il sacramento della penitenza e la formazione dei futuri sacerdoti alla luce dei documenti della Congregazione per l'Educazione Cattolica e dell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, „*Studia Diecezji Radomskiej*” 9 (2009), s. 136.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 44.

<sup>11</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *List okólny na temat najbardziej istotnych aspektów formacji duchowej w seminariach* (1980), nr 76.

w formowaniu sumienia. Są nimi, obok wykładów z Pisma Świętego i teologii biblijnej, praktyka *Lectio divina*, rozmyślanie w oparciu o teksty biblijne, udział kleryków seminarium w Tygodniu Biblijnym, uczestnictwo w Dziele Biblijnym i inne.

Ważnym środkiem formowania sumień jest wsłuchiwanie się w głos Boga w czasie modlitwy. Cała formacja duchowa „powinna prowadzić przyszłych kapłanów do poznania i doświadczenia autentycznego sensu modlitwy chrześcijańskiej. [...] Jedno z zadań kapłana, z pewnością nie drugorzędne, polega na tym, że jest on nauczycielem modlitwy”<sup>12</sup>. Temu celowi służy między innymi praktyka wspólnej modlitwy alumnów, porannej medytacji, okresowych nabożeństw liturgicznych, codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu, rachunku sumienia ogólnego i szczegółowego, lektura Pisma Świętego i ksiązek z zakresu życia wewnętrznego.

## Ludzkie przymioty spowiednika

Dobrze uformowane sumienie powinno prowadzić do ukształtowania w sobie ludzkich przymiotów przyszłego szafarza sakramentu pokuty. Jan Paweł II w swoim nauczaniu wskazuje na szereg cech nieodzownych w pełnieniu posługi pojednania.

Skuteczność posługi spowiednika uwarunkowana jest takimi cnotami spowiednika, jak roztropność, dyskrecja, umiejętność rozeznania, a także stanowczość miarkowana łagodnością i dobrocią<sup>13</sup>.

W przemówieniu do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską w 2004 roku zwraca uwagę na kolejny przymioty szafarza sakramentu pokuty: „Na wszystkich spowiednikach ciąży odpowiedzialność za sprawowanie tej posługi z dobrocią, mądrością i odwagą”. Cechy te mają pomóc penitentom, aby „cenili sobie spowiedź i chętnie do niej przystępowali. To spotkanie bowiem oczyszcza i odnawia na drodze do doskonałości chrześcijańskiej i w pielgrzymowaniu do niebieskiej ojczyzny”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 47.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et penitentia*, nr 29.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (27 marca 2004)*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan\\_pawel\\_ii/prze-](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan_pawel_ii/prze-)

W innym przemówieniu do tejże dykasterii pojawia się wymóg hojności w ofiarowaniu penitentom swego czasu. „Spowiednik, jako szafarz Bożego miłosierdzia, winien się czuć zobowiązany, by w postawie pełnej dyspozycyjności wobec wiernych poświęcać im swój czas, okazywać wyrozumiałą cierpliwość. [...] Również kapłan, któremu nie powierzono troski o dusze, winien tu okazywać wielkoduszność i ofiarność”<sup>15</sup>.

W podobnym tonie brzmi przesłanie z roku 2003: „Jako szafarz sakramentu pokuty kapłan, świadomy, jak cenny dar łaski został złożony w jego rękach, powinien okazywać wiernym miłość pełną troski i akceptacji, nie szczczędząc im czasu i unikając szorstkości czy oschłości w kontaktach z nimi”<sup>16</sup>.

W przemówieniu wygłoszonym w roku 1993 pojawia się wymóg delikatności, której „nigdy nie będzie za wiele zwłaszcza w odniesieniu do materii szóstego przykazania”. W tym samym słowie papież zwraca uwagę na konieczność „miłości cierplivej i wyrozumiałej okazywanej wobec skrupulatów”, zaś w odniesieniu do penitentów nieśmiałył przydatna będzie umiejętność określona mianem „psychologicznej finezji”<sup>17</sup>.

Ta bogata lista przymiotów, którymi powinien cechować się spowiednik to równocześnie zadanie formacyjne seminarium. Wyrobienie w sobie takich właśnie przymiotów będzie owocem mozolnej pracy określanej mianem formacji ludzkiej, o której Sobór Watykański II nauczał tak: „Przez mądrze zaplanowaną formację trzeba w alumnach wykształcać także należytą dojrzałość ludzką, dowiedzioną zwłaszcza przez pewną stałość ducha, zdolność podejmowania rozważnych de-

[mowienia/penitencjaria\\_27032004.html](http://mowienia/penitencjaria_27032004.html).

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (31 marca 2001)*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/sakrpokuty\\_31032001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sakrpokuty_31032001.html).

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (28 marca 2003)*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/penitencjaria\\_28032003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/penitencjaria_28032003.html).

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (28 marca 1993)*, tłum. własne według *Il Sacramento della Penitenza. Sette Allocuzioni e una Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana 1996, ss. 45–46.

cyzji oraz właściwy sposób osądzania zdarzeń i ludzi. Niechaj alumni przyzwyczajają się rozwijać należycie własne zdolności, niech wyrabiają w sobie siłę ducha i w ogóle niech nauczą się cenić te cnoty, które u ludzi większym cieszą się uznaniem i zalecają sługę Chrystusowego. A cnotami tego rodzaju są: szczerłość ducha, stałe przestrzeganie sprawiedliwości, dotrzymywanie przyrzeczeń, grzeczność w postępowaniu, a w rozmowach – skromność połączona z miłością”<sup>18</sup>.

## Osobiste przeżywanie sakramentu pokuty

Formacja sumienia oraz kształtowanie cech ludzkich warunkujących owocność posługi szafarza sakramentu pokuty dokonuje się przede wszystkim na forum osobistego korzystania z sakramentu pojednania. „Ponieważ każdego dnia winna przejawiać się postawa nawrócenia duszy ku naśladowaniu Chrystusa i duchowości ewangelicznej, przyszli kapłani powinni ćwiczyć się w cnocie pokuty poprzez zwyczajne akty pokutne, ze względu zarówno na ich własną formację, jak też kształtowanie innych. W tym celu winni oni nabyć przyzwyczajenie regularnego korzystania z sakramentu pokuty, który konsekruje w jakiś sposób wysiłek pokutny każdego z nich”<sup>19</sup>.

Dobrze przeżyta spowiedź nie tylko przygotowuje do posługi szafarza pokuty w przyszłości, ale wpływa na wszystkie pozostałe wymiary kapłaństwa, do którego klerycy przygotowują się w seminarium. Wymownie w tym miejscu brzmią słowa przestrogi, które sformułował papież Jan Paweł II: „Duchowe i apostołskie życie kapłana, [...] poziom tego życia i jego żarliwość zależy od wytrwałego i sumiennego osobistego korzystania z sakramentu pokuty. Sprawowanie Eucharystii i szafarstwo innych sakramentów, zapal duszpasterski, stosunki z wiernymi, komunie ze współbraćmi, współpraca z biskupem, życie modlitwy, jednym słowem całe życie kapłańskie

<sup>18</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej*, nr 11.

<sup>19</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Watykan 1985, nr 55. Pokutę, o której mówi dokument soborowy rozumiemy zgodnie z wykładnią podaną przez Jana Pawła II w *Reconciliatio et poenitentia*, nr 4, jako „nawrócenie, które przechodzi z serca do czynów, a więc do całego chrześcijańskiego życia”.

nieubłaganie doznaje uszczerbku, jeśli brak w nim, wskutek niedbalstwa czy z innych przyczyn, regularnego, przenikniętego autentyczną wiarą i pobożnością zwrócenia się do sakramentu pokuty. Gdyby jakiś ksiądz nie spowiadał się lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa, co dostrzegłaby również wspólnota, której jest pasterzem”<sup>20</sup>.

Korzystanie z sakramentu pokuty w sposób najbardziej skuteczny służy wyrobieniu u kandydatów do kapłaństwa wszelkich wewnętrznych dyspozycji koniecznych do naśladowania Chrystusa i przejęcia się duchem Ewangelii. Wspiera także ciągły wysiłek nawrócenia i prowadzenia życia naznaczonego znamieniem Krzyża<sup>21</sup>.

Wpływ sakramentu pokuty wykracza zatem daleko poza zakres samego przygotowania do posługi spowiednika. Tym niemniej sposób przeżywania sakramentu pokuty w seminarium będzie miał wpływ na to, jakim się będzie spowiednikiem w przyszłości. Aby dobrze przygotować się do sprawowania sakramentu pokuty, trzeba nauczyć się dobrze z niego korzystać już w latach seminaryjnych.

Dla zobrazowania znaczenia regularnego korzystania ze spowiedzi w przygotowaniu do posługi spowiednika papież Jan Paweł II używa symbolu drogi. „Aby innych prowadzić drogą chrześcijańskiej doskonałości, szafarz Pokuty musi ją sam przejść jako pierwszy, i bardziej poprzez czyny niż długie nauki dać dowód rzeczywistego doświadczenia przeżytej modlitwy, praktyki cnót ewangelicznych, teologicznych i moralnych, wiernego posłuszeństwa woli Bożej, miłości do Kościoła i uległości jego Magisterium”<sup>22</sup>.

W *Liście do kapłanów* z 2001 roku Ojciec Święty, korzystając z ewangelicznego obrazu miłosiernego ojca stwierdził: „Tylko ten, kto zaznał czulego uścisku Ojca, opisanego w Ewangelii w przypowieści o synu marnotrawnym, może przekazywać innym cały jego żar, gdy sam uzyskawszy przebaczenie, staje się jego szafarzem”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

<sup>21</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, Watykan 1979, nr 35.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 29.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2001*, nr 10.

Na podstawie powyższych rozważań możemy sformułować taki wniosek: jakim jest się penitentem dzisiaj w seminarium, takim będzie się spowiednikiem w konfesjonale jutro.

O ścisłej zależności między korzystaniem ze spowiedzi i jej sprawowaniem mówił też kard. Joachim Meissner w czasie czuwania modlitewnego kapłanów na inauguracji obchodów zakończenia Roku Kapłańskiego w Bazylice św. Pawła za Murami. „Kiedy kapłan oddala się od konfesjonau, przeżywa kryzys tożsamości. Kapłan, który często nie znajduje się po jednej i drugiej stronie kratki konfesjonau, doznaje trwałych szkód na duszy. Kryzys sakramentu pokuty nie jest wyłącznie rezultatem tego, że ludzie nie przystępują więcej do spowiedzi, ale tego, że w konfesjonale nie ma już nas, kapłanów”. Po czym metropolita Kolonii stwierdził: „Konfesjonał, w którym jest kapłan w pustym kościele jest najbardziej poruszającym symbolem cierpliwości Boga, który czeka. Taki jest Bóg. Czeka na nas całe życie”<sup>24</sup>.

Wielką rolę w przygotowaniu do posługi spowiednika mają do spełnienia kapłani spowiadający alumnów. Oni tylko mogą przekazać owo doświadczenie „żaru uścisku Ojca”, o którym pisał Jan Paweł II. „Spowiedzenia można nauczyć się od tego, kto kocha spowiadać. Każda inna technika pozbawiona takiego przykładu skazana jest na niepowodzenie. Księża spowiednicy dobrze uformowani stanowią jeden z podstawowych warunków duchowego odrodzenia wiernych”<sup>25</sup>.

Spowiednik alumnów oprócz ich przygotowania do pełnienia w przyszłości funkcji spowiednika wiernych, pełni także bardzo odpowiedzialną funkcję pomocy w rozeznaniu powołania alumnów. Przypominał o tym wielokrotnie Jan Paweł II: „Sakrament pokuty jest głównym narzędziem w rozeznawaniu powołania. Aby móc dążyć do tego celu, jakim jest kapłaństwo, konieczna jest bowiem cnota dojrzała i solidna, to znaczy taka, która gwarantuje, na ile to możliwe *in humanis*, uzasadnioną perspektywę wytrwania w nim

<sup>24</sup> Cyt. za „Wiadomości KAI” 20 VI 2010, s. 2.

<sup>25</sup> R. Selejda, *Il sacramento della penitenza e la formazione dei futuri sacerdoti alla luce dei documenti della Congregazione per l'Educazione Cattolica e dell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, „Studia Diecezji Radomskiej” 9 (2009), s. 142.



w przyszłości”<sup>26</sup>. „Sakrament pokuty, jeśli jest właściwie udzielany i przyjmowany, staje się głównym narzędziem rozeznawania powołań. Kto działa na forum wewnętrznym, musi sam zyskać moralne przekonanie o zdatności i szczerości osób poddanych jego kierownictwu duchowemu, aby móc w sposób uprawniony wyrazić aprobatę i poparcie dla ich zamiaru przyjęcia święceń kapłańskich. Taką moralną pewność można zresztą osiągnąć tylko wówczas, gdy wierność kandydata wobec wymogów powołania została potwierdzona przez długotrwałe doświadczenie”<sup>27</sup>.

W innym przemówieniu Ojciec Święty wskazał na sytuację negatywnej weryfikacji przygotowania kandydata do święceń: „Na spowiedniku kandydatów do kapłaństwa spoczywa niezwykle poważna odpowiedzialność, która każe mu użyć wszelkich środków, aby odwieść od zamiaru przyjęcia święceń tych, o których wie on na podstawie spowiedzi, że są pozbawieni niezbędnych cnót (dotyczy to zwłaszcza cnoty czystości, której wymaga zachowanie celibatu) lub koniecznej równowagi psychicznej, albo wreszcie wystarczającej dojrzałości intelektualnej”<sup>28</sup>.

## Przygotowanie doktrynalne

Cały niemal proces formacji intelektualnej jest w mniejszym lub większym stopniu przyporządkowany posłudze spowiednika, chociaż

---

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (15 marca 2002)*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 5, Kraków 2007, s. 220.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (28 marca 2003)*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/penitencjaria\\_28032003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan_pawel_ii/przemowienia/penitencjaria_28032003.html).

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (20 marca 1998)*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/pokuta\\_20031998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan_pawel_ii/przemowienia/pokuta_20031998.html). Dojrzałość psychiczna i intelektualna to również warunek dobrego przygotowania do sprawowania sakramentu pokuty. Regulamin Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu przewiduje pewne formy, które mają być pomocą w osiągnięciu dojrzałości psychicznej i intelektualnej. Należą do nich: rzetelne studium przekazujące wiedzę potrzebną do osobistego rozwoju, przestrzeganie porządku, praktyki duszpasterskie, podejmowanie pracy fizycznej, uprawianie sportu, wspólne zajęcia w ramach roczników i kół zainteresowań oraz wyjazdy alumnów z opiekunami roczników.

możemy wskazać takie gałęzie wiedzy, które do posługi spowiednika przygotowują bardziej bezpośrednio. „Każdy spowiednik winien posiadać przygotowanie poważne i dokładne, nie fragmentaryczne, lecz integralne i harmonijne w różnych gałęziach teologii, pedagogii, psychologii, metodologii dialogu, a nade wszystko w żywej i komunikatywnej znajomości słowa Bożego. [...] Do szafarstwa sakramentalnej pokuty każdy kapłan winien przygotowywać się już od lat seminaryjnych przez studiowanie teologii dogmatycznej, moralnej, ascetycznej i pastoralnej (które są zawsze jedną teologią), a także nauk o człowieku, metodologii dialogu, a szczególnie rozmowy duszpasterskiej<sup>29</sup>”.

Kandydat do kapłaństwa przygotowujący się do posługi spowiednika „musi opanować teologię moralną i prawo kanoniczne [...] dotyczące postępowania ludzi w zwykłych sytuacjach (*communiter contingentia*), ze szczególnym uwzględnieniem ogólnych uwarunkowań, narzuconych przez dominujący etos społeczny. Mówię przynajmniej – ale dodaję od razu, że to przygotowanie doktrynalne powinno być wciąż rozwijane i utrwalane na kanwie podstawowych zasad dogmatycznych i moralnych, które pozwalają znajdować katolickie rozwiązania także dla poważnych problemów, stojących przed sumieniem człowieka w dobie nieustannego rozwoju kultury, ekonomii<sup>30</sup>”.

Osobne miejsce papież rezerwuje znaczeniu przygotowania psychologicznego. Co prawda sakrament pokuty nie jest zamiennikiem psychoterapii, to jednak dobre przygotowanie psychologiczne i znajomość nauk o człowieku w ogóle z pewnością ułatwią spowiednikowi poznanie tajników sumienia oraz dokonywanie rozróżnień – co nie zawsze jest łatwe – między czynami prawdziwie ludzkimi (czyli takimi, za które ponosi się odpowiedzialność moralną) a czynami człowieka. Te ostatnie bywają uwarunkowane mechanizmami psychologicznymi<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 29.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarie Apostolską (28 marca 2003)*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/penitencjaria\\_28032003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/penitencjaria_28032003.html)

<sup>31</sup> Tamże.

Jak natomiast powinien zachować się spowiednik w obliczu sytuacji trudnych do rozwiązania? Trzeba bowiem z całym realizmem stwierdzić, że przygotowanie doktrynalne i wiedza zdobyta w czasie studiów seminaryjnych nie dają recepty na rozwiązanie wszystkich zawiłych sytuacji, z jakimi przyjdzie się zmierzyć w konfesjonale. Ponadto, wraz z wpływającym czasem pojawiają się nowe problemy, o których być może nie było mowy na wykładach z teologii moralnej czy prawa kanonicznego. Oto rozwiązanie, jakie podpowiada papież: „Trzeba także wziąć pod uwagę taką sytuację, kiedy szafarz sakramentu pokuty – którego możliwości są po ludzku ograniczone, bez żadnej winy z jego strony – staje wobec spraw i problemów przerastających jego przygotowanie. Należy wówczas stosować złotą zasadę św. Alfonsa Marii de Liguori: *Saltem prudenter dubitare*. Wiedza spowiednika powinna być wystarczająco rozległa, tak aby mógł przynajmniej dostrzec istniejący problem. W tym wypadku, po rozważeniu stopnia pilności sprawy i stanu psychicznego penitenta oraz innych konkretnych okoliczności, roztropność duszpasterska połączona z pokorą każe spowiednikowi odesłać penitenta do innego kapłana lub wyznaczyć mu kolejne spotkanie, do którego spowiednik będzie mógł się lepiej przygotować. Trzeba pamiętać, że cenną pomocą mogą posłużyć w podobnych sytuacjach dzieła poważnych autorów (*probati auctores*). Można też, bez narażania na szwank tajemnicy spowiedzi, zwrócić się o pomoc do kapłanów lepiej przygotowanych i mających większe doświadczenie, a w szczególności do Penitencjarii Apostolskiej. W konkretnych, indywidualnych przypadkach jest ona zawsze gotowa udzielić autorytatywnej porady”<sup>32</sup>.

## Konkluzja

Tematem niniejszego opracowania była rola seminarium w przygotowaniu do posługi spowiednika. Trzeba jednak pamiętać, że nawet najlepiej funkcjonująca struktura wychowawcza seminarium nie zastąpi własnego wysiłku kandydata do kapłaństwa. Seminarium dostarcza narzędzi formacji, czyli środków, które mają pomagać

---

<sup>32</sup> Tamże.

w przygotowaniu do zadań kapłańskich, także do posługi spowiednika. Bez autoformacji, bez własnego trudu rozwijania się, nie osiągnie ono stawianych sobie celów.

Każdy ze wskazanych obszarów przygotowania do posługi konfesjonału ma ten jeden wspólny element. Domaga się osobistego zaangażowania, począwszy od formacji sumienia, poprzez kształtowanie cnót ludzkich, w tym cnoty pokuty, aż po przygotowanie doktrynalne. To jest teren przede wszystkim własnej pracy, własnego wysiłku ku dojrzałości. Jeśli tak będzie traktowana przez seminarzystów, będziemy mieli dobrych i gorliwych spowiedników.

ks. Dariusz Skrok

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Instytut Teologiczny w Radomiu

## Ars celebrandi – szafarz sakramentu pokuty

W dobie globalizacji, utraty indywidualności, zagrożenia godności i niepowtarzalności osoby ludzkiej, a zarazem niewyobrażalnego rozwoju cywilizacji technicznej, człowiek niejednokrotnie zapomina o duchowej stronie własnej istoty. I właśnie to swoiste zapomnienie wyciśnięte jak znamię na kondycji współczesnego człowieka sprawia, że coraz trudniej pochylać się nad rzeczywistością sakramentu pokuty i pojednania. Wbrew lansowanym zwłaszcza w mediach wizjom ludzkiego życia, liberalnej modzie i stylu życia epoki post modernistycznej, coraz częściej pojawia się pytanie o *sacrum* ludzkiego życia, o jego sens, o eschatologiczny wymiar życia. Człowiek pyta o swoją duchowość i o jej kondycję. Nie można bowiem sprowadzić odpowiedzi na te wszystkie pytania wyłącznie do wymiaru biologicznej, psychologicznej, emocjonalnej czy tylko intelektualnej konstrukcji człowieka. Szukając duchowości, odnajdujemy najpierw obecność Boga i Jego zbawczy plan zrealizowany przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, dalej spotykamy się z dynamizmem działania Ducha Świętego objawiającym się szczególnie w misji Kościoła, przepowiadaniu słowa Bożego i szafarstwie sakramentów świętych. W ten wymiar duchowości danej każdemu człowiekowi wpisuje się także sakrament pokuty i pojednania. Pisał w 1984 roku Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*: Mówienie o POKUCIE I POJEDNANIU jest dla współczesnych mężczyzn i kobiet wezwaniem do

odnalezienia na nowo, w przekładzie na ich własny język, owych słów, którymi nasz Zbawiciel i Mistrz, Jezus Chrystus, zechciał rozpocząć swoje przepowiadanie: „Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię”, czyli przyjmijcie radosną nowinę o miłości, o przybraniu za synów Bożych, a więc o braterstwie [RP nr 1].

Warto więc pochylić się w szeroko rozumianej refleksji teologicznej nad sakramentem pokuty i pojednania, aby wydobyć te tematy, które stają się niezwykle ważne dla duchowej kondycji współczesnego człowieka. W naszym opracowaniu zastanowimy się więc nad liturgicznym przesłaniem *ars celebrandi* w kontekście sakramentu pokuty i niezwykle ważnej roli szafarza tego sakramentu, który staje się, jako dobry pasterz, świadkiem miłosierdzia Bożego i służy łaski w przywracaniu utraconej świętości każdego człowieka.

## 1. Liturgiczne przesłanie *ars celebrandi* sakramentu pokuty

Zacznijmy na wstępie od wyjaśnienia samego określenia *ars celebrandi*, które w odnowionej liturgii czasu po Soborze Watykańskim II ciągle szuka stałego zadomowienia nie tyle w warstwie teoretycznych opracowań teologiczno-liturgicznych, ile w mentalności i praktyce wszystkich odpowiedzialnych za celebrowanie liturgii Kościoła, a więc zarówno duchownych, jak i świeckich. Zagadnienie *ars celebrandi* należałoby rozpatrywać na wielu płaszczyznach, bo dotyka integralnego ujęcia celebracji liturgicznej: najpierw dobrej znajomości teologii liturgii, duchowości liturgicznej, ksiąg liturgicznych, przepisów liturgicznych, dokumentów Kościoła o liturgii. Następnie dotyka wykonawców liturgii, ich wiary i życia, a także pełnienia różnorodnych funkcji liturgicznych. Z kolei odnosi się także do całego obszaru znaków i symboli liturgicznych, języka, gestów, postaw, muzyki, śpiewu, milczenia, sprzętów, naczyń, sztuki sakralnej, architektury budynku, wyposażenia i urządzenia wnętrza itp.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Por. H. Sobeczko, *Liturgia jako ars celebrandi*, w: *Ars Celebrandi, materiały z symposium liturgicznego w UKSW (29 kwietnia 2003)*, Katowice 2003, s. 13; zob. R. Pierskała, *Ars Celebrandi w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Liturgia w świecie widowisk*, red. H. J. Sobeczko, Z. Solski, Opole 2005, s. 87n (Opolska Biblioteka Teologiczna, t. 82); zob.

Sobór Watykański II uważa liturgię za wypełnianie kapłańskiego urzędu Chrystusa, a następnie mówi, że w niej przez znaki widzialne wyraża się i urzeczywistnia uświęcenie człowieka i kult publiczny Boga (por. KL 7). Liturgia staje się więc czytelnym znakiem objawiającym z jednej strony prawdziwe oblicze Boga, z drugiej zaś pozwala wejść człowiekowi w najbardziej intymny i personalny związek z Bogiem. Dlatego można powiedzieć, że celem liturgii jest uświęcenie człowieka i chwała Boża. Liturgia osiąga ten cel przez święte znaki i w sposób właściwy poszczególnym znakom<sup>2</sup>.

Cała odnowa liturgiczna po Soborze Watykańskim II zmierzała do tego, by uczynić sprawowanie liturgii żywym wydarzeniem, w którym wierni uczestniczą świadomie, pobożnie i czynnie. Słusznie stwierdza R. Pierskała, że celebrować liturgię to znaczy w sposób uroczysty, świąteczny i pobożny ją sprawować. Celebracja akcji liturgicznej za pomocą świętych znaków, które oddziałują na wszystkie zmysły człowieka, staje się świętą grą, świętym przedstawieniem, świętym teatrem. Prowadzić grę przed Bogiem, nie stwarzać dzieła sztuki, lecz być nim – to jest najgłębszy sens liturgii. Stąd również bierze się w niej wzniosłe pomieszanie głębokiej powagi i Boskiej radości. Kościół bowiem bardzo troszczy się o to, aby chrześcijanie podczas sprawowania liturgii nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy dobrze zrozumieli sens sprawowanego misterium wiary i świadomie, pobożnie i czynnie uczestniczyli w świętych czynnościach (por. KL 48). Tak należy więc celebrować liturgię, aby wierni nawiązali kontakt z przewodniczącym zgromadzenia, aby mogli widzieć, słyszeć i odpowiadać, wczuwać się w to, co się dzieje, a nawet dotykać i smakować. Innymi słowy, chodzi o „przyłożenie pięciu zmysłów” człowieka do akcji liturgicznej. Chodzi tu o styl celebrowania, który będzie właściwy dopiero wtedy, gdy przewodniczący i wierni będą stanowić jedność organiczną, kiedy celebra nie będzie formalnym odprawianiem przez celebransa przepisanych obrzędów, ale żywo zainteresuje całe zgromadzenie<sup>3</sup>.

R. Pierskała, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, w: *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, red. R. Pierskała, R. Pośpiech, Opole 1997, s. 93–110.

<sup>2</sup> Por. R. Pierskała, *Ars Celebrandi w zgromadzeniu liturgicznym*, art. cyt., s. 90.

<sup>3</sup> Tamże.

Liturgia Kościoła ma odzwierciedlać prawdziwe „piękno”, bo w liturgii nie żyją tylko wielkie idee, ale idee te winny znaleźć swój widzialny wyraz. Liturgia jest bowiem wspólnotową modlitwą widzialnego Kościoła, który został założony przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który pojawił się widzialnie w widzialnym świecie. W Jego wcieleniu materia została uszlachetniona, a w Jego zmartwychwstaniu została ona włączona w nieporównywalne piękno Boga, w nowe stworzenie, którego początkiem jest uwielbiony Chrystus. Dlatego liturgia, którą Kościół Chrystusa celebruje na chwałę Boga, musi być piękna. Piękno liturgii nie tylko płynie z jej istoty, lecz należy do jej najgłębszej natury. Wszystko to, co najlepsze i najszlachetniejsze, co ofiaruje Bogu ziemskie stworzenie, powinno być włączone w liturgię, aby współtętniło i współdziałało w uwielbieniu, które w duchu i prawdzie wznosi się do Boga<sup>4</sup>.

W liturgii sztuka i rzeczywistość stają się jednym aktem, bowiem zanurzone są w jednym wydarzeniu zbawczym pozwalającym uczestnikom odnaleźć własną tożsamość. Wielki teolog i liturgista czasu przygotowania reformy soborowej Romano Guardini rozwija myśl duchowości liturgicznej poprzez doświadczenie jej wewnętrznego piękna – „To, że liturgia starannie określa, jakie słowa, gesty, kolory, szaty, sprzęty powinny być użyte, zrozumie tylko ten, kto jest zdolny do poważnego potraktowania sztuki i zabawy. Z jaką powagą dzieci ustawiają reguły dla swojej gry, jak ma się odbywać taniec, jak wszyscy muszą trzymać się za ręce, co oznacza kijek, a co drzewo? To jest głupie tylko dla tego, kto nie dostrzega sensu zabawy i kto zawsze chce szukać usprawiedliwienia dla jakiejś czynności w konkretnych celach. Z jaką cierpką powagą artysta żyje w służbie sztuki? Jaką wymagającą władczynią jest dla niego forma? Być artystą to znaczy walczyć o znalezienie sposobu myślenia ukrytego życia po to, aby ono mogło być wyrażone. Tak samo czyni liturgia. Z nieskończoną starannością, z całą powagą dziecka i z całą sumiennością wielkiego artysty trudziła się, aby w tysiącach form dać wyraz świętemu, zrodzonemu z Boga życiu duszy. Poważnymi ustawami uregulowała

---

<sup>4</sup> Tamże; por. J. A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii, Podstawy i historia form liturgii*, tł. M. Wolicki, Kraków 1992, s. 96n.



ona świętą grę, jaką dusza prowadzi z Bogiem. Sprawować liturgię, to znaczy, będąc niesionym przez łaskę i prowadzonym przez Kościół, stać się żywym dziełem sztuki przed Bogiem, aby być i żyć w obecności Bożej; to znaczy wypełnić słowo Pana i stać się jak dzieci”<sup>5</sup>.

W sztuce celebrowania liturgii – *ars celebrandi* – chodzi o takie sprawowanie misterium Chrystusa, aby współczesny człowiek mógł odkryć w nim sens swojego życia, aby w nim dokonało się objawienie Boga przez doświadczenie obecności Jezusa Chrystusa, tak jak doświadczyli tego uczniowie w Emaus (MND 18).

Słusznie współczesna teologia stwierdza, że *ars celebrandi* to sztuka celebrowania spotkania z Chrystusem w akcji liturgicznej, w świętych obrzędach. To inaczej sztuka świętowania przez zgromadzenie liturgiczne Pamiątki Pana (por. OWMR 7), ponieważ celebransem, podmiotem celebracji chrześcijańskiej jest całe zgromadzenie (por. KKK 1141), nie tylko biskup czy kapłan. Akcja liturgiczna jest celebracją Kościoła, czyli zgromadzenia, które się spotyka. Wszyscy jego członkowie są i powinni być zaangażowani i włączeni w akcję celebracji liturgicznej. Zgromadzenie liturgiczne to ludzie zjednoczeni między sobą więzami wiary i sakramentu<sup>6</sup>.

Cytowany już autor R. Pierskała dokonując analizy sztuki przewodniczenia celebracji liturgicznej zauważa, iż pojawienie się w literaturze liturgicznej określenia „sztuka przewodniczenia” wiąże się z teologicznymi nurtami eklezjologii, rozumieniem liturgii jako dialogu między Bogiem i ludźmi, jak również praw, którymi kieruje się zgromadzenie liturgiczne. Podmiotem działań liturgicznych jest całe zgromadzenie liturgiczne, które „celebruje” ofiarę Chrystusa i Kościoła. To zgromadzenie z drugiej strony staje się przedmiotem Bożych działań. W nim dokonuje się współdziałanie pomiędzy akcją Boga w Duchu Świętym i odpowiedzią realizowaną również w Duchu Świętym ze strony uczestników liturgii, co można nazwać „sztuką

<sup>5</sup> R. Guardini, *O duchu liturgii*, tł. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 111n.

<sup>6</sup> Zob. L. Maldonado, *Liturgia jako działanie wspólnotowe. Celebracja Eucharystii po Soborze Watykańskim II*, w: *Eucharystia*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, Poznań-Warszawa 1986, s. 207; zob. M. Kunzler, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2009, s. 12–15; zob. W. Kasper, *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2010, s. 70–86.

uczestniczenia". Koniecznym dopełnieniem działania wspólnoty jest ład, harmonia, a więc istotne elementy piękna. Szczególną rolę w zgromadzeniu spełnia przewodniczący celebracji, który ma prowadzić celebrację, przewodzić jej, przeprowadzić ją. Wszyscy obecni w odpowiedni sposób celebrują – wykonują liturgiczne posługi, które zmieniają się w zależności od okoliczności miejsca i czasu, ale nie wszyscy przewodniczą celebracji<sup>7</sup>. Sztuka celebracji sakramentu pokuty zakłada więc ze strony szafarza posiadanie wielkiej umiejętności nawiązania kontaktu z osobą penitenta i swoistego wprowadzenia go w dialogiczną formułę tego sakramentu. Takie bowiem zaangażowanie i szafarza, i penitenta, sprawia otwarcie się na przesłanie słowa Bożego, ma niewątpliwy wpływ na szczerść wyznania i przyjęcie orędzia miłosierdzia oraz utrwalenie postaw wynikających z nawrócenia w życiu. Rutyna i pośpiech w celebracji sakramentu pokuty pogłębiają jedynie strach przed wyznaniem grzechu i sprowadzają ten sakrament do roli wyłącznie administracji kościelnej w nadzwyczajnych okolicznościach życia chrześcijanina.

## 2. Szafarz sakramentu pokuty jako świadek miłosierdzia i sługa łaski w perspektywie *ars celebrandi*

*Obrzędy Pokuty* określają w odniesieniu do szafarza sakramentu pokuty następujące zasady (OP nr 9–10):

1. Kościół spełnia sakramentalną posługę pokuty przez biskupów i kapłanów, którzy głosząc słowo Boże, wzywają wiernych do nawrócenia oraz ogłaszają i udzielają im odpuszczenia grzechów w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Świętego. Kapłani wykonując tę posługę, działają w łączności z biskupem i uczestniczą w jego władzy i urzędzie, on bowiem czuwa nad sprawowaniem sakramentu pokuty zgodnie z przepisami.

2. Kompetentnym szafarzem sakramentu pokuty jest kapłan, który według prawa kanonicznego ma władzę rozgrzeszania, zgodnie z kanonami 967–975 KPK. Wszyscy jednak kapłani, nawet nie

---

<sup>7</sup> R. Pierskała, *Ars Celebrandi w zgromadzeniu liturgicznym*, art. cyt., s. 92.

aprobowani do słuchania spowiedzi, ważnie i godziwie rozgrzeszają penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci.

3. Aby spowiednik mógł spełnić swój obowiązek poprawnie i wiernie, powinien poznać choroby dusz i stosować odpowiednie lekarstwa oraz mądrze wykonywać zadanie sędziego. Powinien zdobyć konieczną do tego wiedzę i roztropność przez wytrwałe studium pod przewodnictwem nauczycielskiego urzędu Kościoła, a przede wszystkim przez modlitwę. Rozeznanie duchów jest bowiem wewnętrznym poznaniem działania Bożego w sercach ludzkich, darem Ducha Świętego i owocem miłości.

4. Spowiednik powinien okazywać gotowość do słuchania spowiedzi zawsze, ilekroć wierni słusznie o to proszą.

5. Spowiednik, przyjmując pokutującego grzesznika i doprowadzając go do światła prawdy, spełnia zadanie ojca, ukazuje ludziom serce Ojca niebieskiego i przedstawia Chrystusa Pasterza. Niech zatem pamięta, że powierzono mu urząd Chrystusa, który dla zbawienia ludzi dokonał z miłosierdzia dzieła odkupienia i swoją mocą jest obecny w sakramentach.

6. Spowiednik jako sługa Boży, wiedząc, że poznał tajniki sumienia swojego brata, zobowiązany jest jak najdokładniej zachować tajemnicę sakramentalną.

### 3. Propozycje pastoralno-liturgiczne w odniesieniu do szafarstwa sakramentu pokuty

Dokonując swoistego podsumowania powyższych refleksji wokół zagadnienia szafarstwa sakramentu pokuty w perspektywie *ars celebrandi* zwracamy uwagę na kilka propozycji pastoralno-liturgicznych:

a. Osobiste przygotowanie prezbitera do spełniania tej posługi, ciągłe podnoszenie teologicznych kwalifikacji (studia specjalistyczne, rekolekcje, formacja stała);

b. Umiejętność ćwiczenia się w cierpliwości i wykorzystanie, w trosce duszpasterskiej, czasu na sprawowanie sakramentu pokuty;

c. Dowartościowanie nabożeństw pokutnych w ramach rekolekcji parafialnych w adwencie, w wielkim poście, w innych sytuacjach

okolicznościowych (np. odpust parafialny, misje, rekolekcje zamknięte dla grup);

d. Codzienne praktykowanie spowiadania penitentów przed mszą świętą lub w jej trakcie;

e. Umożliwianie korzystania z tego sakramentu dla chorych, więźniów, przebywających w domach starców, hospicjach, domach poprawczych;

f. Praktyka kierownictwa duchowego przy parafii, zwłaszcza dla osób z grup działających przy parafii (ruchy, wspólnoty – ministranci, chór, schola, organizacje katolickie);

g. Przygotowanie w każdej parafii miejsca poza konfesjonałem do rozmowy duchowej, z którego korzystają wierni, spotykając się z kapłanem.

h. Św. Jan Maria Vianney patronem każdego kapłana, szafarza sakramentu pokuty i pojednania.

\*

We współczesnym świecie, w którym coraz częściej dochodzą do głosu postulaty uniwersalnej pseudomoralności i zanik trwałych wartości coraz trudniej odnaleźć miejsce dla sakramentu pokuty w życiu chrześcijanina. Globalny świat łatwiej skłania się ku inicjatywom idącym w kierunku ratowania przyrody niż pochyleniu się nad kondycją ludzkiego ducha, na straży którego stoi właśnie sakrament pokuty. Doświadczają takiego stanu świadomości niektóre Kościoły Europy Zachodniej, gdzie już od kilkudziesięciu lat obserwuje się zanik zainteresowania sakramentem pokuty, sprowadzając go wyłącznie do rytualnego nabożeństwa pokutnego przed Wielkanocą z udzielaniem rozgrzeszenia ogólnego zgromadzonym wiernym. Cała zaś myśl teologiczna doby posoborowej, chodzi o czas po Soborze Watykańskim II, a zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II, odkrywa niezwykle bogactwo duchowe płynące z sakramentu pokuty. Nie może więc pozostać bez reakcji podjęcie tej tematyki w kontekście szeroko rozumianej *ars celebrandi* i szafarza sakramentu pokuty. Antidotum na ów kryzys tego sakramentu w krajach europejskich jest pogłębienie wiedzy teologicznej o tym sakramencie i pełne pokory sprawowanie tego sakramentu przez prezbiterów, którzy stają się

„in persona Christi” nauczycielami, zwiastunami łaski, lekarzami i prawdziwymi przyjaciółmi wobec każdego penitenta. Otwarcie tego sakramentu na praktykę pastoralną Kościoła może odsunąć w zapomnienie wszelkie urazy i opory wobec sakramentu pokuty, a włączenie go w nurt celebracji liturgicznych, przy udziale wspólnoty Kościoła, stanie się najwspanialszym spotkaniem z miłosierdziem Bożym, które jest hojnie udzielane każdemu i w każdym czasie. Nie bez znaczenia pozostaje tu, jak zostało to ukazane, rola szafarza, mądrego, cierpliwego i autentycznego świadka wielkiej tajemnicy wiary, który swoją postawą i radą nie tylko pokazuje nową drogę, ale jest jej wiernym pielgrzymem i zarazem przewodnikiem wedle otrzymanego urzędu i powierzonego mu charyzmatu.



ks. Roman Kuligowski

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
WYDZIAŁ TEologiczny

## Centrum Myśli Benedykta XVI w służbie duchowieństwa

Powołane do istnienia przed dwoma laty – z inicjatywy ówczesnego pasterza Kościoła radomskiego i władz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Centrum Myśli Benedykta XVI pozostaje w służbie duchownych i świeckich, którzy, podnosząc swoje kwalifikacje w zakresie znajomości teologii na poziomie licencyjnym i doktoranckim, pragną pełniej, w duchu odpowiedzialności za swoje powołanie, dążyć do doskonałości. Od początku funkcjonowania Centrum podkreśla się, że pogłębianiu wiedzy teologicznej musi towarzyszyć wysiłek pogłębiania życia duchowego doktorantów. Student teologii wie, że największymi teologami w dziejach Kościoła byli święci. Teologię studiuje się nie tylko w bibliotece czy w sali wykładowej, ale przede wszystkim, gdy się trwa na kolanach przed Bogiem. Myśl teologiczna jest – powinna być – owocem przeżywania komunii z Chrystusem. Takie rozumienie związków studium teologii z duchowością przekazali nam ojcowie Kościoła, teologowie średniowiecza i czasów nowożytnych. Kto chce być dobrym duszpasterzem lub katechetą, niech zachwyca swoim bogactwem życia duchowego i wiedzy o Bogu.

W Roku Kapłańskim, jaki przeżywamy, nasza uwaga skierowana jest przede wszystkim w stronę księży, którzy mają świadomość potrzeby permanentnej formacji. Stała formacja kapłanów znajdowała się w polu szczególnej troski Czcigodnego Sługi Bożego Jana Pawła

II. Już w pierwszym roku swojego pontyfikatu Jan Paweł II dał temu wyraz w *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek* (1979)<sup>1</sup>. Odwołując się do myśli św. Grzegorza Wielkiego, papież napisał do księży: „Starajcie się być *artystami* duszpasterstwa”<sup>2</sup>. Czyż można się doskonalić w służbie Kościołowi, pomijając rozwój intelektualny i duchowy<sup>3</sup>? W 1992 roku ukazał się ważny dokument, podpisany przez papieża, dedykowany kapłanom i kandydatom do sakramentu święceń, mianowicie adhortacja *Pastores dabo vobis*. Dwa lata później zostało opublikowane *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*. Cała trzecia część dokumentu jest poświęcona permanentnej formacji, jaka winna być udziałem wszystkich kapłanów. Do tego trzeba dodać liczne spotkania Jana Pawła II z duchowieństwem i z klerykami, podczas których papież mówił o radościach i trudach posługiwania kapłańskiego, o potrzebie dorastania do wymagań, jakie stawia sam Chrystus przed swoimi sługami.

Całe to dziedzictwo, jakie pozostawił Kościołowi Jan Paweł II, i jakie kontynuuje papież Benedykt XVI, pragniemy w ramach naszego Centrum intelektualnie i duchowo poznawać oraz wprowadzać w życie Kościoła w Polsce. Jesteśmy świadkami przemian, jakie dokonują się we współczesnej kulturze. Przemiany te stanowią wyzwanie dla duszpasterzy i katechetów. Prawie pół wieku Kościół zmagał się z ideologią ateistyczną. Po 1989 roku wydawało się nam, że nowe czasy, które nadchodzą, będą łatwiejsze dla dzieła ewangelizacji. Tymczasem miejsce państwowej, prowadzonej przez komunistów działalności związanej z wypieraniem ze świadomości Polaków prawdy o Bogu zajmuje dzisiaj bardziej wyrafinowane przedsięwzięcie, by oddziaływanie Kościoła – i religii w ogóle – wyłączyć całkowicie z przestrzeni życia publicznego. Tu już nie chodzi

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, Kraków 2005, s. 21.

<sup>2</sup> Tamże, s. 21.

<sup>3</sup> Od czasu do czasu słyszy się, jak duszpasterz podkreśla, że jest praktykiem i wiedza jest mu zbędna. W okresie wczesnego komunizmu obowiązywała taka ideologia: siłą przodującą (tzn. najważniejszą) był robotnik. Intelektualistów traktowano jako wrogów ludu, bądź – w najlepszym razie – jako zło konieczne. Dokąd prowadzi praktyka bez pogłębionej wiedzy, wie każdy, kto choć trochę z rozumieniem obserwuje zmiany, jakie dokonują się w świecie.



tylko o to, że w zapisach ważnych dokumentów, które mają określać nowe zasady życia w Europie, pomija się chrześcijaństwo. Znacznie groźniejsze wydaje się to zjawisko, które nazywa się w politologii i socjologii globalną rewolucją kulturową<sup>4</sup>. Apogeum tej rewolucji przypada na lata osiemdziesiąte dwudziestego wieku. Do „jesieni ludów”, czyli przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, szczególnie na poziomie edukacji społecznej rewolucja kulturowa osiągnęła swoje cele. Zaczęły obowiązywać nowe zasady w etyce społecznej, wywodzące się w przeważającej części z myśli postmodernistycznej. Polska Solidarność i upadek muru berlińskiego zbiegły się w czasie z przyspieszonym procesem globalizacji. Rosło znaczenie instytucji między- i ponadnarodowych i jednocześnie potęga państw narodowych stawała się słabsza. Wykorzystała to Organizacja Narodów Zjednoczonych, która zaczęła odgrywać rolę instytucji jakby powołanej do kierowania procesem globalizacji. „Wyrażała swoją gotowość do przyjęcia roli etycznej przeciwwagi dla światowej potęgi ekonomicznej rynku i rościła sobie prawo do monopolu w kwestiach etycznych w decydujących latach po upadku muru berlińskiego”<sup>5</sup>.

Od 1990 roku ONZ zorganizowała serię wielkich konferencji międzynarodowych, poświęconych ważnym aspektom życia społecznego: edukacji, dzieciom i ich prawom, ekologii, prawom człowieka, zaludnieniu, rozwojowi społecznemu, kobietom, bezpieczeństwu żywnościowemu...<sup>6</sup> Na tych konferencjach przekonywano uczestników o potrzebie nowej wizji świata, o nowym porządku światowym, o globalnym konsensusie w kwestii norm, wartości i priorytetów w nowym tysiącleciu. Świat potrzebuje teraz nowej etyki globalnej. Ponieważ zauważa się rozkład tradycyjnych wartości, które dotąd określały życie Zachodu, proponuje się taką etykę, w której ani prawo naturalne, ani Najwyższy Prawodawca, Bóg, nie są potrzebni. Nowe normy etyczne mają być efektem konsensusu. A konsensus jest – według promotorów etyki globalnej – możliwy tam, gdzie obowiązuje

<sup>4</sup> Por. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, Warszawa 2010, s. 39.

<sup>5</sup> Tamże, s. 40.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 40.

neutralność aksjologiczna. Po co mówić np. o małżeństwie, skoro ten termin jest w zestawieniu z poglądami homoseksualistów powodem sporów. Lepiej będzie, jeśli słowo „małżeństwo” wykreśli się z kodeksów prawnych i zastąpi się je określeniem „związek partnerski”. I już nie będzie powodu do sporu. Bo mniejszość ma prawo, by większość uszanowała jej poglądy. Albo w sprawach religijnych: znaki i symbole religijne muszą zniknąć z przestrzeni publicznej, ponieważ komuś mogą kojarzyć się z narzucaniem przekonań religijnych.

W Roku Kapłańskim przejawem agresji fundamentalizmu laickiego jest niewątpliwie akcja, zorganizowana akcja, propagująca wykroczenia duchownych w zakresie pedofilii. To prawda, tam gdzie dochodzi do przestępstwa odpowiednie władze, sądy powinny reagować niezależnie od tego, czy przestępstwa dopuścił się duchowny, czy świecki. Ale po pierwsze: dlaczego przedmiotem zainteresowań są w zasadzie tylko występki sprzed wielu lat? Czy w tej całej akcji medialnej chodzi o rzeczywistą pomoc ofiarom? A dlaczego mediów nie interesują przypadki pedofilii osób nieduchownych? W ubiegłym roku w Polsce było ok. dwa tysiące zgłoszeń o przestępstwach z zakresu pedofilii. W żadnym z tych przypadków „bohaterem” nie był duchowny. A w mediach jak mantrę powtarza się „ksiądz-pedofil”, „pedofilia w Kościele”. Po drugie: ataki na pasterzy dusz mają związek z próbą osłabienia Kościoła. Wiadomo, że jak się uderzy w pasterza, to i owczarnia się rozprasza. Kościół jest dzisiaj bodaj jedynym, zwartym i silnym świadkiem wartości, jakie wpisane są w Ewangelię. Szacunek dla życia od poczęcia do naturalnej śmierci, świętość małżeństwa, wierność, sprawiedliwość, prawo naturalne itd. to są wartości, co do których konsensus, czyli zasada wymyślona przez ideologów nowej kultury, nie ma żadnego zastosowania. Kościół przeszkadza tym, którzy chcą nowego porządku światowego. Nie dziwny się, że ataki na Kościół, a szczególnie na jego pasterzy, nie ustaną.

W kontekście przemian, które się dokonują, a które niekoniecznie są uświadamiane przez wszystkich, Centrum Myśli Benedykta XVI podejmuje wyzwania współczesności i pragnie służyć szczególnie młodszej części duchowieństwa diecezji radomskiej w poszukiwaniu właściwych rozwiązań pastoralnych. Obok studiów z zakresu teolo-

gii systematycznej, które są potrzebne każdemu księdzu, Centrum oferuje studia z zakresu teologii pastoralnej, w tym i pogłębianie znajomości zagadnień katechetycznych. Być może uda się zorganizować wykłady otwarte dla księży i świeckich, które pomogłyby nam wszystkim bardziej rozumieć świat, w którym żyjemy, i znajdować recepty na bolączki, jakie nas dotykają.

Dzisiejsza sesja poświęcona była pokucie chrześcijańskiej. Aby odnaleźć się także w klimacie pokutnym, proponuję, byśmy – każda i każdy z osobna – zrobili sobie rachunek sumienia z naszej odpowiedzialności za duchową i intelektualną formację siebie.



## Dyskusja

KS. JAROSŁAW WOJTKUN: Czy w środowisku włoskim nie pojawia się, podobnie jak w polskiej rzeczywistości, brak jednoznacznych kryteriów rozróżniania środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych? Czasami w Polsce dochodzi do mylnego prezentowania środków o działaniu wczesnoporonnym jako antykoncepcji. Według nazewnictwa przyjętego w ginekologii o poronieniu mówimy dopiero od momentu zagnieżdżenia się zygoty w macicy kobiety. Zniszczenie zapłodnionej komórki jajowej, czyli poczętego życia w pierwszej fazie istnienia aż do zagnieżdżenia, nie byłoby zatem działaniem wczesnoporonnym, ale antykoncepcyjnym. Takie nazewnictwo prowadzi do zamętu w rzeczywistym zakwalifikowaniu zła, które nie jest antykoncepcją, ale niszczeniem poczętego ludzkiego życia.

KS. ARTUR KATOŁO: Taki bałagan terminologiczny istnieje i jest on świadomie i celowo wprowadzany. Jeśli ja powiem, że środek, który ma na celu wytworzenie środowiska pewnego endometru w macicy, czy też, że to środowisko endometru powoduje wydalenie poczętego życia, a to jest poronienie, to w takim wypadku nazywanie, że jest to środek antyinydacyjny tylko, ale bez wskazywania, na czym polega to działanie antyinydacyjne, to rzeczywiście wprowadza zamieszanie terminologiczne. Tak się dzieje chociażby w niektórych czasopismach, gdzie temat antykoncepcji często się pojawia. Tam prezentowane są środki o działaniu wczesnoporonnym jako antykoncepcyjne. Zresztą takie zjawisko zamętu językowego występuje nie tylko tutaj. Na przykład mówi się o dwóch rodzajach poczęcia: *procreazione medicamente assistita* (prokreacja medycznie wspomagana) i *procreazione*

*artificiale* (prokreacja sztuczna). Dzisiaj już nie mówi się o prokreacji sztucznej tylko o prokreacji medycznie wspomaganiej. Chodzi o to, żeby słowo „sztuczne” zniknęło. Jaka jest bowiem różnica między prokreacją sztuczną i medycznie wspomaganą? Sztuczna prokreacja to taka, w której akt małżeński jest zastąpiony działaniem biotechnologicznym. Natomiast przy prokreacji medycznie wspomaganiej akt małżeński jest zachowany, technika wspomaga go w osiągnięciu jego naturalnej celowości. W celu postawienia znaku równości między tym, co sztuczne i tym, co medycznie wspomagane określa się także to, co sztuczne, jako medycznie wspomagane, tak aby nie rodziły się żadne wyrzuty sumienia. Podobnie, antykoncepcją nazywane jest wszystko, także to, co jest działaniem wczesnoporonnym. Na przykład prezentuje się pewne pigułki, które mają minimalną ilość hormonu sztucznego, i przez to są one bardziej agresywne, gdyż nie tylko blokują jajczkowanie, ale ich celem jest stworzenie takiego środowiska w macicy, aby nie doszło do zagnieżdżenia się dziecka. To wszystko nazywa się eufemistycznie środkami antykoncepcyjnymi.

Podobnie jest z innym określeniem: „preembrion”. Ten termin został wprowadzony po to, aby usprawiedliwić pewne działania. W odniesieniu do włoskiej ustawy 40/2004 która reguluje kwestię tzw. „sztucznej reprodukcji”, albo „reprodukcji medycznie wspomaganiej”, tam się nie mówi o preembrionie, mówi się o dziecku. Natomiast tam, gdzie w tekście występuje pigułka RU-486 czy tzw. antykoncepcja ostatniej chwili, czyli środki wczesnoporonne, to tam pojawia się już inny termin: „produkt poczęcia”, „jajo płodowe”, „preembrion”. Czyli nawet tu widzimy pewną niekonsekwencję terminologiczną.

KS. ARTUR LACH: W związku z tą tematyką zauważmy, że dzisiaj mamy też bardzo symboliczny dzień. Dziś, 27 kwietnia, wypada kolejna rocznica uchwalenia w Polsce ustawy dopuszczającej aborcję. W związku z tym środowiska pro-life podejmują inicjatywę modlitwy przebłagalnej za grzechy dzieciobójstwa. Świadomość skali tego zjawiska, ok. jednego miliarda istnień ludzkich, które się nie urodziły, nazywanie tego działania po imieniu na pewno przynosi skutki. Dyskusja, która przed piętnastu laty została podjęta w Polsce przyniosła znaczące zmiany w podejściu do tego tematu ze strony

społeczeństwa w Polsce. O ile sobie dobrze przypominam, ok. 80 proc. opinii publicznej jest przeciwko zabijaniu dzieci poczętych. To jest też wymierny wskaźnik potrzeby podejmowania takiego działania, a tym samym kształtowania sumienia, także w odniesieniu do sprawowania sakramentu pokuty.

KS. DARIUSZ ZBIGNIEW SKROK: Bardzo dziękuję ks. Arturowi za ten głos. Ja jeszcze dopowiem, że ks. Lach był długi czas diecezjalnym duszpasterzem rodzin i ta tematyka jest mu bliska. Prowadzi także w naszym diecezjalnym Radiu Plus audycje związane z tematyką rodzinną. Bardzo dziękujemy za przypomnienie tej dzisiejszej daty.

KS. PIOTR TURZYŃSKI: Moje pytanie kieruję do ks. Dariusza Skroka. Dotyczy ono celebracji sakramentu pokuty. Czy nie ma ksiądz dyrektor wrażenia, że dzisiaj pokuta sakramentalna udzielana w konfesjonale została nieco spłaszczona, właściwie sprowadzona jedynie do modlitwy. Ta różnorodność, która w okresie patrystycznym uwzględniała np. pielgrzymowanie, jałmużnę, post, została gdzieś zgubiona. Czy istnieją jakieś instrukcje dla spowiedników, rodzaj wypowiedzi dla spowiedników, które dawałyby spowiednikom szeroką paletę pokut sakramentalnych?

KS. DARIUSZ ZBIGNIEW SKROK: W odniesieniu do pierwszego pytania, jest to nie tylko kwestia wrażenia, ale doświadczenia duszpasterskiego, które ukazuje nam takie zjawisko. Faktycznie sprowadziliśmy dziś pokutę do rytualnego tylko obowiązku. Poszczególne parafie troszczą się o to, aby swoim wiernym zorganizować możliwość sakramentu pokuty, zwłaszcza w czasie adwentowych i wielkopostnych rekolekcji parafialnych. Bogu dzięki, że ta spowiedź w naszych parafiach istnieje. Wszystkie odnośne dokumenty Konferencji Episkopatu Polski wskazują na konieczność zorganizowania w czasie rekolekcji dnia spowiedzi świętej. Według danych przesyłanych do kurii naszej diecezji, wszystkie parafie organizują w czasie rekolekcji dzień spowiedzi. Oczywiście my musimy o tym mówić, jak wyglądała praktyka pokutna Kościoła pierwszych wieków. Takie przypomnienie znajdujemy chociażby w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Tam zostały przedstawione różnorodne formy pokuty chrześcijańskiej. Istnieją też instrukcje kierowane do spowiedników, zarówno ze strony Stolicy Apostolskiej, jak i Konferen-

cji Episkopatu Polski, zwłaszcza po opublikowaniu nowych obrzędów sakramentu pokuty. Znajdujemy w nich zachętę, aby zarówno sami spowiednicy, jak też kaznodzieje podejmowali tę właśnie tematykę. Ja osobiście czuję niedosyt z tego powodu, że po Soborze Watykańskim II zaginęły kazania tematyczne, na korzyść homilii, które skądinąd są ozdobą liturgii; szkoda jednak, że ze stratą dla kazań tematycznych. One poruszały także temat szeroko rozumianej pokuty. Dziś wiele kazań koncentruje się tylko na tych fragmentach Pisma Świętego, które wypadają w daną niedzielę. Owszem, w wielkim poście tematyka pokuty pojawia się także. Tym niemniej jest to ciągle wielkie zadanie dla duszpasterzy, aby do tego tematu nawiązywać i wiernym przypominać o tym. Trzeba w tym temacie wykorzystywać zwłaszcza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który przypomina o owych korzeniach form pokuty w Kościele. Temat ten powinny też uwzględniać programy katechetyczne nauczania religii. Kiedyś w czasie dyskusji na jednym ze spotkań na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jeden z profesorów katechetyki stwierdził, że w przejranych przez niego katechizmach do nauczania religii doliczył się tylko czterech katechez poświęconych tematyce grzechu i pokuty. To jest stanowczo za mało i my musimy do tego wracać. Może jest w tym także pewna niechęć spowodowana współczesną mentalnością. My się boimy mówić o grzechu, dziś świat oczekuje tzw. pozytywnego myślenia. Sam sakrament pokuty wywołuje czasem negatywne skojarzenia. My potrzebujemy pewnego przełamania tych stereotypów w patrzeniu na sakrament pokuty. Nie możemy sprowadzać sakramentu pokuty tylko do rutynowego zwyczaju spowiedzi rekolekcyjnej w adwencie i w wielkim poście, wykonanej szybko, powierzchownie. Pokuta wymaga w naszych warunkach szeroko rozumianej odnowy.

KS. SŁAWOMIR PŁUSA – Istnieje bardzo ważny aspekt dotyczący sakramentu pokuty, podjęty także przez Jana Pawła II w *Reconciliatio et poenitentia*, mianowicie wymiar uzdrowienia. Ks. prof. Artur Katoło mówił w swoim referacie o chorej świadomości. Tu nie chodzi tylko o zanik świadomości grzechu. Tu chodzi także o skutki, jakie możemy obserwować w sercach ludzkich i w ludzkiej świadomości. My szukamy sakramentu pokuty jako miejsca, gdzie Bóg dokonuje



uzdrowienia serca człowieka, uzdrowienia wewnętrznego. Czasem może zdarzyć się także uzdrowienie ciała, jeśli postrzegamy człowieka jako jedność psychiczno-duchową. Czy możemy traktować sakrament pokuty nie tylko jako miejsce uzdrowienia świadomości, ale idący także głębiej w swoim wymiarze uzdrowienia?

KS. ARTUR KATOŁO: Tu jest pewna trudność. Mamy jakby dwie barykady do pokonania. Pierwsza z tych barykad nazywa się klimatem społecznym. Moralność i spowiedź miałyby się ograniczyć tylko do tolerancji. Nie wolno oceniać. I to jest pierwsza rzecz, którą trzeba przełamać.

Natomiast druga rzecz wiąże się z tym, że nie jest dziś łatwo mówić o pewnych rzeczach, bo to przyniesie jakieś niekorzyści. Na przykład mówi się o grzechach ekologicznych. Wyrzucić papierek przez okno to grzech, ale na przykład o antykoncepcji czy o sztucznym zapłodnieniu nie ma ani słowa. Źle potraktować pieska to jest przestępstwo, natomiast o zabiciu nienarodzonego już się nie mówi. Więc ktoś te programy układa. To bardzo dobrze, że my mówimy o pokucie, ale pojawia się pytanie: w jaki sposób my o tej pokucie mówimy. Na co my zwracamy uwagę? Tutaj są te dwie bariery do pokonania. I to zarówno na płaszczyźnie instytucjonalnej, jak i mentalnościowej. Może rzeczywiście trzeba tego radykalizmu pierwszych lat chrześcijaństwa, kiedy mówiło się, że trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi. Trzeba do tego czasu wrócić i nie bać się, że „się straci przyjaciół”, że „straci się wpływy, poparcie polityczne, pieniądze, itd.”. Bo czasem się mówi: „Antykoncepcja? Tego lepiej nie ruszać, bo można się narazić”. Ja tego osobiście doświadczyłem. Odbywało się sympozjum w Centrum Bioetyki na Sycylii. Wywiązała się dyskusja na temat eutanazji i ja się odwołałem do korzeni hitlerowskich tego zjawiska. Po moim wystąpieniu podszedł do mnie dyrektor Centrum Bioetyki i polecił mi, żebym więcej tak nie mówił, że „nie należy denerwować ludzi”, i że „trzeba bardziej używać rozumu”. Odpowiedziałem: „Aha! To ja się dopiero teraz dowiaduję, że fakty historyczne to nie są rozumowe”.

KS. JAROSŁAW BANASIK: Jak należy postępować w konfesjonale z osobami, które decydują się, lub już dokonały operacji zmiany płci?

KS. ARTUR KATOŁO: Przede wszystkim to nie jest żadna zmiana płci, tylko to jest okaleczenie. Jeśli mówimy o płciowości, to musimy wiedzieć, że mamy różne rodzaje wyróżniania płciowości: płciowość genetyczną – XX, XY; płciowość fizjologiczną, płciowość anatomiczną oraz płciowość psychologiczną, duchową. Jeśli my mówimy o tzw. zmianie płci, to możemy zmienić swoje nastawienie psychologiczne, możemy nawet zmienić swoją anatomię, poprzez odpowiednie zabiegi farmakologiczne możemy częściowo przestawić swoją fizjologię, ale nie do końca. Genetyki nie zmienimy. Oczywiście, jeśli mamy do czynienia z sytuacją, w której razem występują cechy męskie i żeńskie, czyli zjawisko hermafrodytyzmu, to wtedy bierze się pod uwagę to, jaka jest przewaga cech, męskich czy żeńskich. Stosownie do tego dokonuje się korekty. Ale te cechy muszą występować razem. Robi się też przy takich korektach testy genetyczne, jeśli jest XX, to znaczy, że jest mężczyzna, jeśli XY – kobieta. Problem transseksualizmu polega na braku psychicznej akceptacji swojej osoby. Jest to zatem kazus do leczenia, ale nie chirurgicznego, lecz psychologicznego. Jeśli chodzi o spowiedź, tu na pewno trzeba wykazać się ogromnym taktem. Jeśli ktoś już dokonał tzw. zmiany płci, to trudno mu nakazywać, aby znowu chirurgicznie wrócił do poprzedniego stanu. Zmiany te są już nieodwracalne. Więc należy okazać współczucie i według mnie rozgrzeszyć tę osobę.

Dodatek



ks. Tomasz Gocel

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Instytut Teologiczny w Radomiu

## Powstanie i rozwój Instytutu Teologicznego w Radomiu (2000–2010)

Specjalistyczne studia teologiczne dla kandydatów do święceń kapłańskich odbywały się od początku istnienia diecezji radomskiej w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Natomiast potrzebę formacji teologicznej świeckich katechetów zatrudnionych w rozmaitych placówkach oświatowych realizowało Kolegium Teologiczne kierowane przez ks. dr. Stanisława Łabendowicza oraz Radomski Instytut Teologiczny prowadzony przez ks. prof. dr. hab. Henryka Karbownika. Wszystkie trzy wymienione ośrodki kształcenia teologicznego działały dzięki życzliwej pomocy ówczesnego ordynariusza radomskiego i animatora wielu inicjatyw katechetycznych o zasięgu ogólnopolskim biskupa Edwarda Materskiego<sup>1</sup>. Z nich wyrósł po latach radomski Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

---

<sup>1</sup> Bp Senior Edward Materski – pierwszy ordynariusz diecezji radomskiej. Urodził się 6 I 1923 w Wilnie, święcenia kapłańskie przyjął 20 IV 1947, został mianowany biskupem pomocniczym kieleckim 29 X 1968 (sakra biskupią przyjął 22 XII 1968), od 28 III 1981 był biskupem sandomierskim, od 3 X 1981 biskupem sandomiersko-radomskim, a od 25 III 1992 do 28 VI 1999 biskupem radomskim; w latach 1966–1988 wykładowca katechetyki formalnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pod kierunkiem bp. E. Materskiego wybudowano w Radomiu gmach Wyższego Seminarium Duchownego. W 1991 roku gościł w Radomiu Jana Pawła II. Wraz z utworzeniem diecezji radomskiej w dniu 25 marca 1992 roku został mianowany pierwszym biskupem radomskim. Położył fundamenty pod funkcjonowanie nowej diecezji, dbając o jej bazę lokalową i potrzebne instytucje. Szczególną cechą jego

Pomysł utworzenia zamiejscowego ośrodka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego wyszedł od kolejnego biskupa radomskiego Jana Chrapka<sup>2</sup>. W ten sposób nowy ordynariusz radomski zrealizował priorytetowe założenie programu pasterskiego, tzn. powołał w stolicy diecezji teologiczną uczelnię wyższą, do której wierni mieli łatwy dostęp. Zgodnie z założeniami zarządcy diecezji siedziba uczelni została umieszczona w budynku radomskiego Wyższego Seminarium Duchownego, ponieważ posiadał on wymagane zaplecze biblioteczne (ponad 100 tys. woluminów) i lokalowe (sale

---

pasterskiego zainteresowania pozostawały katechizacja i budownictwo sakralne. Na terenie diecezji sandomiersko-radomskiej i radomskiej utworzył łącznie 131 nowych parafii. Był przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Powołań Duchownych i członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1996–1999 przewodził Komisji Episkopatu ds. Wychowania Katolickiego. Przygotował koronację obrazów maryjnych w Skrzyńsku i Czarnej. Erygował kapituły w Radomiu, Skarżysku-Kamiennej, Końskich i Opocznie. Jest autorem licznych publikacji i współautorem podręczników katechetycznych. 28 czerwca 1999 roku w związku z osiągnięciem wieku emerytalnego Jan Paweł II przyjął jego rezygnację z obowiązków biskupa radomskiego. 21 sierpnia tegoż roku przekazał rządy diecezją swemu następcy, którym został bp Jan Chrapek – por. *Są chwile w życiu. W czterdziestą rocznicę sakry biskupa Edwarda Materskiego*, red. E. Materski, Z. Niemirski, A. Warso, Radom 2008.

<sup>2</sup> Bp Jan Chrapek – drugi ordynariusz radomski. Urodził się 18 VII 1948 w Józefinie w parafii Iwaniska. Członek zakonu michalitów, w roku 1986 został wybrany przełożonym generalnym swego zgromadzenia, a trzy lata później – na przewodniczącego Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce. 25 III 1992 Jan Paweł II mianował go biskupem pomocniczym diecezji drohiczyńskiej. Sakrę biskupią przyjął z rąk nuncjusza apostolskiego abp. Józefa Kowalczyka 5 VI 1992 w Drohiczyńce; 20 VI 1994 Jan Paweł II mianował go biskupem pomocniczym diecezji toruńskiej, a 28 VI 1999 na ordynariusza radomskiego. W homilii w dniu ingresu 21 VIII 1999 nakreślił program swego biskupiego posługiwania, wypowiadając m.in. takie słowa: „Ewangelizacja i troska o potrzebujących oraz młodzież są pragnieniem mojego serca”. Szczególny akcent położył na duszpasterstwo młodzieży. Rozwijał dzieła charytatywne w diecezji. W 2001 roku został konsultorem Papieskiej Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu, a następnie przewodniczącym takiej też rady w ramach Konferencji Episkopatu Polski. Zginął śmiercią tragiczną 18 października 2001 roku w miejscowości Siekluka, wracając z zajęć w Warszawie do Radomia – por. E. Poniewierski, *ŚP. II Biskup Radomski Dr Jan Chrapek CSMA (1948–2001)*, „Kroniki Diecezji Radomskiej” 10 (2001) nr 4, s. 444–448.

wykładowe), a także kadre naukową z wymaganymi przez prawo kościelne i państwowe kwalifikacjami<sup>3</sup>.

Okoliczności powstania Wydziału Teologicznego w Radomiu, poprzedzone wieloma zabiegami natury prawnej, bp Chrapek opisał w specjalnym piśmie nuncjuszowi apostołskiemu w Polsce abp. Józefowi Kowalczykowi<sup>4</sup>. Z tego zapisu wynika, że zaraz po objęciu rządów w diecezji ordynariusz zapoznawał się z ludźmi, badał nastroje społeczne i w tym celu rozmawiał z wieloma zasłużonymi obywatelami Radomia, zarówno duchownymi, jak i świeckimi. Te intensywne rozmowy doprowadziły bp. Chrapka do wyciągnięcia kilku wniosków, m.in. zauważył, że w stolicy diecezji jest zbyt mało ludzi z wyższym wykształceniem – około 3 proc. Te braki należało uzupełnić, w czym pomóc mogło zorganizowanie wyższej uczelni o profilu teologicznym bądź humanistycznym. Oprócz tego młodzież wyjeżdżająca na studia wyższe do innych miast poza diecezję radomską już później tutaj nie powraca i dlatego – aby „nieco zatrzymać w regionie młodzieży i by stworzyć środowisko naukowe”<sup>5</sup> – biskup zaproponował władzom Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego powołanie w Radomiu zamiejscowego Wydziału Teologicznego. Poza tymi argumentami za utworzeniem wydziału przemawiało planowane utworzenie w Radomiu oddziału Instytutu Pamięci Narodowej<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Archiwum Diecezjalne w Radomiu, Pisma Biskupa Radomskiego Jana Chrapka, *Pismo bpa J. Chrapka do Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z 25 VI 2000*.

<sup>4</sup> Tamże, *Pismo bpa J. Chrapka do Nuncjusza Apostołskiego w Polsce ks. Abp. Józefa Kowalczyka z 3 VII 2000*.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Ordynariusz radomski podzielił się swoimi planami włączenia Wydziału Teologicznego do rozwijającego się środowiska naukowego w Radomiu z tymi, którzy sprawowali funkcje kierownicze w mieście i z nim współpracowali, m.in. ówczesnym Prezydentem Miasta Radomia Adamem Włodarczykiem zwracając się do niego w słowach: „Jestem przekonany, że powoli organizująca się filia UKSW w naszym mieście będzie w przyszłości ważną instytucją naukową miasta Radomia i okolic przyczyniając się razem z Politechniką Radomską do ożywienia naukowego naszego regionu” – Archiwum Diecezjalne w Radomiu, Pisma Biskupa Radomskiego..., *Pismo bpa J. Chrapka do Prezydenta Miasta Radomia Adama Włodarczyka z 17 VII 2000*. Pomysł utworzenia Wydziału Teologicznego w Radomiu pozytywnie zaopiniowali pozostali biskupi pomocniczy i duchowieństwo diecezjalne: „Poprzez otwarcie w Radomiu WT

Ze staraniami o realizację planów ordynariusza radomskiego zbiegła się wizyta prymasa Polski w Radomiu, któremu biskup zwierzył się przy tej okazji z pragnienia założenia Wydziału Teologicznego. Prymas odpowiedział, że najlepiej zwrócić się w tej sprawie do Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zachęcony takim poparciem wielkiego kanclerza bp Chrapek wkrótce porozmawiał z rektorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, znajdując u niego zrozumienie i życzliwość. W pierwszych dniach października 1999 roku ordynariusz radomski wraz z zarządem Miasta Radomia wystosował pisemną prośbę do rektora i senatu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z konkretnymi propozycjami dotyczącymi założenia Wydziału Teologicznego w Radomiu. W nawiązaniu do tej prośby odbyły się dwa spotkania rektora i dwóch prorektorów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z zarządem Miasta Radomia w obecności biskupa Chrapka w radomskiej kurii diecezjalnej. Na tych spotkaniach ustalono, że warunkiem koniecznym do utworzenia zamiejscowego Wydziału Teologicznego jest skompletowanie wymaganej kadry do końca grudnia 1999 roku i przedstawienie listy samodzielnych pracowników naukowych. Zgodnie z ustaleniami senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego na początku 2000 roku przyjął i zatwierdził listę przedstawioną pracowników naukowych, po czym władze uczelni przekazały ją do Ministerstwa Edukacji Narodowej z prośbą o pozwolenie na zorganizowanie filii w Radomiu. Po kilku miesiącach Rada Naukowa Ministerstwa Edukacji Narodowej pozytywnie zaopiniowała pomysł zorganizowania filii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu oraz zatwierdziła listę pracowników naukowych. Następnie Minister Edukacji Narodowej prof. dr hab. Mirosław Handke wydał 30 czerwca 2000 roku zarządzenie zezwalające na zorganizowanie zamiejscowego Wydziału Teologicznego w Radomiu związanego z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego<sup>7</sup>.

UKSW otworzyły się nowe możliwości naukowe dla duchowieństwa i ludzi świeckich naszej diecezji” – *Odezwa Księża Biskupów do Diecezjan z racji śmierci bp. J. Chrapka* z 19 X 2001, „Kroniki Diecezji Radomskiej” 10 (2001) nr 4, s. 444–448.

<sup>7</sup> Archiwum Diecezjalne w Radomiu, Pisma Biskupa Radomskiego..., *Pismo bpa J. Chrapka do Nuncjusza Apostolskiego w Polsce Abpa Józefa Kowalczyka* z 3 VII 2000



Decyzja władz państwowych podjęta na prośbę Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego świadczy o ich życzliwym poparciu pomysłu zorganizowania uczelni teologicznej w Radomiu. Trudniej było z uzyskaniem podobnej zgody od najwyższych władz kościelnych. Trwały więc kolejne starania o uzyskanie dla radomskiego Wydziału Teologicznego aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej. Po papieskim potwierdzeniu legalności istnienia Wydziału Teologicznego w Radomiu nadane na Wydziale Teologicznym stopnie naukowe miałyby ważność w całym Kościele<sup>8</sup>.

Najpierw należało wyjaśnić Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego wszelkie wątpliwości dotyczące prawa kanonicznego i praktyki kościelnej. Podstawową przeszkodę można streścić w pytaniu, czy trzeba osobnej zgody Stolicy Apostolskiej na zorganizowanie filii już zatwierdzonego przez nią wydziału? Dla wyjaśnienia tej kwestii bp Chrapek argumentował, iż wydział zamiejscowy uniwersytetu podlega macierzystej uczelni i kieruje się w swej działalności jej statutami. Z taką interpretacją zgodził się minister Zdrada, informując biskupa, że według prawa polskiego wydział zamiejscowy jest integralną częścią uniwersytetu i nie może być traktowany jako osobny byt prawny czy

---

– zgodnie z powszechną opinią największe zasługi przy powstaniu radomskiego Wydziału Teologicznego trzeba przypisać bp. J. Chrapkowi, który rozmawiał o tej idei z władzami miasta, regionu, Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego i prymasem Polski – „wszyscy rozmówcy księdza biskupa wyrazili poparcie dla tej cennej i potrzebnej inicjatywy”. W realizację pomysłu biskupa radomskiego włączył się także ówczesny rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, który upoważnił ks. prof. dr hab. Ignacego Bokwę do prowadzenia rozmów celem pozyskania nowych pracowników dla planowanej filii uniwersytetu. 6 grudnia 1999 roku senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego podjął uchwałę o utworzeniu w Radomiu Wydziału Teologicznego. Ten wniosek uczelnia skierowała do Ministra Edukacji Narodowej – por. ks. D. Skrok, *Historyczna Inauguracja Roku Akademickiego 2000/2001 na WT UKSW w Radomiu*, „Kroniki Diecezji Radomskiej” 9 (2000) nr 4, s. 462–470. Zarządzenie nr 8 Ministra Edukacji Narodowej z 30 czerwca 2000 roku w sprawie zmian organizacyjnych w UKSW w Warszawie zawiera takie sformułowanie: „W strukturze organizacyjnej UKSW w Warszawie tworzy się zamiejscową jednostkę organizacyjną o nazwie Wydział Teologiczny w Radomiu” – por. „Kroniki Diecezji Radomskiej” 9 (2000) nr 2–3, s.184.

<sup>8</sup> Archiwum Diecezjalne w Radomiu, Pisma Biskupa Radomskiego..., *Pismo bp. J. Chrapka do Prezydenta Miasta Radomia Adama Włodarczyka z 17 VII 2000*.

organizacyjny. W przypadku zamiejscowego Wydziału Teologicznego w Radomiu mającego charakter kościelny musiał on posługiwać się zatwierdzonymi przez Stolicę Apostolską statutami macierzystego wydziału Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Opierając się na tych argumentach, biskup Chrapek uparcie prosił nuncjusza apostolskiego abp. Kowalczyka „o pomoc w zaistnieniu radomskiego WT poprzez podjęcie decyzji, jakie są wskazane przez ustawodawstwo kościelne”<sup>9</sup>. Ordynariusz radomski dziękował przy tym za dotychczasowe poparcie dla pomysłu utworzenia Wydziału Teologicznego i nalegał na interwencję w Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego: „Wierzę głęboko, że Ekscelencja, rozumiejąc naszą sytuację, jak też przepisy kościelne, pomoże nam rozwiązać wszystkie problemy prawne, dzięki czemu będzie mogła powstać w przyszłości filia UKSW w Radomiu. Specjalizacja teologiczna jest wdrożeniem idei powstania filii UKSW”<sup>10</sup>.

Oczekując na interwencję nuncjusza apostolskiego, bp Chrapek wielokrotnie posyłał pisma bezpośrednio do kongregacji. W jednym z listów do jej przewodniczącego abp. Z. Grocholewskiego powoływał się nawet na osobiste spotkanie z nim w Rzymie 8 lipca 2000 roku. Ordynariusz radomski przesłał także kongregacji komplet dokumentów dotyczących Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, „który wg praktyki Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego winien być afiliowany do Uniwersytetu jako Radomski Instytut Teologiczny *vulgo dictum* Wydział Zamiejscowy”<sup>11</sup>.

W wyniku tych starań biskupa radomskiego sprawę rozwiązano połowicznie – władze Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego nie wypowiedziały się kategorycznie przeciwko erygowaniu radomskiego Wydziału Teologicznego. Na podstawie tego milczącego przyzwolenia Wydział Teologiczny w Radomiu funkcjonował tolerowany

<sup>9</sup> Tamże, *Pismo bpa J. Chrapka do Nuncjusza Apostolskiego...* z 3 VII 2000.

<sup>10</sup> Tamże, *Pisma Biskupa Radomskiego...*, *Pismo bpa J. Chrapka do abpa Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce* z 28 VI 2001.

<sup>11</sup> Tamże, *Pismo bpa J. Chrapka do abpa Zenona Grocholewskiego, prefekta Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego* z 17 VII 2000.

przez Stolicę Apostolską w latach 2000–2003. Problemy zaczęły się po śmierci bp. J. Chrapka<sup>12</sup>.

Dzięki ścisłej współpracy ordynariusza radomskiego i lokalnego środowiska teologicznego skupionego wokół Wyższego Seminarium Duchownego powstał w 2000 roku radomski Wydział Teologiczny, który stał się ósmym wydziałem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i zarazem dziesiątym wydziałem teologicznym w Polsce. Wielkie zasługi biskupa w tworzeniu uczelni zauważył pełnomocnik rektora ks. prof. UKSW dr hab. Ignacy Bokwa: „Należy się wdzięczność dla bp. Chrapka za jego inicjatywę stworzenia w Radomiu wyższej uczelni, która umożliwiała młodym ludziom zdobywanie wiedzy i kształtowanie charakteru”<sup>13</sup>.

Pierwsza uroczysta inauguracja radomskiego Wydziału Teologicznego odbyła się 8 listopada 2000 roku. Bp Chrapek w specjalnym orędziu skierowanym do księży profesorów i innych pracowników uczestniczących w pierwszej Radzie Wydziału Teologicznego 25 września 2000 roku wyjaśniał wielkie znaczenie studiów teologicznych zorganizowanych w stolicy diecezji: „Powstanie Wydziału Teologicznego w Radomiu jest wielką szansą dla miasta Radomia i całej diecezji Radomskiej. Obecność Wydziału ma wielkie znaczenie dla całości działań duszpasterskich, jakie podejmuje nasza diecezja u progu III tysiąclecia, gdzie hasłem programu duszpasterskiego jest nowa ewangelizacja”<sup>14</sup>.

Przed inauguracją Wydziału Teologicznego wykonano niezbędne prace adaptacyjne budynku seminaryjnego pod kątem pracy naukowo-dydaktycznej. Najbardziej włączyli się w te prace wikariusz biskupi do spraw ekonomicznych diecezji radomskiej ks. Stanisław

<sup>12</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału, Rada Instytutu, *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 14 III 2003*.

<sup>13</sup> Ks. D. Skrok, *Historyczna Inauguracja Roku Akademickiego 2000/2001 na WT UKSW w Radomiu*, „Kroniki Diecezji Radomskiej” 9 (2000) nr 4, s. 462–470. W dniu pierwszej inauguracji studiowało na uczelni radomskiej 400 studentów odbywających studia w trybie dziennym i zaocznym. Częścią Wydziału Teologicznego stało się seminarium radomskie, które zachowało swoją podmiotowość jako uczelnia kościelna. Do struktury Wydziału Teologicznego włączono oprócz radomskiego seminarium duchownego także Kolegium Teologiczne.

<sup>14</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału, Rada Instytutu, *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 25 X 2000*.

Pindera, ekonom diecezjalny ks. Wiesław Lenartowicz i dyrektor administracyjny radomskiego seminarium duchownego ks. Janusz Smerda. Rozszerzono również kadre pracowników tworzącego się wydziału, zatrudniając dwóch pracowników w administracji.

Od samego początku zadbano o należyte finansowanie uczelni, określając zasady wypracowywania jej budżetu. Zgodnie z ustaleniami podjętymi w porozumieniu z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego i zarządem diecezji radomskiej pieniądze na utrzymanie Wydziału Teologicznego pochodziły z kilku źródeł, m.in. z czesnego uzyskanego od studentów studiów zaocznych i podyplomowych (40 proc. tych przychodów przekazywano do Warszawy, a 60 proc. pozostawało w Radomiu). Sytuację finansową w zadowalającym stopniu ustabilizowały środki finansowe z budżetu państwa przyznane przez Ministra Edukacji Narodowej 14 grudnia 2000 roku, dzięki czemu zatrudnienie uzyskało jedenastu adiunktów i powstała możliwość zatrudnienia kolejnych pracowników naukowych. Wykładowcy przedmiotów formacyjnych w seminarium duchownym otrzymywali nadal wynagrodzenie wypłacane przez diecezję<sup>15</sup>.

Przeprowadzono wybory do władz Wydziału Teologicznego, m.in. na pełnomocnika dziekana ds. Kolegium Teologicznego wybrano ks. S. Łabendowicza, na pełnomocnika dziekana ds. studiów zaocznych – ks. dr. M. Dziewieckiego; w Komisji ds. Planu Zajęć zasiedli ks. mgr lic. Artur Hejda i ks. dr J. Wojtkun, sekretarzem Wydziału Teologicznego koordynującym prace Wydziału Teologicznego pomiędzy sekretariatem a studentami został ks. mgr lic. D. Skrok.

W jednej z pierwszych rad Wydziału Teologicznego w Radomiu 15 stycznia 2001 roku uczestniczyło dziesięciu członków, tzn. dziewięciu doktorów habilitowanych i przedstawicielka administracji, piętnastu gości, m.in. bp Chrapek i dwaj biskupi pomocniczy, prorektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, rektor i profesorowie seminarium duchownego. Pozytywnie zaopiniowano wtedy propozycję o przygotowywaniu na Wydziale Teologicznym prac magisterskich przez kapłanów diecezji radomskiej. Odtąd wszyscy alumni semina-

---

<sup>15</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału, Rada Instytutu, *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 15 I 2001*.

rium duchownego mieli możliwość w Radomiu pisać i bronić prace magisterskie na zakończenie V roku studiów. Wydelegowano także przedstawicieli Wydziału Teologicznego do senatu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, tzn. dziekana i dwóch delegatów Rady Wydziału wybranych spośród samodzielnych pracowników naukowych. Przyjęto regulamin zaliczeń i egzaminów<sup>16</sup>.

W pierwszych miesiącach funkcjonowania uformowała się pełna struktura Wydziału Teologicznego w Radomiu. Opierała się ona na dwunastu katedrach z pełną obsadą<sup>17</sup>. 1 lutego 2002 roku na Wydziale Teologicznym zatrudnionych było 38 pracowników, w tym: 1 profesor zwyczajny, 8 profesorów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 16 adiunktów, 2 asystentów, 2 starszych wykładowców, 4 lektorów i pracownicy administracji<sup>18</sup>.

Od początku uczelnia radomska uczestniczyła w europejskim programie edukacyjnym SOCRATES-ERASMUS nadzorowanym przez ks. dr. D. Skroka. Sukcesywnie Wydział Teologiczny rozszerzał kontakty międzynarodowe, m.in. ks. prof. Bogumił Gacka spotkał się z prof. Buforem i oficjalnie zgłosił Wydział Teologiczny do współpracy z uniwersytetami w USA w dziedzinie personalizmu<sup>19</sup>.

Wydział Teologiczny w pierwszym okresie działalności (2000–2003) prowadził studia dzienne z dwoma specjalizacjami: kapłańską dla kandydatów do święceń (w ten sposób studentami Wydziału Teologicznego stawali się wszyscy alumni radomskiego seminarium duchownego) oraz katechetyczno-pastoralną dla osób świeckich. Dodatkowo otwarto studia zaoczne obejmujące trzy lata Kolegium Teologicznego i pięć lat studiów teologicznych dla specjalizacji katechetyczno-pastoralnej z przygotowaniem pedagogicznym; poza tym studia zaoczne o profilu Wychowanie do Życia w Rodzinie kierowane przez ks. St. Łabendowicza oraz ks. Artura Lacha; na przełomie

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, Sprawy związane z pracownikami naukowo-dydaktycznymi, *Struktura WT w Radomiu*

<sup>18</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, Sprawy..., *Lista pracowników IT z 1 II 2002.*

<sup>19</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału..., *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 10 VI 2002.*

listopada i grudnia 2000 roku miało się rozpocząć podyplomowe studium psychologii; w planach na początku II semestru było jeszcze otwarcie studium Profilaktyka uzależnień i resocjalizacja<sup>20</sup>. I rok specjalizacji kapłańskiej i I–II rok katechetyczno-pastoralnej miały program wykładów zgodny z Europejskim Systemem Transferu Punktów Kredytowych (ECTS) umożliwiającym wymianę studentów na wszystkich wydziałach teologicznych w Europie<sup>21</sup>.

Władze Wydziału Teologicznego nieustannie rozbudowywały bazę naukowo-dydaktyczną, a także reformowały istniejące struktury. Już po pierwszym roku studiów zaproponowano zmiany w programach zajęć na rok akademicki 2001/2002<sup>22</sup>. Zaproponowano również zamianę wstępu do filozofii na ćwiczenia z filozofii<sup>23</sup>.

Uczelnia radomska wysoko oceniała sukcesy swoich pracowników naukowych, wyróżniając ich specjalnymi nagrodami za wybitne osiągnięcia. W ten sposób Wydział Teologiczny odznaczył ks. prof. S. Kowalczyka za jego bogaty dorobek naukowy, ks. Marka Jagodzińskiego i ks. D. Skroka za doktoraty<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Wydział Teologiczny w Radomiu realizował od początku kierunek teologia, a w jego ramach: pięcioletnie dzienne studia magisterskie dla osób świeckich, sześćioletnie dzienne studia magisterskie dla kandydatów do kapłaństwa, pięcioletnie zaoczne studia magisterskie, trzyletnie studia zawodowe (absolwenci otrzymywali zawodowy tytuł licencjata, posiadali potwierdzone przygotowanie pedagogiczne i uprawnienia do nauczania religii w przedszkolach, szkołach podstawowych, gimnazjach i szkołach zawodowych) – por. ks. D. Skrok, *Historyczna Inauguracja Roku Akademickiego...*, „Kroniki Diecezji Radomskiej” 9 (2000) nr 4, s. 462–470.

<sup>21</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Studia zaoczne teologia od 1 x 2000.

<sup>22</sup> Według danych statystycznych za rok akademicki 2001/2002 na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego było 8 wydziałów, 18 kierunków, 5444 studentów dziennych, 7555 zaocznych, 30 wieczorowych, 415 doktoranckich, razem 14 494. Na Wydziale Teologicznym w Radomiu w tym samym czasie studiowały 663 osoby, w tym 170 kleryków, 47 świeckich studentów teologii dziennej, 230 studentów zaocznych, reszta to studenci studiów podyplomowych – por. Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, *Sprawy...*, *Pismo dziekana Wydziału Teologicznego w Radomiu ks. Bokwy skierowane do dyrektora administracyjnego UKSW z 14 XI 2001*.

<sup>23</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału..., *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 30 IV 2001*.

<sup>24</sup> Tamże, *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 10 XII 2001*.

Dekret wielkiego kanclerza Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego kard. J. Glempa z 18 czerwca 2002 roku przedłużał misję kanoniczną na rok akademicki 2002/2003 dla 32 pracowników naukowo-dydaktycznych w radomskiego Wydziału Teologicznego (8 profesorów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 18 doktorów, 4 magistrów)<sup>25</sup>. W tym samym czasie nastąpiły niewielkie zmiany w zarządzie uczelni. Wybrano dziekana, którym pozostał ks. prof. I. Bokwa, oraz wicedziekana ks. dr. D. Skroka (zastąpił ks. dr. M. Dziewieckiego), sekretarza dr. P. Mazura, przewodniczącego Komisji ds. Nauki ks. prof. UKSW dr. hab. K. Matwiejuka. Egzaminów wstępnych wyznaczono na dzień 24 czerwca 2002 roku. Ustalono nowe zasady rekrutacji studentów polegające na wprowadzeniu egzaminu ustnego dla kandydatów na studia dzienne.

W trzecim i zarazem ostatnim roku istnienia Wydziału Teologicznego przed przekształceniem w Instytut Teologiczny obok studiów dziennych i zaocznych na uczelni funkcjonowały także studia podyplomowe kształcące w dwóch specjalnościach: Profilaktyka społeczna i resocjalizacja oraz Zarządzanie zdrowiem<sup>26</sup>. *Sprawozdanie o stypendiach naukowych, studiach podyplomowych i doktoranckich oraz*

---

<sup>25</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, Sprawy..., *Dekret Wielkiego Kanclerza UKSW kard. J. Glempa z 18 VI 2002*.

<sup>26</sup> Senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego podjął decyzję o utworzeniu międzywydziałowych podyplomowych studiów w zakresie Organizacji i Zarządzania w Ochronie Zdrowia. Program tych studiów został opracowany przez Regionalny Ośrodek Szkoleniowy Radomskiego Towarzystwa Dobroczynności i posiadał akceptację Stowarzyszenia Menadżerów Opieki Zdrowotnej w Warszawie. Studia zaoczne trwały dwa semestry (pierwsza inauguracja w październiku 2001) i były adresowane do osób pełniących lub przygotowujących się do sprawowania funkcji kierowniczych na różnych szczeblach organizacyjnych zakładów opieki zdrowotnej i w zróżnicowanych formach opieki zatrudnionych w sekcjach administracyjno-ekonomicznych lub zainteresowanych poszerzeniem wiedzy na temat zarządzania opieką zdrowotną. Studia miały na celu dostarczenie specjalistycznej wiedzy i doskonalenia praktycznych umiejętności z zakresu zarządzania zakładami opieki zdrowotnej w okresie przekształceń systemowych. Zasady rekrutacji opierały się na kolejności zgłoszeń kandydatów – por. Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Organizacja i Zarządzanie w Ochronie Zdrowia, *Oferta Międzywydziałowych Studiów Podyplomowych dla pracowników Służby Zdrowia*.

zatrudnieniu w szkołach wyższych według stanu z 31 XII 2002 podawało liczbę 75 studentów na studiach podyplomowych<sup>27</sup>.

Radomski Wydział Teologiczny objął swoim patronatem m.in. „Zeszyty Formacji Katechetów” i „Radomskie Studia Teologiczne” – kontynuację diecezjalnych „Studiów Radomskich” (ukazały się 4 tomy). Z czasem rozpoczęto wydawanie „Studiów Diecezji Radomskiej” pod redakcją ks. dr. Z. Niemirskiego, „Zeszytów Formacji Katechetów” ks. dr. hab. S. Łabendowicza oraz półrocznika „Personalizm” redagowanego przez ks. prof. dra hab. Gackę.

Środowisko Wydziału Teologicznego zorganizowało w ciągu trzech lat kilka sympozjów, w tym jedno międzynarodowe. Działo też przy uczelni Koło Naukowe Teologów (opiekun ks. dr M. Jagodziński) oraz Koło Teatralne (opiekun ks. dr P. Turzyński)<sup>28</sup>.

Po nagłej śmierci bp. J. Chrapka powrócił problem uzyskania przez radomski Wydział Teologiczny od Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego pozwolenia na dalsze legalne funkcjonowanie. Zgodnie z obowiązującym prawem kościelnym Stolica Apostolska miała decydujący głos w sprawie erygowania nowego wydziału teologicznego.

---

<sup>27</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Sprawozdania GUS, *Sprawozdania o stypendiach naukowych, studiach podyplomowych i doktoranckich oraz zatrudnieniu w szkołach wyższych wg stanu z 31 XII 2002* określało liczbę studentów na studiach podyplomowych w roku akademickim 2002/2003 następująco: Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacja – 32, Organizacja i Zarządzanie w Ochronie Zdrowia – 43, razem – 75; *Sprawozdania o stypendiach naukowych, studiach podyplomowych i doktoranckich oraz zatrudnieniu w szkołach wyższych wg stanu z 31 XII 2004* podaje, że na studiach podyplomowych były 62 osoby; *Sprawozdania o stypendiach naukowych, studiach podyplomowych i doktoranckich oraz zatrudnieniu w szkołach wyższych wg stanu z 31 XII 2008* podaje, iż na studiach podyplomowych już nikogo nie było – wygasły one w czerwcu 2008 roku wydaniem ostatnich 24 świadectw ukończenia kierunku Organizacja i Zarządzanie w Ochronie Zdrowia.

<sup>28</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Korespondencja, *Działalność naukowa, kulturalna i sportowa studentów – sprawozdanie*: Koło Naukowe Teologów działało od 2001 roku pod kierunkiem ks. dr. Marka Jagodzińskiego. Członkowie Koła aktywnie uczestniczyli w Tygodniu Eklezjologicznym na KUL-u, brali udział w Sympozjum Maryjnym i Mariologicznym w Ostrej Bramie w Skarżysku; natomiast Koło Teatralne pod opieką ks. dr. Piotra Turzyńskiego wystawiało sztuki teatralne, m.in. w 2001 roku studenci przygotowali sztukę na podstawie książki P. Coelho pt. *Alchemik* oraz dramat J. Zawieyskiego pt. *Miecz obosieczny* (2003).



Dlatego z nowym zapałem władze radomskiej uczelni podjęły zabiegi zmierzające do utrzymania Wydziału Teologicznego.

Pierwszym zadaniem było przekonanie Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, że radomski Wydział Teologiczny spełnia konieczne wymogi do jego prawnego zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. W związku z tym zarząd Wydziału Teologicznego wystosował prośbę do nowego ordynariusza radomskiego bpa Zygmunta Zimowskiego o podjęcie wszelkich starań w kongregacji dla legalizacji i tym samym uratowania radomskiej uczelni. Bp Zimowski spotkał się z pracownikami Wydziału Teologicznego i objaśnił szerszy kontekst zachowania Wydziału Teologicznego oraz określił ewentualne szanse na jego dalsze funkcjonowanie. Okazało się bowiem, że odmowa uznania przez Stolicę Apostolską istnienia Wydziału Teologicznego w Radomiu nie była wtedy wyjątkiem, gdyż cztery diecezje w tym samym czasie starały się o zgodę na utworzenie wydziałów teologicznych (szczecińsko-kamieńska, częstochowska, tarnowska, wrocławska) i wszędzie te inicjatywy nie odniosły skutku.

Po tym spotkaniu zredagowano pismo do Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego podpisane przez rektora seminarium duchownego, dziekana Wydziału Teologicznego i bp. Z. Zimowskiego podnoszące, iż dokument papieski *Sapientia Christiana* nie przewidywał organizacji zamiejscowych wydziałów teologicznych. Planowano rozwiązać przeszkody prawne, angażując w tym celu wyższą hierarchię kościelną – miał posłużyć temu wspólnie zredagowany list biskupów polskich do papieża z prośbą o rewizję interpretacji jednego z punktów dokumentu papieskiego *Sapientia Christiana*. Ordynariusz radomski zaangażował swój autorytet i obiecał, że zrobi wszystko, aby dziedzictwo poprzednika nie zostało zmarnowane. W staraniach o utrzymanie radomskiej uczelni teologicznej podkreślił konieczność jeszcze ściślejszej współpracy pomiędzy kadrą naukową Wydziału Teologicznego a seminarium duchownym, proponując konkretne rozwiązania, m.in. złożenie przysięgi przez nowych pracowników seminarium duchownego zgodnej z instrukcją kongregacji o nauczaniu teologii, umożliwienie kontynuacji studiów dla zwolnionych kleryków, uczestnictwo w sesjach pracowników świeckich i duchownych.

Z czasem okazało się, iż intensywne starania o uznanie przez Stolicę Apostolską radomskiego Wydziału Teologicznego nie przyniosły spodziewanych efektów. Podjęto w takich okolicznościach decyzję o przekształceniu Wydziału Teologicznego w zamiejscowy Instytut Teologiczny będący jednostką organizacyjną Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Główny koordynator procesu przekształcenia uczelni bp Z. Zimowski spotkał się 13 listopada 2002 roku w Warszawie z zarządem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, aby przedyskutować możliwe rozwiązania: 1) pozostawienie Wydziału Teologicznego w Radomiu, co nie miało żadnych szans ze względu na stanowisko Stolicy Apostolskiej, 2) powołanie Instytutu Międzywydziałowego, na co nie zgodził się kard. Grocholewski z Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, 3) powołanie zamiejscowego Instytutu Teologicznego<sup>29</sup>. Po przedyskutowaniu proponowanych wariantów 6 marca 2003 roku do Radomia przyjechali rektorzy i dyrektor administracyjny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Podczas wspólnych rozmów z ordynariuszem radomskim podjęto wtedy decyzję o przekształceniu dotychczasowego Wydziału Teologicznego w zamiejscowy Instytut Teologiczno-Pastoralny. W głosowaniu nad przekształceniem Wydziału Teologicznego w Instytut Teologiczno-Pastoralny wszyscy uczestnicy spotkania jednomyślnie zgodzili się na tę zmianę. 17 marca 2003 w Warszawie obradowała Rada Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, na której zajmowano się m.in. propozycją przekształcenia radomskiego Wydziału Teologicznego w Instytut Teologiczny. Trzy dni później zebrał się senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który w 5 punkcie obrad dyskutował nad przekształceniem Wydziału Teologicznego w Zamiejscowy Instytut Teologiczno-Pastoralny. Na tym spotkaniu dziekan Wydziału Teologicznego przedstawił projekt koniecznych zmian w statucie (według projektu Wydział Teologiczny miał zostać

<sup>29</sup> 28 marca 2002 roku papież mianował ks. prał. Zygmunta Zimowskiego ordynariuszem radomskim. 25 maja tego roku w katedrze radomskiej przyjął on święcenia biskupie. Funkcję ordynariusza radomskiego sprawował do 2009 roku – por. Życiorys III Biskupa Radomskiego Zygmunta Zimowskiego, „Kroniki Diecezji Radomskiej” 11 (2002) nr 2, s. 199–200.

przekształcony na wniosek rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, instytut miał przy tym zachować swoją reprezentację w senacie oraz prawo do wydawania dyplomów magisterskich). Ostatecznie 20 marca 2003 roku senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego przyjął uchwałę nr 4/2003 przekształcającą dotychczasowy Wydział Teologiczny w zamiejscowy ośrodek dydaktyczny o nazwie Instytut Teologiczny w Radomiu, która weszła w życie 1 października 2003 roku. Życzliwym pragnieniem rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego było zachowanie jak największej autonomii Instytutu Teologicznego. Było to w pełni uzasadnione, ponieważ połowa katedr w dotychczasowej uczelni radomskiej posiadała prawo do nadawania tytułów doktora habilitowanego oraz zatrudnionych było w niej więcej niż 60 pracowników z tytułem profesora. „Jesteśmy quasi-wydziałem” – takimi słowami określił status Instytutu Teologicznego już po przekształceniach jego dziekan ks. prof. I. Bokwa.

Dzięki zaangażowaniu środowiska Wydziału Teologicznego i pomocy ordynariusza bp. Z. Zimowskiego dzieło bpa J. Chrapka uratowano, nauczanie teologii mogło być kontynuowane w Radomiu<sup>30</sup>. Uregulowano definitywnie status uczelni zgodnie z wymogami prawa kościelnego zapisanymi w *Sapientia Christiana*, zachowano autonomiczne katedry i studia ale utracono na pewien czas możliwość prowadzenia studiów licencjackich i doktoranckich.

W strukturze Instytutu Teologicznego utrzymały się studia dzienne o specjalności kapłańskiej dla kandydatów do święceń i teologiczno-pastoralnej dla świeckich oraz zaoczne – studenci mogli nadal kontynuować studia magisterskie na kierunku teologii pastoralnej. W ramach Instytutu Teologicznego nie działało dwuletnie studium licencjacko-doktoranckie, w związku z czym od roku akademickiego 2003/2004 nie przyjmowano kandydatów na te studia<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału..., *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 14 III 2003*.

<sup>31</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, *Studia zaoczne teologia od 1 X 2000, Wykaz przedmiotów nauczanych na pięcioletnich magisterskich studiach zaocznych w roku akademickim 2000/2010* – w pierwszym roku po przekształceniach w Instytut Teologiczny podaje zaoczne pięcioletnie studia magisterskie, natomiast nie ma

Na czele Instytutu Teologicznego stanął dyrektor, w instytucie istniała również rada z głosem doradczym, przy czym samodzielni pracownicy naukowcy pozostali nadal członkami Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zgodnie ze statutem uczelni dokonano wyboru członków poszczególnych uczelnianych komisji, tzn. pełnomocnika dziekana ds. przygotowania pedagogicznego ks. mgr. D. Kowalczyka, dwóch członków Komisji Dyscyplinarnej – o. S. Jabłońskiego, ks. dr. A. Banaszka, Komisji Dyscyplinarnej ds. Studentów ks. dr. R. Kuligowskiego, członka Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej ds. Studentów ks. dr. Z. Niemirskiego, członka Uczelnianej Rady Bibliotecznej – ks. dr. G. Stępnia.

Od roku akademickiego 2003/2004 obowiązywały nowe zasady dotyczące rekrutacji – na studia dzienne i zaoczne przyjmowano kandydatów, którzy pozytywnie przeszli rozmowę kwalifikacyjną. Postanowiono także bez egzaminów przyjmować na studia laureatów ogólnopolskich i wojewódzkich olimpiad z przedmiotów humanistycznych<sup>32</sup>.

W roku akademickim 2003/2004 uczelnia zmagiała się z problemami finansowymi – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego miał duże zadłużenie z powodu zmniejszenia o połowę dotacji z budżetu państwa. Zalecono więc okrojenie planów zajęć do minimum programowego. W następstwie redukcji godzin zastosowano też niewielką redukcję etatów dotyczącą przede wszystkim pracowników młodszych. Uchwała senatu z 10 kwietnia 2003 roku w sprawie pensum dydaktycznego dla nauczycieli akademickich i sposobu ich rozliczania polecała, aby 5 adiunktów mających dodatkowe źródło utrzymania przeszło na ½ etatu. Braki finansowe uzupełniano dzięki opłatom od studentów studiów podyplomowych i finansowaniu przez diecezję radomską zajęć zleconych w roku 2004.

---

wzmianek o trzyletnich licencjackich. Zaoczne pięcioletnie studia magisterskie przetrwały do 2009 roku, ale wygasły już od 2004/2005.

<sup>32</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Protokoły Rady Wydziału..., *Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 23 x 2002*, Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Korespondencja, *Pismo dziekana IT do Prorektora ds. Nauczania i Studenckich UKSW z 26 x 2001*, Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Zarządzenia, uchwały, rekrutacja, zestawienia.

Stabilizacja finansowa umożliwiła rozwój kadry naukowej Instytutu Teologicznego. W maju 2006 roku zaliczało się do niej 23 pracowników naukowych, w tym: 6 profesorów nadzwyczajnych, 16 adiunktów, 1 starszy wykładowca<sup>33</sup>. Z kolei *Protokół z posiedzenia Rady Wydziału* datowany na grudzień 2007 podaje liczbę 22 pracowników<sup>34</sup>. W nowym okresie istnienia radomskiej uczelni liczba zatrudnionych na stałe pracowników naukowych wahała się od 20 do 24<sup>35</sup>. Liczbę studentów w poszczególnych latach podaje aneks.

Pontyfikat papieża Benedykta XVI przyniósł rozwój różnych dziedzin teologii. Radomski Instytut Teologiczny szerzej włączył się w nurt badań naukowych i rozbudował swoją bazę naukowo-dydaktyczną, powołując do istnienia Centrum Myśli Benedykta XVI. W grupie entuzjastów tego przedsięwzięcia wymienić należy ordynariusza radomskiego bp. Z. Zimowskiego, ks. dr hab. R. Kulińskiego i ks. dr. D. Skroka. Dyrektor Instytutu Teologicznego ks. dr D. Skrok 19 lutego 2008 roku zwrócił się z prośbą do rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego o powołanie w Radomiu Centrum Myśli Benedykta XVI. W swoich staraniach o erygowanie nowego zakładu naukowego oparł się na jednogłośnie pozytywnej opinii Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z 18 lutego 2008 roku<sup>36</sup>. Senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 27 marca 2008 roku przychylnie potraktował tę inicjatywę środowiska radomskiego i w stosownej uchwale pozytywnie zaopiniował utworzenie centrum, wyznaczając jego inaugurację na 1 października 2008 roku.

Kolejna uchwała senatu z 26 czerwca 2008 roku umożliwiła utworzenie w radomskim Instytucie Teologicznym (w ramach Centrum Myśli Benedykta XVI) studiów podyplomowych z teologii oraz studiów

---

<sup>33</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, *Sprawy...*, *Wykaz zobowiązanych do badań okresowych z maja 2006 roku*.

<sup>34</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, *Protokoły Rady Wydziału, Rada Instytutu, Sprawozdanie z Rady Wydziału Teologicznego w Radomiu z 26 V 2003*.

<sup>35</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, *Sprawy...*

<sup>36</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu, Centrum Myśli Benedykta XVI, *Pismo dyrektora do rektora UKSW z 19 II 2008*.

licencjacko-doktoranckich. Studia miały się odbywać w systemie niestacjonarnym w dwóch specjalnościach: dogmatyczno-moralnej i pastoralnej<sup>37</sup>. Na wniosek dziekana Wydziału Teologicznego i za zgodą senatu rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego powołał w zarządzeniu z 18 lipca 2008 roku Centrum Myśli Benedykta XVI do wykonywania zadań naukowo-badawczych i edukacyjno-formacyjnych. Działalność instytucji została zapoczątkowana zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami 1 października 2008 roku<sup>38</sup>.

Regulamin Centrum Myśli Benedykta XVI podaje, iż koncentruje się ono na gromadzeniu wszelkich pism Benedykta XVI zawierających treści teologiczne, współpracuje z ośrodkami teologicznymi podejmującymi studia nad teologią papieża, prowadzi pogłębione studium nad dziełami papieża zwieńczone opracowaniami naukowymi, propaguje nauczanie Ojca Świętego wśród duchowieństwa i wiernych, uczestniczy w naukowych i pastoralnych inicjatywach kościoła na terenie diecezji radomskiej. W ramach Centrum Myśli Benedykta XVI prowadzone są niestacjonarne studia doktorancko-licencjackie. Służą one pogłębieniu formacji teologicznej i pastoralnej księży i katechetów świeckich pracujących w diecezji z upoważnienia biskupa. Studia licencjackie i doktoranckie trwają cztery lata. Formacja intelektualna podejmujących takie studia jest dodatkowo ubogacana przez praktyki rozwijające życie duchowe<sup>39</sup>. W ramach Centrum prowadzone są także wykłady monograficzne wprowadzające w teologię papieża oraz seminaria naukowe.

„Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej” nr 8 z 3 sierpnia 2008 informował, że nowe dzieło radomskiego Centrum Myśli Benedykta XVI pobłogosławił 4 listopada tego roku sam papież podczas audiencji generalnej z udziałem władz uczelni, alumnów radomskiego seminarium duchownego, dyrektora Instytutu Teologicznego i bpa Z. Zimowskiego. „Nasza audiencja będzie taką symboliczną inauguracją centrum, to będzie dla nas wielka radość. [...] Cieszę się, że będzie to pierwszy taki ośrodek w Polsce” – skomentował to wydarzenie

<sup>37</sup> Tamże, *Uchwała senatu UKSW z 27 III 2008.*

<sup>38</sup> Tamże, *Zarządzenie Rektora UKSW z 18 VII 2008.*

<sup>39</sup> Tamże, *Regulamin Centrum Myśli Benedykta XVI*

ordynariusz radomski. Natomiast dyrektor Instytutu Teologicznego i założyciel centrum tak określił jego rolę w środowisku diecezji radomskiej: „Chcemy promować nauczanie Benedykta XVI wśród duchowieństwa i wiernych świeckich, uczestniczyć w naukowych i pastoralnych inicjatywach lokalnego Kościoła, m.in. stałej formacji księży i katechetów”<sup>40</sup>.

Ze względu na zmniejszającą się liczbę kandydatów na kierunku katechetyczno-pastoralnym władze instytutu zdecydowały się na kolejną reorganizację bazy naukowo-dydaktycznej. W *Piśmie do dziekana WT UKSW w Warszawie* z 15 kwietnia 2009 roku dyrektor Instytutu Teologicznego tłumaczył władzom uczelni, iż podjęcie nowej specjalności wydaje się wychodzić naprzeciw nowym zapotrzebowaniu. Chodziło o zorganizowanie kształcenia w nowej specjalności socjalno-pastoralnej i możliwość kształcenia na bazie teologii ludzi podejmujących zadania w wolontariacie, działalności charytatywnej, opiece nad dziećmi w świetlicach terapeutycznych i hospicjach. Tym samym byłaby to realizacja wskazań Państwowej Komisji Akredytacyjnej, która kontrolowała Instytut Teologiczny<sup>41</sup>. Ta sprawa znalazła pozytywne zakończenie – 24 czerwca 2010 roku senat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego podjął uchwałę o ustanowieniu nowej specjalności socjalno-pastoralnej na studiach stacjonarnych i niestacjonarnych radomskiego Instytutu Teologicznego.

## Aneks

Lista pracowników Instytutu Teologicznego  
w Radomiu w roku akademickim 2009/2010

1. ks. prof. UKSW dr hab. Ignacy Bokwa
2. ks. prof. UKSW dr hab. Bogumił Gacka
3. o. prof. UKSW dr hab. Szczepan Jabłoński
4. ks. prof. UKSW dr hab. Roman Karwacki

<sup>40</sup> Tamże, „Biuletyn Krajowej Agencji Informacyjnej” nr 8 z 3 VIII 2008.

<sup>41</sup> Archiwum Instytutu Teologicznego w Radomiu, Instytut Teologiczny w Radomiu. Dyrektor, *Pismo dyrektora do dziekana WT UKSW w Warszawie z 15 IV 2009*.

5. ks. prof. UKSW dr hab. Roman Kuligowski
6. Prof. UKSW dr hab. Elżbieta Matulewicz
7. ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Matwiejuk
8. ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Łabendowicz
9. ks. dr Paweł Gogacz
10. ks. dr Tomasz Gocel
11. ks. dr Leszek Domagała
12. ks. dr Marek Dziewiecki
13. ks. dr hab. Marek Jagodziński
14. ks. dr Andrzej Jędrzejewski
15. ks. dr Jacek Kucharski
16. ks. dr Jacek Mizak
17. ks. dr Zbigniew Niemirski
18. bp dr Adam Odzimek
19. ks. dr Adam Orczyk
20. ks. dr Dariusz Skrok
21. ks. dr Grzegorz Stępień
22. ks. dr Daniel Swend
23. ks. dr Piotr Turzyński
24. ks. dr Jarosław Wojtkun

Wykładowcy, którzy pracowali na Wydziale Teologicznym  
i w Insytytucie Teologicznym w Radomiu w latach 2000–2009

1. ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk
2. ks. prof. dr hab. Edward Warchoł
3. ks. prof. dr hab. Kazimierz Bełch
4. ks. prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk
5. ks. dr Andrzej Tulej
6. ks. dr Andrzej Banaszek
7. ks. dr Albert Warso
8. dr hab. Robert Ptaszek



Wykaz sympozjów oraz sesji i konferencji naukowych zorganizowanych na Wydziale Teologicznym UKSW w Radomiu oraz w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu w latach 2000–2008:

1. Międzynarodowe sympozjum *Ubóstwo jako wyzwanie dla nowej Europy*. 23 XI 2000, Radom, Wydział Teologiczny w Radomiu – część I; 24–25 XI 2000, Świętokrzyski Urząd Wojewódzki – część II
2. Konferencja Naukowa *Kardynał Stefan Wyszyński – przesłanie dla Kościoła i narodu w Trzecim Tysiącleciu*. 17 V 2001, Radom
3. Sympozjum *Patrystyczna koncepcja Kościoła*. 24–25 X 2001, Radom
4. Sesja naukowa *Sługa Boży Biskup Piotr Gołębiowski*. 7 VI 2002, Radom
5. Sympozjum naukowe *Jubileusz czterechsetlecia kanonizacji św. Kazimierza Jagiellończyka*. 23 XI 2002, Radom
6. Konferencja naukowa *Duchowieństwo zakonne w północnej Małopolsce w VI–XIX wieku. Praca – modlitwa – trwanie*. 13 XII 2002, Radom
7. Sesja naukowa *Kościół Katolicki na pograniczu małopolsko-mazowieckim w epoce przedrozbiorowej*. 18 XII 2002, Radom
8. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne *Światło Tajemnic Różańcowych w nauczaniu Jana Pawła II*. 16–17 I 2003, Jasna Góra
9. Sympozjum katechetyczne *Kreatywność katechety w procesie przemian programowych*. 26 IV 2003, Radom
10. Sympozjum *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*. 28 IV 2003, Radom
11. Konferencja naukowa *Parafia katolicka na tle przemian społeczno-politycznych i gospodarczych centralnych ziem Polskich w XVI–XIX wieku*. 1 XII 2003, Radom
12. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczne *Przestrzeń zawierzenia Maryi w trzecim tysiącleciu*. 4 VI 2004, Częstochowa
13. Ogólnopolskie Sympozjum *Przesłanie Jubileuszu 350-lecia zwycięskiej obrony Jasnej Góry (1655)*. 20–21 I 2005, Częstochowa
14. Konferencja Naukowa „*Wiarygodna jest tylko miłość*” *Miłość jako forma podstawowa wiary, Kościoła i teologii według Hansa Ursa von Balthazara*. 15 II 2005, Radom
15. Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Eucharystia buduje Kościół*. 11–12 V 2005, Radom

16. Symposium Międzynarodowe *Cooperatores Veritatis Joseph Ratzinger - Benedykt XVI*, 20–21 V 2006, Radom

17. Konferencja naukowa *Teologiczne refleksje po lekturze książki Josepha Ratzingera - Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”*. 3 XII 2008, Radom

18. Symposium międzynarodowe *Deus Fons Vitae „Tylko tam, gdzie widać Boga, naprawdę zaczyna się życie” (Benedykt XVI)*, 16–17 V 2009, Radom

19. Międzynarodowa Konferencja Naukowa *SANCTITAS, CARITAS, VERITAS. Nie zważając na czasy nieświadomości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia (Dz 17, 30)*. 18 V 2009, Warszawa

Liczba studentów w roku akademickim 2000/2001 – 520

Studia dzienne – 173

– Specjalność kapłańska – 154

– Specjalność katechetyczno-pastoralna – 19

Studia zaoczne – 197

– pięcioletnie magisterskie – 150

– trzyletnie licencjackie – 47

Studia podyplomowe – 150

– Wychowanie do życia w rodzinie – 66

– Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – 84

Liczba studentów w roku akademickim 2001/2002 – 720

Studia dzienne – 215

– Specjalność kapłańska – 166

– Specjalność katechetyczno-pastoralna – 49

Studia zaoczne – 221

– pięcioletnie magisterskie – 196

– trzyletnie licencjackie – 25

Studia podyplomowe – 222

– Wychowanie do życia w rodzinie – 68

– Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – 83

– Organizacja i zarządzanie w ochronie zdrowia – 71

– Studia doktoranckie – 20

– osoby piszące pracę magisterską – 41

Liczba studentów w roku akademickim 2002/2003 – 457

Studia dzienne – 208 (162 mężczyzn, 44 kobiety)

- Specjalność kapłańska – 148
- Specjalność katechetyczno-pastoralna – 58
- na urlopie dziekańskim – 1

Studia zaoczne – 206

- pięcioletnie magisterskie – 183
- trzyletnie licencjackie – 18

Studia podyplomowe – 43

- Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – trwa rekrutacja
- Organizacja i zarządzanie w ochronie zdrowia – 43
- osoby piszące pracę magisterską – 6

Liczba studentów w roku akademickim 2003/2004 – 444

Studia dzienne – 242

- Specjalność kapłańska – 158
- Specjalność katechetyczno-pastoralna – 84
- na urlopie dziekańskim – 1

Studia zaoczne – 127

- na urlopie dziekańskim – 4

Studia podyplomowe – 75

- Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – 32
- Organizacja i zarządzanie w ochronie zdrowia – 43

Liczba studentów w roku akademickim 2004/2005 – 400

Studia dzienne – 242

- Specjalność kapłańska – 145
- Specjalność katechetyczno-pastoralna – 105
- na urlopie dziekańskim – 1

Studia zaoczne – 120

- na urlopie dziekańskim – 2

Studia podyplomowe – 38

- Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – 38

Liczba studentów w roku akademickim 2004/2005 – 400

Studia dzienne – 242

– Specjalność kapłańska – 145

– Specjalność katechetyczno-pastoralna – 105

– na urlopie dziekańskim – 1

Studia zaoczne – 120

– na urlopie dziekańskim – 2

Studia podyplomowe – 38

– Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – 38

Liczba studentów w roku akademickim 2005/2006 – 371

Studia dzienne – 259

– Specjalność kapłańska – 151

– Specjalność katechetyczno-pastoralna – 108

Studia zaoczne – 68

Studia podyplomowe – 44

– Profilaktyka społeczna i resocjalizacja – 44

Liczba studentów w roku akademickim 2006/2007 – 285

Studia dzienne – 233

– Specjalność kapłańska – 143

– Specjalność katechetyczno-pastoralna – 85

– na urlopie dziekańskim – 5

Studia zaoczne – 57

– na urlopie dziekańskim – 2

Liczba studentów w roku akademickim 2007/2008 – 234

Studia dzienne – 196

– Specjalność kapłańska – 130

– Specjalność katechetyczno-pastoralna – 66

Studia zaoczne – 38

Liczba studentów w roku akademickim 2008/2009 – 214

Studia dzienne – 184

- Specjalność kapłańska – 126
  - Specjalność katechetyczno-pastoralna – 58
  - na urlopie dziekańskim – 1
- Studia zaoczne – 30

Liczba studentów w roku akademickim 2009/2010 – 170

- Studia dzienne – 163
- Specjalność kapłańska – 122
  - Specjalność katechetyczno-pastoralna – 41
  - na urlopie dziekańskim – 10
- Studia zaoczne – 7



# Spis treści

Wstęp.....	5
ks. Piotr Turzyński Formy pokuty w starożytnym Kościele.....	9
ks. Artur J. Katolo Problemy bioetyczne w konfesjonale – kryzys prokreacji w kontekście rewolucji seksualnej. Doświadczenie włoskie .....	23
ks. Przemysław Kantyka Pokuta w refleksji teologicznej Kościoła anglikańskiego.....	41
ks. Jarosław Wojtkun Przygotowanie do posługi konfesjonału w formacji seminaryjnej .....	53
ks. Dariusz Skrok Ars celebrandi – szafarz sakramentu pokuty .....	67
ks. Roman Kuligowski Centrum Myśli Benedykta XVI w służbie duchowieństwa .....	77
Dyskusja.....	83
ks. Tomasz Gocel Powstanie i rozwój Instytutu Teologicznego w Radomiu (2000–2010).....	91







Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu, Instytut Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu zorganizowały sesję naukową *Pokuta dzisiaj*, która odbyła się w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu 27 kwietnia 2010 roku. Na wstępie ks. Piotr Turzyński zaprezentował formy, w jakich pokuta była sprawowana w starożytnym Kościele. Następnie ks. Artur Katolo przedstawił włoskie doświadczenie problemów bioetycznych w posłudze konfesjonału, ze szczególnym odniesieniem do tematu prokreacji w dobie rewolucji seksualnej. Ważnym elementem poszerzającym panoramę spojrzenia na rolę pokuty w Kościele jest ukazana przez ks. Przemysława Kandykę cnota pokuty w refleksji teologicznej Kościoła anglikańskiego. Ks. Jarosław Wojtkun zaprezentował z kolei rolę formacji seminaryjnej w przygotowaniu do posługi szafarza sakramentu pokuty, a ks. Dariusz Skrok omówił *ars celebrandi* sakramentu pokuty, które ukazuje spowiednika jako świadka Bożego miłosierdzia i sługę łaski w przywracaniu utraconej świętości penitenta. Zadania i cele, jakie Centrum Myśli Benedykta XVI stawia sobie w służbie duchowieństwu, przedstawił ks. Roman Kuligowski. O konkretnych sytuacjach związanych z posługą konfesjonału mówiono w czasie dyskusji. Niniejsza publikacja zawiera w uzupełnieniu przygotowaną przez ks. Tomasza Gocla historyczną panoramę dziesięciu lat działalności naukowej i dydaktycznej Instytutu Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu.

wydawnictwo  
**UNUM**

ISBN 978-83-7643-061-4

