

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

ks. mgr lic. Marcin Stanisław Józefczyk
nr albumu: 156500

PODSTAWOWE FUNKCJE URZECZYWISTNIANIA SIĘ KOŚCIOŁA
W RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE.
STUDIUM PASTORALNOKATECHETYCZNE

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
z katechetyki szczegółowej
w Katedrze Katechetyki Szczegółowej
i Współczesnych Form Przekazu Wiary
pod kierunkiem
ks. dr. hab. Andrzeja Kicińskiego

Lublin 2025

Spis treści

Wykaz skrótów	4
Wstęp	7
Rozdział I Podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła	34
1. <i>Diakonia</i>	34
2. <i>Koinonia</i>	44
3. <i>Martyria</i>	65
4. <i>Leiturgia</i>	92
Rozdział II Założenia i realizacja <i>diakonii</i> w Ruchu Światło-Życie	114
1. Koncepcja <i>diakonii</i> w formacji Ruchu Światło-Życie	114
2. Realizacja <i>diakonii</i> w wymiarze posługi	129
3. Realizacja <i>diakonii</i> w wymiarze wychowania	140
4. Realizacja <i>diakonii</i> w wymiarze wyzwolenia	162
Rozdział III Założenia i realizacja <i>koinonii</i> w Ruchu Światło-Życie	171
1. Koncepcja <i>koinonii</i> w formacji Ruchu Światło-Życie	171
2. Realizacja <i>koinonii</i> w wymiarze braterstwa	188
3. Realizacja <i>koinonii</i> w wymiarze jedności	195
4. Realizacja <i>koinonii</i> w wymiarze komunikacji	203
Rozdział IV Założenia i realizacja <i>martyrii</i> w Ruchu Światło-Życie	212
1. Koncepcja <i>martyrii</i> w formacji Ruchu Światło-Życie	212
2. Realizacja <i>martyrii</i> w wymiarze pierwszego głoszenia	224
3. Realizacja <i>martyrii</i> w wymiarze świadectwa	233
4. Realizacja <i>martyrii</i> w wymiarze katechezy	245
Rozdział V Założenia i realizacja <i>leiturgii</i> w Ruchu Światło-Życie	259
1. Koncepcja <i>leiturgii</i> w formacji Ruchu Światło-Życie	259
2. Realizacja <i>leiturgii</i> w wymiarze modlitwy	274
3. Realizacja <i>leiturgii</i> w wymiarze sakramentów	285
4. Realizacja <i>leiturgii</i> w wymiarze celebracji	292
Rozdział VI Wnioski i postulaty	301
1. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji <i>diakonii</i>	301
2. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji <i>koinonii</i>	314
3. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji <i>martyrii</i>	322
4. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji <i>leiturgii</i>	330

Zakończenie	339
Aneksy	345
Aneks nr 1. Ankieta: Formacja w Ruchu Światło-Życie	345
Aneks nr 2. DeuteroKatechumenalny system formacyjny Ruchu Światło-Życie. Schemat	354
Aneks nr 3. Odnowiony pastoralny program ewangelizacyjny wg Emilio Albericha	355
Aneks nr 4. List Jana Pawła II z okazji 30-lecia poświęcenia Matce Kościoła Ruchu Światło- Życie	357
Bibliografia	359
Spis tabel	389
Spis wykresów	392

Wykaz skrótów

bmw	brak miejsca wydania
bmrw	brak miejsca i roku wydania
ChL	<i>Christifideles laici</i> , Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie, 30 grudnia 1988 r.
CN	<i>List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია</i> , Kongregacja Nauki Wiary, 28 maja 1992 r.
ChV	<i>Christus vivit</i> , Posynodalna adhortacja apostolska do młodych i całego Ludu Bożego, 25 marca 2019 r.
CIV	<i>Caritas in Veritate</i> , Encyklika Benedykta XVI o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, 29 czerwca 2009 r.
CT	<i>Catechesi Tradendae</i> , Adhortacja apostolska Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach, 16 października 1979 r.
DA	<i>Apostolicam actuositatem</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich, 18 listopada 1965 r.
DB	<i>Christus Dominus</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o posłudze biskupów w Kościele, 28 października 1965 r.
DCE	<i>Deus caritas est</i> , Encyklika Benedykta XVI o miłości chrześcijańskiej, 25 grudnia 2005 r.
DD	<i>Desiderio desideravi</i> , List apostolski Franciszka o formacji liturgicznej Ludu Bożego, 29 czerwca 2022 r.
DE	<i>Unitas redintegratio</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie, 21 listopada 1964 r.
DFK	<i>Optatam totius</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o formacji kapłańskiej, 28 października 1965 r.
DK	<i>Dyrektorium o katechizacji</i> , Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 23 marca 2020 r.
DM	<i>Ad gentes divinitus</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o misyjnej działalności Kościoła, 7 grudnia 1965 r.
DP	<i>Presbyterorum ordinis</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o posłudze i życiu prezbiterów, 7 grudnia 1965 r.
DWCH	<i>Gravissimum educationis</i> , Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim, 28 października 1965 r.

DWR	<i>Dignitatis humanæ</i> , Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej, 7 grudnia 1965 r.
DZ	<i>Perfectae caritatis</i> , Dekret Soboru Watykańskiego II o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego, 28 października 1965 r.
EdE	<i>Ecclesia de Eucharistia</i> , Encyklika Jana Pawła II o Eucharystii w życiu Kościoła, 17 kwietnia 2003 r.
EG	<i>Evangelii gaudium</i> , Adhortacja apostolska Franciszka o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, 24 listopada 2013 r.
EK	<i>Encyklopedia katolicka</i> , Lublin TN KUL 1973-2014.
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i> , Encyklika Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym, 8 grudnia 1975 r.
GE	<i>Gaudete et exultate</i> , Adhortacja apostolska Franciszka o powołaniu do świętości w świecie współczesnym, 19 marca 2018 r.
KDK	<i>Gaudium et spes</i> , Konstytucja duszpasterska Soboru Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym, 7 grudnia 1965 r.
KL	<i>Sacrosanctum Concilium</i> , Konstytucja Soboru Watykańskiego II o liturgii świętej, 4 grudnia 1963 r.
KK	<i>Lumen gentium</i> , Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Kościele, 21 listopada 1964 r.
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , 9 grudnia 1992 r.
KKS	<i>Ku Kościołowi synodalnemu komunია, uczestnictwo, misja</i> , Dokument końcowy XVI Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, uznany przez Franciszka za część zwyczajnego Magisterium Następcy św. Piotra, 26 października 2024 r.
KO	<i>Dei verbum</i> , Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym, 18 listopada 1965 r.
KWC	Krucjata Wyzwolenia Człowieka
M	moderator
MD	<i>Mediator Dei</i> , Encyklika Piusa XII, 20 listopada 1947 r.
mps	druk na prawie maszynopisu
OCWD	<i>Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich</i> , Katowice: Księgarnia św. Jacka 2020.
ONŻ	Oaza Nowego Życia

- PDK** *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Konferencja Episkopatu Polski, 20 czerwca 2001 r.
- PDV** *Pastores dabo vobis*, Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o formacji kapłanów we współczesnym świecie, 25 marca 1992 r.
- pp.** punkt procentowy
- RH** *Redemptor hominis*, Encyklika Jana Pawła II, 4 marca 1979 r.
- SC** *Sacramentum caritatis*, Posynodalna adhortacja apostolska Benedykta XVI, 22 lutego 2007 r.
- TN KUL** Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Cytaty z Pisma Świętego według: *Biblia Tysiąclecia*, Wydanie piąte, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2005; łącznie z zawartymi tam skrótami.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II według edycji: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, łącznie z przyjętymi tam skrótami.

Wstęp

Jan Paweł II niejednokrotnie przyznawał, że osobiście bliski był mu styl życia, który młodym w Polsce zaproponował ks. Franciszek Blachnicki¹. Jeszcze będąc metropolitą krakowskim, widział sens rekolekcji prowadzonych metodą oazową, ponieważ prowadziły one do pogłębienia świadomości chrześcijańskiej Kościoła poprzez drogę dojrzałego uczestnictwa w liturgii i współtworzenia liturgii². Dostrzegał też szczególne miejsce Ruchu Światło-Życie w Kościele w Polsce, gdyż, jak to określił, Ruch „z niego wyrasta i do niego chce wracać, jemu chce służyć”³. Pod koniec swojego życia wspominając trzydziestą rocznicę dnia, w którym poświęcił – wtedy jeszcze – Ruch Żywego Kościoła Niepokalanej Matce Kościoła, wyróżnił trzy elementy duchowości Ruchu Światło-Życie, które stanowiły dla niego wielką wartość. Po pierwsze, budowanie swojego życia w oparciu o słowo Boże poprzez poznawanie i przeżywanie treści Pisma Świętego, by kontemplować oblicze Chrystusa i podejmować codzienne wyzwania, które wynikają z nieustannie dokonującej się konfrontacji między tym światem a Ewangelią. Po drugie, udział w liturgii przeżywany z głębokim zrozumieniem i zaangażowaniem. Po trzecie, wprowadzanie w zrozumienie tajemnicy Kościoła jako wspólnoty odkupionych, stanowiących Mistyczne Ciało Chrystusa zjednoczone wzajemną miłością poprzez udział w życiu parafialnym. Wyraził to w słowach „prawdziwie Boża była myśl ks. Blachnickiego, by ten ruch związać z parafią”⁴. Papież doceniał głębokie pragnienie Ruchu Światło-Życie, by aktywnie uczestniczyć w życiu Kościoła, by ożywiać go stylem życia opartym na Ewangeli i liturgii⁵, ale zachęcał też oazowiczów, by Kościołowi służyli, by brali za niego odpowiedzialność, by byli Kościołem w świecie współczesnym, by byli drogą, którą Bóg przychodzi do nich i przez nich do wszystkich ludzi⁶.

¹ Jan Paweł II, Słowa wypowiedziane 18 sierpnia 2002 r. w Krakowie, w: *Bądźcie Kościołem. Słowa Jana Pawła II do Ruchu Światło-Życie*, red. M. Cocyk, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 93.

² K. Wojtyła, Przemówienie wygłoszone 29 lipca 1973 r. w Krościenku nad Dunajcem, w: *Bądźcie Kościołem*, s. 53.

³ Tenże, Wystąpienie podczas spotkania Komisji Episkopatu ds. Apostolatu Świeckich w Krakowie w grudniu 1976, w: *Bądźcie Kościołem*, s. 72.

⁴ Jan Paweł II, List z okazji 30-lecia poświęcenia Matce Kościoła Ruchu Światło-Życie, 4 czerwca 2003 r. [Aneks nr 4].

⁵ Tamże.

⁶ K. Wojtyła, List do uczestników Ruchu Światło-Życie z 15 sierpnia 1980 r., w: *Bądźcie Kościołem*, s. 50-51.

Ta zachęta prowadzi do pierwszego istotnego sformułowania, ujętego w temacie niniejszej rozprawy, którym są «podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła». Termin «funkcja» występuje tu w znaczeniu „działania, funkcjonowania, roli, zadania czegoś”⁷. Przymiotnik «podstawowy» oznacza „taki, który stanowi postawę czegoś, na którym się coś opiera; będący zasadniczym elementem czegoś, punktem wyjścia; główny, najważniejszy, zasadniczy”⁸. Natomiast znaczenie słowa «urzeczywistniać się» to „stać się rzeczywistym, ziścić się, spełnić się, zrealizować”⁹. Zatem można powiedzieć, że na gruncie etymologicznym, znaczeniowym podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła to główne i zasadnicze działania, które czynią rzeczywistym Kościół. Sam Kościół jest rzeczywistością dynamiczną, która w swojej historii nieustannie się rozwija i jest osadzona w czasie. Jest tak, gdyż ma swój początek, którego dopatruje się w założycielskiej działalności Jezusa oraz dąży do swojego kresu w eschatologicznym dopełnieniu. Istnieje konieczność uświadomienia sobie przez członków Kościoła zarówno bieżących zadań, które winien podejmować w świecie, jak i tego co jest dla niego przygotowane, kiedy skończy się czas. Podstawą tej dynamiki w rozwijaniu się Kościoła są prawda i miłość, które w Bogu stanowią swoisty *constans*. Wymiary te są dla zwykłego śmiertelnika niedostępne ani w poznaniu intelektualnym, ani duchowym. To dzięki Kościołowi w każdym pojedynczym człowieku możliwe jest, by ta prawda i miłość się doskonaliły¹⁰. Kościół sam się urzeczywistnia *hic et nunc*, „tu i teraz” we wszystkich płaszczyznach swego życia i działania. Jeżeli któryś z członków Kościoła chciałby się wyłączyć z tego procesu, to tak naprawdę wyłączyłby się z tej wspólnoty. Wiesław Przygoda pokazuje to na przykładzie żywego organizmu, w którym każdy organ, każda nawet najmniejsza komórka ma swoją określoną funkcję; dlatego również „w Kościele nikt nie może być biernym widzem i słuchaczem, ale każdy ma do spełnienia określoną funkcję”¹¹.

Zasadniczo wyróżnia się dwie grupy teologów pod względem sposobu podejścia do określania tych funkcji. Pierwszą grupę stanowią m. in. Karl Rahner, Rolf Zerfuß,

⁷ *Funkcja*, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. I, A-K, red. H. Szkiłdź, S. Bik, C. Szkiłdź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978, s. 619.

⁸ *Podstawowy*, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. II, L-P, red. H. Szkiłdź, S. Bik, B. Pakosz, C. Szkiłdź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979, s. 750.

⁹ *Urzeczywistniać się*, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. III, R-Ż, red. H. Szkiłdź, S. Bik, B. Pakosz, C. Szkiłdź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1981, s. 619.

¹⁰ W. Przygoda, *Podstawowe funkcje Kościoła*, w: *Teologia pastoralna, t. I, Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2000, s. 131-132.

¹¹ Tenże, *Funkcje urzeczywistniania się Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 1999, t. XLVI, z. 6, s. 175-176.

Ottmar Fuchs, którzy to za podstawę swoich analiz, dotyczących podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła, uznają zbawczą wolę Boga oraz historyczną i niepodważalną rolę Jezusa w dziejach zbawienia. Kościół powstał w wyniku działania Jezusa i ma za zadanie kontynuować misję swojego Założyciela, co czyni pełniąc owe funkcje. Do drugiej grupy należą Ferdinand Klostermann, Wilhelm Zauner, Karl Lehman i Urs Eigenmann. Swoje przemyślenia opierają na teologii wspólnoty, patrząc na Kościół jako wspólnotę, zwłaszcza przez pryzmat opisu funkcjonowania wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie (zob. Dz 2, 42-47). Kościół, który ze swej natury jest wspólnotą Bosko-ludzką, „potrzebuje swych konstytutywnych elementów w postaci funkcji podstawowych”¹².

Między wymienionymi powyżej teologami występują różnice w określaniu, a nawet w liczbie funkcji podstawowych. Liczba określanych przez nich funkcji waha się od dwóch do sześciu, choć najczęściej wymienia się trzy lub cztery. Rahner wyróżnił sześć: pierwsze to przepowiadanie słowa, drugie świętowanie misterii (kult), trzecie szafarstwo sakramentów, czwarte dyscyplina Kościoła (prawo), piąte szeroko pojęte życie chrześcijańskie oraz szóste *caritas*. Twierdził, że bez trudu można je uszeregować w trzy grupy, gdzie pierwsza to przepowiadanie słowa, druga to kult i życie sakramentalne, a trzecia to życie miłością. Klostermann, podkreślając rolę Ducha Świętego, który utrzymuje te elementy w jedności, wymienił trzy funkcje. Jako pierwszą wskazał przepowiadanie, drugą – kult oraz trzecią – miłość braterską. Nieco odmiennie do zagadnienia funkcji podstawowych podszedł Zerfaß, odchodząc od często proponowanego podziału trójdzielного. Zwrócił on uwagę na fakt, że nowotestamentalne pojęcie *koinonia* znacząco różni się od wyrażenia *diakonia*. Kiedy to pierwsze wyraża braterstwo w Chrystusie, to drugie oddaje gotowość do bezinteresownego wyjścia ku każdej potrzebie człowieka. Dlatego, jego zdaniem, należy wyróżniać cztery podstawowe funkcje Kościoła określone przez greckie słowa: *martyria*, *koinonia*, *leiturgia* i *diakonia*. Przygoda zauważył, że podobnie uczynił też Eigenmann, wyprowadzając z refleksji nad działalnością pierwszej gminy chrześcijan, opisaną w Dziejach Apostolskich, cztery konstytutywne elementy Kościoła jako wspólnoty: „koinonię, czyli zakorzenienie we wspólnocie i budowanie wspól-

¹² Tenże, *Funkcje podstawowe Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (dalej: TN KUL) 2006, s. 260.

noty; liturgię i przepowiadanie, czyli symboliczne wyrażanie wiary; katechezę i formację, czyli doświadczenie i refleksje nad wiarą oraz diakonię, czyli wprowadzanie wszystkich ludzi do pełnego życia”¹³.

Ryszard Hajduk podkreślił, że za trójdzielnym podziałem przemawia w głównej mierze kontynuowanie przez Kościół potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Zwrócił on jednak uwagę na fakt, że za przyjęciem poczwórnego podziału może również przemawiać argument chrystologiczny. Jezus bowiem gromadził uczniów i formował z nich wspólnotę, co również jako kontynuację ma czynić Kościół. Dalej Hajduk przytoczył również argument eklezjologiczny, ponieważ poczwórny podział odpowiada czterem cechom Kościoła, jakimi sam się określa, tj. że jest jeden, święty, powszechny i apostołski. W tych czterech terminach wyraża się istota Kościoła, są to jego konstytutywne elementy, natomiast funkcje podstawowe to nic innego jak metody realizowania, manifestowania tych znamion w życiu Kościoła. Przez Kościół wierzący może „doświadczyć braterstwa we wspólnocie (jedność), dostąpić uświęcenia w liturgii (świętość), otworzyć się na cały świat w służbie dla dobra wszystkich ludzi (powszechność) i utwierdzić się w prawdziwej wierze poprzez wierny przekaz nauki pierwszych świadków Chrystusa (apostolskość)”¹⁴.

Taki poczwórny podział przyjął także Emilio Alberich w swojej koncepcji odnowionego pastoralnego programu ewangelizacji, jako fundamentu współczesnej koncepcji katechetyki¹⁵. Program ten składa się z czterech poziomów: „(1) podstawowe zadania i cel ostateczny działalności Kościoła: «w świecie i dla świata w służbie Królestwu Bożemu»; (2) funkcje i formy kościelnego pośrednictwa w służbie Królestwa Bożego; (3) formy i podstawowe obszary ewangelizacji oraz (4) podmioty i uwarunkowania instytucjonalne działania Kościoła”¹⁶. Na drugim poziomie Alberich przyjął czwóropodział zadań Kościoła w służbie Królestwa Bożego, określając poszczególne funkcje «znakami» ewangelizacyjnymi. Dla niego bardziej popularny trójpodział, opierający się na *tria mu-*

¹³ Tenże, *Podstawowe funkcje Kościoła*, s. 135-142.

¹⁴ R. Hajduk, *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła? Pastoralnoteologiczny spór o koinonię*, „Studia Elbląskie” XIV (2013), s. 109-112.

¹⁵ Zob. Odnowiony pastoralny program ewangelizacji wg Emilio Albericha – Aneks nr 2.

¹⁶ E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, red. K. Misiaszek, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2003, s. 39-41. Korzystano również z oryginalnej wersji tego dzieła napisanej w języku włoskim: E. Alberich, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Leumann TO: Editrice ELLEDICI 2009.

nera Chrystusa, nie jest do końca przekonujący. Za bardziej odpowiedni uznał czteroczęściową typologię, ponieważ zakorzeniona jest w sakramentalnym charakterze Kościoła, będącego znakiem i narzędziem Królestwa Bożego. Uobecnianie ideału Królestwa Bożego w świecie dokonuje się zdaniem Albericha poprzez Kościół w następujących wi-
dzialnych formach: „(a) jako Królestwo *realizowane w miłości i służbie braterskiej* (znak *diakonii*); (b) jako Królestwo *przeżywane w braterstwie i w komunii* (znak *koinonii*); (c) jako Królestwo *proklamowane w zbawczym głoszeniu Ewangelii* (znak *martyrii*); (d) jako Królestwo *celebrowane w świętecznych i wyzwalających obrzędach chrześcijańskich* (znak *liturgii*)”¹⁷. W niniejszej rozprawie do dalszych analiz przyjęto czterodzielny podział podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła, zaproponowany przez Albericha¹⁸.

Kolejnym istotnym terminem w tytule pracy jest «Ruch Światło-Życie». Samo słowo «ruch» występuje tu w znaczeniu „zespół czynności, działań, akcji podejmowanych w jakimś celu, na jakimś polu, w jakiejś dziedzinie”¹⁹. W rzeczywistości kościelnej ruchy to, obok stowarzyszeń, grup i wspólnot, jedna z form zrzeszeń kościelnych nowej epoki (ChL 29). Mirosław Kalinowski ruchy określił jako sumę jednorodnych grup i wspólnot. Z socjologicznego punktu widzenia ruchy są zjawiskiem zachowań zbiorowych, charakteryzujących się m.in. występowaniem w nich tzw. jednego lub więcej moderatorów, czyli wybitnych osobowości i liderów, którzy pełnią rolę przewodników danego ruchu, animując go na różne sposoby. Natomiast z perspektywy religijnej przez ruch rozumie się pewne „spontaniczne zrzeszenie osób wokół idei, która zrodziła się wskutek osobistego doświadczenia duchowego jakiejś charyzmatycznej jednostki, zwykle późniejszego lidera ruchu”²⁰. Kalinowski zwrócił również uwagę na fakt, że najczęściej w ruchach kształtuje się nowa świadomość religijno-duchowa oraz nowa tożsamość społeczna, która w konsekwencji przeradza się w duchowość. Cechą charakterystyczną takiej duchowości, powstałej w łonie ruchu kościelnego, jest twórczy dynamizm, swoisty profetyzm i elastyczność, dzięki której może on w każdej chwili przystosować się, bez

¹⁷ Tamże, 43-44.

¹⁸ Tamże. Szerzej o koncepcji katechetyki Albericha, zob. R. Muda, *Koncepcja katechezy w ujęciu Emilio Albericha Sotomayora SDB*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2024.

¹⁹ *Ruch*, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. III, s. 142.

²⁰ M. Kalinowski, *Zrzeszenia kościelne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin – Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 1398.

uszczerbku dla własnej tożsamości, do zmiennych warunków temporalno-przestrzennych. Ponadto ruchy w Kościele odznaczają się, zdaniem Kalinowskiego, charakterem wybitnie ekspansywnym i ewangelizacyjnym²¹. Natomiast określenie «Światło-Życie» jest nazwą własną „międzynarodowego katolickiego deuterokatechumenalnego ruchu eklezjalnego” założonego w Polsce przez Czcigodnego Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, „mającego za cel wychowanie i formację dojrzałych chrześcijan na wzór Jezusa Chrystusa oraz budowanie wspólnoty Kościoła”²².

Franciszek Blachnicki²³ urodził się 24 marca 1921 r. w Rybniku na Śląsku. Brał udział w kampanii wrześniowej, działał w konspiracji. Po aresztowaniu wiosną 1940 r., w jednym z pierwszych transportów został wywieziony do KL Auschwitz, gdzie przebywał 14 miesięcy, z czego 9 w kompanii karnej. We wrześniu 1941 r. został przewieziony z obozu do więzienia śledczego w Zabrze, a potem w Katowicach. W marcu 1942 r. skazano go na karę śmierci, której ostatecznie nie wykonano. Po prawie 5 miesiącach oczekiwania na egzekucję, został ułaskawiony, a karę śmierci zamieniono na 10 lat więzienia po zakończeniu działań wojennych. W czasie pobytu w celi śmierci 17 czerwca 1942 r. przeżył głębokie nawrócenie wiary w Chrystusa i podjął postanowienie oddania się na służbę Bogu w przypadku ocalenia życia. Po zakończeniu wojny wstąpił do Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie i podjął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1950 roku uzyskał magisterium z teologii i przyjął święcenia kapłańskie w prokatedrze świętych Piotra i Pawła w Katowicach. W latach 1950-1955 pracował duszpastersko w kilku parafiach diecezji katowickiej (Tychy, Łaziska Górne, Rydułtowy, Cieszyn, Bieruń Stary) jako wikariusz. W tym okresie wypracował metodę kilkunastodniowych rekolekcji zamkniętych dla ministrantów. Pierwsza taka

²¹ Tamże.

²² R. Derewenda, M. Marczewski, *Światło-Życie*, w: *Encyklopedia katolicka* (dalej EK), t. XIX, Lublin: TN KUL 2013, kol. 332.

²³ W opracowaniu biografii Blachnickiego posłużono się: B. Biela, *Blachnicki Franciszek*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 112-114; A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice: Emmanuel 2008; *Nota biograficzna*, w: *Gwałtownik Królestwa Bożego: biografia, testament, świadectwa*, oprac. Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 7-14; R. Derewenda, *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie 1950-1985*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010; A. Kiciński, *Specjalizacja katechetyki*, w: *50 lat teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, oprac. M. Wyrastkiewicz, S. Iwanicki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 211-226; T.P. Terlikowski, *Franciszek Blachnicki. Ksiądz, który zmienił Polskę*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2021; G. Wilczyńska, *Franciszek Blachnicki 1921-1987*, Lublin: Oddział Instytutu Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu 2023.

Oaza Dzieci Bożych odbyła się w wakacje 1954 r. w Bibieli. W czasie wysiedlenia biskupów śląskich (1954-1956) zaangażował się w prace tajnej kurii. W tym czasie zmuszony do opuszczenia terenu diecezji, przez rok przebywał w Niepokalanowie, podejmując studia nad duchowością i metodami pracy apostolskiej Maksymiliana Marii Kolbego. Po powrocie do diecezji w 1956 r. podjął pracę w Referacie Duszpasterskim Kurii Diecezjalnej w Katowicach i w redakcji „Gościa Niedzielnego”. W 1957 r. zainicjował akcję przeciwalkoholową ostatecznie nazwaną „Krucjatą Wstrzemięźliwości”, która była w tamtym czasie jedynym ruchem odnowy religijno-moralnej w komunistycznej Polsce. W 1960 r. ruch ten liczył 100 tys. dorosłych członków. Centrala tego dzieła została zlikwidowana przez władze państwowe w sierpniu 1960 r., a Blachnicki w wyniku szeregu następujących zdarzeń najpierw został aresztowany, a później skazany na 13 miesięcy więzienia z zawieszeniem wykonania wyroku na 3 lata. Sąd w uzasadnieniu wyroku stwierdził, że „działalność oskarżonego była dobra i pożyteczna dla społeczeństwa”. W konsekwencji Blachnicki podjął decyzję o rozpoczęciu studiów specjalistycznych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Sekcji Pastoralnej Wydziału Teologii. W 1963 r. obronił pracę licencjacką pt. *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych*, w której od strony naukowej opracował zaproponowaną przez siebie i stosowaną w latach 1954-1960 metodę dziecięcych rekolekcji zamkniętych. W 1965 r. uzyskał stopień doktora, przedstawiając rozprawę pt. *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęci Franciszka Ksawerego Arnolda. Problem zasady formalnej w teologii pastoralnej*. W latach 1964-1972 pracował w charakterze asystenta i adiunkta w KUL, współorganizował Instytut Teologii Pastoralnej, prowadził wykłady pastoralne w Lublinie, Krakowie, Wrocławiu, Gorzowie Wielkopolskim. Opracował nową koncepcję katechetyki, która uwzględniała dorobek innych katechetyków europejskich i była impulsem do rozwoju kierunku kerygmatycznego w katechetyce²⁴. Zorganizował specjalizację pedagogiczno-katechetyczną w Sekcji Teologii Pastoralnej i opracował pierwszy projekt wykładów, seminariów i ćwiczeń. W 1973 r. przedłożył na Wydziale Teologii KUL rozprawę habilitacyjną pt. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Jego habilitacja nie została jednak zatwierdzona przez władze państwowe, wskutek czego na znak protestu zrezygnował z pracy dydaktycznej w KUL. W latach 1964-1980 rozwijał również działalność na odcinku posoborowej odnowy liturgii w Polsce. Zainicjował Lubelski Zespół

²⁴ T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2001, s. 63-81.

Liturgistów oraz Krajowy Ośrodek Formacji Liturgicznej. Od 1967 r. był Krajowym Duszpasterzem Służby Liturgicznej. W 1963 r. podjął na nowo prowadzenie rekolekcji oazowych. Rozwijanie tej formy rekolekcji doprowadziło do powstania „Ruchu Żywego Kościoła”, który w 1976 r. obrał nazwę „Ruch Światło-Życie”. W 1981 r. założył Niezależną Chrześcijańską Służbę Społeczną, która miała podejmować działalność społeczno-polityczną w duchu chrześcijańskiej nauki społecznej i ruchu wyzwolenie bez przemocy. W momencie ogłoszenia stanu wojennego przebywał za granicą. W związku z sytuacją w kraju był zmuszony pozostać na emigracji. Osiadł w Carlsbergu w Republice Federalnej Niemiec, gdzie w polskim ośrodku „Marianum” założył Międzynarodowe Centrum Ewangelizacji Światło-Życie. Kontynuował tam pracę społeczno-wyzwoleńczą, założył stowarzyszenie Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów, które skupiało Polaków i przedstawicieli innych narodów Europy Środkowo-Wschodniej wokół „idei suwerenności wewnętrznej i jedności narodów w walce o wyzwolenie”. Zmarł 27 lutego 1987 r. w Carlsbergu. W archidiecezji katowickiej w 1995 r. rozpoczął się proces beatyfikacyjny Blachnickiego, w którego konsekwencji w 2000 r. dokonano przeniesienia jego doczesnych szczątków z Carlsbergu do Krościenka nad Dunajcem. W 2015 r. papież Franciszek podpisał dekret o heroiczności cnót Blachnickiego²⁵. W 2023 r. Instytut Pamięci Narodowej ogłosił, że w wyniku prowadzonego śledztwa ustalono, że „śmierć Blachnickiego nastąpiła na skutek zabójstwa, poprzez podanie śmiertelnych substancji toksycznych”²⁶. W tym samym roku Blachnicki został pośmiertnie odznaczony Orderem Orła Białego „za gorliwe i odważne niesienie posługi kapłańskiej w PRL poprzez budowanie formacji duchowej pokoleń Polaków w świetle wartości chrześcijańskich, za niezłomne wspieranie dążeń wolnościowych i wierność suwerennej Polsce”²⁷, a Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II nadał mu tytuł profesora honorowego KUL²⁸.

Początki Ruchu Światło-Życie związane są z podejmowanymi przez Blachnickiego próbami znalezienia praktycznego zastosowania jego poszukiwań naukowych na gruncie

²⁵ Kssk/br, Katolicka Agencja Informacyjna, *Potwierdzenie heroiczności cnót ks. Franciszka Blachnickiego*, w: <https://www.ekai.pl/potwierdzenie-heroicznosci-cnot-ks-franciszka-blachnickiego/> [dostęp: 10.03.2025].

²⁶ Instytut Pamięci Narodowej, *Ks. Franciszek Blachnicki ofiarą komunistycznej zbrodni – ustalił Instytut Pamięci Narodowej*, w: <https://ipn.gov.pl/pl/aktualnosci/180534,Ks-Franciszek-Blachnicki-ofiara-komunistycznej-zbrodni-ustalil-Instytut-Pamieci-.html> [dostęp: 10.03.2025].

²⁷ A. Duda, *Postanowienie Prezydenta Rzeczypospolitej Polski z dnia 19 maja 2023 r. nr rej. 213/2023 o nadaniu orderu*, w: M.P. z 2023 r. poz. 757.

²⁸ Senat KUL JPPII, *Uchwała 890/I/1 z dnia 23 października 2023 r. w sprawie nadania tytułu profesora honorowego KUL ks. dr. hab. Franciszkowi Blachnickiemu*, w: Monitor KUL poz. 378/2023.

teologii pastoralnej, katechetyki i pedagogiki chrześcijańskiej oraz liturgiki. Ważne jest, aby zauważyć, że Ruch powstawał w kontekście Soboru Watykańskiego II. Uchwalone przez ojców soborowych dokumenty, a także obfite posoborowe nauczanie Magisterium Kościoła stały się ważną inspiracją dla powstającego Ruchu do tego stopnia, że kard. Karol Wojtyła określił go niegdyś „ekleziologią Vaticanum II zamienioną na język pewnego ruchu i działania”²⁹. Maciej Ostrowski zwrócił uwagę na fakt, że u podstaw teologicznych Ruchu znalazły się wypracowane przez teologię pastoralną określenia, wyrażające podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła, tj. *liturgia, martyria, diakonia, koinonia*. W dalszej mierze Ostrowski zaznaczył, że na kształtowanie się tego Ruchu, szczególnie we wczesnych etapach jego istnienia oraz na metody jego pracy, wydatny wpływ miał system prewencyjny św. Jana Bosko oraz działalność harcerska, natomiast w dalszych fazach jego istnienia istotną rolę na rozwój Ruchu Światło-Życie miała wpływ podejmowana przez Blachnickiego współpraca z innymi ruchami odnowy w Kościele, a także kontakty ekumeniczne. Natomiast jako podstawy duchowości Ruchu Ostrowski wskazuje soborową ideę ofiarnej i bezinteresownej służby, którą wyraża fragment z konstytucji *Gaudium et spes*: „[człowiek] nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24), zaś wzorem osobowym stał się Chrystus Sługa i Niepokalana Służebnica Pańska³⁰. Historycznie rozwój Ruchu Światło-Życie sięga czasów początku pracy duszpasterskiej Blachnickiego, a więc pierwszej połowy lat 50. XX w., kiedy to odkrył on konieczność formowania elity katolickiej, wynikającej z głębokiej – jego zdaniem – niewystarczalności ówczesnego duszpasterstwa, a także utracenia przez Kościół środowiska wychowawczego. Jako że w tamtym okresie komunistyczne władze PRL tolerowały jedynie pracę z ministrantami, Blachnicki podjął próbę opracowania nowej formy rekolekcji dla tej grupy, która umożliwiałaby „psychofizyczny rozwój dziecka, nauczanie wychowujące i przeżyciowe”³¹. Pierwsza rekolekcja dla ministrantów zorganizowano już w 1951 r. Były to jednak rekolekcje krótkie, trwające 3-4 dni. Po kilku latach wypracowywania optymalnych rozwiązań w Biblieli w dniach 19 lipca – 1 sierpnia 1954 r. odbyła się Oaza Dzieci Bożych³², która stała się pierwowzorem rozwijanych w dalszych latach kolejnych form rekolekcji dla innych

²⁹ F. Blachnicki, *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, Krościenko nad Dunajcem: Światło-Życie 2002, s. 7.

³⁰ M. Ostrowski, *Ruch Światło-Życie*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 756-757.

³¹ Derewenda, Marczewski, *Światło-Życie*, kol. 332.

³² Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 22.

grup³³. Nazwa rekolekcji «oaza», nawiązująca do miejsca wytchnienia na pustyni, w którym wędrowcy mogą wypocząć, orzeźwić się i nabrać sił, miała w założeniach Blachnickiego obrazować to, czego uczestnicy mają doświadczyć w czasie ich trwania, a więc „pokrzepienie duszy, nabranie sił do dalszej wędrówki do Boga, do niebieskiej Ojczyzny”³⁴. W późniejszych latach oazą nazwano także rekolekcje dla młodzieży żeńskiej (Oaza Niepokalanej – pierwsza w 1963 r.), rekolekcje dla młodzieży męskiej (Oaza Nowego Życia – pierwsza 1967 r.), rekolekcje dla rodzin (Oaza Rodzin – pierwsza 1973 r.). Organizowano także oazy dla kapłanów, dla studentów, kleryków, nauczycieli³⁵. Zastosowanie tej nazwy tak mocno zakorzeniło się w Ruchu, że do dziś nazywa się go nieraz ruchem oazowym. Ważnym kamieniem milowym w historii Ruchu jest to, co dokonało się 17 czerwca 1973 r. w święto Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła. Otóż tego dnia, wobec licznie zebranych w Centrum Ruchu w Krościenku nad Dunajcem kard. Karol Wojtyła dokonał zawierzenia Ruchu Żywego Kościoła Niepokalanej Matce Kościoła. Ten akt zawierzenia, napisany przez Blachnickiego, dziś uważany jest za akt konstytutywny Ruchu Światło-Życie, ponieważ zawarte w nim są fundamenty istoty tego Ruchu³⁶. Zawierzenie to dotyczyło Ruchu Żywego Kościoła, ponieważ tak jeszcze wówczas nazywano to dzieło. Natomiast do dziś obowiązującą nazwą jest Ruch Światło-Życie. Decyzję o przyjęciu takiej nazwy podjęła I Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych, która obradowała w dniach 4-6 marca 1976 r. w Krościenku nad Dunajcem³⁷. Za Derewendą i Marczewskim należy odnotować, że Ruch Światło-Życie: (1) związany w latach 1967-1995 z Krajowym Duszpasterstwem Służby Liturgicznej opracował m.in. dziesięcioletni program formacyjny dla ministrantów, (2) w latach 70. i 80. XX w. odegrał istotną rolę w chrześcijańskim wychowywaniu młodego pokolenia, (3) idea organizowanych w Ruchu Dni Wspólnoty stała się dla Jana Pawła II inspiracją do zainicjowania Światowych Dni Młodzieży; (4) opracował całościowy program odnowy parafii wg nauczania *Vaticanum II*; (5) zainicjował w 1979 r. powstanie Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, której celem jest przeciwdziałanie wszelkim zniewoleniom i uzależnieniom poprzez wskazywanie wzorca życia w trzeźwości; (6) w 1980 r. podjął Plan Wielkiej Ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem*, który stawiał sobie za cel dotarcie z Ewangelią do

³³ Ostrowski, *Ruch Światło-Życie*, s. 757.

³⁴ Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 22.

³⁵ Ostrowski, *Ruch Światło-Życie*, s. 757.

³⁶ Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 121-122.

³⁷ Tamże, s. 148.

wszystkich osób w Polsce. Po roku 1989 Ruch Światło-Życie stał się bardziej dojrzały i elitarny, gdyż zasadniczą jego część stanowi jego gałąź rodzinna zwana Domowym Kościołem³⁸. W 2000 r. Konferencja Episkopatu Polski powołała do istnienia publiczne stowarzyszenie wiernych pod nazwą „Diakonia Ruchu Światło-Życie”, które jest „środowiskiem zrzeszającym odpowiedzialnych za Ruch Światło-Życie oraz jego formalnym zabezpieczeniem”. Zatwierdzenie przez polskich biskupów statutu stowarzyszenia i jego erygowanie zostało odczytane za formalną aprobatę jakiejś hierarchia kościelna udzieliła temu dziełu. Włączenie się w stowarzyszenie jest traktowane jako potwierdzenie obrania drogi Ruchu Światło-Życie jako swojego miejsca w Kościele, a także wyrażeniem gotowości podjęcia „służby Kościołowi w tym Ruchu i poprzez ten Ruch”. Spośród członków stowarzyszenia wybierani są odpowiedzialni za Ruch na różnych szczeblach. Mają oni również wpływ na powoływanie moderatora generalnego (głównego odpowiedzialnego za Ruch Światło-Życie) oraz moderatorów diecezjalnych (jeśli w diecezji funkcjonuje sekcja diecezjalna stowarzyszenia). Środowisko stowarzyszenia ma jednak na celu w głównej mierze rozeznawać kierunki rozwoju Ruchu³⁹. Z czasem działalność Ruchu Światło-Życie rozszerzyła się nie tylko na całą Europę, ale także na obie Ameryki, Azję, a nawet Afrykę. Obecnie trwają prace nad międzynarodowymi statutami Ruchu, które mogłyby zostać zatwierdzone przez odpowiednie dykasterie Stolicy Apostolskiej. Kolejnymi moderatorami Ruchu, sprawującymi tę posługę po założycielu byli: ks. Wojciech Danielski (1982-1985), ks. Henryk Bolczyk (1985-2001), ks. Roman Litwińczuk (2001-2006), bp Adam Wodarczyk (2007-2015) i ks. Marek Sędek (2015-obecnie). Począwszy od lat 60. XX w. Ruch tworzył w różnych miejscach Centra Ruchu Światło-Życie. Pierwsze powstało w Krościenku nad Dunajcem. Poza tym centra Ruchu znajdują się także m.in. w Lublinie, Zakopanem, Katowicach, Carlsbergu (Niemcy) oraz w Gwardijsku (Ukraina).

Głównym celem, jaki stawia sobie Ruch Światło Życie, jest formowanie do dojrzałości chrześcijańskiej. System formacyjny od strony treści i celu określa się «pedagogią nowego człowieka», a zawarty jest on m.in. w tzw. «drogowskazach nowego człowieka». Założonym efektem formacyjnym jest odkrycie własnego powołania oraz podjęcie zadań

³⁸ Derewenda, Marczewski, *Ruch Światło-Życie*, kol. 332-333.

³⁹ Ruch Światło-Życie, *O stowarzyszeniu*, w: <https://www.oaza.pl/o-stowarzyszeniu/> [dostęp: 10.03.2025]; *Statut stowarzyszenia „Diakonia Ruchu Światło-Życie”*, w: <https://www.oaza.pl/statut-stowarzyszenia-diakonia-ruchu-swiatlo-zycie/> [dostęp: 10.03.2025].

apostolskich w Kościele i świecie. System formacyjny obejmuje różne grupy społeczne od dzieci po dorosłych i zakłada kilkuletnie oddziaływanie formacyjne, obejmujące rekolekcje wakacyjne kolejnych stopni oraz całoroczną formację we wspólnotach parafialnych. Ruch Światło-Życie posługuje się zasadniczo trzema metodami pracy: (1) zasada Światło-Życie, (2) oaza rekolekcyjna, czy też oaza wychowawcza; (3) mała grupa. W każdej z tych propozycji jest obecna systematyczna katecheza jako posługa słowu Bożemu, mającą na celu pomóc człowiekowi w rozwoju duchowym i budowaniu osobistej relacji z Bogiem.

Pierwsza metoda nawiązuje do wpisanej w krzyż starożytnej formuły $\Phi\Omega\Sigma$ - $Z\Omega H$ (fos-dzoe), która stanowi ideał wychowawczy, czyli ideał człowieka zintegrowanego, który światło ($\Phi\Omega\Sigma$) otrzymywane od Boga (poprzez rozum, w sumieniu, w słowie Bożym, we wzorze osobowym Jezusa Chrystusa oraz w nauczaniu Kościoła) mocą Ducha Świętego, którego symbolizuje wspólna obu słowom litera Ω , potrafi wcielać w życie ($Z\Omega H$). Równocześnie jest ona także prawdziwie postulatem metodycznym, polegającym na tym, by stale dążyć do „podciągania życia do wymagań światła, do poważnego traktowania światła prawdy, jako siły normatywnej, do zbliżania w człowieku sfery umysłu i poznania oraz woli i działania”⁴⁰.

Drugą metodą są rekolekcje prowadzone metodą przeżyciową, polegające na wytworzeniu w nich „środowiska życia według określonego systemu wartości, składających się na pojęcie «nowego człowieka»”, tak by wartość tę zrealizować „w stopniu szczególnie intensywnym”⁴¹. Przeżycie rekolekcji oazowych z założenia jest wydarzeniem epizodycznym, odbiegającym od codziennych, zwyczajnych warunków życia, wytworzonych na oazie niejako w sposób sztuczny. Posiada ono jednak niepomijalne znaczenie dla codzienności, stanowiąc dla niej inspirujący model doświadczalny, dzięki czemu może również nastąpić intensyfikacja wysiłków wychowawczych i samowychowawczych.

Trzecią metodą jest mała grupa, która w założeniach winna spotykać się regularnie, najlepiej w tygodniowych odstępach, po to by wspólnie pielęgnować i rozwijać wartości wyniesione z oazy rekolekcyjnej. Pozostawanie w małej grupie – zdaniem Blachnickiego – umożliwia wzrost «nowego człowieka» w codzienności, a rytm tygodniowy zapewnić

⁴⁰ Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*, w: *Charyzmat „Światło-Życie”*, s. 53.

⁴¹ Tamże, s. 53-54.

ma odpowiednią intensyfikację bodźców wychowawczych oraz zapewnić ciągłość procesu wychowawczego. Z założenia małe grupy mają być środowiskiem zamkniętym w procesie formacyjnym, ale jednocześnie otwartymi służebnie poprzez zaangażowanie wobec społeczności parafialnej, czy innej nadrzędnej, w ramach której działają⁴². Błachnicki, tworząc ten system formacyjny, mocno inspirował się *Obrzędami Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*⁴³ (dalej: OCWD), a więc księgą liturgiczną dotyczącą przygotowania i celebracji sakramentów wtajemniczenia, zwłaszcza osób dorosłych, która restytuowała starożytną instytucję katechumenatu, realizując w ten sposób postulat Soboru Watykańskiego II. Katechumenalny system formacyjny Ruchu Światło-Życie składa się z trzech faz: ewangelizacji, deuterokatechumenatu⁴⁴ oraz mistagogii.

Celem pierwszej fazy, czyli ewangelizacji jest „doprowadzenie do religijnego przebudzenia poprzez osobiste spotkanie z Chrystusem i przyjęcie Go przez wiarę w Ducha Świętym, jako osobistego Pana i Zbawiciela”. Realizacja tego etapu następuje zwłaszcza poprzez ewangelizację indywidualną, bądź uczestnictwo w rekolekcjach ewangelizacyjnych. Przed przystąpieniem do kolejnego etapu przewidziana jest także weryfikacja motywów nawrócenia oraz umocnienie decyzji, podjętych w momencie ewangelizacji. Dokonuje się to podczas tzw. postewangelizacji, która przewiduje szereg spotkań formacyjnych w małej grupie.

Momentem przejścia do właściwego deuterokatechumenatu jest uczestnictwo w Oazie Nowego Życia I° (dalej: ONŻ I°), w wyniku której uczestnicy powinni podjąć decyzję o włączeniu się do grupy uczniów, postępujących na drodze ku dojrzałej wierze. Następujący po ONŻ I° pierwszy rok formacji koncentruje się wokół posługi słowa Bożego i wiary oraz proponuje wejście w program *Dziesięciu kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*. Oaza Nowego Życia II° (dalej: ONŻ II°) zakłada wprowadzenie uczestników „w okres pogłębionej inicjacji liturgiczno-sakramentalnej”. Okres przedłużony jest na formację roczną i winien zakończyć się odnowieniem przymierza chrztu świętego podczas Triduum Paschalnego, przeżywanego w formie rekolekcyjnej. Ostatni etap formacji,

⁴² Tamże, s. 54.

⁴³ Ostrowski, *Ruch Światło-Życie*, s. 757.

⁴⁴ Z racji na to, że w formacji oazowej uczestniczą zasadniczo osoby już ochrzczone i przyjmujące Eucharystię, w Ruchu Światło-Życie przyjęto stosowanie terminu deuterokatechumenat, czyli powtórny, powtórzony katechumenat, by odróżnić go od właściwego katechumenatu, który dotyczy osób nieochrzczonych.

czyli mistagogię otwiera Oaza Nowego Życia III^o (dalej: ONŻ III^o), której temat przewodni *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae* inicjuje okres „wchodzenia w tajemnicę i życie Kościoła-wspólnoty”. Trzeci rok formacji deuterokatechumenalnej, koncentrując się wokół tematów: charyzmat, powołanie i diakonia, w założeniach ma przygotować do wejścia we wspólnotę Kościoła, poprzez podjęcie w nim konkretniej diakonii zgodnie z odkrytym charyzmatem. Stanowić to ma w myśl Blachnickiego „trwały owoc całej formacji deuterokatechumenalnej i zarazem zakończenie formacji podstawowej w ramach pedagogii «nowego człowieka»”⁴⁵. Przejście z formacji podstawowej do diakonii – jak to pokazują Derewenda i Marczewski – „jest przejściem od kandydatury do członkostwa i stanowi o nim uczestnictwo w Oazie Rekolekcyjnej Diakonii, której celem jest przedstawienie całościowej wizji chryzmatu Ruchu”⁴⁶. W niniejszej rozprawie rozpatrywana będzie wyłącznie formacja podstawowa Ruchu Światło-Życie, obejmująca wyżej opisane etapy deuterokatechumenatu.

Ruch Światło-Życie służy także odnowie Kościoła rozumianego – w myśl *Vaticanum II* – jako wspólnota wertykalno-horyzontalna, kierując się zwłaszcza ku parafii. Ruch kładzie również nacisk na odnowę biblijną poprzez indywidualne i wspólnotowe studium Pisma Świętego. Przez swego założyciela ruch oazowy ściśle związany jest również z odnową liturgiczną, stawiając w centrum swojego zainteresowania ożywianie życia modlitewnego i sakramentalnego. Ruch Światło-Życie podejmuje się także dzieł ewangelizacji oraz, zgodnie z programowym hasłem «nowa kultura», angażuje się w życie społeczne w celu jego odnowy w życiu społecznym. Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie, czyli Domowy Kościół, podejmuje się także posługi na rzecz formacji rodzin chrześcijańskich, pomagając małżonkom w umacnianiu ich małżeńskiej jedności i odkrywaniu właściwej im drogi duchowości, a także realizowaniu ich rodzinnego powołania. Jak zauważył Ostrowski, „Ruch Światło-Życie obejmuje wszystkie grupy wiekowe i stanowe: od dzieci poprzez młodzież, studentów, rodziny, dorosłych żyjących indywidualnie, osoby konsekrowane oraz kapłanów”⁴⁷.

Drugi człon tematu niniejszej pracy zawiera termin «studium pastoralnokatechetyczne». Samo słowo «studium» występuje tu w znaczeniu „badania naukowego, pracy

⁴⁵ Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia*, s. 55-56.

⁴⁶ Derewenda, Marczewski, *Ruch Światło-Życie*, kol. 335.

⁴⁷ Ostrowski, *Ruch Światło-Życie*, s. 759.

badawczej, rozprawy, opracowania naukowego poświęconego określonej tematyce”⁴⁸. Natomiast określenie «pastoralnokatechetyczne» implikuje zakres badawczy, uwzględniając, że „katechetyka, jako szczegółowa dyscyplina teologii pastoralnej zyskała w nurcie eklesjologicznym tej dyscypliny swe należne miejsce”⁴⁹. W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II zaznaczył konieczność studium teologii pastoralnej, określając ją jako „naukową refleksję o codziennym wzrastaniu Kościoła w mocy Ducha Świętego w kontekście historii” (PDV 57). Jest ona zdaniem papieża pełnoprawną dyscypliną teologiczną, która zasady i kryteria duszpasterskiej działalności Kościoła wyprowadza z wiary, prowadząc „ewangeliczne rozeznanie sytuacji społeczno-kulturalnej i kościelnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska” (PDV 57). Ryszard Kamiński zaś uwzględniając powyższe nauczanie Magisterium, jak i wypracowane na przestrzeni wieków różne definicje teologii pastoralnej wskazał, że jest ona „nauką teologiczną zmierzającą do wypracowania – w świetle objawienia Bożego i analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła – zasad i dyrektyw pastoralnych, według których Kościół w teraźniejszej sytuacji wypełnia misję pośrednictwa zbawczego”⁵⁰. W ramach teologii pastoralnej jedną z dziedzin jest katechetyka, która zajmuje się „przepowiadaniem słowa Bożego dla rozwoju wiary we współczesnym świecie”⁵¹. Jak zauważył Roberto Giannatelli, katechetyka jest jednak dziedziną znajdującą się na styku nauk teologicznych i pedagogicznych, prowadząc w umiejętny sposób ku wspólnemu celowi, którym jest formacja wiary⁵². Günter Stachel pokazał, że katechetyka jest dyscypliną teologiczną, ponieważ urzeczywistnia posłannictwo ewangelizacyjne Kościoła. Jednocześnie jednak katechetyka wchodzi w skład nauk pedagogicznych, ponieważ zajmuje się organizacją nauczania i uczenia się, a także religijno-kościelnym wychowaniem⁵³. Giannatelli stał na stanowisku, że „katecheza i wychowanie powinny kroczyć razem; stąd trzeba ewangelizować wychowując i wychowywać ewangelizując”⁵⁴.

⁴⁸ *Studium*, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. III, s. 358-359.

⁴⁹ M. Marczewski, *Zasada formalna teologii pastoralnej a wypracowanie właściwej koncepcji katechetyki*, „*Studia Katechetyczne*” 9 (2013), s. 52.

⁵⁰ R. Kamiński, *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 39.

⁵¹ M. Majewski, *Metodologia katechetyki w teorii i w praktyce*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1998, s. 57.

⁵² R. Giannatelli, *Jak studiować katechetykę dzisiaj?*, „*Seminare*” 8 (1986), s. 217.

⁵³ G. Stachel, *Katechetyka*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Geavert, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007, s. 392-393.

⁵⁴ Giannatelli, *Jak studiować katechetykę* s. 218.

Punktem wyjścia poszukiwań naukowych było samo studium katechetyczne, jako próba odpowiedzi na pytanie, na ile skutecznie przekazywane są w Ruchu Światło-Życie treści wiary, czy są spójne, komplementarne i adekwatne do współczesnych uczestników «oaz», a także czy proponowane metody i formy katechetyczne są do nich dobrze dostosowane. Jak zauważył Andrzej Kiciński konieczność wypracowania i przyjęcia ściśle określonej koncepcji katechetyki była wielokrotnie postulowana przez Blachnickiego, ponieważ założyciel Ruchu Światło-Życie uzależniał od tego nie tylko przyjmowany w katechezie zakres i układ materiału, ale także „sposób dobierania i określania podstawowych zasad, w świetle których trzeba poszczególne zagadnienia rozpatrywać i oceniać”⁵⁵. Brak takiej koncepcji może prowadzić do tego, że o doborze materiału i formułowaniu zasad będą decydować nie obiektywne kryteria, wypracowane przez naukę, ale przypadkowe względy subiektywne, narzucone przez autorów poszczególnych podręczników, bądź inspirowane duchem epoki. Blachnicki od nauki religii, czy katechezy odróżniał katechumenat, który uważał za konieczny w Kościele, gdyż wciąż trzeba pozyskiwać nowe pokolenia. Stawiał jednak pytanie, jaką formę katechumenatu przyjąć, by był on skuteczny we współczesnym świecie⁵⁶. Dlatego też niezrealizowanym pragnieniem Blachnickiego było wyodrębnienie dyscypliny, którą nazywał katechumenatyką. Jej celem winno być przebadanie różnych form katechumenatu, które funkcjonowały w historii Kościoła a następnie zestawienie ich z funkcjonującą obecnie katechezą, zarówno tą postulowaną i realizowaną⁵⁷. Owocem poszukiwań naukowo-duszpasterskich Blachnickiego jest jednak rzetelnie opracowany system formacji deuterokatechumenalnej, który powstał na potrzeby Ruchu Światło-Życie⁵⁸.

Współcześnie katechetyka poszukuje sposobów przekazu orędzia chrześcijańskiego, tak by było ono aktualne i zrozumiałe dla współczesnego człowieka. Dlatego też katechetyka jako dyscyplina naukowa prowadzi poszukiwania na sposób interdyscyplinarny, korzystając z dorobku innych dyscyplin teologicznych i pozateologicznych takich

⁵⁵ A. Kiciński, *Wprowadzenie*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. tenże, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007, s. 7.

⁵⁶ F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie. Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, red. D. Franków, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2016, s. 41.

⁵⁷ Tenże, *Katechumenat dziś. Szkoła Animatorów Ruchu Światło-Życie. Carlsberg, 3 lutego 1983 r.*, Archiwum Główne Ruchu Światło-Życie, sygn. Car.0198 SARŚŻ/K/830203.KA Katechumenatyka 3 II 1983.

⁵⁸ Zob. Deuterokatechumenalny system formacyjny Ruchu Światło-Życie. Schemat – Aneks nr 3.

jak pedagogika, psychologia i socjologia, by lepiej zrozumieć procesy uczenia się i wchodzenia w świat wartości⁵⁹. Z analizy obszaru badawczego oraz kierunków badań Katedry Katechetyki Szczegółowej i Współczesnych Form Przekazu Wiary KUL, w której niniejsza rozprawa została przygotowana, jasno wynika, że katechetyka jest integralną częścią teologii pastoralnej i należy w temacie pracy użyć terminu «pastoralnokatechetyczne» bez myślnika, ponieważ obie dyscypliny kościelne w obszarze badawczym poświęconym Ruchowi Światło-Życie są ściśle połączone.

W rozprawie tej istotne jest również by uściślić rozumienie terminów «formacja» oraz «wychowanie». Otóż «formacja» wywodzi się od łacińskiego *formare*, które oznacza czynność kształtowania, powoływania do istnienia⁶⁰. Zdzisław Chlewiński ujął formację jako proces wywierania „trwałych wpływów przez jedną osobę, grupę lub instytucję na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim psychicznych struktur poznawczo-oceniających (...) oraz wytworzenia wypływających z systemu przekonań, wartości umiejętnych działań w określonym kierunku”⁶¹. Z biblijnego punktu widzenia formację należy odnieść do procesu kształtowania człowieka według zamysłu Boga, które trwało przez dłuższy okres czasu. Jako przykład podać można opisany w Pięcioksięgu wybór i prowadzenie Izraela, które zaowocowało wzbudzeniem w nim utrwalo-nych więzi ze Stwórcą⁶². Sylwester Jędrzejewski zwrócił także uwagę na fakt, że punktem wyjścia dla definiowania formacji, jest fundamentalne zagadnienie związane z darem powołania, rozumianego jako podjęcie „zobowiązania do takiego bycia w Kościele, aby przyjąć i zrealizować sobą i w sobie darmowy dar zbawienia, ofiarowany przez Boga w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, przez realizację płynących z aktu chrztu zobowiązań bycia uczniem i świadkiem”⁶³. Zdaniem Kicińskiego formacja leży u podstaw nie tylko wychowania w rodzinie i szkole, ale także wszelkiej duszpasterskiej działalności Kościoła, a jej cel jest wszechstronny, ponieważ dotyczy sfery umysłowej, moralnej oraz wewnętrznej⁶⁴.

⁵⁹ Kiciński, *Wprowadzenie*, s. 8-9.

⁶⁰ *Słownik łaciński-polski*, red. M. Plezia, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1959, s. 574.

⁶¹ Zob. Z. Chlewiński, *Formacja*, w: EK, t. V, Lublin: TN KUL 1989, kol. 389.

⁶² D. Kielb, *Pojęcie formacji chrześcijańskiej*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. tenże, M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber 2022, s. 18.

⁶³ S. Jędrzejewski, *Biblijne podstawy terminu „formacja” w ujęciu «La Formazione Dei Salesiani Di Don Bosco»*, „Seminare”, 20(2004), s. 49.

⁶⁴ A. Kiciński, *Formacja społeczna młodych Polaków*, w: *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz: Instytut Teologiczny im. błogosławionego Wincentego Kadłubka 2004, s. 125.

Szczególnego znaczenia pojęcie «formacja» nabrało w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w późniejszym papieskim nauczaniu. Wpierw dostrzeżono konieczność formacji permanentnej zarówno w odniesieniu do duchownych i świeckich. Dokonano również enumeracji poszczególnych komponentów formacji, wskazując na wymiar ludzki, wymiar duchowy, wymiar apostołski i wymiar intelektualny (DA 28, DFK 8). Celem formacji – jak wskazują ojcowie soborowi – jest rozwijanie własnej osobowości, a w samym procesie formowania dokonuje się oświecone wiarą poznawanie świata i życia (DWCH 8). Takie pojmowanie formacji implikuje patrzenie na nią nie jak na przywilej, ale jak na powszechne prawo i obowiązek. W Kościele proces formacji dokonuje się zwłaszcza w rodzinach, parafiach oraz małych grupach religijnych. Oddziaływanie formacyjne tych środowisk pozwala odkryć i realizować własną misję (ChL 58, 61; CIV 16). Rozwój człowieka na sposób integralny domaga się patrzenia na osobę w sposób transcendentny, gdyż prawdziwy i autentyczny rozwój jednostki jest niemożliwy, jeśli nie będzie odniesiony do Boga (CIV 16). Zatem formacja chrześcijanka jest niczym innym jak pogłębianiem kerygmatu, orędzia, które odpowiada na pragnienie nieskończoności obecne w sercu każdego człowieka (EG 165).

Termin «wychowanie» – bliski znaczeniowo pojęciu formacji – oznacza „świadome i celowe działanie społeczne zmierzające do wywołania zmian w osobowości człowieka, ukształtowania właściwych postaw, przekonań oraz przyswojenia uznawanych przez określone środowiska społeczne wartości, norm, wzorów zachowań i celów życiowych, będąc dynamicznym i złożonym procesem dokonującym się zwykle w osobowej interakcji”⁶⁵. Proces wychowania oparty jest na stosunku wychowawczym, występującym między wychowawcą a wychowankiem. Sam proces jak i jego wyniki – jak zauważył Wincenty Okoń – zależą od trzech czynników: (1) od „świadomego i celowego oddziaływania odpowiedzialnych za wychowanie osób i instytucji, tj. rodzice, nauczyciele, szkoły, inne organizacje społeczne, kulturalne lub religijne”, (2) od „systemu wychowania równoległego, a zwłaszcza odpowiednio zorganizowanej działalności środków masowego oddziaływania” oraz (3) od „wysiłków jednostki nad kształtowaniem własnej osobowości”⁶⁶. Z kolei Zbigniew Marek zwrócił uwagę na fakt, że spotykane nieraz w dyskursie naukowym przeciwstawianie sobie pojęć «formacja» i «wychowanie» związane

⁶⁵ W. Partyka, *Wychowanie*, EK, t. XX, Lublin: TN KUL 2014, kol. 1039.

⁶⁶ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK 2001, s. 445.

jest z różnorodnym ocenianiem możliwości wychowawczych religii⁶⁷. Marek Fiałkowski – autor renomowanego dzieła dotyczącego formacji chrześcijańskiej katolików – dostrzegł, że większość dokumentów kościelnych obu tych pojęć używa zamiennie⁶⁸. Należy jeszcze zaznaczyć, że niemal niemożliwe jest dzisiaj wyraźne rozgraniczenie na polu znaczeniowym terminu «formacja» od „takich pojęć jak „*preewangelizacja, pierwsze głoszenie i katecheza*” (DK 56). Za Tadeuszem Panusiem można podsumować, że formacja chrześcijańska to permanentny proces osobistego dojrzewania w wierze. Proces ten określa bezpośrednią relację człowieka do Boga oraz charakter jego odniesień do rzeczywistości zewnętrznej pozostających w ścisłym stosunku do Boga, na którą składa się świat, ludzie i rzeczy. Ostatecznym celem procesu formacji jest stopniowe doskonalenie się osoby wyznającej wiarę chrześcijańską, która podejmuje wysiłek realizacji powszechnego powołania chrześcijan do świętości⁶⁹.

Niniejsza rozprawa jest próbą ukazania założonych i realizowanych podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w formacji podstawowej Ruchu Światło-Życie. Problem badawczy można postawić za pomocą trójstopniowego pytania: w jaki sposób w katechezie Ruchu Światło-Życie założone są podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła, w jakim stopniu są one realizowane oraz jakie są pastoralnokatechetyczne postulaty, by ich realizacja w przyszłości była efektywniejsza?

Franciszek Blachnicki wniósł znaczący wkład w rozwój polskiej katechetyki. W 2024 r. minęło 60 lat od zatwierdzenia programu wykładów z katechetyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, opracowanych przez Blachnickiego⁷⁰. W tymże programie katechetyka została podzielona na dwie zasadnicze części. Pierwszą z nich jest katechetyka ogólna, na którą składa się katechetyka fundamentalna, materialna i formalna. Drugą część stanowi katechetyka szczegółowa⁷¹. Jedną z dziedzin, która pozostaje w obrębie katechetyki szczegółowej, są młodzieżowe stowarzyszenia religijne

⁶⁷ Z. Marek, *Formacja (chrześcijańska) pedagogicznym wspomaganie rozwoju osoby*, „Studia z Teorii Wychowania”, t. XI: 2020, nr 2 (31), s. 34.

⁶⁸ M. Fiałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 21.

⁶⁹ T. Panuś, *Katecheza jako szansa formowania współczesnej młodzieży*, „Polonia Sacra” 20 (2016), nr 4 (45), s. 26.

⁷⁰ A. Kiciński, *Specjalizacja katechetyki*, w: *50 lat teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, red. Cz. Krakowiak, W. Przygoda, A. Kiciński, M. Wyrostkiewicz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 212.

⁷¹ F. Blachnicki, *Kerygmatyczna odnowa katechezy*, red. M. Marczewski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2005, s. 85-92.

i grupy elitarne. Można zatem powiedzieć, że Blachnicki przewidywał, iż katecheza w ruchach i stowarzyszeniach kościelnych – jakbyśmy to dzisiaj uściślili – stanie się przedmiotem wykładów akademickich i badań naukowych. Niniejsza praca stanowić będzie próbę wpisania się w tę koncepcję katechetyki.

W swojej działalności naukowo-duszpasterskiej Blachnicki odszedł od tradycyjnego, doktrynalnego podejścia do katechezy i zainspirowany zainaugurowanym na Soborze Watykańskim II procesem odnowy katechumenatu zwrócił się w stronę katechezy w stylu właśnie katechumenalnym. Założyciel Ruchu Światło-Życie za cel wychowania uznawał dojrzałość chrześcijańską, co w zasadzie pokrywa się z celem katechumenatu. Nowością niniejszej rozprawy jest ukazanie nie tylko aspektu historycznego dokonań Blachnickiego, ale spojrzenie na aktualną sytuację Ruchu Światło-Życie, które zostanie połączone z dorobkiem współczesnej europejskiej katechetyki, a dokładnie z badaniami Albericha. W pracy doktorskiej projekt Blachnickiego – opracowany już blisko 50 lat temu i do dziś stosowany – zostanie zestawiony ze współczesnym odnowionym pastoralnokatechetycznym programem w ujęciu Albericha, dla którego punktem wyjścia jest soborowe spojrzenie na Kościół, będący widzialnym wymiarem Królestwa Bożego realizowanego w «znaku ewangelizacyjnym» *diakonii*, przeżywanego w «znaku ewangelizacyjnym» *koinonii*, głoszonego w «znaku ewangelizacyjnym» *martyrii* i celebrowanego w «znaku ewangelizacyjnym» *leiturgii*⁷². Nowością tego przedsięwzięcia będzie ukazanie blasków i cieni, mocnych i słabych stron aktualnego funkcjonowania Ruchu Światło-Życie w kluczu podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła.

Stan badań w obszarze dotyczącym podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła znajduje swoje opracowanie zwłaszcza w tekstach Wiesława Przygody⁷³ oraz w jednej z ostatnich publikacji Mirosława Chmielewskiego⁷⁴. Natomiast w obszarze badawczym dotyczącym spuścizny naukowej Franciszka Blachnickiego na gruncie teologii

⁷² Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 40-41.

⁷³ W. Przygoda, *Funkcje urzeczywistniania się Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999), z. 6, s. 175-197; tenże, *Podstawowe funkcje Kościoła*, w: *Teologia pastoralna. Tom I*, s. 131-149; tenże, *Funkcje podstawowe Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 259-263.

⁷⁴ M. Chmielewski, M. Nowak, P. Stanisław, J. Szulich-Kałuża, D. Wadowski, *Komunikacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań*, Kraków: Wydawnictwo «scriptum» 2022.

pastoralnej szczególną rolę odrywają publikacje Marka Marczewskiego⁷⁵ i Bogdana Bieli⁷⁶. Wśród katechetyków tematem tym zajmowali się Kazimierz Misiaszek⁷⁷, Roman

⁷⁵ M. Marczewski, *Diakonia w życiu Kościoła według ks. dra. hab. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie*. Lublin, 5-6 października 1987 r., bmw: Światło-Życie 1988, s. 91-105; tenże, *Posoborowy apostoł formacji laikatu (Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki 24 III 1921 – 27 II 1987)*, „Roczniki Teologiczne” 1998, t. XLV, z. 8, s. 53-73; tenże, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin: Polihymnia 2000; tenże, *Teologia Chrystusa-Sługi jako odpowiedź na znaki czasu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2002, 1/2, s. 119-134; tenże, *Kościół jest sakramentem wspólnoty (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987)*, w: «Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, tenże, Lublin: TN KUL 2004, s. 162-188; tenże, *Ku eklezjologiczno-pastoralnej syntezie. Twórczość i dzieło Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 103-121; tenże, *Ewangelizacja – nawrócenie – inicjacja – służba*, w: *Katecheza ewangelizacyjna*, red. P. Mąkosa, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2010, s. 145-162; tenże, *Teolog posoborowej odnowy liturgii. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987)*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 407-421; tenże, *Sprostować wyzwaniu do ewangelizacji*, „Studia Katechetyczne” 11 (2015), s. 93-113; tenże, *Pedagogia Nowego Człowieka wobec społeczno-kulturowych wyzwań ponowoczesności*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2017; tenże, *Eklezjologia pastoralna*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 213-226.

Marczewski jest także redaktorem wydanej nakładem Wydawnictwa Salezjańskiego na przełomie lat 2005-2015 trzypięciotomowej serii *Pism katechetycznych ks. Franciszka Blachnickiego*: Blachnicki, *Kerygmaticzna odnowa katechezy*; F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna*, red. tenże, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2006; F. Blachnicki, *Pedagogia ministrancka (Katechetyka szczegółowa. Część 5)*, red. tenże, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2011 oraz dwuczęściowej serii *Pism z Teologii Pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*: F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, red. tenże, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2013 i F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, red. tenże, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2015.

⁷⁶ B. Biela, *Ks. Franciszek Blachnicki – uwarunkowania jego poglądów teologiczno-pastoralnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 25/26 (1992-93), s. 205-221; tenże, *Katecheza na dzisiejszą godzinę*, „Teologia Praktyczna” 2003, t. 4, s. 259-269; tenże, *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2004; tenże, „Koinonia” jako zasada formalna teologii pastoralnej w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego, „Teologia Praktyczna” 2005, t. 6, s. 41-63; tenże, *Blachnicki Franciszek*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*; tenże, *Ks. Franciszek Blachnickiego poszukiwania koncepcji teologii pastoralnej*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista*, s. 15-36; tenże, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44, 2 (2011), s. 529-546; tenże, *Ksiądz Franciszek Blachnicki – zdeterminowany świadek Ewangelii*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 28-311; tenże, *Ksiądz Franciszek Blachnicki – prekursor teologii kerygmaticznej w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 2020, t. LXVII, z. 6, s. 37-54; tenże, *Koncepcja «cura pastoralis» w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 57-86; tenże, *Idea żywego Kościoła w świetle instrukcji o paraftach w służbie ewangelizacji (29.06.2020). Aktualność koncepcji pastoralnej służby Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, w: *In Spiritu Sancto: Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Arcybiskupowi dr. Wiktorowi Skworcowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w latach 2011-2023*, red. W. Surmiak, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2024, s. 239-258.

⁷⁷ K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki – promotor nowych dzieł w Kościele*, „Katecheta” 4 (2007), s. 15-19; tenże, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor odnowy katechetycznej*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista*, s. 67-78; tenże, *Katecheza w funkcji budowania Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 87-103; tenże, *Catechesis and education as a function of building the Church according to fr. Franciszek Blachnicki (on the centenary of the birth of the great educator)*, „Forum Pedagogiczne” 11 (2021), 2, s. 335-347.

Buchta⁷⁸ i Tomasz Kopiczko⁷⁹. Zaś obszar badawczy dotyczący Ruchu Światło-Życie opracowali następujący moderatorzy generalni (krajowi): Henryk Bolczyk⁸⁰, Adam Wodarczyk⁸¹, Marek Sędek⁸². Ze względu na temat pracy wyróżnić należy pracę doktorską Grzegorza Koca⁸³ powstałą na specjalizacji Duszpasterstwa Rodzin Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL poświęconą analizie funkcji założonych i realizowanych Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie, m.in. w świetle badań małżonków Domowego Kościoła. Powstały też inne liczne prace awansowe związane z uzyskaniem tytułu zawodowego magistra, licencjata kościelnego oraz stopnia naukowego doktora⁸⁴.

⁷⁸ R. Buchta, *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa wynikające z „Katechumenatu na dzisiejszą godzinę”*, w: Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. s. 217-234; tenże, *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2017; tenże, *Zadania katechetyczno-duszpasterskie wskazane przez ks. Franciszka Blachnickiego w „Katechumenacie na dzisiejszą godzinę”. Spojrzenie w perspektywie minionego półwiecza*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 104-121.

⁷⁹ T. Kopiczko, *La teologia della catechesi secondo Franciszek Blachnicki. Un confronto critico con gli orientamenti del Vaticano II*, Rzym: Università Pontificia Salesiana 2010; tenże, *Ewangelizacja odpowiedzią na potrzeby współczesnego Kościoła. Aktualność postulatów Franciszka Blachnickiego*, „Roczniki Pastoralno-Teologiczne” 2012, t. 4 (59), s. 307-323; tenże, *Wychowanie do służby w szkolnym nauczaniu religii Kościoła Katolickiego w Polsce. Studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2021; tenże, *Diakonia*, w: *Leksykon katechezy Franciszka Blachnickiego odczytana na nowo*, „Studia Katechetyczne” 2022, t. 18, s. 13-26.

⁸⁰ H. Bolczyk, *Wolny człowiek – wolny naród: ostatnie dzieło życia ks. Franciszka Blachnickiego – Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2012; tenże, *Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów – ostatnie dzieło życia ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 139-159.

⁸¹ Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła*.

⁸² M. Sędek, *Drogi dojrzałości. Formacja w wybranych ruchach katolickich w Polsce: Ruch Światło-Życie, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Droga neokatechumenalna, ruch charyzmatyczny*, Krościenko: Wydawnictwo: Światło-Życie 2002; tenże, *Rozwój myśli eklezjologicznej ks. F. Blachnickiego. Refleksje pastoralne*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 227-237.

⁸³ G. Koc, *Funkcje założone i realizowane Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie: studium z duszpasterstwa rodzin w świetle materiałów formacyjnych i badań małżonków Domowego Kościoła*, Siedlce: Wydawnictwo „Unitas” 2013.

⁸⁴ Zob. m.in.: R. Lota, *Pedagogia Ruchu Światło-Życie. Studium pedagogiczno-katechetyczne*, Toruń 2003; P. Oskwarek, *Droga Nowego Człowieka według 10 drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 2009 [mps]; K. Kalamaszek, *Paschalny wymiar rekolekcji II stopnia Oazy Nowego Życia w świetle formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, Kraków 2010 [mps]; N. Sarnowska, *Pedagogia duchowości małżeńskiej w Domowym Kościele Ruchu Światło-Życie*, Toruń 2010 [mps]; P. Poćwiardowski, *Ruch Światło-Życie w dziele nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2011 [mps]; M. Tomaszewska, *Formacja małżonków i rodzin w Domowym Kościele, gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie*, Toruń 2011 [mps]; K. Prus, *Formacja do korzystania ze środków społecznego przekazu jako istotny element katechezy w Ruchu Światło-Życie*, Warszawa 2011 [mps]; J. Bochyński, *Duchowość Unii Kapłanów Chrystusa Sługi na podstawie literatury Ruchu Światło-Życie*, Wrocław 2012 [mps]; D. Żygadło, *Religijnomoralny program Ruchu Światło-Życie księdza Franciszka Blachnickiego*, Wrocław 2013 [mps]; J. Litmanowska, *Ruch Światło-Życie jako środowisko powołania małżeńskiego i rodzinnego*, Wrocław 2015 [mps]; H. Kuczyńska, *Teologia Krzyża w Ruchu Światło-Życie*, Olszyna 2016 [mps]; K. Małucha, *Formacja w Ruchu Światło-Życie w opiniach jej uczestników*, Opole 2016 [mps]; P. Milewski, *Działalność Ruchu Światło-Życie w diecezji legnickiej w latach 1992-*

Na szczególną uwagę zasługują ostatnie prace doktorskie, które powstały na trzech papieskich uniwersytetach: Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim i Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Autorami tych prac są: Tomasz Kopiczko⁸⁵, Dariusz Wypych⁸⁶ i Tomasz Metelica⁸⁷. W przygotowaniu tej pracy duży wpływ od strony obszaru socjologii miały publikacje następujących osób: Janusza Mariańskiego⁸⁸, Dawida Jemielniaka⁸⁹ i Andrzeja Potockiego⁹⁰.

Problem badawczy niniejszej rozprawy warunkuje zastosowaną metodę, którą będzie paradygmat trzech etapów analizy teologii pastoralnej. Podwaliny pod wspomnianą metodę kładli twórcy nurtu eklezjologicznego w teologii pastoralnej (K. Rahner, H. Schu-

2014, Wrocław-Legnica 2016 [mps]; Z. Kominek, *Verso un approccio personalistico-dialogico della catechesi in Polonia. Ricadute metodologico-pratiche della teoria catechetica di Franciszek Blachnicki*, Rzym 2017 [mps]; Ż. Kostyk-Szulc, *Publiczne stowarzyszenia wiernych na przykładzie działalności Ruchu Światło-Życie*, Olsztyn 2017 [mps]; E. Ozimek, *Młodzież z Ruchu Światło-Życie jako wspólnota wiary i ewangelizacji na przykładzie współczesnej literatury przedmiotowej*, Wrocław 2018; T. Kaczmarek, *Ruch Światło-Życie jako droga do dojrzałości nowego człowieka: analiza duchowości Ruchu na podstawie materiałów formacyjnych*, Wrocław 2018 [mps]; A. Bednarczyk, *Niepokalana jako wzór dla chrześcijan w nauczaniu ks. Franciszka Blachnickiego i w formacji Ruchu Światło-Życie*, Olsztyn 2019 [mps]; J. Staruchowicz, *Realizacja zadań katechezy w deuterokatechumenacie*, Warszawa 2019 [mps]; K. Fiszer, *Życie duchowe uczestników Ruchu Światło-Życie: studium teologiczno-pastoralne na przykładzie badań wspólnot Archidiecezji Wrocławskiej*, Wrocław 2019 [mps]; M. Smaza, *Źródła biblijne formacji kerygmatycznej w materiałach Oazy Nowego Życia pierwszego stopnia*, Wrocław 2020 [mps]; M. P. Miziołek, *Rozwój nowego człowieka na przykładzie pierwszego roku formacji deuterokatechumenalnej uczestników wspólnot młodzieżowych Ruchu Światło-Życie Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2020 [mps]; A. Smutnicka, *Ewangelizacja a liturgia według ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2021 [mps]; A. Ilwicka-Waraksa, *Wpływ systemu wychowawczego zaproponowanego przez Czcigodnego Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego na formację ludzką wybranych osób*, Wrocław 2021 [mps]; N. Bilyk, *Formacja małżonków w Domowym Kościele gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle materiałów formacyjnych i badań małżonków na Ukrainie*, Lublin 2022 [mps]; D. Kwiatkowski, *Wtajemniczenie w małżeństwo, Domowy Kościół – małżeństwo w formacji Ruchu Światło-Życie*, Częstochowa: Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła 2023; M. Cylik, *„Nowy człowiek” jako cel formacji duchowej w Ruchu Światło-Życie*, Warszawa 2024 [mps].

⁸⁵ T. Kopiczko, *La teologia della catechesi secondo Franciszek Blachnicki. Un confronto critico con gli orientamenti del Vaticano II*, (estratto della dissertazione per il dottorato, PUL), Rzym 2009, która została opublikowana w: tenże, *La teologia della catechesi secondo Franciszek Blachnicki*.

⁸⁶ D. Wypych, *Il Mistero pasquale come fondamento della liberazione nella pastorale giovanile. La concezione del Servo di Dio don Franciszek Blachnicki*, UPS (dissertazione per il dottorato), Roma 2017, która została opublikowana w: tenże, *Il mistero pasquale nella Pastorale giovanile secondo Franciszek Blachnicki*, Rzym: Libreria Ateneo Salesiano 2020.

⁸⁷ T. Metelica, *L'ecclesiologia eucaristica di Franciszek Blachnicki*, Rzym 2021 [mps].

⁸⁸ J. Mariański, *Rola i znaczenie socjologii religii w refleksji pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, w: Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista, s. 37-56; tenże, *Socjologia religii i socjologia moralności kwestionariusze ankiet i wywiadów*, Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie 2020.

⁸⁹ *Badania jakościowe. Tom 1. Podejścia i teorie*, red. D. Jemielniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2012; *Badania jakościowe. Tom 2. Metody i narzędzia*, red. D. Jemielniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2012.

⁹⁰ A. Potocki, *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2017.

ster, F. Klostermann). Polskimi pionierami, którzy paradygmat ten metodologicznie dopracowali i upowszechnili są Władysław Piwowarski i Ryszard Kamiński. Przygoda powołując się na Kamińskiego określa trzy etapy tej metody następująco: (1) etap kryteriologiczny (eklezjologiczny), (2) etap kariologiczny (socjologiczny) i (3) etap prakseologiczny (strategiczny)⁹¹. W etapie pierwszym dokonuje się refleksji nad istotą Kościoła, nad podstawowymi przejawami jego działalności zbawczej, a także nad funkcjami, strukturami oraz uwarunkowaniami jego aktualnego urzeczywistniania się w oparciu o źródła, którymi są Objawienie Boże oraz nauczanie *Magisterium Ecclesiae*. W drugim etapie przeprowadza się teologiczno-socjologiczną lub teologiczno-psychologiczną analizę obecnej sytuacji podejmowanej przez Kościół działalności zbawczej metodami właściwymi tym dyscyplinom. Wreszcie w ostatnim etapie ustala się konkretne wnioski i postulaty, którymi powinny być zasady i dyrektywy określające przyszłą działalność Kościoła, tak aby wiadome było co należy czynić, a także jakie uwarunkowania należy mieć na uwadze, aby w przyszłości Kościół uobecniał się we wspólnotach w konkretnych formach pastoralnego oddziaływania⁹².

W niniejszej rozprawie w pierwszym etapie badawczym – kryteriologicznym – będzie głównie wykorzystana metoda analizy i interpretacji tekstów źródłowych, a zwłaszcza materiałów formacji podstawowej Ruchu Światło-Życie oraz tekstów naukowych i duszpasterskich założyciela tego Ruchu ks. Franciszka Blachnickiego.

W etapie kariologicznym założono przeprowadzenie badań empirycznych techniką sondażu diagnostycznego z wykorzystaniem kwestionariusza ankiety elektronicznej CAWI (*Computer-Assisted Web Interview*). Badanie przeprowadzono wykorzystując narzędzie internetowe Google Forms w II turnusie oaz wakacyjnych 2023 r. (14-30 lipca) na rekolekcjach ONŻ I^o, II^o i III^o organizowanych przez Ruch Światło-Życie na terenie całej Polski. W dniu 3 lipca 2023 r. uzyskano pozytywną opinię wraz z wyrażeniem zgody na prowadzenie badań Komisji Etyki Badań Naukowych Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (L.dz. 3/2023/KEBN WT KUL). Kwestionariusz ankiety zawierał 67 pytania, z których większość miała charakter zamknięty, dwa otwarte, pięć dotyczyło danych metryczkowych ankietowanych. W niektó-

⁹¹ W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, s. 102.

⁹² R. Kamiński, *Metody teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, t. I, s. 24-25.

rych pytaniach respondenci mogli dołączać własne swobodne wypowiedzi poza przywidywanymi w kafeterii odpowiedzi (pytania półotwarte). W pytaniach mających charakter zamknięty zastosowano kafeterie z proponowanym zestawem możliwych odpowiedzi do wyboru, a także kafeterie koniunktywne, umożliwiające wskazanie kilku odpowiedzi. W 36 pytaniach wykorzystano pięciostopniową skalę Likerta. Kwestionariusz ankiety został opracowany w konsultacji z promotorem pracy w ramach seminarium naukowego z katechetyki szczegółowej. Przed rozpoczęciem badań właściwych celem weryfikacji narzędzia badawczego⁹³ w okresie 28 czerwca – 13 lipca 2023 r. przeprowadzono badania pilotażowe, w ramach których wstępną ankietę wypełniło 27 osób, a z siedmioma z nich przeprowadzono dodatkowo wywiady, w których ujawniono niedoskonałości projektowanego narzędzia badawczego. Ankietowani uczestniczący w badaniach pilotażowych wywodzili się z archidiecezji: gdańskiej, lubelskiej i wrocławskiej oraz z diecezji kieleckiej i siedleckiej.

Założono, że uczestnicy badań mieli wypełnić formularz ankiety dwukrotnie w początkowej fazie trwania rekolekcji (pierwsze pięć dni, tj. 15-19 lipca) oraz w końcowej fazie trwania rekolekcji (ostatnie pięć dni, tj. 25-29 lipca), celem wykazania potencjalnego wpływu przeżycia rekolekcji oazowych na realizację założeń formacyjnych. W pierwszym badaniu uzyskano 425 wypełnionych ankiet, zaś w drugim badaniu – 274 ankiety. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w 2023 r. w oazach w sumie uczestniczyło 16 000 osób. Rok wcześniej (2022) uczestników było 15 240, a w 2024 r. w rekolekcjach oazowych udział wzięło 13 800 osób⁹⁴. Do dalszych analiz zakwalifikowano wszystkie odpowiedzi, gdyż dzięki zastosowanym zabezpieczeniom wszystkie ankiety zostały kompletnie wypełnione. W pierwszym badaniu przebadano 238 kobiet (56,0%) oraz 187 mężczyzn (44,0%). W drugim badaniu wzięło udział 146 osób płci żeńskiej (53,3%) oraz 128 osób płci męskiej (46,7%). Większość ankietowanych była w wieku poniżej dwudziestu lat: w pierwszym badaniu 288 (67,8%), w drugim badaniu 195 (71,2%). Natomiast starszych, tj. w wieku dwudziestu lat i więcej było: w pierwszym

⁹³ R. Buchta, *Organizacja pedagogicznych badań empirycznych dla potrzeb katechezy*, „Studia Pastoralne” 2006, nr 2, s. 306.

⁹⁴ Ruch Światło-Życie nie prowadzi dokładnych statystyk uczestników rekolekcji, nie publikuje też oficjalnie tego typu informacji. Autor niniejszej rozprawy otrzymał jednak bezpośrednio od Moderatorsa Generalnego ogólną liczbę uczestników oaz młodzieżowych za cały sezon rekolekcyjny danego roku, na który składają się trzy turnusy zasadnicze oraz jeden dodatkowy. Zatem statystyka ta dotyczy szerszego zakresu zarówno czasowego jak i jakościowego niż zakłada niniejsze opracowanie. W korespondencji z 18 grudnia 2024 r., pozostającej w archiwum autora, uzyskano dane za trzy ostatnie lata.

badaniu 137 (32,2%), a w drugim 79 (28,8%). Badania przeprowadzono na rekolekcjach oazowych organizowanych przez archidiecezję: białostocką, gdańską, gnieźnieńską, lubelską, krakowską, szczecińsko-kamieńską, warszawską i wrocławską oraz przez diecezję: legnicką, łowicką, kielecką, siedlecką, tarnowską i zielonogórsko-gorzowską a także na jednej serii rekolekcji ogólnopolskich, organizowanych przez Centrum Ruchu Światło-Życie w Krościenku nad Dunajcem⁹⁵. Większość respondentów uczestniczyła w ONŻ I°: w pierwszym badaniu 190 osób (44,7%), w drugim 117 (27,5%). Z ONŻ II° uzyskano w pierwszym badaniu 85 ankiet (20,0%), a w drugim 63 ankiety (14,8%), natomiast z ONŻ III° w pierwszym badaniu 72 ankiety (16,9%) a drugim 50 ankiet (11,8%). Kwestionariusz ankiety wypełniali także członkowie diakonii rekolekcji, czyli moderatorzy i animatorzy, których w pierwszym badaniu było 78 (18,4%), a w drugim badaniu 44 (10,4%). Pozyskane wyniki ujęto w formie tabel. Rezultaty badań ankietowych poddano jakościowej i ilościowej analizie przy użyciu oprogramowania IBM SPSS Statistics v. 29, udostępnionego studentom KUL JPII w ramach Licencji oprogramowania komputerowego *Predictive Solutions*. Przy opracowaniu wyników uwzględniono zmienne związane z płcią, wiekiem oraz stopniem zaangażowania uczestników badań w formację oazową. Do weryfikacji założeń badawczych w przypadku pytań jednokrotnego wyboru zastosowano testy chi-Kwadrat Pearsona i V Cramera. Za wskaźnik istotności statystycznej przyjęto wartość $p < 0,05$. W ocenie siły związku zmiennych przyjęto progi wg Cohena, tzn.: dla wartości ϕ lub V_C mniejszych od 0,1 siłą związku zmiennych jest zaniedbywalna, dla wartości ϕ lub V_C od 0,1 do 0,3 siła związku jest mała, dla wartości ϕ lub V_C od 0,3 do 0,5 siła związku jest umiarkowana, a dla wartości ϕ lub V_C powyżej 0,5 siła związku jest duża⁹⁶. W pracy odnotowano rezultaty analizy statystycznej tylko w przypadku wykazania zależności zmiennych (tj. gdy $p < 0,05$).

Pogłębieniem danych ilościowych były badania jakościowe przeprowadzone w terminie od 20 listopada 2024 r. do 27 lutego 2025 r. z moderatorami Ruchu Światło-Życie w formie wywiadów swobodnych – niestandardyzowanych i nieustrukturyzowanych.

⁹⁵ Podjęto również próby uzyskania odpowiedzi od uczestników rekolekcji organizowanych przez archidiecezję przemyską, jednak nie było to możliwe, gdyż w tej diecezji uczestnicy podczas rekolekcji nie mają dostępu do urządzeń elektronicznych podłączonych do Internetu.

⁹⁶ J. Cohen, *Statistical power analysis for the behavioral sciences*, New York: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers 1988, s.224-225; P. Francuz, R. Mackiewicz, *liczby nie wiedzą, skąd pochodzą. Przewodnik po metodologii i statystyce nie tylko dla psychologów*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 270-271.

Taka forma badań pozwala pozyskać informacje związane z ludzkim doświadczeniem i interpretacją faktów oraz dotrzeć do tego, w jaki sposób respondenci odbierają i rozumieją rzeczywistość⁹⁷. W wywiadach wzięło udział 24 moderatorów, działających w archidiecezjach: białostockiej, gdańskiej, katowickiej, lubelskiej, łódzkiej i wrocławskiej oraz w diecezjach: łomżyńskiej, kieleckiej, pińskiej (Białoruś), pelplińskiej, siedleckiej, warszawsko-praskiej i włocławskiej.

Etap strategiczny badań – zakłada – przy użyciu metod syntezy, klasyfikowania oraz porównawczej – zestawienie uzyskanych rezultatów zarówno rozważań teoretycznych, jak i badań socjologicznych w celu wypracowania wniosków i postulatów pastoralnokatechetycznych do dalszej realizacji założonych podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w Ruchu Światło-Życie.

Rozprawa składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów i zakończenia. W rozdziale pierwszym w czterech paragrafach od strony teoretycznej zostaną opracowane rozpatrywane podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła: *diakonia*, *koinonia*, *martyria* i *leiturgia*. W tym celu zostanie wykorzystany następujący schemat analizy: najpierw występowania tych pojęć w Biblii i tradycji patrystycznej, dalej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i posoborowych papieży i na koniec w teologii, zwłaszcza w teologii pastoralnej i katechetyce. Kolejne cztery rozdziały będą poświęcone ukazaniu założeń i realizacji podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w Ruchu Światło-Życie: rozdział II – *diakonii*, rozdział III – *koinonii*, rozdział IV – *martyrii* i rozdział V – *leiturgii*. W każdym z tych rozdziałów pierwszy paragraf będzie ukazywał założenia realizacji poszczególnych funkcji w tekstach Blachnickiego oraz w materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie. Na koniec teoretycznych rozważań zostaną wyodrębnione trzy wymiary każdej z funkcji, które następnie staną się kluczem dla analiz wyników badań ilościowych. Ostatni rozdział zawierać będzie wyniki badań jakościowych oraz wnioski i postulaty, wyprowadzone z wcześniejszych rozważań.

⁹⁷ S. Gudkova, *Wywiady w badaniach jakościowych*, w: *Badania jakościowe. Tom 2. Metody i narzędzia*, red. D. Jemielniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 113, 115-116.

Rozdział I

Podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła

Kościół – powszechny sakrament zbawienia – którego podstawowym zadaniem i ostatecznym celem jest służba Królestwu Bożemu w świecie i dla świata, staje się obecny w czterech podstawowych, widzialnych «znakach ewangelizacyjnych». We współczesnej katechetyce funkcja *diakonii* jest rozumiana jako Królestwo realizowane w miłości i służbie braterskiej, funkcja *koinonii* jako Królestwo przeżywane w braterstwie i w komunii, następnie funkcja *martyrii* jako Królestwo proklamowane w zbawczym głoszeniu Ewangelii i w końcu funkcja *leiturgii* jako Królestwo celebrowane w świątecznych i wyzwających obrzędach chrześcijańskich. W niniejszym rozdziale zostaną syntetycznie opracowane teologiczne podstawy tych poszczególnych «znaków ewangelizacyjnych».

1. *Diakonia*

Pierwszą analizowaną funkcją urzeczywistniania się Kościoła jest *diakonia*, która głęboko zakorzeniona w sobie program Królestwa Bożego, tak że staje się ona prawdziwym sprawdzianem autentyczności względem innych funkcji⁹⁸. W pierwszej mierze analizie poddane zostanie występowanie terminu *diakonia* w Biblii i w tradycji patrystycznej, następnie w nauczaniu Magisterium Kościoła i w końcu w teologii, a zwłaszcza w teologii pastoralnej i katechetyce.

1.1. *Diakonia w Biblii i tradycji patrystycznej*

Greckie słowo *διακονία* (*diakonia*) wywodzi się od rzeczownika *διάκονος* (*diakonos*) oznaczającego sługę, służącego, osobę, która wykonuje polecenia innych, szczególnie pana. Samo słowo *diakonia* tłumaczy się na różne sposoby. Po pierwsze oznacza ono służbę oraz posługiwanie. Po drugie określa osoby, które posługują jakiejś społeczności z polecenia Bożego (np. urząd Mojżesza, apostołów, proroków, ewangelistów, zwierzchników Kościoła). Dalej *diakonia* to świadczenie innym miłosierdzia chrześcijańskiego, a w szczególności zbieranie i rozdzielanie datków. Ponadto słowa *diakonia* używa się

⁹⁸ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 44

w odniesieniu do urzędu diakona w kościele oraz służby osób przygotowujących i podających pokarm. James Strong wylicza 34 miejsca występowania tego słowa w Nowym Testamencie⁹⁹. W Biblii określenie *diakonia* odnosi się przede wszystkim do Jezusa Chrystusa, który przyjął „postać sługi” (Flp 2, 6) i „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć” (Mk 10, 45). Posługa, którą deklaruje Chrystus, jest w opozycji do ówczesnych władców politycznych, ukierunkowana na bliźnich. Polega na wyjściu z własnego egoizmu i chęci panowania oraz pozostaniu do dyspozycji innych (Mt 20, 24-28)¹⁰⁰. O postawie służby Chrystusa zawsze mówi się w kontekście posługiwania przy stole. Jezus podczas ostatniej wieczerzy, rozstrzygając spór uczniów o pierwszeństwo, użył wobec siebie wyrażenia „ten kto służy” (Łk 22, 27). W tekście oryginalnym jest to imiesłów czasu teraźniejszego z rodzajnikiem: ὁ διακονῶν. Słowo to nie oznacza wyłącznie jednorazowej czynności służenia, ale jest niejako imieniem własnym Jezusa¹⁰¹.

Apostolat podejmowany przez pierwsze gminy chrześcijańskie również określany jest *diakonią* (Dz 1, 17. 25; Rz 11, 13; 2 Kor 6, 3). Podobnie św. Paweł swoje powołanie (Rz 1, 1) odczytuje jako wezwanie do posługiwania (1 Tm 1, 12; 2 Kor 4, 1). W świadomości Apostoła Narodów mocno obecne było, że jest sługą Boga, Chrystusa oraz Kościoła, czyli wspólnoty wierzących (2 Kor 4, 5; 6, 3-4; 11, 23; Kol 1, 25) dlatego też poświęcił się tej posłudze całkowicie. W jego pismach można dostrzec również, że pojmował *diakonię* jako służbę nie przymierzu litery, ale Nowemu Przymierzcu opartemu na Duchu Świętym (2 Kor 3, 6-9). W końcu dla św. Pawła również „budowanie Ciała Chrystusowego” jest *diakonią*¹⁰².

Od początku swojego istnienia Kościół organizował pomoc dla osób potrzebujących. Z czasem w Jerozolimie wyodrębniono specjalny urząd – diakona, który zajmował się rozdzielaniem środków materialnych sierotom i wdowom (Dz 6, 1-7). Literatura wczesnochrześcijańska potwierdza, że diakoni pomagali biskupom nie tylko w sprawowaniu czynności liturgicznych, ale także w rozdzielaniu dóbr materialnych ubogim.

⁹⁹ J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2015, s. 185.

¹⁰⁰ R. Kamiński, *Diakonia*, w: EK, t. IX, Lublin: TN KUL 2002, kol. 1249.

¹⁰¹ J. Kudasiewicz, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej diakonii*, „Roczniki Teologiczne” 2004, t. LI, z. 8, s. 12.

¹⁰² Kamiński, *Diakonia*, kol. 1249.

Szczególnej opiece diakonów i diakonis Kościoł pierwszych wieków polecał osoby chore, sieroty, wdowy, katechumenów, a także więźniów i obcokrajowców¹⁰³.

Tomasz Kaczmarek zauważa, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa *diakonią* nazywano również ofiarę życia męczenników. Przykładem może tu być postać św. Ireneusza, który w listach, które pisał w czasie podróży do Rzymu, prosząc by nie podejmowano prób uwolnienia go, by mógł „złożyć siebie samego Bogu w ofierze”. Biskup Antiochii swoim męczeństwem wprowadza w głębię misterium zbawczej miłości Boga oraz pokazuje, że oddanie życia dla imienia Jezusa jest prawdziwie owocną *diakonią*, przyczyniającą się do poznania przez cały świat tej miłości. Pierwszym pisemnym świadectwem użycia terminu *diakonia*, w rozumieniu owocowania śmierci męczenników są przemyslenia Orygenesza nad męczeństwem zawarte w *Exhortatio ad martyrum*. Użył on słowa *diakonia*, by wyrazić wstawiennictwo męczenników za innymi współwyznawcami: „przyczyniają się (służą) do odpuszczenia grzechów tym, którzy się modlą”. Jest to wyraz powszechnego przekonania występującego wśród ówczesnych wierzących, które najlepiej wyraża powszechnie znana sentencja autorstwa Tertuliana: *semen est sanguis christianorum* (krew męczenników jest posiewem chrześcijan), polegającego na przeświadczeniu, że ofiara życia składana przez męczenników w wyjątkowy sposób służy, owocuje wzrostem i umocnieniem wspólnot chrześcijańskich¹⁰⁴. Ideę tę zgłębił Augustyn, który wykazał, że męczennicy ożywieni miłością najradzykalniej naśladują Chrystusa, przynoszą owoce, ubogacają Kościół, pełnią swoistą *diakonię* na płaszczyźnie dostarczania argumentów za wiarygodnością Kościoła, wstawiennictwa za ludem Bożym, upraszania cudów oraz objawiania figury męczeństwa Kościoła – skuteczności posiewu krwi¹⁰⁵.

Stopniowo od drugiej połowy IV wieku terminem *diakonia* zaczęto określać wszelkie instytucje dobroczynne działające przy kościołach, którym wierni mogli przekazywać datki na ubogich. Dla przykładu Jan Kasjan opisał *diakonię* lub służbę na rzecz ubogich, którą świadczyli mnisi z Egiptu. Przeznaczali oni dla potrzebujących dary otrzymane

¹⁰³ K. Kaucha, *Diakonia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 306-307.

¹⁰⁴ T. Kaczmarek, *Diakonia męczenników w ujęciu św. Augustyna*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, s. 56-57.

¹⁰⁵ Tamże, s. 66-78.

przez wiernych lub własne zarobki jako jałmużnę (*Coll.* 21, 8; 18, 7)¹⁰⁶. W V wieku w Egipcie funkcjonowała już diakonia diecezjalna. W dalszym rozwoju tego rodzaju podmioty stawały się autonomiczne i prowadziły szeroko zakrojoną działalność charytatywną, mając do dyspozycji nieruchomości posiadane na własność, dzierżawiąc ziemię, przyjmując darowizny, a także uczestnicząc w wymianie handlowej¹⁰⁷. Papież Grzegorz Wielki sugerował, że bogacze dokonywali zapisów testamentowych dla ubogich na rzecz *diakonii* w mieście Pesaro (*Epistolae* 5,25). Obwinił także prefekta Prefektury Italii za niedostarczanie zwyczajowej jałmużny lub zaopatrzenia dla *diakonii* w Neapolu (*Epistolae*, 10,8). Wyznaczył Johanna Religiosusa jako nadzorcę stołów dla ubogich i powierzył mu odpowiedzialność za *diakonię* (*Epistolae* 11, 17)¹⁰⁸. Od X wieku dotychczasową administrację zaczęto reorganizować w inne formy opieki charytatywnej. Pojawiły się instytucje tzw. *scholae peregrinorum*, które przejęły funkcję diakonii opiekując się ubogimi i pielgrzymami, a także prowadząc schroniska i szpitale¹⁰⁹. W X wieku w kolegium kardynalskim utworzono kategorię kardynałów diakonów, którym do dziś przydziela się kościoły w Rzymie stanowiący *diakonię*¹¹⁰. Dalszy rozwój i ekspansja terytorialna chrześcijaństwa oraz wiążący się z tym wzrost liczby parafii zaowocowały związaniem działalności charytatywnej z duszpasterstwem dobroczynnym¹¹¹.

Diakonia Kościoła swoje teologiczne podstawy znajduje w postawie i posłannictwie Chrystusa, który w tajemnicy wcielenia „przyjął postać sługi” (Flp 2, 6-7) i potrafił „współczuć naszym słabościom” (Hbr 4, 15). Jezus w swoim ziemskim życiu pokazał pragnienie służby bliźnim (Mk 10, 45), jednocześnie objawiając się jako prawdziwy Pan i Król świata. Takie połączenie z pewnością wywoływało dysonans poznawczy, zwłaszcza kiedy ówczesni Jezusowi mogli obserwować Go przy wykonywaniu czynności, których władcy tego świata nigdy by się nie podjęli. Najmocniejszym przykładem może tu być scena umycia nóg apostołom w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 13, 1-20). Służba Chrystusa wobec bliźnich wyrażała się poprzez nakarmienie głodnych rzesz idących za Nim

¹⁰⁶ F. X. Murpfy, *Diaconia*, w: *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 4, Detroit – New York – San Diego – San Francisco – Cleveland – New Haven, Conn. – Waterville, Maine – London – Munich: Thomson Gale 2003, s. 719.

¹⁰⁷ Kamiński, *Diakonia*, kol. 1250.

¹⁰⁸ Murpfy, *Diaconia*, s. 719.

¹⁰⁹ Kamiński, *Diakonia*, kol. 1249-1250.

¹¹⁰ E. Górecki, *Kardynał*, w: EK, t. VIII, Lublin: TN KUL 2000, kol. 788-789.

¹¹¹ Kamiński, *Diakonia*, kol. 1250.

(Mt 14, 14-21; Mt 15, 32-39; Mk 6, 35-44; Mk 8, 1-9; Łk 9, 12-17; J 6, 1-15), wskrzeszanie umarłych (J 11, 1-44; Mt 9, 18-26; Mk 5, 21-43; Łk 8, 40-56; Łk 7, 11-17) oraz uzdrawianie chorych na ciele i duszy (zob. m. in. Mt 15, 30-31; Mk 1, 32-34; Łk 5, 17-26; J 5, 1-18; Dz 10, 38). Chrystus zalecał swoim uczniom, by naśladowali Jego postawę służby. Przygoda stwierdza, że należy wyodrębnić trzy elementy w nauczaniu Jezusa dotyczącym służby: (1) królewska służba i panowanie na wzór władców tego świata wzajemnie się wykluczają, (2) służenie braciom powinno charakteryzować się pokorą, skromnością i prostotą, (3) wzorem służby ma być Syn Człowieczy (Mt 20,28)¹¹². Historycznie w Kościele pojęcie *diakonia* zostało związane z terminem urząd. Marek Marczewski podaje, że mimo iż greka nowotestamentalna posiadała wiele synonimów dla słowa urząd, to jednak na określenie tej rzeczywistości wykorzystano tylko termin *diakonia*¹¹³.

1.2. *Diakonia* w nauczaniu Magisterium Kościoła

W dokumentach Soboru Watykańskiego II biblijny termin *diakonia* oddawany jest przez łacińskie słowa *servitium* i *ministerium* (KK 24. 29; DM 16). Ojcowie soborowi przez *diakonię* rozumieją podstawowy wymiar eklesjalnej egzystencji. Służba jest naturą Kościoła, którego głównym celem jest kontynuowanie w codzienności *diakonii* Chrystusa (KK 8, KDK 1-3). Dzięki powyższemu założeniu ogólnemu pojęcie *diakonii* jest również stosowane przez ojców soborowych w odniesieniu do posługiwania duchownych (KK 18-29), służby wynikającej z profesji osób życia konsekrowanego (DZ 5) oraz wzajemnej służby wiernych świeckich (KK 34).

Wezwanie, które Sobór Watykański II skierował do całego Kościoła, podjęli w swoim nauczaniu papieże okresu posoborowego. Paweł VI podczas audiencji generalnej 9 X 1968 r. zauważając spopularyzowanie przez Sobór greckiego słowa *diakonia* stwierdził, że znajduje się ono w centrum naszego planu zbawienia, który radykalnie został naruszony przez jego pierwotne zaprzeczenie: „nie będę służyć” (Jr 2, 20), czyli przez bunt człowieka przeciw Bożemu porządkowi i miłości¹¹⁴. Jan Paweł II podejmował tę

¹¹² W. Przygoda, *Diakonia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 171.

¹¹³ Zob. Marczewski, *Posługa zbawcza*, s. 336-337. Marczewski wymienia tam nieliczne wyjątki od postawionej przez siebie tezy, jednak zaznacza, że i tak podkreślają one oddanie się na służbę Panu, a nie sprawowanie władzy nad innymi.

¹¹⁴ Paweł VI, «*Dovere del servizio e autorità*». *Al centro del Piano della nostra salvezza*, Udienza generale 9 X 1968, w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_1968_1009.html [dostęp: 20.02.2025].

kwestię od początku swojego pontyfikatu. W encyklice *Redemptor hominis* w dwojaki sposób uzasadniał wezwanie do służby skierowane do całego Kościoła, ale i do poszczególnych grup wiernych, podając argumenty: (1) zasadę partycypacji (uczestnictwa) „w posłannictwie królewskim Chrystusa”, tj. „gotowości do służenia” oraz (2) etyczną normę wzrostu i naśladownictwa, wyrażająca się w gotowości „służenia na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, aby Jemu służyć, lecz by On służył” (RH 21). Józef Kudasiewicz w tym obszarze zagadnień podkreślał, że na zasadę uczestnictwa w posłannictwie królewskim Chrystusa należy patrzeć w sensie biblijnym, a nie czysto świeckim, czy politycznym. Pojęcia „król”, „królować” często rozumiane były wąsko, nawet nacjonalistycznie, czy to przez współczesnych Jezusowi Żydów, czy później w historii Kościoła, kiedy błędne rozumienie królewskiej godności Ludu Bożego prowadziło do tryumfalizmu i naśladowania dworskich ceremoniałów. Kudasiewicz zauważył, że Jan Paweł II był świadomy tych wieloznaczności, dlatego w *Redemptor hominis* zdecydowanie podkreślił, że „godność ta [królewska] wyraża się w gotowości służenia” (tamże). Kudasiewicz takie wyjaśnianie królewskości przez służbę nazwał bardzo ewangelicznym, ponieważ po pierwsze Jezus nigdy nie protestował kiedy nazywano Go królem, a po wtóre zawsze wyjaśniał, że jego królestwo nie ma charakteru politycznego i nacjonalistycznego (J 18, 36)¹¹⁵. W listach św. Pawła idea uczestnictwa została rozwinięta i pogłębiona poprzez wykorzystanie obrazu „zanurzenia” i „przyobleczenia”. Przez chrzest chrześcijanie zostają zanurzeni w „umierającego i zbawiającego Sługę Jahwe”, to sprawia, że stają się oni Jego członkami, w tym momencie, „gdy On staje się Zbawicielem, tj. w momencie śmierci i zmartwychwstania” (Rz 6, 25). Metafora przyoblekania się w nową szatę, w Chrystusa (Ga 3, 27) ma podobny sens, gdyż od momentu chrztu Jezus dla chrześcijanina staje się regułą odnowionej egzystencji, a także włącza nas w swoje synostwo i czyni nas podobnymi sobie. Zatem postawa *diakonii* dla chrześcijanina ma swoje źródło w samym byciu „w Chrystusie”, który „ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 7). Co ważne zasada uczestnictwa nie tylko wzywa ochrzczonych do służby, ale także ją umożliwia (Flp 4, 13)¹¹⁶. Drugi argument uzasadniający konieczność służby chrześci-

¹¹⁵ Kudasiewicz, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej diakonii*, s. 8.

¹¹⁶ Tamże, s. 9.

jańskiej ma naturę etyczną. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* zauważył potrzebę połączenia uczestnictwa w Chrystusie Słudze z wysiłkiem zmierzającym do wyrobienia w sobie postawy *diakonii*:

„Jeśli zaś w świetle tej Chrystusowej postawy prawdziwie «panować» można tylko «służąc» – to równocześnie «służenie» domaga się tej duchowej dojrzałości, którą należy określić właśnie jako «panowanie». Aby umiejętnie i skutecznie służyć drugim, trzeba umieć panować nad samym sobą, trzeba posiadać cnoty, które to panowanie umożliwiają” (RH 21).

W tej argumentacji papież dwukrotnie odwołuje się do jednego fragmentu Ewangelii, tj. Mt 20, 28, występującego w znamienym kontekście, tj. po trzeciej zapowiedzi męki i zmartwychwstania (Mt 20, 17-19) oraz po scenie, kiedy to matka synów Zebedeusza prosi o miejsce po prawej i lewej stronie Jezusa dla swoich synów, czyli o ich udział w Jego władzy (Mt 20, 20-23). Kudasiewicz zauważył, że w dalszych logiach o służbie (Mt 20, 24-28), na które powołuje się również papież, zawarte są trzy elementy. Po pierwsze zdecydowane wykluczenie postawy panowania na wzór władców ziemskich, po drugie wezwanie Jezusa do przyjęcia postawy służby, której jakością mierzy się wielkość i pierwszeństwo we wspólnocie uczniów oraz po trzecie motyw wzoru, którym dla uczniów jest sam Chrystus Pan – sługa Jahwe, który „dał swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). Podsumowując, oba argumenty – ściśle ze sobą połączone – zawarte w encyklice *Redemptor hominis* pokazują, że „pełne naśladowanie Chrystusa w Jego służbie i proegzystencji możliwe jest dopiero wtedy gdy trwa się w Chrystusie”¹¹⁷.

Benedykt XVI o *diakonii* nauczał zwłaszcza w encyklice *Deus caritas est*. Analizując różne aspekty miłości zauważył, że

„miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej i to na każdym poziomie” (DCE 20).

Ratzinger zdefiniował *diakonię* jako „posługę miłości bliźniego, spełnianą zbiorowo w sposób zorganizowany”, którą wprowadzono do zasadniczej struktury Kościoła wraz z ustanowieniem kolegium Siedmiu (Dz 6, 1-6). Zatem papież uważał posługę miłości (*diakonię*) za należącą do natury Kościoła, wyrażającą jego istotę, sprzeciwiając się jednocześnie ograniczaniu jej wyłącznie do prowadzenia pewnego rodzaju opieki społecznej, którą może pełnić każdy (DCE 25). Jednocześnie Benedykt, bazując na przypowieści

¹¹⁷ Tamże, s. 12-13.

o dobrym Samarytaninie, przypominał, że ta *diakonia*, rozumiana jako posługa miłości *caritas – agape* nie może ograniczyć się tylko do granic Kościoła, lecz powinna dotyczyć każdego przypadkiem spotkanego potrzebującego (Łk 10, 31).

Franciszek w adhortacji apostołskiej o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exultate* pokazuje, że służba innym obok przebaczenia jest jednym z aspektów miłosierdzia (GE 80). Według papieża zapewnienie Jezusa: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20) pozwala iść przez życie i służyć z odwagą, jaką Duch Święty obdarzył apostołów (GE 129). Franciszek komentując fragment listu do Galatów przypomina, że

„wolność Jezusowa prowadzi nas do tego, byśmy – jak pisze Apostoł - «służyli sobie wzajemnie» (Ga 5, 13). Innymi słowy prawdziwa wolność w pełni wyraża się w miłości. Po raz kolejny stajemy wobec paradoksu Ewangelii: jesteśmy wolni, gdy służymy; odnajdujemy się w pełni, gdy dajemy siebie; posiadamy życie, jeśli je tracimy (Mk 8,35)”¹¹⁸.

1.3. *Diakonia w teologii*

Spośród polskich pastoralistów zagadnieniem *diakonii* zajmują się zwłaszcza Ryszard Kamiński, Wiesław Przygoda i Marek Marczewski. Kamiński, a za nim Przygoda rozumie *diakonię* jako „służebną postawę Kościoła i wspólnot chrześcijańskich wobec potrzeb człowieka”¹¹⁹. Należy to rozumieć holistycznie, tzn. *diakonia* jest troską o całego człowieka, ma odpowiadać na potrzeby zarówno duchowe, materialne, religijne jak i egzystencjalne¹²⁰. Rozróżnia się dwie płaszczyzny, na których służba jest realizowana. W zakresie egzystencji nadprzyrodzonej Kościół pełni *diakonię* przez apostołat i różne formy duszpasterstwa, natomiast w zakresie egzystencji przyrodzonej przez działalność charytatywną Kościoła¹²¹. *Diakonia* ma także charakter misyjny, ponieważ konkret czynu przemawia bardziej niż argumenty, czy celebracje, a także ekumeniczny, gdyż na jej

¹¹⁸ Franciszek, Audiencja generalna, 20 października 2021, w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2021/documents/papa-francesco_20211020_udienza-generale.html [dostęp: 19.10.2023].

¹¹⁹ Kamiński, *Diakonia*, kol. 1249; W. Przygoda, *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin – Radom: MIGG 1998, s. 63. Marczewski twierdzi, że Przygoda „w swych refleksjach dotyczących diakonii jest zależny od Kamińskiego” (zob. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 344).

¹²⁰ W. Przygoda, *Diakonia funkcją służby i miłości braterskiej*, „Perspectiva Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, Rok X 2011, nr 1 (18), s. 167.

¹²¹ R. Kamiński, *Funkcja diakonii w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990, t. XXXVII, z. 6 s. 8.

gruncie łatwiej jest współpracować między denominacjami chrześcijańskimi w porównaniu do płaszczyzny przepowiadania, czy liturgii¹²². Następnie *diakonia* odnosi się także do wszelkich kościelnych urzędów, które należy traktować jako służbę dla drugiego człowieka, znajdującego się w potrzebie. Przypomina o tym Sobór Watykański II podkreślając znaczenie posługi hierarchicznej dla wzrostu wspólnoty wierzących (KK 20). Wszelkie czynności administracyjne i organizacyjne są *diakonią* potrzebną do sprawnego działania Kościoła. Łączność biskupa i prezbiterów oraz prezbiterów i wiernych nie powinna być więzią uzależnienia, ale wspólnoty i *diakonii*¹²³. Zdaniem Przygody *diakonia*, jako jedna z funkcji urzeczywistniania się Kościoła, powinna nadawać charakter służebny zarówno jego wewnętrznemu życiu, jak i jego działalności *ad extra*¹²⁴. Realizacja tej funkcji powinna odbywać się na każdym poziomie działalności Kościoła od Kościoła powszechnego, przez Kościół partykularny, po wspólnoty lokalne. Przygoda wymienia także trzy zakresy funkcjonowania *diakonii*: (1) służebny charakter urzędów i posług, (2) styl życia chrześcijan, (3) działalność charytatywno-społeczną¹²⁵.

Marczewski natomiast stoi na stanowisku, że termin *diakonia* odnosi się wyłącznie do opisu „służebnej postawy Kościoła w ogóle, która winna charakteryzować jego zbawczą posługę (przepowiadanie słowa, sprawowanie służby Bożej i posługi charytatywnej)”¹²⁶. Zaznacza przy tym, że należy być ostrożnym w rozumieniu *diakonii* jedynie jako akcji praktycznej, spontanicznej, czy też zorganizowanej, realizowanej poza naukowymi strukturami. Mimo iż „*diakonia* realizuje się w akcji”, „to sama akcja nie posiada charakteru diakonijnego”. Jest to możliwe dopiero wtedy, kiedy to działanie zostanie naznaczone „znamieniem chrystologicznym lub wypływać będzie z naśladowania Chrystusowej posługi przez parafię”¹²⁷. Teolog powołując się na Heinza Wagnera oraz Franciszka Blachnickiego postuluje, by wieloraką posługę chrześcijan, którzy chcą naśladować Chrystusa „w życiu jednostkowym, społecznym i kościelnym, jak i teologię tej służby”, powinno rozpatrywać się w ramach dyscypliny naukowej noszącej nazwę diakonika¹²⁸.

¹²² Przygoda, *Diakonia funkcją służby*, s. 168.

¹²³ Kamiński, *Funkcja diakonii w Kościele*, s. 10.

¹²⁴ Przygoda, *Funkcja charytatywna Kościoła*, s. 71.

¹²⁵ Tenże, *Diakonia*, s. 172, tenże, *Diakonia funkcją służby*, s. 169-179.

¹²⁶ Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 343.

¹²⁷ Tenże, *Diakonika*, Roczniki „Teologiczno-Kanoniczne” 1983, t. XXX, z. 6, s. 188.

¹²⁸ Tenże, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 343; tenże, *Diakonika*, s. 188-189.

Pojęciem *diakonii* zajmowali się również katechetycy. Emilio Alberich określał relację między katechezą a *diakonią* jako bardzo ścisłą i bogatą w zastosowania. Jego zdaniem katecheza w swoim inicjacyjnym wymiarze powinna „wprowadzać w diakonię Kościoła we wszystkich jej implikacjach i na wszystkich poziomach działania”¹²⁹. W wymiarze praktycznym polega to na ocenianiu, informowaniu, włączaniu, motywowaniu i przedstawianiu kryteriów interpretacji, pogłębianiu świadomości chrześcijańskiej w perspektywie podejmowania aktywności. Odnosi się to zarówno do działania indywidualnego jak i współdziałania, współuczestnictwa, czy to na gruncie inicjatyw społecznych, kulturalnych, politycznych, różnych form solidarności, napominania i przepowiadania¹³⁰. Owocem formacji w katechezie, którą poprzedziła preewangelizacja i ewangelizacja, powinno być obudzenie w człowieku potrzeby *diakonii*. Jednocześnie proces ewangelizacyjno-katechetyczny winien pogłębiać świadomość, że *diakonia* nie wynika li tylko z wysiłków człowieka, ale jest owocem otwarcia się na dary Ducha Świętego i dobrego ich wykorzystania. Zdaniem Tomasza Kopiczki nie można rozłączyć rzeczywistości dojrzałej wiary, która rodzi się w wyniku oddziaływania katechetycznego, oraz służby, która urzeczywistnia wiarę i miłość¹³¹. Alberich zwraca również uwagę, że kierując katechezę na realizowanie diakonii i miłości w konkretnych sytuacjach współczesności, należy mieć świadomość pojawienia się istotnych konsekwencji na poziomie metody i działania. Postuluje on przemyślenie treści katechezy w kontekście podejmowania przez chrześcijan działania w świecie. Dotąd katecheza nierzadko zachęcała do bierności, konformizmu, akceptowania istniejącego *status quo*, działania zachowawczego, niechętnego wobec przemian. Dalej należałoby uchwycić angażujące i społeczno-polityczne wymiary orędzia chrześcijańskiego, by naświetlić działania Kościoła w przeszłości. W odniesieniu do realizacji *diakonii* istotnym jest również uczenie chrześcijan właściwych metod aktywności, respektujących najważniejsze konsekwencje zaplanowanego i skutecznego działania, tj.: poznanie i analiza sytuacji, ocena i interpretacja w świetle wiaty, realizacja i weryfikacja¹³². Kopiczko uważa również, że nie można pozostawiać

¹²⁹ Alberich, *Diakonia*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 170.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ T. Kopiczko, *Wychowanie do służby w szkolnym nauczaniu religii Kościoła Katolickiego w Polsce. Studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2021, s. 48.

¹³² E. Alberich, *Diakonia*, s. 170-171.

tylko na poziomie pogłębiania świadomości potrzeby podejmowania służby, ale koniecznym jest „formowanie do przejawiania oczekiwanych postaw, działania, poznawania i analizowania sytuacji, oceny i interpretacji w świetle wiary, a wreszcie realizacji”¹³³.

2. *Koinonia*

Drugą analizowaną funkcją urzeczywistniania się Kościoła jest *koinonia*, która objawia „nowy sposób współżycia między ludźmi”¹³⁴. Najpierw przeanalizowane zostanie występowanie terminu *koinonia* w Biblii oraz w tradycji patrystycznej, w drugim kroku w nauczaniu Magisterium Kościoła, zaś na końcu w teologii, a zwłaszcza w teologii pastoralnej i katechetyce.

2.1. *Koinonia* w Biblii i tradycji patrystycznej

Termin κοινωνία (*koinonia*) wywodzi się od rzeczownika κοινωνός (*koinonos*) oznaczającego: współnika, współpracownika, towarzysza zarówno uczestnika kultu religijnego Żydów, uczestnika kultu pogańskiego, jak i współuczestnika z demonami (np. Mt 23, 30; Łk 5, 10; 1 Kor 10, 18. 20; Hbr 10, 33; 2 P 1, 4). Natomiast samo *koinonos* ma prawdopodobnie swoje źródło w przymiotniku κοινός (*koinos*) oznaczającym coś pospolitego, zwykłego, właściwego większości, a u Żydów niepoświęconego, świeckiego, nieczystego w rozumieniu Tory (np. Mk 7, 2; Dz 2, 44; Rz 14, 14, Ap 21, 27)¹³⁵. Józef Kudasiewicz jako źródłosłów *koinonii* podaje czasownik κοινώνέω (*koinoneo*) oznaczający: „być uczestnikiem, uczestniczyć, mieć udział lub dawać udział” (np. Rz 12, 15; Ga 6, 6; Flp 4, 15) oraz podobnie jak wyżej przymiotnik *koinos*¹³⁶. Słowo *koinonia* oznacza, więc „wspólną wieź, związek, wspólnotę, łączność, współuczestnictwo, wzajemne stosunki, tj.: (1) udział, jaki ktoś ma w czymś, uczestnictwo, (2) wzajemne stosunki, wieź, bliskość oraz (3) dar złożony wspólnie, zbiórkę, wkład stanowiący ucieleśnienie i dowód wspólnej więzi”¹³⁷.

Podobną etymologię podaje Remigiusz Popowski: (1) „wspólnota, jedność, solidarność z kimś lub czymś (Dz 2, 41; 1 Kor 1, 9; 2 Kor 13, 13; Ga 2, 9; Flp 2, 1; 1 J 1, 3a. b. 6. 7)”;

¹³³ T. Kopiczko, *Diakonia*, w: *Leksykon katechetyczny*, s. 66.

¹³⁴ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 45.

¹³⁵ Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 438-439.

¹³⁶ J. Kudasiewicz, «*Koinonia*» w *Nowym Testamencie*, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji, s. 55.

¹³⁷ Zob. Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 438.

(2) „wzajemna więź, oddanie względem kogoś (2 Kor 9, 13; Hbr 13, 16)”; (3) „znak wspólnoty, dowód jedności, braterstwa, dar (Rz 15, 26)”; (4) „współudział i uczestnictwo w kimś lub czymś (1 Kor 10, 16ab; 2 Kor 6, 14; 8, 4; Flp 1, 5; 3, 10; Flm 6)”¹³⁸. Josef Heinz obok abstrakcyjnego, rzeczownikowego rozumienia słowa *koinonia*, określonego podobnie jak powyżej, podaje także sens czasownikowy: „mieć lub dać komuś udział/współudział” oraz rzeczownikowy konkretny: „wspólnik, współuczestnik, towarzysz oraz nowe użycie zapoczątkowane przez św. Pawła – wspólnota z kimś poprzez wspólny udział w czymś”¹³⁹.

Friedrich Hauck zaś podaje trzy zasadnicze znaczenia z odpowiadającymi im różnymi odcieniami interpretacyjnymi: „dwa czasownikowe – być uczestnikami czegoś razem z innymi i uczynić kogoś uczestnikiem czegoś oraz rzeczownikowe abstrakcyjne – wspólnota/współudział”¹⁴⁰. Za Kudasiewiczem warto podsumować, że abstrakcyjny rzeczownik *koinonia* w Nowym Testamencie wyraża „ideę wspólnoty, jedności, więzi, solidarności, współuczestnictwa i komunii”¹⁴¹. Rzeczownik ten występuje trzynastokrotnie w *Corpus Paulinum*, trzy razy w Pierwszym Liście św. Jana oraz po jednym razie w Dziejach Apostolskich i Liście do Hebrajczyków, co w sumie daje dziewiętnastokrotnie wystąpień w Nowym Testamencie. Jest to stosunkowo niewielka liczba. Również w Septuagincie słowo pojawia się *koinonia* sporadycznie. Dokładnie trzy razy (Kpł 5, 21; Mdr 8, 18; 3 Mch 4, 6). Anna Malina odwołując się jednak do dorobku Johna Reumanna zaznacza, że biorąc pod uwagę różne formy pochodne i złożone, często także istotnie odbiegające znaczeniowo od bazowego terminu *koinonia*, można wyróżnić siedemdziesiąt trzy użycia tego słowa w Nowym Testamencie i czterdzieści sześć w Septuagincie¹⁴². Tak nieliczne wykorzystanie słowa *koinonia* w Starym Testamencie tłumaczy się niechęcią semitów do terminów abstrakcyjnych¹⁴³.

¹³⁸ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997, s. 342.

¹³⁹ Zob. J. Heinz, «*koinōnia, koinōneō, koinōnos*», w: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, red. H. Balz, G. Schneider, wyd. włoskie pod red. O. Soffritti, vol. 2, Brescia 1998, kol. 63-69, cyt. za A. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, s. 22.

¹⁴⁰ Zob. F. Hauck, «*koinōs, koinōnia*», w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, G. Fridrich, wyd. włoskie pod red. F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, vol. 5, Brescia 1969, kol. 671-725, cyt. za Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 23.

¹⁴¹ Kudasiewicz, «*Koinonia*» w *Nowym Testamencie*, s. 55.

¹⁴² Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 24.

¹⁴³ Kudasiewicz, «*Koinonia*» w *Nowym Testamencie*, s. 56

Inaczej było w świecie greckim. Helleniści w języku potocznym wykorzystywali *koinonię*, by opisać wspólnotę między ludźmi, taką jak np. małżeństwo, przyjaźń, pakt życia, który zawierali między sobą pitagorejczycy, jak również stoicki ideał ładu społecznego. Platon używał *koinonia*, opisując spotkania międzysobowe, a także wspólne działanie oraz relacje o zabarwieniu emocjonalnym. Dla Arystotelesa natomiast jest to słowo zwłaszcza służące do określenia rozmaitych form komunikacji i spotkań w życiu rodzin i społeczeństwa, ale nade wszystko wspólnotę interesów oraz wspólnotę ducha¹⁴⁴. W kontekście sakralnym *koinonia* oznaczała wspólnotę, tylko że między człowiekiem a bóstwem, wyrażającą się czy to poprzez spożywanie obrzędowego posiłku, poprzez akt seksualny, czy też poprzez kosmiczny porządek mający swój fundament w jedności między ludzkością a bóstwami – jak uważali stoicy¹⁴⁵. Dla pitagorejczyków *koinonia* życia oznaczała braterstwo, rozumiane jako niezmienny budulec życia społecznego. Stoicy natomiast pogłęбили arystotelesowskie definiowanie człowieka jako *dzoön politikon* na *dzoön koinonikon*. Stało się tak poprzez przeciwstawienie ich nauki o państwie atomizacji społeczeństwa. Idąc ich tokiem rozumowania, jeżeli można o człowieku powiedzieć, że w jego naturze jest bycie „zwierzęciem” wspólnotowym, to znaczy, że jest on również w stanie formować wspólnoty polityczne. W tej koncepcji filozof powinien zajmować się wychowywaniem człowieka, by tworzył takie wspólnoty. Wówczas poszukiwano nie tylko wspólnot braterskich, ale również poprzez udział w misteriach hellenistycznych szukano wspólnoty ze światem nieśmiertelnych¹⁴⁶. Trzeba też zauważyć, że na pograniczu Starego i Nowego Testamentu w świecie judaizmu, w którym wówczas ważną rolę odgrywały wspólnoty ascetów (np. eseneńczycy), *koinonia* oznaczała zarazem doskonałą wspólnotę z Bogiem oraz wyrzekającą się własności prywatnej wspólnotę życia. Hellenizujący Żyd, Filon Aleksandryjski, odcinając się zupełnie od hebrajskich korzeni i wchodząc w nurt mistyki hellenistycznej, dopuszcza *koinonię* między Bogiem a uczestnikami kultu¹⁴⁷.

¹⁴⁴ R. Hajduk, *Współczesne modela pastoralnej działalności Kościoła*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej "SQL" 2011, s. 268.

¹⁴⁵ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 25.

¹⁴⁶ Kudasiewicz, *«Koinonia» w Nowym Testamencie*, s. 57.

¹⁴⁷ M. Wojciechowska, *Koinonia jako zasada życia społecznego*, Lublin: KUL 2020, s. 51. Jest to praca doktorska opublikowana w: <https://repozytorium.kul.pl/server/api/core/bitstreams/b2e3b739-4c2e-4f72-bf08-178aadec83b9/content> [dostęp: 10.11.2023]

Analizując etymologię terminu *koinonia* należy także zauważyć, co będzie istotne dla dalszych rozważań, że synonimem tego słowa jest łacińskie określenie *communio*. Bogdan Biela podaje, że *koinonia* ma szersze pole znaczeniowe, ponieważ w odróżnieniu od *communio* oznacza również udział, czy też uczestnictwo w rzeczach¹⁴⁸. Sam termin *communio* pochodzi od *cum* (współ-, razem z) oraz *munus* (zadanie, obowiązek, powinność) i oznacza „współuczestniczenie w powinności”, natomiast w pochodnym znaczeniu – „to, co jest udziałem ogółu, co jest podzielone między wszystkich”. Przez wieki znaczenie tego słowa ewoluowało od oznaczenia wspólnoty, wspólnej posiadłości w łacinie klasycznej, przez zastosowanie go w czasach patrystycznych do rzeczywistości Kościoła dla oddania wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi. Robert Sawa wyjaśnia, że *communio* dopełnia takie pojęcia jak: *societas*, *congregatio*, *fraternitas*, *concordia*, *pax*. W średniowieczu poczęto stosować ten termin dla określenia przyjmowania Najświętszej Eucharystii, natomiast by oddać inne elementy doświadczania wspólnoty Kościoła, wykorzystywano słowo *communicatio*. Dopiero w refleksji po Soborze Watykańskim II bliżej zainteresowano się relacjami między pojęciami *koinonia* i *communio*. Zdaniem Sawy nie są to terminy synonimiczne, ponieważ „*koinonia* oznacza uczestnictwo w pewnej rzeczywistości powszechnej, *communicatio* dynamizm daru, a *communio* – rzeczywistość powstającą w wyniku jego udzielenia”, jednak przyznaje również, że w praktyce rzadko wyraźnie rozróżnia się ich znaczenia¹⁴⁹.

Statystyki występowania terminu *koinonia* na kartach Biblii pokazują, że w języku Jezusa to słowo praktycznie nie występuje. Dopiero Paweł, posiadający dobre wykształcenie, wprowadza je do swojej epistolografii, nadając mu nowy, teologiczny wymiar. Wykorzystuje on termin *koinonia*, by oddać nim udział jaki wierzący mają w Chrystusie oraz w Jego darach, a także wspólnotę, która powstaje między tymi, którzy w Niego uwierzyli. Nie bez przyczyny najczęściej słowo to pada w listach kierowanych do wspólnoty w Koryncie, której przecież groził rozłam. Receptą na przezwycięzenie podziału, którą wystawia Apostoł Narodów, jest w pierwszej mierze zwrócenie uwagi na Chrystusa, na fundament wiary, którym jest „współuczestnictwo”, czyli *koinonia* z Nim

¹⁴⁸ B. Biela, *Koinonia*, w: EK, t. IX, Lublin: TN KUL 2002, kol. 302.

¹⁴⁹ R. Sawa, *Komunia*, w: EK, t. IX, Lublin: TN KUL 2002, kol. 492-493.

(1 Kor 1, 9). Z *koinonii* Paweł czyni temat przewodni całego 1 Listu do Koryntian. Najpierw nacisk kładzie na relację z Panem, na relację wertykalną¹⁵⁰. *Koinonię* z Chrystusem realizuje się poprzez następujące rzeczywistości: „(1) przez wiarę, pojmowaną jako zjednoczenie całego swojego życia z Panem, co skutkuje otrzymaniem zbawienia i wzrastaniem w jego doświadczeniu; (2) przez chrzest (1 Kor 10, 1-4); (3) przez udział w Ciele i Krwi Chrystusa (1 Kor 10, 16); (4) przez udział w Ewangelii (1 Kor 9, 23; Flp 1, 5) oraz (5) przez udział w cierpieniach Chrystusa (Flp 3, 10)”. Konsekwencją trwania w *koinonii* z Panem jest wejście w *koinonię* z braćmi. Jej konkretnym wyrazem jest: „(1) pomoc dla potrzebujących (2 Kor 8, 4); (2) świadectwo o jedności chrześcijan wobec niewierzących (2 Kor 9, 13), a także (3) miłość braterska, która jest ponad wszelkimi podziałami i strukturami społecznymi (Flm 6) oraz (4) udział w trudach i cierpieniach współbraci (Flp 4, 14)”¹⁵¹. Nowość znaczeniowa, jaką terminowi *koinonia* nadał Paweł, polega na różnych poziomach wspólnoty, które powstają w wyniku wspólnego udziału w Kimś lub w czymś, wyrażającego się poprzez obustronne udzielanie i przyjmowanie tego uczestnictwa. Dlatego za Mędralą można powiedzieć, że: „*koinonia* staje się syntezą całego życia chrześcijańskiego odniesionego do Boga i do braci”¹⁵².

W Łukasowym *summarium* z początku Dziejów Apostolskich (Dz 2, 42-47) użycie słowa *koinonia* ma charakter zdecydowanie bardziej horyzontalny w stosunku do *corpus Paulinum*. Został tu zarysowany ideał, który miał stanowić punkt odniesienia dla wszystkich, którzy będą czytać to dzieło, zwłaszcza w sytuacji niedających się uniknąć kryzysów wewnątrz wspólnot. Mimo nielicznych zdań odmiennych, egzegeci w większości, w wyniku gramatycznej analizy zdania z w. 42, wyrażają pogląd, że wszystkie cztery cechy wspólnoty (tj. trwanie w nauce apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach) należy rozpatrywać łącznie, gdyż razem wyrażają istotę *koinonii*¹⁵³.

W pismach św. Jana, które powstawały w kontekście polemiki z gnozą poprzez podkreślanie wymiaru moralnego i wspólnotowego charakteru życia chrześcijańskiego

¹⁵⁰ Malina powołując się na badania egzegetów wymienia różne aspekty tej relacji: chrystologiczny, pneumatologiczny, eklezjologiczny i eschatologiczny. Więcej: Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 26.

¹⁵¹ Zob. tamże.

¹⁵² S. Mędrala, *Pojęcie koinonia w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*, w: *Posługa Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona Ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce: Wydawnictwo Jedność 1997, s. 331, cyt. za Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 27.

¹⁵³ Kudasiewicz, «*Koinonia*» w *Nowym Testamencie*, s. 71-72.

jako konsekwencji tajemnicy wcielenia, *koinonia* występuje w obu wymiarach: wertykalnym i horyzontalnym. Jan nadaje wyraźnie trynitarny charakter *koinonii* w sensie wertykalnym, odnosząc ją nie tylko do jedności z Jezusem w Duchu Świętym, ale także z Ojcem (1 J 1, 3)¹⁵⁴. Beata Urbanek zauważa, że czterokrotne wystąpienie słowa *koinonia* w pismach Janowych jest bardzo charakterystyczne z uwagi na fakt, iż ten rzeczownik pojawia się parami w powiązanych ze sobą konstatacjach oraz dwóch odniesieniach: w wymiarze wertykalnym jako zjednoczenie z Bogiem oraz w wymiarze horyzontalnym jako zjednoczenie z braćmi. Taka kompozycja prowadzi do wniosku, że oba wymiary *koinonii* są ze sobą ściśle, a nawet nierozzerwalnie połączone i wzajemnie się warunkują. Nie ma wspólnoty jednostki z Bogiem, bez wspólnoty w między braćmi w Kościele i odwrotnie¹⁵⁵.

Kudasiewicz, analizując bogactwo teologiczne użycia terminu *koinonia* w Nowym Testamencie, wyróżnia cztery ściśle połączone ze sobą motywy. Na pierwszym miejscu wyróżnia aspekt powołania każdego chrześcijanina przez Boga do komunii w Chrystusie. Jest to łaska, która łączy się zarazem z wyposażeniem powołanego w określone charyzmaty. Wspólnota ta realizuje się przez wiarę w przekazywane przez świadków Pana słowo oraz przez przyjęcie sakramentu chrztu. Ta komunია, czyli zjednoczenie z Chrystusem Panem, który jest Synem Ojca, powoduje, że chrześcijanin tym samym staje się synem Ojca w Jednym Synu. By ta wspólnota mogła się dokonać, konieczne jest również uczestnictwo w Eucharystii, akceptowanie Ewangelii oraz komunია ze świadkami Słowa¹⁵⁶.

Po wtóre Kudasiewicz podkreśla konsekwencje moralne *koinonii* z Osobami Trójcy Świętej. To zjednoczenie z Bogiem, który jest Światłością, przekłada się na unikanie grzechu oraz błędu, natomiast jedność z Bogiem, który jest Miłością, realizuje się poprzez braterską miłość na wzór Bożego Syna, który oddał swoje życie. Ta miłość realizuje się przez konkretne gesty na płaszczyźnie życia społecznego i szeroko pojętej posługi charytatywnej. „*Koinonia* z Ojcem w Chrystusie i przez Ducha Świętego winna mieć wymiar społeczny, eklezjalny. *Koinonia* wertykalna ma reperkusje horyzontalne”. Dobitnie pokazuje to św. Łukasz na początku w Dziejów Apostolskich. Duch Święty oraz

¹⁵⁴ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 28.

¹⁵⁵ B. Urbanek, *Zjednoczenie (κοινωνία) z Bogiem i braćmi według Pierwszego Listu św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) 4, s. 123.

¹⁵⁶ Kudasiewicz, «*Koinonia*» w Nowym Testamencie, s. 76.

słowo głoszone przez świadków powodują przyjęcie chrztu przez wiele osób. W ten sposób powstaje pierwsza wspólnota, która charakteryzuje się trwaniem w nauce apostołów, w łamaniu chleba, w modlitwach oraz przekazywaniem dla potrzebujących całych swoich majątków. Widzimy tu, że konieczną konsekwencją bycia w *koinonii* z Bogiem jest zaangażowanie we wpieranie materialne potrzebujących oraz promocja współbraci ze wspólnoty. Podsumowując ten aspekt, Kudasiewicz konstatuje, że *koinonia* z Osobami Trójcy Świętej powinna przekładać się „nawet na relacje społeczno-ekonomiczne”¹⁵⁷.

Trzecim jest wymiar mistyczny, ponieważ zjednoczenie z Chrystusem dla chrześcijanina oznacza także wzięcie udziału w Jego cierpieniu i wywyższeniu. Przez chrzest zostaje wszak zanurzony w Tajemnicy Paschalnej Jezusa. Najpierw w Jego cierpieniach i męce, podjętych dla zbawienia ludzkości, poprzez wchodzenie w „przepaść” Jego męki w różnorodnych przejawach pobożności pasyjnej. Dalej przez przyjmowanie w życiu postawy kenozy, odkrywając w niej jedyną i konieczną drogę do chwały. I w końcu poprzez przyjmowanie tych cierpień, które wciąż dotykają poprzez prześladowania poszczególne członki Mistycznego Ciała Chrystusa – Kościoła. „Uczeń Jezusa musi w nich uczestniczyć i dopełniać je. Dopiero *koinonia* w chwale będzie nieustającą radością”¹⁵⁸.

Po czwarte Kudasiewicz pokazuje, że *koinonia* jest kluczem, poprzez który należy patrzeć na całą chrześcijańską egzystencję: „na etos ewangeliczny, na duchowość chrześcijańską, a szczególnie na eklezjologię, teologię pastoralną i działalność charytatywną”. Biblista wyraża przekonanie, że życie chrześcijańskie musi być związane „ze wspólnotą miłości i jedności w Chrystusie, z wiarą i Eucharystią”, gdyż tu jest ich fundamentalna motywacja. Na koniec Kudasiewicz postuluje, by na wysiłki ekumeniczne również patrzeć przez pojęcie *koinonii*, ponieważ wracanie do źródeł, zwłaszcza zakorzenionych w Biblii, zawsze jest „budujące i odświeżające”¹⁵⁹.

Analiza biblijna, przeprowadzona przez Kudasiewicza, ukazała, że termin *koinonia* dotyczy wielu aspektów życia. Przede wszystkim ten termin odnosi się do osobistego powołania, by być „synem w Synu”, co w dalszej mierze rodzi konsekwencje ascetyczne, moralne, społeczno-ekonomiczne, egzystencjalne, pastoralne, a nawet na polu dialogu ekumenicznego.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże, s. 77.

¹⁵⁹ Tamże.

Czasy patrystyczne i rozwój myśli chrześcijańskiej w dużej mierze kształtowały się w kontekście rozwiązywania problemów związanych z pojawianiem się herezji i schizm, zwłaszcza na polu trynitologicznym i chrystologicznym. Te dyskusje nie pozostawały również bez wpływu na samoświadomość młodego Kościoła. Dla rozważań eklezjologicznych *koinonia* stała się wówczas ideą wiodącą, poprzez którą wyrażono sposób przeżywania Kościoła jako wspólnoty. Była to twórcza odpowiedź na zarysowujące się powoli dogmaty chrystologiczny i trynitarny. Co prawda ojcowie Kościoła nie wykorzystywali wprost tego słowa, by definiować Kościół, jednak w szerokim sensie pojmują go jako rzeczywistość niosącą w sobie *koinonię*, także w rozmaitych formach aktualizujących zbawienie¹⁶⁰. Wykorzystanie myśli św. Pawła, dotyczącej udziału wierzących w życiu Bożym, pozwoliło na odróżnienie chrześcijańskich wspólnot od innych ludzkich społeczności. Z czasem pogłębiono nowotestamentalny wymiar teologii *koinonii*, nie zatrzymując się wyłącznie na współuczestnictwie z Ojcem i Synem w Duchu Świętym, ale tę powstającą wspólnotę odniesiono do relacji wewnątrztrynitarnych¹⁶¹.

Norbert Widok charakterystyczne cechy eklezjologii *communio* czasów patrystycznych ujął w trzech kategoriach: (1) *communio* wiary, (2) *communio* sakramentów, (3) *communio* jedności¹⁶². Na początku chrześcijaństwa mocno podkreślano wspólnototwórczy walor wyznawania tej samej wiary. Dostrzegano w nim również zachętę do wytrwałości w prześladowaniach oraz do doskonalenia się w wierze wobec nadchodzącej niebawem, jak wówczas mniemano, paruzji. Dla przykładu można tu przytoczyć fragment *Didache*:

„Gromadźcie się często razem, by szukać tego, co służy duszom waszym, gdyż cały czas waszej wiary na nic wam się przyda, jeśli nie staniecie się doskonali w ostatniej godzinie”¹⁶³.

Klemens Rzymski podobnie jak Paweł dyscyplinował wspólnotę w Koryncie, podkreślając jedność wiary, jako sposób na wewnętrzne pokonanie kwestii spornych:

¹⁶⁰ Wojciechowska, *Koinonia jako zasada*, s. 78-79.

¹⁶¹ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 30-31. Autorka zauważa co prawda, że Jezus w modlitwie Arcykapłańskiej w J 17, 20-23 mógł sugerować taką refleksję, jednak nie użyto w tym miejscu słowa *koinonia*.

¹⁶² N. Widok, *Cechy patrystycznej eklezjologii «communio»*, w: *«Communio» w chrześcijańskiej refleksji*, s. 78-107.

¹⁶³ *Didache* XVI 2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 40.

„Skąd u was kłótnie, namiętności, podziały, rozłamy, a nawet wojny? Czyż nie mamy wszyscy jednego Boga i jednego Chrystusa, i jednego Ducha, który został na nas wylany? I czyż nie jedno jest nasze powołanie w Chrystusie?”¹⁶⁴.

Klemens Aleksandryjski jako pierwszy podkreśla, że istotą wspólnoty jest *koinonia* wiary, wskazując, że jedność eklezjalna jest następstwem jedności w wierze¹⁶⁵.

Wspólnototwórczy charakter Eucharystii dostrzegał już autor *Didache*:

„Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim”¹⁶⁶.

Ojcowie Apostolscy zachęcali do częstego celebrowania Eucharystii, ponieważ widzieli w niej źródło umocnienia i uzdrowienia wspólnoty, „pokarm nieśmiertelności, lekarstwo pozwalające (...) nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie”¹⁶⁷. Z czasem rozwija się pogląd o apologetycznym charakterze sakramentów. Nurt ten zapoczątkował Tertulian, dla którego udział w sakramentach wyraża wiarę w tego samego Boga oraz potwierdza przynależność do tego samego Ciała, w którym nie mają udziału heretycy:

„Jeden jest bowiem Bóg, jeden jest chrzest i jeden Kościół w niebie. (...) heretycy nie mają w naszej sprawie żadnego udziału. Owszem, samo pozbawienie wspólnoty z nami świadczy, że są nam obcy. (...) Ponieważ ani Bóg nie jest dla nas i dla nich jeden, ani też nie mają Chrystusa, to znaczy tego samego, dlatego nie posiadają chrztu”¹⁶⁸.

Wraz z mnożeniem się kolejnych kontrowersji kwestia uczestnictwa w sakramentach stała się wyrazem tożsamości kościelnej. Jednak by być dopuszczonym do ich przyjmowania, trzeba było przejść proces wtajemniczenia, bez którego nie można było stać się pełnoprawnym członkiem wspólnoty. Z czasem znaczenie łacińskiego odpowiednika *koinonii* – *communio* – zaczęło, w kontekście Eucharystii, przechylać się w kierunku nie tyle uczestnictwa w sakramencie, co samym przyjmowaniem Najświętszych Postaci¹⁶⁹.

Źródłem inspiracji dla refleksji Ojców Kościoła nad Kościołem jako komunią był Nowy Testament. Każdy wierzący powołany jest do jedności z Trójcą, a także do budo-

¹⁶⁴ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XLVI, 5-6, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 72.

¹⁶⁵ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012, s. 48. Zob. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 32.

¹⁶⁶ *Didache* IX, 4, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 37.

¹⁶⁷ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie*, XX, 2, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 118-119.

¹⁶⁸ Tertulian, *O chrzcie*, 15, w: *Tertulian. Wybór pism*, oprac. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 148-149.

¹⁶⁹ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 34.

wania jej z braćmi. Ojcowie znacząco rozszerzyli tę refleksję. Kategoria jedności odzwierciedlać ma jedność Boga i jego relacyjną naturę, którą jest miłość. Jedność ta znajduje swój wyraz na trzech płaszczyznach: wyznawania jednej wiary przekazanej przez apostołów, uczestnictwa w tych samych świętych obrzędach oraz jedności z hierarchią, tj. biskupem. Ta ostanta ma walor nie tylko zabezpieczenia porządku wewnątrz wspólnoty, ale daje też poświadczenie trwania w prawowierności i w łączności z innymi Kościołami. To czas poszerzania świadomości chrześcijan. *Koinonia* odnosi się już nie wyłącznie do lokalnej gminy, ale zaczyna definiować także wspólnotę wierzących na całym ówczesnym świecie. Jedność samego Boga jest ontologicznym źródłem jedności Kościoła powszechnego. Na poziomie lokalnym konkretyzuje ją osoba biskupa, będącego członkiem kolegium biskupów, pozostającego z nimi w jedności, a zwłaszcza w jedności z biskupem Rzymu¹⁷⁰ – wszak „gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus, tam i Kościół powszechny”¹⁷¹.

2.2. *Koinonia* w nauczaniu Magisterium Kościoła

Przed Soborem Watykańskim II katolicka eklezjologia zdominowana była przez poreformacyjną definicję Kościoła autorstwa Roberta Bellarmina, bazującą na analogiach zaczerpniętych ze społeczeństwa politycznego: „Kościół jest społecznością ludzką tak widzialną i namacalną jak lud rzymski, królestwo Francji czy Republika Wenecji”¹⁷². Począwszy od wieku XIX szkoła tybińska (Johann Michael Sailer, Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler i Johann Baptist Hirscher) i rzymska (Carlo Passaglia, Giovanni Perrone i Johannes Baptist Franzelin) oraz związany z nią Matthias Joseph Scheeben zaczęli opracowywać koncepcje uwzględniające także duchową naturę Kościoła, które swój punkt kulminacyjny osiągnęły w eklezjologii Mistycznego Ciała Chrystusa, zawartej w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis*¹⁷³. Koncepcja ta spotkała się jednak z krytyką z uwagi na jej zależność od prawno-socjologicznego schematu, brak konkretnych podstaw w Biblii oraz niewystarczające dowartościowanie aspektu pneumatologicznego.

¹⁷⁰ Tamże, s. 34-36.

¹⁷¹ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2 w: *Pierwsi świadkowie*, s. 138.

¹⁷² A. Dulles, *Models of the church*, New York: Doubleday 2002, s. 26. „The Church is a society as visible and palpable as the community of the Roman people, or the Kingdom of France, or the Republic of Venice”.

¹⁷³ Cz. Bartnik, *Eklezjologia w teologii katolickiej*, w: EK, t. IV, Lublin: TN KUL 1983, kol. 775-776.

W rezultacie synteza Soboru Watykańskiego II obok zmienionej teologii Mistycznego Ciała Chrystusa przyjęła także biblijną ideę Ludu Bożego oraz inne obrazy i kategorie postulowane w duchu *aggiornamento*, co ostatecznie dało właściwy kontekst, by ponownie spojrzeć na Kościół jako *koinonię*, czy też *communio*¹⁷⁴.

Analizując wykorzystanie przez ojców soborowych terminu *communio*, najpierw za Walterem Kasperem należy zauważyć, że Sobór nie określa dokładnie znaczenia tego terminu, mimo iż w jego tekstach jest pojęciem centralnym. Obok niego występuje szereg podobnych terminów, tj. *communitas*, *societas* itp., a samo *communio* występuje na równych z nimi płaszczyznach znaczeniowych. Dalej Kasper wskazuje, że Sobór wykorzystuje słowo *communio*, nie tyle by ukazać strukturę Kościoła, co zwrócić uwagę na właściwą „rzecz” (*res*), z której bierze On początek i dla której istnieje. Zatem *communio* oddawać ma według ojców Soboru istotę, misterium Kościoła, a nie jego strukturę¹⁷⁵.

Katolicką eklezjologię *communio* najczęściej dzieli się na następujące elementy: (1) *communio* jako misterium, (2) *communio sanctorum* oraz (3) struktura komunii eklezjalnej¹⁷⁶. Pierwszy element, a więc spojrzenie na Kościół jako realizację pierwotnej stwórczej wspólnoty z Bogiem, spełnionej w sposób doskonały w Jezusie Chrystusie, będącej w zasadzie uczestnictwem w komunii trynitarniej, jest rozsiany w różnych miejscach nauczania soborowego:

„Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i niezgłębionego zamysłu swej wolności i dobroci, stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym” (KK 2).

Uczestnictwo (*participatio*) w Boskim życiu jest zdaniem ojców soborowych istotą wspólnoty eklezjalnej (1 J, 1,2 oraz KO 1). Na początku konstytucji *Dei verbum* zaznaczono, iż uczestnictwo z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem jest Bożym darem i oznacza dostęp do Ojca w Duchu Świętym, współuczestnictwo w Boskiej naturze (Ef 2, 18, 2 P 1, 4), a także jest wyrazem postawienia człowieka w przyjacielskiej i oso-

¹⁷⁴ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 37.

¹⁷⁵ W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Świerkosz, „Communio” VI (1986), nr 4 (34), s. 28-29.

¹⁷⁶ Zob. A. Czaja, «Communio» w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: «Communio» w chrześcijańskiej refleksji, s. 110-123; Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 37-46.

bowej relacji do Boga (KO 2). Zatem kluczowe w tym punkcie są kategorie daru i uczestnictwa¹⁷⁷. Komunia człowieka z Bogiem historycznie dokonała się w tajemnicy wcielenia, ale jednocześnie przez fakt Wcielenia Jezus „zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (KDK 22). Ten dar nowego życia, czyli życia w komunii z Bogiem i braćmi, „postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele” (KK 48). Anna Malina pokazuje, że Kościół w świetle nauczania soborowego jawi się jako niedefiniowalne misterium i

„nie jest jedynie instytucją, społecznością ludzką, lecz ‘sakramentem zbawienia’ (KK 48), znakiem komunii Boga z człowiekiem oraz pomiędzy ludźmi, ‘jedną złożoną rzeczywistością (*realitas complexa*), w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski’ (KK 8), siłą przemieniającą serca i rzeczywistość aż do momentu, kiedy ‘wszystko na nowo będzie zjednoczone w Chrystusie jako Głowie’ (Ef 1, 10). Kościół to rzeczywistość misterium daru komunii ofiarowanej przez Boga człowiekowi, na który ten odpowiada swoim uczestnictwem”¹⁷⁸.

Communio sanctorum, to drugi element posoborowej eklezjologii komunii, określany jako sposób jej urzeczywistniania się. W tradycji biblijnej i piśmiennictwie ojców Kościoła *communio* to nie tylko zjednoczenie, ale przede wszystkim współudział (*participatio*) w tym, co ludziom ofiaruje Bóg. Natomiast *communio sanctorum* to „wspólnota tych, którzy mają udział w dobrach zbawienia”. Interpretowanie zaś *communio sanctorum* jako związku ludzi pielgrzymujących na ziemi ze świętymi w niebie pojawia się dopiero w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa¹⁷⁹. Ojcowie soborowi nawiązują do pierwotnego znaczenia jako udziału w rzeczach świętych. Takie przeżywanie komunii owocuje zjednoczeniem zarówno w wymiarze ziemskim jak i życia wiecznego (KK 49). Akt wiary osobowej, rozumianej jako całkowite oddanie się Bogu – jednemu Panu i Zbawicielowi, jest punktem wyjścia uczestnictwa w zbawczych darach, który prowadzi dalej do „pełnego, świadomego i czynnego udziału (*participatio actiosa*)” (KL 14), zwłaszcza w liturgii i innych duchowych darach. Ponadto każdy, kto w tych darach uczestniczy jest jednocześnie zobowiązany, by przekazywać je dalej (patrz DA 10), a także, będąc obdarowanym, obdarowywać sobą samym innych. Tymi darami są zwłaszcza uniwersalne niewidzialne dobra, tj. „udział w jednym Bogu i jednym Zbawicielu, jednym Duchu Świętym, wspólnej wierze, w miłości i w nadziei” (KK 6), ale również dobra widzialne,

¹⁷⁷ Kasper, *Kościół jako wspólnota*, s. 29-30.

¹⁷⁸ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 40-41.

¹⁷⁹ Czaja, «*Communio*» w eklezjologii, s. 113-114.

zwłaszcza sakramenty, a wśród nich zwłaszcza chrzest oraz zajmująca szczególne miejsce Eucharystia – uznawana „za podstawę i ośrodek komunii eklezjalnej”. Eucharystia stwarza i uzewnętrznia jedność między tymi, którzy w niej uczestniczą, ponieważ „łączy ich z Chrystusem oraz jest przestrzenią, w jakiej Kościół wyraża się jako jeden, a zarazem obecny we wszystkich miejscach”¹⁸⁰.

Struktura komunii eklezjalnej to kolejny element, który wynika z teandrycznej natury Kościoła. Obecność boskiego i ludzkiego pierwiastka wpływa na złożoność tej struktury, na którą składa się *communio fidelium*, *communio ecclesiarum* oraz *communio hierarchica*¹⁸¹. Ojcowie Soboru widzą Lud Boży jako wspólnotę wiernych (*communio fidelium*):

„Wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie’ (Ga 3, 27n). Duch Święty, który mieszka w wierzących oraz napęłnia Kościół i kieruje nim, sprawił ową cudowną komunię wiernych (*comunionem fidelium*) [...] Ten Duch dokonuje podziału łask i posług, wzbogacając Kościół Jezusa Chrystusa różnymi darami, ‘aby przysposobił świętych do wykonywania posługi budowania Ciała Chrystusowego’ (Ef 4,12)” (DE 2).

Fundamentem tej wspólnoty jest jedna wiara i chrzest, który wciela w Chrystusa (KK 31) oraz czyni członkiem Ludu Bożego i uczestnikiem potrójnej misji Chrystusa (DP 2). Do wspólnoty tej należą wszyscy chrześcijanie (*communio christianorum*) „jednak dwojako – katolicy w sposób pełny i niekatolicy w sposób niepełny (DE 3)”¹⁸². Jako że „Lud Boży żyje we wspólnotach, zwłaszcza diecezjalnych i parafialnych i przejawia się w nich niejako w sposób widzialny” (DM 37), powszechna wspólnota wiernych stanowi nie tylko Ciało składające się z wielu członków skupionych wokół Chrystusa-Głowy, ale także „Ciało Kościołów” (KK 23)¹⁸³. Dlatego też ojcowie soborowi stosują pojęcie *communio*, by wyrazić jedność, która realizuje się między Kościołami partykularnymi, ponieważ są one „uformowane na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki” (tamże). *Communio ecclesiarum* urzeczywistnia się wtedy i tylko wtedy, gdy lokalne wspólnoty trwają przy swoim pasterzu, gromadzącym je w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię (DB 11). *Communio hierarchica* urzeczywistnia się na różnych płaszczyznach. Na poziomie powszechnym jest to

¹⁸⁰ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 42.

¹⁸¹ B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44, 2 (2011), s. 531.

¹⁸² Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 43.

¹⁸³ A. Czaja, *Podstawowe elementy eklezjologii «communio»*, „Teologia Praktyczna” 2002, t. 3, s. 53.

komunia papieża z kolegium biskupów (KK 22), a na poziomie lokalnym komunია biskupa z prezbiterami (KK 28). Co do istoty *communio hierarchica* stanowi warunek *sine qua non* życia i misji Kościoła¹⁸⁴.

Koinonia/communio występowała również w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II. Paweł VI podczas audiencji generalnej 8 czerwca 1966 r. stwierdził wprost, że „Kościół jest komunią”. Wyjaśniając to stwierdzenie, odniósł się do znanej z katechizmu kategorii *sanctorum communio*, zdefiniował Kościół jako obcowanie (komunię) świętych. To obcowanie ma w jego ujęciu dwa znaczenia:

„wcielenie chrześcijan w życie Chrystusa oraz więź jednej miłości pośród wszystkich wiernych, na tym i na tamtym świecie”¹⁸⁵.

Do tych słów odniósł się Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*. Wspominając nauczanie soborowe, przywołał w niej treść słowa *communio*, które oznacza najpierw

„zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”, przez Słowo Boże i sakramenty (zwłaszcza chrzest i Eucharystię), a także „zjednoczenie («komunię») wszystkich wiernych w ciele Chrystusa, którym jest Kościół (1 Kor 10, 16n)” (ChL 19).

To nie tylko proste przypomnienie Soboru, ale pogłębienie jego ustaleń, podkreślające, że w urzeczywistnianiu *koinonii* w Kościele najistotniejszą rolę odgrywa więź ochrzczonych z Chrystusem, którą obrazuje parabola winnego krzewu z 15. rozdziału Ewangelii według św. Jana:

„z jedności chrześcijan z Chrystusem wywodzi się jedność między chrześcijanami, wszyscy oni bowiem są pędami jednej Winorośli, czyli samego Chrystusa. Jezus ukazuje tę jedność jako cudowne odbicie i tajemnicze uczestnictwo w miłości, która łączy w jedno Ojca, Syna i Ducha Świętego” (ChL 18).

Kierowana przez kard. Josepha Ratzingera Kongregacja Nauki Wiary w 1992 roku wystosowała *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* (dalej CN), w którym poruszyła wybrane kwestie interpretacji Kościoła jako komunii, ponieważ widziała w tym możliwość odnowy katolickiej eklezjologii¹⁸⁶. Co do samego pojęcia zdaniem kongregacji wyraża ono:

¹⁸⁴ Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 45.

¹⁸⁵ Paweł VI, *Udienza generale*, 8 czerwca 1966 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiencies/1966/documents/hf_p-vi_aud_19660608.html [dostęp: 20.02.2025], cyt. i tłum. za ChL 19.

¹⁸⁶ Czaja, *«Communio» w eklezjologii*, s. 128.

„Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi” (CN 3).

Potwierdzono zatem dotychczasowe wertykalno-horyzontalne rozumienie *communio* jako wspólnoty z Bogiem i komunii między ludźmi. Podstawę i ośrodek eklezjalnej komunii Kongregacja dostrzega w Eucharystii, ponieważ z niej najpełniej realizuje się „udział w dobrach zbawienia (rzeczy święte)” i w niej jest źródło „komunii niewidzialnej między uczestnikami (święci)” (CN 6). Kongregacja odnosi się także do rozumienia Kościoła jako „powszechnej wspólnoty uczniów Pana” (CN 7). Po pierwsze dlatego, że

„powszechność Kościoła oznacza, z jednej strony, podstawową jedność, a z drugiej strony wielość i zróżnicowanie, które nie przeszkadzają jedności, ale nadają jej charakter «komunii» [...] Promocja jedności, [...] jak również uznawanie i promocja zróżnicowania, [...] jest pierwszorzędnym zadaniem Biskupa Rzymu wobec całego Kościoła i [...] każdego Biskupa w Kościele partykularnym powierzonym jego posłudze pasterskiej. Budowanie i strzeżenie tej jedności, która dzięki różnorodności zyskuje charakter komunii, jest także zadaniem wszystkich w Kościele [...]” (CN 15),

a po wtóre:

„nie należy się do Kościoła powszechnego za pośrednictwem, poprzez przynależność do Kościoła partykularnego; należy się w sposób bezpośredni, nawet jeśli wejście do Kościoła powszechnego i życie w nim urzeczywistniają się w sposób konieczny w Kościele partykularnym. A zatem, w perspektywie Kościoła rozumianego jako komunია, uniwersalna komunია wiernych i komunია Kościołów nie są konsekwencją jedna drugiej, ale obydwie stanowią tę samą rzeczywistość widzianą z odmiennej perspektywy” (CN 10).

Z uwagi na pojawiające się nieraz uproszczone i błędne ujęcia Kościoła jako *communio Ecclesiarum* Kongregacja wyjaśnia, że nie można analogicznie odnosić pojęcia komunii do Kościołów partykularnych, ponieważ w ich relacji do Kościoła powszechnego zachodzi związek „wzajemnego przenikania się”. Nie jest to prosta suma, czy też federacja Kościołów partykularnych¹⁸⁷.

„Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się w i z Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność. Dlatego wyrażenie Soboru Watykańskiego II: *Kościół w Kościołach i z Kościołów* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), jest nieodłączne od drugiego: *Kościół w Kościele i z Kościoła*” (CN 9).

¹⁸⁷ Tamże, s. 129.

Wyznaczając kierunki dla Kościoła wchodzącego w nowe tysiąclecie w liście apostołskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II wskazał między innymi potrzebę podjęcia działań, by budować „na płaszczyźnie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych: *komunię (koinonię)*, będącą ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty Kościoła” (NMI 42). Jest ona bowiem

„owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa (Rz 5, 5), abyśmy wszyscy stali się «jednym duchem i jednym sercem» (Dz 4, 32)” (tamże).

W dokumencie tym znaleźć można także praktyczne wskazówki, jak zadanie to realizować. Papież wskazuje na „krzewienie duchowości komunii”, określając ją jako zasadę wychowawczą, polegającą na wpatrywaniu się w tajemnicę Trójcy Świętej, obecnej w każdym ochrzczonym. Dalej, według niego, duchowość komunii to umiejętność odczuwania więzi wynikającej z uczestnictwa w mistycznym Ciele Chrystusa między braćmi, pozwalająca dzielić wspólnie „radości i cierpienia, odgadywać pragnienia i zaspokajać potrzeby, ofiarować prawdziwą i głęboką przyjaźń”. W końcu duchowość komunii polega na „wzajemnym ‘noszeniu brzemion’ (Ga 6, 2) i odrzucaniu pokus egoizmu (...), rodzących rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość”. Na koniec papież dobitnie stwierdza, że brak tej duchowej postawy uniemożliwi skuteczność jakichkolwiek zewnętrznych „narzędzi komunii” (NMI 43).

Jednym z kluczowych tematów teologii papieża Benedykta jest zdaniem Cezarego Smuniewskiego zagadnienie komunii¹⁸⁸. Ratzinger jeszcze przed objęciem stolicy św. Piotra dokonał teologicznej interpretacji Kościoła jako komunii. Skupiała się ona wokół trzech zasad: (1) „pierwszeństwa komunii z Bogiem, doskonale zrealizowanej w Chrystusie, postrzeganej jako źródło i warunek komunii między ludźmi”, (2) „pierwszeństwa Boskiej dynamiki obdarowania Duchem Świętym i wszelkimi darami w Duchu, przed możliwą ludzką dynamiką przyjmowania Bożych darów”, a także (3) „uprzedniości (ontycznej i czasowej) Kościoła powszechnego (mniej wyraźnie biskupiego kolegium)”¹⁸⁹. Już jako papież poświęcił on cykl siedmiu katechez środowych¹⁹⁰ tajemnicy

¹⁸⁸ C. Smuniewski, *Dar komunii w świetle katechez Benedykta XVI o Kościele*, „Christianitas” 2012, nr 47, s. 172.

¹⁸⁹ A. Czaja, «Logos-sarx» eklezjologia «communio» Josepha Ratzingera, w: «Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. tenże, Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 369.

¹⁹⁰ Katechezy te papież wygłosił w 2006 roku: 15 marca, 22 marca, 29 marca, 5 kwietnia, 26 kwietnia, 3 maja i 10 maja.

relacji Chrystusa i Kościoła, poruszając m.in. kwestie: (1) komunii z Jezusem Chrystusem¹⁹¹, (2) tajemnicy komunii: „misja [apostołów] nie jest odosobniona, ale umiejscowiona w tajemnicy komunii, która obejmuje cały Lud Boży i jest realizowana etapami od Starego do Nowego Testamentu”¹⁹², (3) w jaki sposób ta komunია się rodzi: „Komunia ta rodzi się z wiary inspirowanej przepowiadaniem apostołskim, jest umacniana Łamaniem Chleba i modlitwą i jest wyrażana w braterskiej miłości i służbie¹⁹³ oraz (4) napięć występujących w jej przeżywaniu: „nowo narodzony Kościół był w pełni świadomy możliwych napięć w przeżywaniu komunii”¹⁹⁴. Benedykt XVI stał na stanowisku, że źródłem tajemnicy komunii – właściwej życiu Kościoła – jest Trójjedyny Bóg. Ponadto wskazywał, że jest ona darem Trójcy Świętej dla wspólnoty wiernych. Darem, z którego każdy może korzystać, także poprzez przekazywanie go dalej, tak by dotarł do całego świata i stał się zaczątkiem jego przemiany¹⁹⁵. Papież Ratzinger w jednej ze wspomnianych katechez sformułował także zasadę, którą zawarł również w późniejszej adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis*:

„Gdzie niszczy się komunię z Bogiem, będącą komunią z Ojcem, z Synem i z Duchem Świętym, niszczy się również korzenie i źródło komunii między nami. A gdy my nie żyjemy w komunii, nie ma również żywej i prawdziwej komunii z Bogiem Trynitarnym” (SC 76).

Zagadnienie *koinonii* występuje także w nauczaniu papieża Franciszka. W jednej z katechez środowych podczas audiencji generalnej przywołał on biblijny wzór pierwszej wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie, określając, że dla Kościoła doświadczenie *koinonii* jest centralne, jest nowym sposobem relacji między uczniami Pana. Ta metoda, metoda miłości jest jego zdaniem prawdziwie chrześcijańska. Papież w tym nauczaniu przypomina również wertykalne znaczenie *koinonii*. Podkreśla zwłaszcza odniesienie do uczestnictwa w Ciele i Krwi Chrystusa, wchodzenia w komunię z Jezusem¹⁹⁶. W Liście Apostołskim *Desiderio desideravi* Franciszek nazywa wcielenie „metodą, którą wybrała

¹⁹¹ Benedykt XVI, *Christ and the Church*, General audience, 15 marca 2006 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060315.html [dostęp: 25.11.2023]; tenże, *Witnesses of Christ*, General audience, 22 marca 2006r. w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060322.html [dostęp: 25.11.2023].

¹⁹² Tenże, *Christ and the Church*.

¹⁹³ Tenże, *Safeguarding the gift*, General audience, 5 kwietnia 2006 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060405.html [dostęp: 25.11.2023].

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Smuniewski, *Dar komunii w świetle*, s. 192.

¹⁹⁶ Franciszek, General audience, 21 sierpnia 2019 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190821_udienza-generale.html [dostęp: 27.11.2023].

Trójca Święta, aby otworzyć nam drogę komunii” (DD 10). Papież we wspomnianej katechezie odnosi się także do wymiaru horyzontalnego *koinonii*, która w praktyce przejawia się we wspólnocie dóbr. Od strony negatywnej pokazuje, że brak takiej postawy, brak szczerego dzielenia się, co w istocie jest brakiem szczerzej miłości, oznacza kultywowanie hipokryzji i gaszeniem ognia komunii. Tych, którzy zachowują się w taki sposób, obrazowo nazywa przejeżdżającymi przez Kościół turystami, którzy przechodzą, ale do Kościoła nigdy nie wchodzi. Duchowa turystyka ma prowadzić takie osoby do przekonania, że są w Kościele, kiedy tak naprawdę są tylko turystami w katakumbach¹⁹⁷.

Nie sposób nie zauważyć również, że słowo komunii weszło do triady określającej rozwój procesu synodalności w Kościele¹⁹⁸. Rozpoczynając ten proces, Franciszek zestawiał pojęcie komunii z uczestnictwem i misją. Zauważył, że „komunia i misja mogą pozostać pojęciami nieco abstrakcyjnymi, jeśli nie będziemy pielęgnowali praktyki kościelnej, która wyraża *konkretność synodalności* na każdym etapie drogi i pracy, krzewiąc rzeczywiste zaangażowanie każdego” oraz „jeśli brakuje prawdziwego uczestnictwa całego ludu Bożego, mówienie o komunii może pozostać tylko pobożnym życzeniem”. Proces synodalny w zamierzeniach Franciszka to proces tworzenia, angażowania oddolnie Kościołów lokalnych na różnych etapach w dzieło pełne fascynacji i zmierzające do konkretności, które „wyznacza styl komunii i uczestnictwa, naznaczony misją”. Papież zachęca do tego, by Kościół był „inny”, do tego by był otwarty na nowość, którą proponuje Bóg, a także by przyzywać Ducha Świętego, którego nazywa „stworcą komunii i misji”, i pokornie Go słuchać idąc razem¹⁹⁹. Papież mając świadomość obaw, jakie obok oczekiwań i nadziei doświadczają wobec Synodu wierzący, że stanowczością zaprzecza jakoby było to „zgromadzenie polityczne”, czy „spolaryzowany parlament”. Dla Franciszka Synod jest „zwołaniem w Duchu, ale nade wszystko miejscem łaski i komunii”²⁰⁰. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (dalej:

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ T. Nawracała, *Synodalność w Kościele i dla Kościoła: między rzeczywistością eklezjalną a narzędziem jej reformy*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42(2022). s. 87.

¹⁹⁹ Franciszek, Przemówienie Ojca Świętego podczas otwarcia XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów, 9 października 2021 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> [dostęp: 27.11.2023].

²⁰⁰ Franciszek, Homilia podczas Mszy Świętej z udziałem nowych kardynałów i kolegium kardynalskiego. Otwarcie Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, 4 października 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2023/documents/20231004-omelia-nuovi-cardinali.html> [dostęp: 27.11.2023].

CTI) podejmując próbę zdefiniowania synodalności, posłużyła się soborową koncepcją eklezjologii Ludu Bożego i komunii:

„synodalność jest szczególnym *modus vivendi et operandi* Kościoła, Ludu Bożego, który objawia i realizuje jego istnienie jako komunii, kiedy wszyscy jego członkowie idą razem, gromadzą się wspólnie i biorą czynny udział w swojej misji ewangelizacyjnej” (CTI 6).

Natomiast po zakończeniu prac XVI Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, w dokumencie zatytułowanym *Ku Kościołowi Synodalnemu – komunია, uczestnictwo, misja* (dalej KKS), nawiązując do Konstytucji Dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II, zauważono, że synodalność, dając możliwość by Lud Boży głosił i dawał świadectwo Ewangelii wszystkim w każdym miejscu i czasie, staje się „’widzialnym sakramentem’ (KK 9) braterstwa i jedności w Chrystusie, chcianej przez Boga”, poprzez docenienie wszelkich charyzmatów i posług” (KKS 32). Zaś co do sprawowania władzy w Kościele stwierdzono, że nienarzucanie arbitralnie woli innym „zawsze służy komunii i przyjmowaniu prawdy Chrystusa, w której i ku której prowadzi Duch Święty w różnych czasach i warunkach” (J 14, 16)” (KKS 91). A w podsumowaniu podkreślono, że przeżycie wędrówki w stylu synodalnym, polegającej na niesieniu radości Ewangelii w połączeniu różnych powołań, charyzmatów i posług oraz otwartości na wszystkich, dało możliwość doświadczenia „komunii, która zbawia – z Bogiem, z całą ludzkością oraz z całym stworzeniem” (KKS 154).

2.3. *Koinonia* w teologii

W refleksji teologów po Soborze Watykańskim II nie od razu podjęto bogactwo treści związanych z pojęciem *communio*. Andrzej Czaja i Marek Marczewski oceniają wręcz, że „w eklezjologii wyraźnie faworyzowano ideę Ludu Bożego”²⁰¹. Z czasem zaczęło się to jednak zmieniać. Stanisław Nagy diagnozuje, że jedną z przyczyn sprawiających usunięcie się w cień patrzenia na Kościół li tylko w kategorii Ludu Bożego na rzecz ujęcia w perspektywie wspólnoty był fakt, że *koinonia en Christo* była pierwszym, technicznym terminem, którym w początkach chrześcijaństwa określało się wspólnoty wierzących w wymiarze lokalnym i powszechnym. Jego zdaniem, ta kategoria teologiczna zrobiła tak niesłychanie szybką karierę, ponieważ dawała możliwość ukazywania nowych bogatych obszarów prawdy o Kościele, a także pewną ilość konsekwencji praktyczno-

²⁰¹ «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji, s. 5.

duszpasterskich z niej wynikających²⁰². W latach siedemdziesiątych tematem *koinonii* kompleksowo zajmowali się Oskar Saier oraz Hans Rossi. Zdaniem tego drugiego, „*communio* wyraża najpełniej, najwszechstronniej i najbardziej integralnie to, co mają na myśli ojcowie Soboru, kiedy mówią o Kościele jako jednej złożonej rzeczywistości (*una realitas complexa*)”²⁰³. Bruno Forte rzeczywistość Kościoła jako komunii określał przy pomocy symboliki trynitarniej: „jako Lud Ojca, jako Ciało Chrystusa i jako Świątynię Ducha Świętego”²⁰⁴. Jedność-komunię rozumiał on jako tajemnicę osobowej „perychorezy Trójcy w historii osób ludzkich (jako daru) i perychorezy charyzmatów wszystkich członków Kościoła oraz postawy altruizmu (a nie egoizmu) wszelkich partykularnych Kościołów, pasterzy i wiernych (jako odpowiedzi)”. Jedność Eucharystii jest gwarantem tej jedności, ponieważ wokół niej organizuje się każdy Kościół lokalny²⁰⁵. Eklezjologia *communio* Waltera Kaspera koncentruje się wokół trzech zagadnień: (1) udział człowieka w Bożym życiu (tj. *communio* z Bogiem), leżący u podstaw misterium komunii kościelnej, (2) *communio sanctorum*, w sensie „partycypacji w dobrach zbawienia”, (3) jedność-*communio*, przenikająca struktury komunii kościelnej²⁰⁶. Ponadto można wskazać, że temat Kościoła jako komunii rozwijali między innymi tacy teolodzy jak: Dietrich Bonhoeffer, Marie-Dominique Chenu, Medard Kehl, Jürgen Moltmann, Nikos Angelos Nissiotis, Gérard Philips, Jean Marie Roger Tillard oraz Jojn Zizoulas²⁰⁷. Na gruncie polskim tematyką zajmowali się zwłaszcza Franciszek Blachnicki oraz Andrzej Czaja. Bogusław Migut zauważa natomiast, że w teologii fundamentem właściwego rozumienia komunii jest pojęcie osoby, które w nurcie personalizmu chrześcijańskiego na gruncie polskiej teologii reprezentowane jest przez Wincentego Granata, Karola Wojtyłę oraz Czesława Bartnika. Komunia to w głównej mierze wspólnota „ujmowana jako sposób bytowania i działania osób we wzajemnym odniesieniu, przez co siebie potwierdzają

²⁰² S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1975, t. XXII, z. 2, s. 51.

²⁰³ Czaja wymienia prace tych teologów: O. Saier, „*Communio*” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973 oraz H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976. Patrz Czaja, «*Communio*» w eklezjologii, s. 110.

²⁰⁴ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji*, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji s. 232.

²⁰⁵ Tamże, s. 233.

²⁰⁶ A. Czaja, *Eklezjologia «communio» Waltera Kaspera*, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji, s. 253.

²⁰⁷ Więcej: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji, s. 189-414.

i afirmują oraz tworzą najściślejszą wspólnotę międzyosobową, w której wielopodmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu”; taka wspólnota nazywana jest *communio personarum* (Wojtyła)”²⁰⁸.

W refleksji katechetycznej decydującym jest rozróżnianie i wybór modeli eklezjologicznych. Alberich twierdził, że „każdej koncepcji eklezjologicznej odpowiada koncepcja katechetyczna, a każdemu modelowi Kościoła odpowiada konkretny model katechezy”²⁰⁹. Odświeżające i dogłębne spojrzenie na naturę, życie i misję Kościoła, które dokonało się w wyniku rozwoju soborowej wizji Kościoła, miało także wpływ na refleksję katechetyczną. Zaczęto postulować eklezjocentryzm katechezy, który przejawia się w tym, by katecheza „była katechezą w Kościele, katechezą o Kościele i katechezą prowadzącą do Kościoła”²¹⁰. Orientacja na eklezjologii komunii i służby przyczynia się do utraty sztywności, którą charakteryzowała się katecheza w koncepcji tradycyjnej i jednocześnie staje się wyraźnie posługą słowa w wychowaniu i prowadzeniu do dojrzałości wiary. Dzięki temu można mówić o katechezie „wyraźnej i pluralistycznej, z różnorodnością charyzmatów i posług oraz wielością sytuacji przeżywanych przez wspólnotę”²¹¹. Od strony treści katechezy Alberich zauważył, że jednym z zadań katechezy jest ukazanie i objaśnianie rzeczywistości Kościoła, w tym instytucjonalnej i misteryjnej, a także wprowadzanie w nią. Postuluje on w tym temacie aktualizację biblijno-teologiczną, tak by ująć w treściach katechetycznych rezultaty soborowej refleksji eklezjologicznej. Od strony podmiotu i miejsca katechezy, którym również jest Kościół, Alberich wnioskuje opcję eklezjalno-wspólnotową, tak by przewyciężyć tradycyjną opcję katechezy indywidualistyczno-nauczycielskiej, na rzecz rozumienia katechezy jako wspólnej drogi wiary, odbywanej we wspólnocie Kościoła oraz zwrócenie uwagi na wymagania komunii eklezjalnej, tak by napięcia i polemiki w obrębie Kościoła, także na gruncie katechezy, nie powodowały popadania w „jednolitość prawno-instytucjonalną modelu eklezjologicznego”, ale owocowały wypracowywaniem „nowej wizji eklezjologicznej komunii i służby”²¹². Katecheza winna także być miejscem doświadczania Kościoła oraz wdrażania się w jego życie i misję. Służyć temu może idea komunii, która zarówno w wymiarze wertykalnym jak i horyzontalnym jest realizowana jako darmowy udział człowieka

²⁰⁸ B. Migut, *Komunia w teologii*, w: EK, t. IX, Lublin: KUL 2002, kol. 493.

²⁰⁹ E. Alberich, *Kościół*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 522.

²¹⁰ A. Czaja, *Kościół i katecheza*, w: *Leksykon katechetyczny*, s. 385.

²¹¹ Alberich, *Kościół*, s. 522-523.

²¹² Tamże, s. 523-524.

w Bożym życiu, będącym „źródłem egzystencji chrześcijańskiej i Kościoła”. Tak rozumiana katechizacja może przyczynić się do rozwoju postulowanej przez Jana Pawła II duchowości komunii, a także dopomóc w dostrzeżeniu w Kościele domu i szkoły zbawczej komunii (NMI 43)²¹³.

3. *Martyria*

Trzecią analizowaną funkcją urzeczywistniania się Kościoła jest *martyria*, która ukazuje się w świecie jako słowo wyzwajające oraz „klucz do interpretacji życia i historii”²¹⁴. W pierwszym kroku zostanie przeanalizowane występowanie terminu *martyria* w Biblii oraz w tradycji patrystycznej, następnie w nauczaniu Magisterium Kościoła, zaś na końcu w teologii, a zwłaszcza w teologii pastoralnej i katechetyce.

3.1. *Martyria* w Biblii i tradycji patrystycznej

Słowo *μαρτυρία* (*martyria*) wywodzi się od rzeczownika *μάρτυς* (*martyś*), oznaczającego świadka w sensie prawnym, w sensie historycznym, bądź w sensie etycznym²¹⁵. W grece biblijnej *martyria* określa występowanie i wypowiadanie się jako *martyś*. W *Odysei* Homera (11, 325) występuje słowo *μάρτυρος* (*martyros*), będące starszą wersją *martyrii*. *Martyros* u Homera „potwierdza stan faktyczny, bądź wydarzenie”²¹⁶. Słowo to wywodzi się od indoeuropejskiego rdzenia *smert-* / *mer-* oznaczającego „mieć w pamięci, pamiętać, mieć na uwadze”. Etymologicznie *martyś* odpowiada osobie, która „troszczy się o coś, ma to w pamięci, zna daną rzecz ze wspomnień i może o niej mówić”, czyli po prostu jest świadkiem²¹⁷. Popowski podaje, że *martyria*, czyli świadectwo ma następujące znaczenia: (1) „świadczanie, dawanie świadectwa” (J 1, 7; Ap 11, 7), (2) świadectwo, w sensie: (a) świadectwa na procesie sądowym (Mk 14, 55), także przeciw komuś (Mk 14, 56.59; Łk 22, 71; J 8, 17), (b) świadectwa jako „poświadczenia faktów historycznych” (J 19, 35. 21, 24), (c) „świadectwa o czyjejś postawie religijnej lub

²¹³ Czaja, *Kościół i katecheza*, s. 386.

²¹⁴ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 45.

²¹⁵ Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 487.

²¹⁶ G. Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 34.

²¹⁷ K. Luke, *Biblijne pojęcie martyria (świadectwa)*, w: *Ewangelizacja dialog i rozwój. Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Nagpur (Indie) 1971 r.*, red. M. Dhavamony, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut wydawniczy PAX 1986, s. 73-74.

moralnej” (1 Tm 3, 7; Tt 1, 13; 1 J 5, 9a; 3 J 12), (d) „świadczenia o Chrystusie i Jego nauce”: (i) „wydawane przez Osoby Boskie” (J 3, 11.32.33. 5, 31.32.36. 8, 13.14; 1 J 5, 9bc. 10ab. 11; Ap 1, 2.9), (ii) „wydawane przez ludzi” (J 1, 19. 5, 34; Dz 22, 18; Ap 12, 11) oraz (iii) wyrażone przez „męczeństwo Chrystusowe” (Ap 6, 9. 12, 17. 19, 10ab. 20,4)²¹⁸. Pochodny czasownik μαρτυρέω (*martyreo*) określa stan, czy też aktywność *martysa* i oznacza: (1) bycie świadkiem, tzn. potwierdzanie, że widziało się, bądź słyszało coś albo że doświadczyło się czegoś, względnie, że wie się o tym dzięki objawieniu Bożemu lub natchnieniu, a także (2) świadczenie, (3) wydawanie dobrej opinii oraz (4) zaklinanie i błaganie²¹⁹. *Martyria* wskazuje na czynność świadczenia oraz na sam przedmiot świadczenia, czyli świadectwo, które oddaje grecki rzeczownik μαρτύριον (*martyrion*). *Martyrion* nosi znamiona czegoś obiektywnego, tzn. świadectwa jako dowodu czegoś²²⁰.

W literaturze greckiej używano tych słów głównie w kontekście prawnym. Świadek dowodowy występował w procesie sądowym jako ten, który potwierdzał fakt, zdarzenie, bądź też pełnił funkcję przy zawieraniu układów i potwierdzając swoim imiennym podpisem tekst zawieranej umowy. *Martyria* oznaczała głównie czynność albo podejmowane działanie. Słowo to mogło oddawać również samą treść wypowiedzi świadka. W literaturze greckiej poza znaczeniem stwierdzania obiektywnego stanu rzeczy, obecne jest także wykorzystanie słowa *martyria* w kontekstach, kiedy wyrażane jest subiektywne przekonanie. Dla przykładu, Sokrates odnosił do siebie to słowo, chcąc wyrazić, że jest powołanym „na świadka boskiej prawdy i przez akceptację przykrych okoliczności potwierdza prawdziwość swojej nauki i przekonań” (Epikret, *Dissertationes* I, 29, 46 n.; III, 22, 86 n.)²²¹.

Przed przejściem do analizy wykorzystania słowa *martyria* i jemu pokrewnych w Nowym Testamencie, warto prześledzić ich występowanie w greckim tłumaczeniu Biblii Hebrajskiej, używanym wszak przez pierwszych chrześcijan, tj. w Septuagincie. Rzeczownik *martyrion*²²² występuje tam około sześćdziesiąt razy, oddając hebrajskie ‘éd,

²¹⁸ Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 378.

²¹⁹ Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 486.

²²⁰ Luke, *Biblijne pojęcie martyria*, s. 74.

²²¹ G. Dziewulski, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, Łódzkie Studia Teologiczne 6 (1997), s. 279.

²²² W tekście Luke’a dostępnym autorowi występuje tu słowo *martys*, jednak z kontekstu oraz innych publikacji, które odwołują się do tego artykułu wynika, że jest to analiza wykorzystania słowa *martyrion*, np. Dziewulski, *Świadectwo jako znak*, s. 36, tenże, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, s. 279.

które to z kolei pochodzi od występującego w kilku językach semickich czasownikowego rdzenia 'úđ. Rdzeń ten wyraża przede wszystkim powtarzanie, bądź ponawianie czegoś. W formie odrzecznikowej oznacza wzywanie, przywoływanie na świadka (np. niebo, czy ziemię) na czyjąś korzyść (Iz 8, 2; Jr 32, 10.25.44), bądź niekorzyść (Pwt 4, 25. 30, 16. 31, 28), a także świadczenie za kimś lub za czymś (1 Krl 21, 10-13; Hi 29, 11; Ml 2, 14; Lm 2, 13)²²³. Zasadniczo jednak w rozpatrywanej grupie językowej największy ciężar spoczywa na rzeczowniku *martyrion*, występującym w Septuagincie łącznie dwieście dziewięćdziesiąt razy. Najliczniej jest on obecny w księgach: Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb. Wielokrotnie jest tam mowa o Namiocie Świadcstwa (np. Wj 29, 4.10; Kpł 4, 4; Lb 4, 25), a także o Arce Świadcstwa (np. Wj 40, 3; Kpł 16, 2; Lb 4, 5). *Martyrion* występuje tu w klasycznym greckim znaczeniu, określając dokument, bądź dowód rzeczowy, który przypomina określenie wydarzenia. Słowo *martyrion* było stosowane, by opisać pomnik lub monument, będący swego rodzaju dokumentem przypominającym (Rdz 31, 44, Joz 22, 27). Autorzy psalmów wykorzystują ten rzeczownik również jako poradę, wskazówkę, napomnienie, które jest przez nich miłowane, podziwiane i które chcą zachowywać (w samym Ps 119 występuje dwadzieścia trzy razy, m.in. w ww. 88, 119, 129, 146 i 167). Widać tutaj przejście od rozumienia słowa *martyrion* jako przepisu, zasady przymierza do nosiciela aktualizujących je składników: woli Boga, czy pouczeń Jahwe²²⁴.

Rzeczownik *martys* występuje w Septuagincie pięćdziesiąt trzy razy zgodnie z klasycznym greckim znaczeniem, czyli oznacza tego, który coś poświadcza, na podstawie swoich obserwacji lub spostrzeżeń, bądź też – w prawnym senesie – tego, który jest wezwany, by potwierdzić stan rzeczy lub umowy. Tym słowem określani są starsi miasta, którzy zgodnie potwierdzają nabycie pola Noemi przez Booza oraz wzięcie sobie przez niego za żonę Rut (Rt 4,9-n)²²⁵. Dochodzenie do prawdy w realiach Starego Przymierza miało charakter urzędowy. Kiedy strony procesu zobowiązywały się wobec sędziego do składania zeznań pod przysięgą, zobowiązywały się jednocześnie do świadczenia prawdy. Wymawiający się od mówienia prawdy, bądź też kłamcy ściągali na siebie poważną karę, za którą należało złożyć ofiarę przebłagalną (Kpł 5, 1). Różne były sposoby dochodzenia do prawdy, ale najważniejszym z nich było świadectwo osób, które ją znały.

²²³ Luke, *Biblijne pojęcie martyria*, s. 75.

²²⁴ Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak*, s. 36-38.

²²⁵ Tenże, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, s. 280.

Świadkowie wymagani byli również przy zawieraniu kontraktów prawnych, które skutkowały zaciąganiem poważnych zobowiązań. Miało to sprzyjać dotrzymywaniu złożonych obietnic i podjętych zobowiązań²²⁶. Prawo oraz przepisy rabiniczne szczegółowo określały okoliczności występowania świadka w procesie sądowym, bądź innym. Co najmniej dwóch świadków musiało wydać zgodne świadectwo, by uzasadnić wnoszone oskarżenie (Pwt 17, 6. 16, 15; Lb 35, 30). Nie można było wydać wyroku śmierci, opierając się wyłącznie na jednym świadku (Lb 35, 30). To świadek miał obowiązek rozpocząć wykonywanie kary (Pwt 17, 7), zaś świadectwo kobiet i niewolników nie miało wartości prawnej. Surowo zakazane było również składanie fałszywego świadectwa (Wj 20, 16; 23, 1)²²⁷. To ostatnie traktowane było jako atak na porządek społeczny, a także jako obrazę Boga. Wśród siedmiu największych niegodziwości, których mógł dopuścić się człowiek, taki występki wyszczególniono jako szósty (Prz 6, 16-19). Tradycja mądrościowa zawiera wiele wzmianek piętnujących poświadczanie nieprawdy (Prz 12, 17. 14, 5.25. 19, 6.9.28. 21, 28. 25, 18). Mimo tych przestróg i wyraźnego prawodawstwa można znaleźć na kartach Starego Testamentu przykłady, w których fałszywe świadectwo doprowadziło do niesprawiedliwego rozpatrzenia spraw sądowych (1 Krl 21, 9-14; Dn 13, 34-59). Częste skargi na dopuszczających się tego czynu (np. Ps 27, 12. 35, 11) prowadzą do wniosku, że takie sytuacje nie należały do rzadkości. Składanie autentycznego świadectwa jest aktem, który wymaga odwagi i nieulegania kompromisom, dlatego słowo Boże zachęca tego, kto pragnie podjąć ryzyko zaświadczenia na korzyść ubogiego, by nie polegał wyłącznie na sobie, ale zaufał i zdał się na pomoc i opiekę Boga (Ps 12, 5-6)²²⁸.

Prawniczy obraz świadka był w Starym Testamencie wykorzystywany również wobec Boga. Wzywano Boga na świadka, by uwiarygodnić swoją niewinność (Hi 16, 19), a także podkreślić autentyczność określonego czynu, bądź wypowiedzi (Rdz 31, 50; Sdz 11, 19; Jr 42, 5). Ten, który powoływał Boga na świadka, odwoływał się do Jego mocy, co mogło skutkować dla niego szczęściem, gdy jego czyn był sprawiedliwy lub mogło prowadzić do jego zguby, jeśli było odwrotnie. Również zawierając małżeństwa, w Bogu widziano świadka (Ml 2, 14) i upatrywano w Nim pewnego rodzaju rękojmi dla tej umowy, czy też poręczyciela wobec złożonej przysięgi (1 Sm 12, 5; 20, 12). Pisma

²²⁶ W. Chrostowski, *Biblijne rozumienie świadectwa*, „Communio” XXXII (2012), nr 4 (180), s. 6.

²²⁷ S. Haręzga, *Świadectwo w Biblii*, w: EK, t. XIX, Lublin: TN KUL 2014, kol. 308.

²²⁸ Chrostowski, *Biblijne rozumienie świadectwa*, s.7-8.

mądrościowe, powstałe w czasach powygnaniowych, zawierają natomiast przestrożę, by nie nadużywać praktyki wzywania Boga na świadka (Koh 5, 1; Syr 23, 9-11)²²⁹. Pojęcie świadka w Starym Testamencie funkcjonuje również w głębszym znaczeniu. Jest ono stosowane również wobec całego Narodu Wybranego (Iz 43, 10.12. 44, 8), który doświadczył w swojej historii zbawczego działania Boga, spełnienia Jego obietnic i zapowiedzi, dlatego wobec całej ludzkości może pełnić rolę świadka Jahwe, potwierdzając jego jedyność i moc²³⁰.

Czasownik *martyreo*, który występuje w Septuagincie siedemnaście razy, określa wypowiedź świadka w sądzie (Lb 35, 30; Pwt 19, 15.18), a także przypomnienie czegoś (np. Rdz 31, 46). Świadczyć przeciw Izraelitom będzie również pieśń Mojżesza, kiedy ich potomkowie nie będą pamiętać o swoim Bogu i zwrócą się ku obcym bożkom (Pwt 31, 19.21)²³¹. Podsumowując, w Starym Testamencie *martyria* i terminy mu pokrewne występują zasadniczo w ujęciu prawniczym, choć miejscami przyjmują nowe akcenty: w Pięcioksięgu i w Psalmach – jako Boże pouczenia, a u Izajasza – nabierając wręcz charakteru kerygmatycznego²³².

Martyria (świadection) występuje w Nowym Testamencie trzydzieści siedem razy, z czego aż trzydziestokrotnie w pismach Janowych. Czasownik *martyreo* występuje siedemdziesiąt sześć razy, w tym czterdziestoczekrotnie w pismach Janowych, natomiast słowo *martyś* (świadek) trzydzieści pięć razy, w tym najczęściej w Dziejach Apostolskich (trzynastokrotnie) oraz listach (św. Pawła sześciokrotnie i w listach pasterskich trzykrotnie)²³³. Stanisław Haręzga zauważył, że zgodnie z ciągłością Objawienia, w Nowym Testamencie występuje nawiązanie do starotestamentalnego sposobu rozumienia świadectiona w kategoriach prawnych. Uwidacznia się to głównie w procesie Jezusa (Mk 14, 55-59.63; Mt 26, 65; Łk 22, 71) oraz diakona Szczepana (Dz 6, 13). Znane są również reguły odnoszące się do liczby świadków oraz uwzględnienia ich roli w utrzymaniu dyscypliny w Kościele (Mt 18, 16; J 8, 17; 2 Kor 13, 1; 1 Tm 5, 19; Hbr 10, 28), a także przywoływanie Boga na świadka, by uwiarygodnić swój czyn albo wypowiedź (Rz 1, 9; 2 Kor 1, 23; Flp 1, 8; 1 Tes 2, 5). Na kartach Nowego Testamentu rozszerza się rozumienie pojęcia świadectiona poza kategorie sądowe, czy też jako zwykłej opinii, bądź sądu

²²⁹ Haręzga, *Biblijne podstawy świadectiona*, w: *Świadection w służbie ewangelizacji*, s. 20.

²³⁰ Luke, *Biblijne pojęcie martyria*, s. 76-77.

²³¹ Dziewulski, *Świadection chrześcijański jako znak*, s. 41.

²³² Tenże, *Teologiczne rozumienie świadectiona*, s. 282.

²³³ Pełne statystyki podaje Dziewulski, *Świadection chrześcijański jako znak*, s. 42-43.

o innej osobie (Dz 10, 22. 16, 2. 22, 12; 1 Tes 2, 10; 3 J 12) albo o Kościele (Ga 4, 15; 2 Kor 8, 3). W nowym ujęciu, tego terminu używa także św. Paweł, świadectwem określając, czy to swoje przepowiadanie (1 Kor 1, 6. 2, 1. 15, 15; 1 Tes 1, 10), czy też kiedy pisze o świadectwie swojego sumienia (2 Kor 1, 12). Synoptycy również wprowadzają pewną nowość. Używają świadectwa nie tylko w aspekcie dowodu autoryzującego czyn lub wypowiedź, ale także przyznają świadectwu rolę oskarżycielską. Złożone ofiary (Mk 1, 44), stanięcie przed sądem (Mt 10, 18), a nawet strąśnięty z nóg proch (Mk 6, 11) oraz własne uczynki (Łk 11, 47-48) mogą być elementem oskarżenia²³⁴.

Jednak głównym wyróżnikiem nowotestamentalnej, a zwłaszcza Janowej, teologii świadectwa jest koncentrowanie jej na osobie i działalności Chrystusa. W Apokalipsie dwukrotnie do Jezusa odniesiony jest tytuł *martys* (Ap 1, 5. 3, 14), natomiast cała księga „pomyślana jest jako *martyria*, której autorem jest Jezus Chrystus (1, 2)”, w tym sensie, że jej treścią jest „objawienie Chrystusa, który wyjawia wspólnocie wiernych to, co sam poznał od Boga”²³⁵. Funkcją świadectwa Jezusa jest poświadczanie, potwierdzanie i aktualizacja Bożego słowa, choć równocześnie jest On zarazem Słowem Boga (Ap 19, 11-16). Dzięki temu przynosi On pełne objawienie i daje ku temu dowody, aż po sam krzyż. Świadectwo Jezusa w teologii Janowej charakteryzowane jest jako wierne i prawdomówne. Jezus jest „świadkiem wiernym i prawdomównym” (Ap 1, 5. 3, 14), który by zaświadczyć o Ojcu i o sobie, by stać się nie tylko objawiającym ale i Objawieniem, wchodzi w spór, w konflikt ze światem. Cała Ewangelia Janowa jest skoncentrowana na tym posłannictwie Jezusa i tej szczególnej funkcji Jego świadectwa. On jako Ten, który jest wcielonym Słowem (J 1, 1. 14), może uczynić jawnym wobec świata to, co „widział” oraz „słyszał” u swojego Ojca (J 3, 11. 32. 5, 19. 30. 8, 38. 15, 15). Jezus, Jednorodzony Syn Ojca poprzez to, że trwa z Nim w doskonałej jedności (J 1, 18. 10, 30. 14, 6-11. 17, 6-7), może dać świadectwo prawdzie (J 3, 31-33), tzn. ukazać, trwać i ucieleśniać wewnętrzną tajemnicę Boga (J 15, 10; 1 J 4, 9). Dając świadectwo o Ojcu, Jezus świadczy również o sobie oraz o swojej roli pośrednika w drodze poznawania i dochodzenia ludzi do prawdziwego Boga (J 8, 12-14. 14, 6). Szczytowym momentem Jezusowego świadczenia, a zarazem jego potwierdzeniem jest wydarzenie Jego krzyżowej śmierci (1 J 5, 6-

²³⁴ S. Haręzga, *Świadectwo*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce: TN KUL, Jedność 2017, s. 863.

²³⁵ Luke, *Biblijne pojęcie martyria*, s. 81.

9; 1 Tm 2, 6. 6, 13), która ostatecznie uczyniła z Niego świadka, a to co objawił – „świadcstwem i słowem Bożym” (Ap 1, 2. 6, 9. 12, 17. 20, 4)²³⁶. Wobec świadectwa Jezusa przedstawiciele elit religijnych i politycznych narodu żydowskiego kierowali ciężkie, a zarazem niedorzeczne zarzuty (Mt 12, 20-30; Mk 3, 22-30; Łk 11, 15-22). Podobnie czynili przekupieni fałszywi świadkowie (Mt 27, 3-10; Dz 1, 18-19; Mt 28, 11-15). Wówczas szczególnie widoczna stawała się wartość Jezusowego świadectwa. W kontrze do tych zarzutów wydawał On prawdziwe świadectwo wobec złego i zepsutego świata (J 1, 9-11. 7, 7), nie chcąc potępiać, czy wykluczać, ale odzyskać Bożą „własność” (J 1, 12-13. 3, 16)²³⁷.

Choć świadectwo Jezusa jest najpełniejsze i absolutne oraz ma trwałą i niezaprzeczalną wartość, to nie jest jednak wyizolowane. Wielu świadków je potwierdza. Zwłaszcza Ojciec, który zaświadcza o swoim Synu w wydarzeniu chrztu w Jordanie (Mk 1, 11) oraz przemienienia na wysokiej górze (Mk 9, 7), a także poprzez dokonywane wspólnie słowa i czyny (J 5, 31-32. 36-38. 8, 16-18. 10, 25). Uzupełnieniem świadectwa Ojca są Pisma, które prowadzą do Jezusa i ostatecznie na Niego wskazują (J 2, 22. 5, 39-47), a kto ich nie przyjmuje, Boga uważa *de facto* za kłamcę (1 J 5, 10). Ważna jest też osoba Jana Chrzciciela, który wskazał Izraelowi, że obecny jest pośród nich Mesjasz. To on ogłosił boską tożsamość i misję Jezusa, a potwierdził to swoją śmiercią męczeńską (Mk 6, 17-29; J 1, 6-8. 15. 19-36. 3, 25-30)²³⁸.

W swojej publicznej działalności Jezus dużo uwagi poświęcił przygotowaniu tych, którzy będą w sposób oficjalny świadczyć o jego zbawczym dziele. W Łukaszej koncepcji świadectwa tymi osobami są apostołowie. To oni byli świadkami życia i działalności Jezusa, od chrztu w Jordanie, aż po wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego (Łk 24, 48-49; Dz 1, 8. 21-22. 2, 32. 3, 15. 5, 32. 10, 39. 41-42). W pierwszej mierze apostołowie dawali świadectwo o faktach historycznych z życia swojego Mistrza, zwłaszcza o wydarzeniach kulminacyjnych, związanych z Jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem (Łk 24, 46-47; Dz 2, 22-28; 1 Kor 15, 3-11). W sensie prawnym wiąże się z tym również świadectwo wiary apostołów w zbawczy wymiar wydarzenia Jezusa, które objawiają Boga (Dz 4, 10; 1 J 1, 1-3. 4, 14). Świadectwo apostołów ewoluuje, ponieważ łą-

²³⁶ Harężga, *Biblijne postawy świadectwa*, s. 22-24.

²³⁷ Chrostowski, *Biblijne rozumienie świadectwa*, s. 14.

²³⁸ Harężga, *Świadectwo*, s. 864.

czy w sobie świadczenie o faktach oraz o prawdzie, przechodzi od opowiadania o chrystofaniach, przez rozgłaszanie doświadczenia żywej obecności Zmartwychwstałego, aż po umacnianie w nadziei powtórnego spotkania ze Zbawicielem w chwale nieba²³⁹. Adam Kubiś pokazał, że stwierdzenie Jezusa wobec apostołów „będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8) można rozumieć trojako. Po pierwsze są oni świadkami Jezusa z Jego ustanowienia. Ich status pochodzi od Jezusa (Dz 1, 2), bądź też od samego Boga (Dz 10, 41). Po drugie są świadkami Jezusa, ponieważ „należą” do Niego, do Tego, który jest ich Panem. I po trzecie, ponieważ treścią, przedmiotem ich świadectwa będzie sam Jezus²⁴⁰. Św. Paweł choć nie spotkał nigdy Jezusa przed Jego wniebowstąpieniem, uważa się jednak za świadka (Dz 22, 14-15. 26, 16; 1 Kor 9, 1), stawiając się tym samym na równi z tymi, którzy na własne oczy widzieli Zbawiciela (1 Kor 15, 8.15). Sednem jego świadectwa staje się żywa, wręcz egzystencjalna relacja z Chrystusem (Ga 2, 19-20; Flp 3, 8-12), a także głoszenie Dobrej Nowiny o wydarzeniach paschalnych oraz o rzeczywistej obecności Chrystusa jako Pana i Zbawiciela (Rz 1, 1-6; 1 Kor 2, 1-5)²⁴¹. Treścią wszelkiego świadectwa jest sam Jezus i jego znaczenie, dlatego spotkanie z historycznym Jezusem i znajomość z Nim nie są koniecznym warunkiem, by pełnić rolę świadka²⁴².

Święty Łukasz z pojęciami *martyrs* i *martyria* łączy *dynamis* (tj. moc) Ducha Świętego, co jest cechą charakterystyczną jego pneumatologii (Łk 1, 17.35. 4, 14.36; Dz 1, 8. 10, 38). Ta moc daje zdolność do szczególnego działania. Został nią namaszczone Chrystus (Łk 1, 15.67. 2, 1-27.36) i obiecał ją swoim uczniom, zwłaszcza, gdy będą prześladowani (Łk 12, 11-12. 24, 48-49; Dz 1, 4-8). Ta moc uzdalnia do składania świadectwa, bez niej świadectwo na wzór Jezusa jest niemożliwe²⁴³. Rolą Ducha Świętego jest także dopełnienie, czy też przypomnienie prawdy, wcześniej objawionej przez Jezusa (J 2, 22.

²³⁹ Tenże, *Świadectwo w Biblii*, kol. 309-310.

²⁴⁰ A. Kubiś, *Czas Kościoła czasem świadectwa Ducha. Relacja pomiędzy Duchem Świętym a świadectwem w Dziele Łukaszowym*, w: *Moc świadectwa*, red. J. Wilk, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2013, s. 43-44.

²⁴¹ Harężga, *Biblijne podstawy świadectwa*, s. 25-26.

²⁴² Luke, *Biblijne pojęcie martyria*, s. 82.

²⁴³ J. Kudasiewicz, *Duch Święty mocą świadectwa. Studium z pneumatologii św. Łukasza (Łk 24, 48-49; Dz 1, 8)*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin: Polihymnia 1998, s. 46-47; Tenże, „Wy jesteście świadkami tego” (Łk 24, 48). *Przyczynek do Łukaszowej teologii świadectwa*, w: *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5, 1). Prace dedykowane Ks. Prof. A. Kubisiowi*, red. S. Koperek, J. Morwa i inni, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2004, s. 526-527.

12, 16). Co więcej, prowadzi On uczniów, by mogli głębiej zrozumieć tajemnicę Chrystusa, Jego osoby i życia, a także jest gwarantem, że będzie ona głoszona i rozumiana bez niebezpieczeństwa błędu (Dz 1, 8; J 14, 26. 15, 26. 16, 13). W sytuacji sporu ze światem (J 16, 8-11) nie jest możliwe wyznawanie wiary, a także składanie świadectwa chrześcijańskiego życia, nie będąc wyposażonym w wewnętrzne świadectwo Bożego Ducha (Rz 8, 16; 1 Kor 12, 3). Ci, którzy uwierzyli na podstawie głoszonego przez Kościół świadectwa Jezusa, otrzymują Ducha Świętego i stają się świadkami²⁴⁴. Świadectwo krwi, które pieczętuje świadectwo wiary, jest wiernością posuniętą, aż do oddania życia, czyli męczeństwem. Pierwszym takim świadkiem był Szczepan (Dz 7, 54. 22, 20), a dalej jego śladem poszli wszyscy Apostołowie, poza Janem (J 21, 20-23), a także inni wyznawcy Jezusa. Są oni przykładem „świadectwa dla Jezusa i dla Słowa Bożego” (Ap 6, 9. 17, 6), świadczenia o prawdzie w Ewangelii (Ap 11, 7). Ci, którzy ich prześladowają, odnoszą pozorne i doraźne zwycięstwo, gdyż ostatnie słowo należy zawsze do Boga. Odwieczny wróg, Boży przeciwnik, szatan zostanie pokonany „dzięki krwi Baranka i słowu ich świadectwa” (Ap 12, 11)²⁴⁵. Franciszek Mickiewicz zauważył, że w Apokalipsie istnieje związek między świadectwem a męczeństwem, jednak nie jest to związek ścisły. Pierwszym zadaniem wspólnoty chrześcijańskiej na tamtym etapie jest ukazywanie świata życia opartego na zasadach Ewangelii. Ich głównym powołaniem jest głoszenie słowa prawdy, a nie cierpienie. Niemniej jednak śmierć świadka jest podjęciem w sposób doskonały naśladowania Chrystusa, niejako uobecnieniem w świecie Jego krzyżowej męki. Świadkowie Chrystusa są wezwani, by przejść drogę swojego Mistrza. Drogę wzgardy, odrzucenia, zatwardziałości oraz zamknięcia ze strony człowieka, który uwikłany jest we własny grzech, a nawet drogę dyskryminacji i prześladowania. Obrona głoszonej prawdy nawet za cenę krwi jest oczywistym dowodem i wyraźnym znakiem heroicznej miłości i niewzruszonej wierności wobec Chrystusa. Jednak dopiero w późniejszym piśmiennictwie chrześcijańskim słowo *martys* zostanie użyte w znaczeniu tego, kto cierpiąc i oddając swoje życie, utożsamia się z Jezusem w Jego męce²⁴⁶.

²⁴⁴ Haręzga, *Świadectwo*, s. 865.

²⁴⁵ Chrostowski, *Biblijne rozumienie świadectwa*, s. 18-19.

²⁴⁶ F. Mickiewicz, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i Boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki: Apostolicum 2003, s. 315-316.

Rozszerzenie podstawowego znaczenia słowa *martyria* i jemu pokrewnych kierując je ku kategorii męczeństwa, było konsekwencją sytuacji powiększania zacieklej opozycji wobec chrześcijańskiego świadectwa²⁴⁷. Poszerzenie znaczenia tych terminów w użyciu chrześcijan dokonywało się w kontekście szerokich procesów rozwoju semantycznego klasycznej terminologii, zarówno greckiej jak i łacińskiej, którą rodzące się chrześcijaństwo przejmowało, by przekazywać nowe treści²⁴⁸. Klemens Rzymski w *Listie do Kościoła w Koryncie* pisał:

„Popatrzmy na świętych Apostołów: Piotra nie raz i nie dwa, ale wiele razy, spotykała ciężka próba z powodu niegodziwej zazdrości, a złożywszy w ten sposób swoje świadectwo, odszedł do chwały, na którą sobie dobrze zasłużył. Przez zazdrość i niezgodę również Paweł [znalazł sposobność bym nam] wskazać, jaka jest nagroda wytrwania: więziony siedem razy, skazywany na wygnanie, kamienowany, stał się heroldem Pana na Wschodzie i na Zachodzie, pozyskał też za swoją wierność szlachetną sławę. Uczył sprawiedliwości ziemię całą i dotarł aż do zachodnich jej granic, a złożywszy wobec przedstawicieli władz swoje świadectwo odszedł ze świata i został przyjęty w miejscu świętym, stanowiąc [dla nas] najwspanialszy wzór wytrwania”²⁴⁹.

Użył on czasownika *martyreo*, by opisać wytrwałość Apostołów Piotra i Pawła w ich cierpieniach. Ta wytrwałość nabiera niemal stoickiego znaczenia, podkreślając ich obojętność na cierpienie, która wynika z ich wiary²⁵⁰. W całym liście analizowane w tym paragrafie słowa występują dwanaście razy, jednak wyłącznie w miejscu przytoczonym powyżej łączą świadectwo z oddaniem życia, czyli „świadectwo krwi”²⁵¹.

Natomiast w opowiadaniu o męczeństwie św. Polikarpa ze Smyrny jest już oczywistym, że słowa takie jak świadek, czy świadectwo nabierają wyraźnie zabarwienia znaczeniowego związanego z męczeństwem:

„Piszemy wam, bracia, o tych, co ponieśli śmierć męczeńską, i o błogosławionym Polikarpie, który przez męczeństwo swoje położył niejako pieczęć na prześladowaniu i przyczynił się do jego zakończenia”²⁵².

²⁴⁷ Murphy, W. F. Dicharry, *Martyr*, w: *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 9, s. 227.

²⁴⁸ T. Kaczmarek, *«Seges Ecclesae». Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010, s. 80.

²⁴⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, V, 4-7, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 53.

²⁵⁰ Murphy, Dicharry, *Martyr*, s. 227.

²⁵¹ F. Louvel, *Słowniczek – Narodziny chrześcijańskiego słownictwa*, tłum. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 418.

²⁵² *Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny*, I, 1, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 162.

„Błogosławię Cię, że uznałeś mnie godnym tego dnia i tej godziny, kiedy to, zaliczony do Twoich męczenników, dostępuję udziału w kielichu Twego Chrystusa, abym mógł też zmartwychwstać na życie wieczne duszy i ciała w nieskazitelnosci Ducha Świętego”²⁵³.

W ostatnim rozdziale tego tekstu możliwe jest dwojakie tłumaczenie: albo „śmierć męczeńską poniósł błogosławiony Polikarp” albo „świadećstwo złożył błogosławiony Polikarp”. Druga wersja zdaniem Francois Louvela jest dokładniejsza i lepiej oddaje ducha języka greckiego. Zwracał on uwagę, że ten przykład dobrze ilustruje ubóstwo współczesnego języka w porównaniu z greką starożytną²⁵⁴. Orygenes komentując Ewangelię według św. Jana pokazał, że każdego kto składa świadećstwo prawdzie, czy to słowem, czy w jakikolwiek inaczej należy nazywać świadkiem. Jest przy tym świadomy, że wówczas już zwyczajowo przyjęło się – wobec podziwu dla walczących dla prawdy lub niewinności aż po śmierć – nazywać świadkami/męczennikami wyłącznie tych, którzy przelali krew dla świadećstwa wiary. Jednak Orygenes jest zdania, iż każdy kto świadećczy o nauce Pana, jest przez niego uważany za świadka²⁵⁵. Marcin Wysocki zauważył, że autorzy patrystyczni wyróżniali dwa konstytutywne elementy męczeństwa: (1) publiczne świadećczenie o Chrystusie oraz (2) podjęcie dobrowolnego cierpienia i oddanie życia za Niego. Wysocki wskazał za Klemensem Aleksandryjskim, że doskonałość męczeństwa wynika z tego, iż wyraża ono doskonałe i pełne dzieło miłości. Natomiast odwołując się do pism Ignacego Antiocheńskiego, Melitona z Sardes, Tertuliana, Cypriana, Orygenes, Cyryla Jerozolimskiego, Hipolita, Jana Chryzostoma i Grzegorza z Nazjanzu zaznaczył, że męczeństwo uznawali oni za chrzest krwi, tzn. że miało analogiczne skutki co chrzest z wody, ponieważ miłość ma moc gładzić wiele grzechów. Wymienieni ojcowie Kościoła uważali tę specyficzną formę świadećstwa za najpewniejszy środek do osiągnięcia zbawienia, gdyż dzięki odpuszczeniu wszelkich grzechów męczennik staje się sprawiedliwym wobec Boga, wolnym nie tylko od piekła, ale także od wszelkich kar²⁵⁶. Z czasem, wobec nadużyć jakie pojawiały się wobec kultu męczenników Augustyn zmienił punkt ciężkości teologii męczeństwa z podkreślania cierpienia i tortur, które ponosili męczennicy, na uznanie ich za tych, którzy wyznawali wiarę w Chrystusa poprzez doskonałość

²⁵³ Tamże XIV, 2, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 167.

²⁵⁴ Louvel, *Słowniczek*, s. 418.

²⁵⁵ A. Kubiś, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio” VII (1987), nr 5 (41), s. 76-77.

²⁵⁶ M. Wysocki, *Męczeństwo w chrześcijaństwie w ujęciu patrystycznym*, w: EK, t. XII, Lublin: TN KUL 2008, kol. 700.

cnót oraz życie w pełnej harmonii z nauczaniem Kościoła²⁵⁷. Augustyn umiejscowił męczeństwo w tajemnicy Mistycznego Ciała Chrystusa. Uczył, że na mocy dokonującego się dzięki łasce duchowego zjednoczenia, powstaje mistyczna, realna więź, która skutkuje podjęciem drogi ofiary z siebie w miłości, która wyraża się w naśladowaniu Mistrza. To zjednoczenie w Ciele Mistycznym jest tak głębokie, że można powiedzieć, że Chrystus sam cierpi w swoich męczennikach, że On sam w nich zwycięża, dzięki Niemu dokonuje się tajemnica owocowania ziarna, które najpierw wpadłszy w ziemię musiało obumrzeć. W tym wszystkim wartość ludzkiego aktu cierpienia nie doznaje uszczerbku²⁵⁸.

3.2. *Martyria* w nauczaniu Magisterium Kościoła

W dokumentach Soboru Watykańskiego II pojęcie świadectwo²⁵⁹ wykorzystane zostało w szerokim znaczeniu i w różnych kontekstach, tworząc wielokolorową panoramę²⁶⁰. W pierwszej mierze o sobie samym świadectwo wydaje sam Bóg poprzez dzieło stworzenia. Dalej świadectwo jest także ważnym elementem objawiania się Boga ludziom w historii (KO 3-4, 17-19). Ojcowie Soboru Watykańskiego II powołując się na Ewangelię według św. Jana podkreślają fakt, że Chrystus jest pierwszym świadkiem, który „dał świadectwo prawdzie” (DWR 11; J 18, 37). Dostrzegają również rolę Ducha Świętego, który mieszkając w Kościele oraz w sercach wiernych tak jak w świątyni (1 Kor 3, 16; 6, 19) przemawia w nich i daje świadectwo przybrania za synów (KK 4; Ga 4, 6; Rz 8, 15n. 26). Naśladując Pierwszego Świadka, Apostołowie zawsze dawali świadectwo Bożej prawdzie głosząc „odważnie słowo Boże” (Dz 4, 31; DWR 11). Pośłannictwo apostołów, ich następców i ich współpracowników, polegające na zwiastowaniu ludziom Chrystusa, który jest Zbawicielem świata dokonywane jest w „mocy Boga, który często w słabości świadków objawia moc Ewangelii” (KDK 76). Jednak nie tylko następcy Apostołów, ale cały Kościół, poszczególni Jego członkowie winni – zdaniem ojców soboru – uświadomić sobie fakt posłania, także do tych, którzy nie wierzą, by przez świadectwo swojego życia być znakiem, który będzie wskazywał na Chrystusa (DM 20). W Konstytucji dogmatycznej o Kościele zauważono, że szczególną formą świadectwa,

²⁵⁷ Murphy, Dicharry, *Martyr*, s. 229.

²⁵⁸ Kaczmarek, «*Seges Ecclesiae*», s. 86.

²⁵⁹ Dokładnie chodzi o *testimonium* łaciński odpowiednik greckiego *martyrion*, *martyria*. E. Gigilewicz, *Świadectwo*, w: EK, t. XIX, Lublin: TN KUL 2013, kol. 308.

²⁶⁰ P. Martinelli, *Świadectwo chrześcijańskie, jako „język” w ewangelizacyjnym posłannictwie dzisiejszego Kościoła*, w: *Communio* XXXII (2012), nr 4 (180), s. 34.

jest męczeństwo, czyli świadectwo krwi. Zostało ono ukazane jako „najwyższe świadectwo miłości” zwłaszcza wobec prześladowców. Męczeństwo upodabnia do Chrystusa, który z własnej woli przyjął śmierć dla zbawienia świata. Męczennicy wzorując się na Nim podejmując najwyższą próbę miłości, stają się dla Kościoła szczególnym darem (KK 42). W przekonaniu soboru receptą na ateizm jest nie tylko jasny wykład doktryny, ale także nienaganne życie poszczególnych członków Kościoła. Świadectwo ich żywej i dojrzałej wiary jest kluczem do realizacji misji „uobecniania Boga Ojca i Jego wcielonego Syna i niejako Ich uwidoczniania poprzez nieustanną odnowę i oczyszczanie się pod przewodnictwem Ducha Świętego” (KDK 21). Dotyczy to wszystkich członków Kościoła zarówno duchownych jak i świeckich (KK 32). Bycie znakiem obecności Boga w świecie m. in. poprzez dawanie świadectwa o Chrystusie (DM 15) jest zadaniem całej wspólnoty Kościoła (DM 20). Ojcowie wyróżniają także poszczególne grupy wiernych ze specyficzną dla ich stanu życia formą świadectwa: biskupi winni dawać świadectwo „o Ewangelii łaski Bożej” (KK 21), prezbiterzy mają pełnić „posługę słowa i świadectwa życia” o Chrystusie i miłości do Niego (DP 11), instytuty życia kontemplacyjnego dają świadectwo potęgi i miłości Bożej oraz jedności w Chrystusie (DM 40), natomiast małżonkowie i rodzice chrześcijańscy są świadkami i współpracownikami miłości i płodności Matki Kościoła (KK 41). W Dekrecie *Ad gentes divinitus* cały artykuł poświęcono chrześcijańskiemu świadectwu, podkreślając zobowiązanie każdego chrześcijanina do tego, by:

„przykładem życia i świadectwem słowa tak ukazywać «nowego człowieka», którego przyoblekli przez chrzest i moc Ducha Świętego, i przez którego zostali umocnieni w czasie bierzmowania, aby inni, widząc ich dobre uczynki, chwalili Ojca oraz by mogli pełniej zrozumieć prawdziwy sens życia ludzkiego i dostrzec powszechną więź wspólnoty ludzkiej” (DM 11).

Wyróżnia się tu zatem zarówno świadectwo życia jak i świadectwo wyrażane konkretnymi słowami. Dalej w Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła zwrócono uwagę, że owocność dawanego świadectwa jest związana z atmosferą szacunku i miłości, jaka winna być okazywana tym, do których jest ono kierowane. Świadkowie powinni również brać udział w życiu kulturalnym i społecznym, zaznajamiać się z tradycjami religijnymi i narodowymi, poznając dzięki temu lepiej, tych którym chcą opowiadać o Bogu. Ojcowie soborowi zalecają również zwrócenie uwagi na przemiany, które współcześnie się dokonują, a zwłaszcza na fascynację nauką i techniką, która oddala ludzi od Bożych spraw (DM 11). Sobór wykazał również, że świadectwo życia chrześcijańskiego będzie

szybciej przynosiło zamierzone skutki, jeśli będzie składane wspólnie przez różne grupy chrześcijańskie (DM 36, DE 12). Warto też zaznaczyć, że ojcowie soborowi odwołując się do wolności religijnej przysługującej każdej osobie ludzkiej wskazali, że każdej wspólnocie religijnej przysługuje prawo, by w sposób nieskrępowany nauczać swojej wiary jak i dawać jej świadectwo publicznie słowem i na piśmie (DWR 4).

Ważną rolę w pogłębieniu rozumienia chrześcijańskiego świadectwa spełnił Paweł VI. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*. Sformułowania takie jak:

„ewangelizować znaczy przede wszystkim świadczyć zwyczajnie i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym; świadczyć, że Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego” (EN 26)

zdaniem Paolo Martinellogo uważane są za klasyczne w tym zakresie²⁶¹. W adhortacji tej papież wyraźnie określa, że świadectwo prawdziwie chrześcijańskiego życia jest podstawowym środkiem ewangelizacji. Dalej dokonuje on diagnozy współczesnego człowieka, która stała się mottem dla wielu przyszłych ewangelizatorów, stwierdzając, że

„człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41).

Do czystego i szlachetnego życia zachęcał chrześcijan już Piotr Apostoł, gdyż nawet bez słuchania nauki „przez samo postępowanie (...) zostali [dla wiary] pozyskani” (1 P 3, 1).

Wielokrotnie nt. świadectwa wypowiadał się także Jan Paweł II. Wskazywał on na to, że ze świadectwa, które pochodzi od Jezusa rodzi się teologia. Chrystus jest jednocześnie świadkiem tajemnicy swojego Ojca, jej podmiotem, jej ostatecznym objawieniem i tajemnicą, która jest objawiana. To Syn Boży powołuje na świadków apostołów i uczniów. Jednak samo uczestnictwo w wydarzeniach z życia Mistrza, także tych kulminacyjnych jak śmierć i zmartwychwstanie, jest zdaniem papieża niewystarczające, ponieważ stanowi wyłącznie ludzką kwalifikację świadka. Świadectwo chrześcijańskie, o Bogu w Trójcy Jednym, nie ma racji bytu, jeśli nie ma fundamentu w świadectwie Ducha Świętego, „który przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10). Do takiego posłannictwa wezwani są wszyscy ochrzczeni, zwłaszcza przez przyjęcie sa-

²⁶¹ Martinelli, *Świadectwo chrześcijańskie*, s. 36.

kramentu bierzmowania, który uzdalnia do składania świadectwa w mocy Ducha Świętego²⁶². W adhortacji *Christifideles laici* podkreślił rolę laikatu, który uczestnicząc w prorockiej misji Chrystusa, wezwany jest do świadectwa. To świeccy mogą zaświadczać wobec świata o tym jak wiara chrześcijańska przynosi odpowiedzi na problemy i nadzieje, których doświadcza każdy człowiek i każde społeczeństwo. Będzie to możliwe, jeśli wierni świeccy pokonają rozdźwięk między Ewangelią a ich własnym życiem, czerpiąc z Dobrej Nowiny natchnienie i siłę (ChL 34). Jan Paweł II wskazał również na ścisły związek między wiarą, świadectwem i misyjną działalnością Kościoła. W encyklice *Redemptoris misio* zwrócił uwagę, że tam gdzie wiara jest silna i głęboka, tam intensywniej odczuwa się potrzebę dawania o niej świadectwa. I odwrotnie, jeśli słabnie wiara, gaśnie również zapał misyjny. Zdaniem papieża skutecznym remedium na współczesny kryzys wiary jest gorliwość misyjna (RM 2). W tym samym dokumencie Jan Paweł II potwierdził również, że pierwszą formą świadectwa jest życie wierzącego, czy to misjonarza, czy chrześcijańskiej rodziny, czy też całej kościelnej wspólnoty. Życie, które uwidacznia postępowanie przemienione na sposób ewangeliczny (RM 42). Natomiast w encyklice *Fides et ratio* papież odwołał się do świadectwa męczenników stwierdzając, że są oni najbardziej autentycznymi świadkami prawdy o życiu i podał następującą argumentację:

„Powód, dla którego ufamy ich słowu, jest zaś taki, że dostrzegamy w nich oczywiste świadectwo miłości, która nie potrzebuje długich wywodów, aby nas przekonać, gdyż mówi do każdego człowieka o tym, co on w głębi serca już uznaje za prawdę i czego od dawna poszukuje. Męczennik budzi w nas głębokie zaufanie, ponieważ mówi to, co my już przeczuwamy, i wypowiada otwarcie to, co my również chcielibyśmy umieć wyrazić” (FR 32).

Wielokrotnie o świadectwie wypowiadał się również Benedykt XVI. Nawiązując do pisarzy czasów patrystycznych, a także świadectw i biografii świętych męczenników w adhortacji *Sacramentum caritatis* dokonał analizy relacji występujących między świadectwem, męczeństwem i Eucharystią. W tym dokumencie papież określił dynamikę świadectwa w następujących słowach:

„Stajemy się świadkami, gdy poprzez nasze czyny, słowa i sposób bycia ktoś Inny objawia się i udziela. Można powiedzieć, że to świadectwo jest środkiem, dzięki któremu prawda o miłości Bożej dociera w historii do człowieka, zapraszając go, by dobrowolnie przyjął tę radykalną nowość. W tym świadectwie Bóg się wystawia, by tak rzec, na ryzyko wolności człowieka” (SC 85).

²⁶² M. Marczewski, *Martyria*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 458-459.

W ocenie Benedykta istnieje zatem pewnego rodzaju napięcie, które występuje między darem prawdy Boga, udzielającego się w postaci świadka, a wolaścią człowieka, który zaproszony jest by rozpoznać i uznać ten dar²⁶³.

Franciszek w adhortacji *Ewangelii Gaudium* wielokrotnie odwołał się do świadectwa. Przypomniwał on, że uczniowie Pana powołani są do świadectwa, żyjąc jako wspólnota, jako «mała trzódka», która jest solą ziemi i światłem świata (EG 92). Wyraźnie podkreśla tu wartość świadectwa wspólnoty chrześcijańskiej, braterskiej komunii, która w jego przekonaniu może zaradzić sytuacji wojny i przemocy w jakiej wciąż znajduje się świat zraniony indywidualizmem, stawiający jednych przeciw drugim (EG 99-100). Każdy ochrzczony ma się stać uczniem misjonarzem, starając się jednocześnie wzrastać jako ewangelizator, by świadectwo Ewangelii stawało się jaśniejsze poprzez formację i pogłębienie miłości (EG 119-121). Tym co czyni Kościół zdolnym do prawdziwego ewangelicznego świadectwa w życiu codziennym jest słuchane i celebrowane Słowo Boże (EG 174). W styczniu 2023 r. Franciszek rozpoczął cykl katechez, który poświęcił pasji do ewangelizacji²⁶⁴. W jednej z nich potwierdził, że wydana w 1975 r. adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, jest nadal aktualna, nazywając ją „*magna carta*» ewangelizacji w świecie współczesnym”²⁶⁵. Franciszek w tym nauczaniu wprost odwołał się do świadectwa, przypominając, że Paweł VI określił je pierwszym sposobem ewangelizacji, a także koniecznym warunkiem jej owocności i skuteczności (EN 76). Franciszek przypominał, że świadectwo jest przekazywaniem Boga, który jest w człowieku staje się życiem, a nie «doktryny» na Jego temat. Świadectwo obejmuje wyznawaną wiarę, którą papież rozumie jako zdecydowane i jawne przyłgnięcie do Osób Trójcy Świętej, do Boga, który stworzył i odkupił każdego z nas. Ta wiara ma moc przemieniać relacje, kryteria, wartości, które wpływają na ludzkie wybory. Papież dobitnie podkreślił konieczność spójności, harmonii między tym w co świadek wierzy, co głosi, a tym jak i czym żyje. Wypomina hipokryzję, tym chrześcijanom, który tylko mówią, że wierzą, natomiast *de facto* żyją czym innym. Dla Franciszka hipokryzja jest przeciwieństwem świadectwa²⁶⁶.

²⁶³ Martinelli, *Świadectwo chrześcijańskie*, s. 37.

²⁶⁴ Franciszek, *Pasja do ewangelizacji – gorliwość apostołską wierzącego. Powołanie do apostołstwa (Mt 9, 9-13)*, Audienca generalna, 11 stycznia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230111-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁶⁵ Tenże, *Pierwszy sposób ewangelizacji – świadectwo*, Audienca generalna, 22 marca 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230322-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁶⁶ Tamże.

W tym cyklu katechez Franciszek ukazał Jezusa jako wzór²⁶⁷ i nauczyciela głoszenia²⁶⁸, podkreślał także rolę Ducha Świętego w dawaniu świadectwa²⁶⁹, określił ewangelizację za Soborem Watykańskim II jako kościelną posługę²⁷⁰ a także konkretnych świętych, którzy mogą stać się inspiracją dla dzisiejszych świadków Ewangelii, a wśród nich m. in. św. Pawła²⁷¹, męczenników²⁷², św. Grzegorza z Nareku²⁷³ oraz św. Franciszka Ksawerego²⁷⁴.

3.3. *Martyria w teologii*

Grzegorz Dziewulski zwrócił uwagę, że trudno jest znaleźć w literaturze teologicznej jednolitą i powszechnie przyjmowaną definicję świadectwa chrześcijańskiego. Zauważył natomiast, że często różnego rodzaju propozycje obecne w literaturze związane są znacząco z tym, jaką dziedzinę reprezentuje specjalista, który ją sformułował. W swoim opracowaniu wziął pod uwagę punkty widzenia przedstawicieli takich dyscyplin jak: homiletyka, katechetyka, ekumenizm, misjologia, czy też socjologia religii. Dziewulski podkreśla, że Włodzimierz Wielgat świadkiem określił osobę, która przekazuje na sposób kerygmaticzny otrzymane dobrodziejstwa, bazując na tym, że sama doświadczyła dzieł Bożych oraz została do tego wybrana i uzdolniona. Natomiast u Mieczysława Majewskiego od strony katechetycznej świadectwem uznał manifestację życia zespolonego z Chrystusem. U Gerarda Siwka z perspektywy homiletycznej ukazał świadectwo jako

²⁶⁷ Tenże, *Jezus wzorem głoszenia*, Audienca generalna, 18 stycznia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230118-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁶⁸ Tenże, *Jezus nauczycielem głoszenia*, Audienca generalna, 25 stycznia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230125-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁶⁹ Tenże, *Protagonista głoszenia – Duch Święty*, Audienca generalna, 22 lutego 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230222-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁷⁰ Tenże, *Sobór Watykański II. Ewangelizacja jako posługa kościelna*, Audienca generalna, 8 marca 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230308-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁷¹ Tenże, *Świadkowie – św. Paweł (1)*, Audienca generalna, 29 marca 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230329-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023]; tenże, *Świadkowie – św. Paweł (2)*, Audienca generalna, 12 kwietnia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230412-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁷² Tenże, *Świadkowie – męczennicy*, Audienca generalna, 19 kwietnia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230419-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁷³ Tenże, *Świadkowie – monastycyzm i moc wstawiennictwa. Św. Grzegorz z Nareku*, Audienca generalna, 26 kwietnia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230426-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

²⁷⁴ Tenże, *Świadkowie – Św. Franciszek Ksawery*, Audienca generalna, 17 maja 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230517-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

zaświadczenie o prawdzie Ewangelii na bazie specjalnego posłannictwa. W końcu u Josepha Neunera od strony misyjnej praktyki Kościoła widział istotę chrześcijańskiego świadectwa w życiu Bożym. Natomiast z ekumenicznego punktu widzenia świadectwo jest nieustannym ukazywaniem dzieła Boga w historii, poprzez prezentowanie Chrystusa, będącego światłością, która może rozbłysnąć w życiu każdego człowieka²⁷⁵.

Dziewulski wyróżnił również trzy typy świadectwa, biorąc za kryterium odniesienie się świadka do faktów historycznych: świadectwo prawne, świadectwo historyczne oraz świadectwo z przekonania. Pierwsze z nich określa świadectwo, które składa się przed sądem, potwierdzając stan rzeczy, bądź uwierzytelniając coś na sposób notarialny. Świadectwo historyczne składa uczestnik wydarzenia, potwierdzając je i interpretując. Ostatni typ to świadectwo z przekonania, które ma najsłabszy związek z przedmiotowym wydarzeniem. Świadek wyraża swoje przekonanie o prawdzie, którą poświadcza poprzez własne zaangażowanie. Świadectwo historyczne i z przekonania łączy to, że poświadczają rzeczywistość w sposób pośredni²⁷⁶. Autor przywołał również analizy Jeana Guittona, który wykazał, że tym co odróżnia świadka od obserwatora lub sprawozdawcy, jest jego związek z wydarzeniem, którego faktyczność potwierdza. Korzystając z analogii do procesu widzenia, w którym jednocześnie ujmuje się zjawisko i jego znaczenie, stwierdził, że akt świadectwa polega na uchwyceniu rzeczywistości wraz z symbolem, który ukazuje jakie znaczenie ma przedmiot świadectwa. Pokazuje to specyficzną syntezę, do której dochodzi między realizmem a symbolizmem, przez co można w sposób najbardziej adekwatny opisać rzeczywistość, która zawiera głębsze znaczenie. Przedmiotem świadectwa oraz sądu wiary, które ono wyraża, jest synteza osoby, wydarzenia, a także jego znaczenia. Syntezę tę nazywa się także «wcielonymi ideami» lub «ideami-faktami». W tym świetle, jeśli przyjmiemy, że Wcielone Słowo należy do rzeczywistości, to poznać je można wyłącznie dzięki świadectwu, które uchwyci jego ukryte znaczenie²⁷⁷.

Stąd też można stwierdzić, że Ewangelia według św. Jana, jako ta która uwydatnia bardziej znaczenie faktów dotyczących życia Jezusa, jest lepszym świadectwem w porównaniu do ewangelii synoptycznych. Można w jej treści dostrzec większe wewnętrzne nakierowanie, by świadectwo prowadziło do zrozumienia. Uczniowie Jana Chrzciciela pojęli otrzymane od niego świadectwo o Jezusie poprzez pójście za Mistrzem z Nazaretu

²⁷⁵ Dziewulski, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, s. 305.

²⁷⁶ Tenże, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak*, s. 55-56.

²⁷⁷ Tenże, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, s. 289-290.

i pozostanie u Niego (J 1, 35-39). Również Jan rozpoznaje i dalej wskazuje na Mesjasza, ponieważ ujrzał zstępującego na Jezusa Ducha (J 1, 34). W końcu sam umiłowany uczeń dostrzegł świadectwo w wypływającej z boku swego Nauczyciela wodzie i krwi, potwierdzające mesjańskie posłannictwo i Boską godność Jezusa (J 19, 33-34; 1 J 5, 6). W tej Ewangelii świadectwo ma nie tyle walor potwierdzania autentyczności przywoływanych wydarzeń, co wskazania ich znaczenia, które objawia się w tym, że wzbudzają one wiarę w tych, którzy w nich uczestniczą. Świadectwo w tym ujęciu daje więc nie tylko możliwość upewnienia się o autentyczności wydarzenia, ale głównie pomaga dotrzeć do tego, co ono ze sobą niesie. Świadek ma dostęp do tajemnicy, która ukryta jest w zewnętrznych znakach, otrzymał dar jej poznania i dlatego może przekazać ją innym. Odnosząc to do świadectwa chrześcijańskiego, należy podkreślić, że samo poznanie faktów historycznych, czy też potwierdzenie ich autentyczności, jest niewystarczające, ponieważ pozostaje wyłącznie na płaszczyźnie naturalnej. Dopiero dotarcie do znaczenia tych zdarzeń w historii zbawienia, nadaje takiemu świadectwu walor religijny²⁷⁸.

W nurcie personalistycznym świadectwo pojmuje się jako akt dialogu międzyosobowego. W następstwie tego, więź między świadkiem a przedmiotem jego świadczenia nie może być li tylko zewnętrzna, oparta na posiadaniu oraz umiejętności przekazania określonej wiedzy. Taka relacja właściwa jest naukom, w których nie występuje aspekt egzystencjalny wobec przedmiotu, w których nie prowadzi się rozważań dotyczących sensu istnienia człowieka. Przedmiotem świadectwa są w najgłębszym znaczeniu akty ludzkie. Nauka zaś wyjaśnia fakty w aspekcie ich bezpośrednich przyczyn. Wydarzenie i osoba powstają w świadku na sposób zamierzony, aktualizując się w składanym świadectwie. Wewnętrzny związek między składającym świadectwo a podmiotem wydarzenia daje możliwość uchwycenia sensu zdarzeń, które są poświadczane. Jest to możliwe tylko dzięki świadectwu z uwagi na ich niepowtarzalność, czy też niedostępność dla szerszych odbiorców²⁷⁹. Guitton zobrazował to na przykładzie wyrastania świadectwa apostoelskiego z wcześniejszej zażyłej relacji z Jezusem. Jego zdaniem, w Ewangelii można zauważyć „piramidę przyjaźni” z Chrystusem. Poszczególne poziomy otwiera grupa siedemdziesięciu dwóch uczniów, następnie dwunastu Apostołów. Spośród nich kolejny po-

²⁷⁸ Tenże, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak*, s. 59-61.

²⁷⁹ W. Pomarański, *Koncepcja świadectwa chrześcijańskiego u J. P. Guittona*, Lublin 1975 [mps BKUL], s. 50-52, cyt. za Dziewulski, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, s. 291-292.

ziom stanowią Piotr, Jan i Jakub, jako wybrani do uczestnictwa w szczególnych wydarzeniach życia Jezusa, a z nich dalej można wyróżnić kolejny poziom relacji, w jakiej byli z Jezusem Piotr, który wyznał, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem oraz otrzymał szczególną misję pasterską, a także Jan, który podczas Ostatniej Wieczerzy spoczywał na piersi Mistrza. Na szczycie tej piramidy plasuje się relacja miłości Ojca i Syna, którzy nawzajem dają o sobie świadectwo. Za Dziewulskim, z perspektywy teologii fundamentalnej należałoby w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, na ile osobiste zaangażowanie świadka wobec przedmiotu może wpłynąć na obiektywność składanego przez niego świadectwa. Wydawać mogłoby się, że okoliczności tego typu winny ostatecznie dyskredytować takiego świadka pod względem obiektywności historycznej. Takie zarzuty można byłoby postawić Apostołom i Ewangelistom, traktując ich jako zniekształcających obiektywną treść przekazu. Niemniej jednak, całkowite wykluczenie osobistego zaangażowania świadka powodowałoby pozbawienie go jego uprzywilejowanej pozycji wobec wydarzeń, które relacjonuje. Absolutna bezstronność, obojętne i beznamiętne ustosunkowanie się do przedmiotu świadectwa zrównałoby świadka z obserwatorem, który tak samo jak świadek widzi, ale niekoniecznie rozumie, co widzi. Zatem zaangażowanie świadka ostatecznie jawi się, jako walor jego wiarygodności, ponieważ rozumienie powagi poznawanych prawd i świadomość konieczności przekazania ich dalej, wpływa na pieczołowite ich zachowanie bez zbędnych poprawek czy uzupełnień. Żądanie obojętności świadka skutkowałoby również zakwestionowaniem istoty świadectwa, jako umożliwienia dotarcia do znaczenia przekazywanej treści, co byłoby bezcelowe, a nawet nielogiczne²⁸⁰.

Kolejną kategorią określającą tożsamość chrześcijańskiego świadectwa, jest jego „przejrzystość”, czy też „przezroczystość”. Wynika ona z obserwacji wzajemnych odniesień Jezusa do Ojca, które można nazwać właśnie w ten sposób. Jezus w swoim posłuszeństwie wobec spełnienia woli Ojca daje Mu pierwszeństwo i wycofuje się na drugi plan, by nie przysłaniać Go sobą (J 14, 8-10). Kategoria ta wynika z jedności Boskich Osób, którą przenika wzajemna miłość, nieskażona egoizmem. Dla świadectwa ludzkiego jest to kategoria fundamentalna, ponieważ inaczej zaistniałoby tu ryzyko zaciemnienia, bądź osłabienia poświadczania prawdy. Przykładem takiej postawy jest Jan Chrzciel,

²⁸⁰ Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak*, s. 65-68.

który usunął się po spełnieniu misji herolda, ukazującego ludowi przyjście Jezusa (J 1, 23. 3, 28-30)²⁸¹.

Związek świadectwa chrześcijańskiego z doświadczeniem wiary jest także ważnym elementem określającym tożsamość świadectwa. Doświadczenie rozumiane tu jest potocznie, jako bezpośredni kontakt, uzyskanie wiedzy wskutek bezpośredniego obcowania albo uczestnictwa. Takie doświadczenie mieli świadkowie naoczni, czyli m.in. Apostołowie. Niemniej jednak Chrystus nie jest w ten sposób dostępny dla pokoleń poapostolskich. Blachnicki dokonał istotnego rozróżnienia świadectwa na typ Janowy oraz typ Pawłowy, które wychodzi naprzeciw temu zagadnieniu. Świadectwo typu Janowego ma charakter intelektualny i wyraża się w opanowaniu prawd wiary, historii Kościoła, a także podstawowych norm moralnych. Takie podejście jest odległe życia przenikniętym wiarą, a zdaje się być niczym innym jak przyjęciem postawy intelektualistycznej. Symbolizuje je postać Apostoła Jana, który zapełniał adresatów swojego listu, że widział, słyszał, a nawet dotykał przedstawianych przez siebie spraw w sposób bezpośredni i osobisty (1 J 1, 1-3). Drugim jest świadectwo typu Pawłowego. Św. Paweł nie znał historycznego Jezusa, nie należał do Jego uczniów, jednak poznał on Jego osobę i naukę, dzięki objawieniu, które dokonało się pod Damazkiem (Dz 9, 3-6. 26, 16; 1 Kor 15, 8). W odróżnieniu od Apostoła Jana wiara Pawła nie została założona na fundamencie poznania bezpośredniego, zmysłowego, ale na doświadczeniu duchowym. Celem, jaki przyświecał misji Pawła, było doprowadzenie napotkanych ludzi do przeżycia właśnie takiego spotkania na płaszczyźnie duchowej. Świadectwo typu Pawłowego wzbudza wiarę, wprowadza w egzystencjalny związek z rzeczywistością wiary, a także jest przejawem doświadczenia wiary, rozumianego jako trwanie w Chrystusie. Co ważne, wymienione typy świadectwa nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz się uzupełniają. Franciszek Blachnicki postulował w porządku ewangelizacji rozpoczęcie od przepowiadania typu Pawłowego, natomiast w porządku nauczania za fundamentalne uważał świadectwo typu Janowego²⁸².

Powszechnie uznaje się, że męczeństwo jest szczytem chrześcijańskiego świadectwa. Męczeństwo chrześcijańskie jest złożonym publicznie świadectwem o Chrystusie, połączonym ze świadomą i dobrowolną akceptacją śmierci, którą to wyznanie powoduje.

²⁸¹ Tenże, *Teologiczne rozumienie świadectwa*, s. 294-295.

²⁸² F. Blachnicki, *Świadectwo wiary w katechezie*, „Seminare” 5 (1981), s. 83-84.

Tak rozumiane męczeństwo można nazwać formą docelową, ponieważ krwawe prześladowania chrześcijan nie mają charakteru powszechnego. Uczeń Chrystusa winien się z taką możliwością liczyć i stale być w gotowości, którą objawia styl życia chrześcijańskiego, w którym jest on gotowy znosić przeciwności i przejawiać zdolność do ponoszenia poświęceń dla wiary. Oddanie życia dla wartości, która jest dla męczennika wyższa nawet od samego życia, ma niezaprzeczalny walor czynnika potwierdzającego prawdziwość jego przekonań²⁸³.

Dziewulski za Henrykiem Pagiewskim wymienił cztery funkcje świadectwa. Pierwszą jest funkcja profetyczna, ponieważ świadectwo jest znakiem ujawniającym zbawczą obecność i działanie Boga. Najpełniej funkcję tę realizuje sam Chrystus, natomiast mniej doskonale także poszczególni chrześcijanie zarówno pojedynczo jak i we wspólnocie. Druga to funkcja dialogowa, ponieważ świadectwo chrześcijańskie jest spotkaniem. Ostatecznym celem świadectwa jest doprowadzenie adresata do spotkania z Bogiem. W tym spotkaniu nie tylko wymieniane są informacje, ale nade wszystko dokonuje się wymiana wartości. Trzecią jest funkcja dynamiczna. Świadectwo angażuje tego, który je przekazuje, w to co głosi. Wewnętrzny dynamizm świadka wzrasta wraz z pogłębieniem rozpoznania doniosłości zaświadczonej prawdy oraz z przyłgnięciem do niej. W końcu po czwarte świadectwo pełni funkcję apologetyczną, ponieważ jest ono zaproszeniem do wejścia w rzeczywistość wiary, która jest poświadczana. Siła tego zaproszenia jest tym znaczniejsza, im wyraźniej stanowi ono wezwanie do podjęcia radykalnej decyzji egzystencjalnej, w której wybór wiary oznacza uzyskanie pełni życia, zaś decyzja przeciwna prowadzi do sytuacji braku sensu²⁸⁴.

Kompleksowo teologię świadectwa w kategoriach teorii czynności społecznych przedstawił Józef Majka. Poddał on analizie następujące elementy: podmiot i przedmiot świadectwa chrześcijańskiego, dalej środki i metody, a także cele i rezultaty w przełożeniu na motywacje²⁸⁵. Na początku Majka ustalił, że świadectwo religijne, tj. takie, które dotyczy prawd, wartości religijnych, ma następującą specyfikę: (a) prawdy te nie są wytworem człowieka, ale wywodzą się od Boga, stąd są ponad kulturowe i ogólnoludzkie, jednak zostały podane i są przekazywane ludziom w określonym kodzie kulturowym

²⁸³ E. Ziemann, *Męczeństwo*, w: EK, t. XII, Lublin: TN KUL 2008, kol. 695-696.

²⁸⁴ Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak*, s. 75.

²⁸⁵ J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1980, s. 77-97.

i dlatego w konkretnym systemie kulturowym winny być wyrażane, odbierane i interpretowane; (b) prawdy te są nie tylko teoretyczne, ale wyraża się w nich poza wiedzą także postawa Boga wobec człowieka, która stanowi zarazem apel i zobowiązanie; (c) człowiek świadkiem tej prawdy stanie się tylko wtedy, gdy zaangażuje się w dzieło miłości Bożej; (d) świadectwo w sensie religijnym polega na przekazywaniu wartości nadprzyrodzonych, które kontynuują dzieło zbawienia powierzone Kościołowi w Chrystusie²⁸⁶.

Przechodząc do podmiotu świadectwa należy zauważyć, że pierwszym świadkiem jest sam Jezus Chrystus. Świadectwo i cała prorocza działalność Kościoła jest udziałem w Jego świadectwie. Kościół jako podmiot świadectwa Majka rozumiał w dwojaki sposób. Po pierwsze przez samo istnienie i działalność wobec tych, którzy z Kościołem się stykają, staje się on znakiem zbawienia. Po drugie zaś każdy członek Kościoła jest wezwany do wzięcia udziału w kontynuacji misji prorockiej Syna Bożego (KK 17). Po szczególności katolicy niejednakowo są do tego zobowiązani, ponieważ inaczej zobowiązany do głoszenia Ewangelii jest wyświęcony kapłan, który działa w imieniu Kościoła, a inaczej wierny świecki, pełniąc tę rolę w sposób „nieoficjalny”. Niezależnie od roli w społeczności kościelnej każdy chrześcijanin, chcąc by jego świadectwo było autentyczne, winien podporządkować się następującym warunkom: (a) musi „posiadać” ewangeliczną prawdę, w sensie nie tylko teoretycznej znajomości symbolu wiary, ale przede wszystkim udziału w tych dobrach, które ona udostępnia i uobecnia; (b) winien także cechować się tzw. duchem apostołstwa, tzn. gotowością dawania z posiadanego, być otwartym na potrzeby innych, co jest wynikiem radości wejścia w posiadanie dóbr duchowych. Kończąc ten wątek Majka zwrócił uwagę na to, że świadectwo jest aktywnością między-podmiotową. To znaczy, że w pewnym sensie podmiotem świadectwa jest także ten, wobec którego świadectwo jest dawane. Obieranie świadectwa nigdy nie odbywa się na sposób bierny, adresat ma udział zarówno w przebiegu jak i w skutkach tego procesu²⁸⁷.

Analizując przedmiot świadectwa chrześcijańskiego Majka wyraźnie zaznaczył, że jest nim orędzie ewangeliczne. Podkreśla zarazem, że nie jest to tylko informacja o Bogu i człowieku, ale udział w owocach zbawienia oraz komunii ludzi w Bogu i z Bogiem. Świadectwo zbawienia dąży zatem do ewolucji postawy odbiorcy w kierunku postawy świadka. Dlatego przedmiotem świadectwa jest również postawa świadczącego. Jednak

²⁸⁶ Tamże, s. 78-80.

²⁸⁷ Tamże, s. 80-83.

w głównej mierze treścią świadectwa jest Boże orędzie zbawienia, a nie subiektywnie komunikowane stany i przeżycia świadka. Proces przekazu tych treści, czyli komunikacji, jaka odbywa się między osobami, rodzi potrzebę troski o integralność i autentyczność świadectwa oraz komunikatywność. Z pierwszą kwestią zmagano się od samego początku chrześcijaństwa, kiedy to poszukiwano rozwiązań, by przekazywana wiara była wolna od błędu. Wypracowano wówczas swoiste kodyfikacje prawd wiary, ujmując je w znane powszechnie i do dziś stosowane symbole wiary. Pozostaje jeszcze problem komunikatywności, tak by w odbiorcy docierający do niego komunikat wywoływał te same stany świadomości, które były intencją świadka. Kwestia ta w zasadzie dotyczy bardziej metod i środków niż samego przedmiotu, jednak dobierając treści należy pamiętać, by wydobywać istotne treści w kontekście tych spraw i zagadnień, którymi żyje współczesny człowiek. Za Karlem Rahnerem Majka przywołał jeszcze jeden problem dotyczący przedmiotu świadectwa, który nazywa aspektem taktycznym, a nawet polityką świadectwa. Nie chodzi tu bynajmniej o żaden oportunizm, polegający na unikaniu kontrowersyjnych zagadnień, a o takie redagowanie formuł wiary, by były one interesujące dla niewierzących. Wzorem mógłby tutaj być autor listu do Hebrajczyków, który używa argumentacji dobranej do adresatów, mianowicie takiej, która z wysokim prawdopodobieństwem trafi do Żydów, kiedy dla pozostałych może pozostać niezrozumiała, a nawet gorsząca²⁸⁸.

Wśród charakterystycznych środków świadectwa, które mają zastosowanie w świadectwie planowanym, Majka wymienił: (a) jako pierwsze, „świadectwo obecności chrześcijańskiej (*apostolat de présence*), które polega na rezygnacji z jakichkolwiek środków, czy narzędzi oddziaływania, zauważając jednocześnie, że był on stosowany spontanicznie już od początku chrześcijaństwa, a metodą apostołowania uczynił zeń Karol de Foucauld; (b) świadectwo dobrego przykładu, polegające na przybliżaniu innym pewnych modeli zachowań oraz wartości, poprzez świadome stosowanie pewnych postaw i zachowań; (c) świadectwo słowa, wypowiedzanego na sposób żywy, z założeniem wywołania interakcji przeradzającej się w sytuacji idealnej w dialog; (d) obraz oraz czynności, które nabierają rangę symbolu; (e) męczeństwo, które zajmuje szczególne miejsce w tym zestawieniu, działa ono ze szczególną siłą oddziaływania i ma wyjątkową moc przekonywania, ponieważ człowiek angażuje w ten środek całego siebie, nadając temu świadectwo

²⁸⁸ Tamże, s. 83-86.

najwyższą rangę; (f) liturgia, zwłaszcza eucharystyczna w jej warstwie przeżyciowej, a nie dydaktycznej, ponieważ jest nie tylko znakiem, ale także uobecnieniem owoców zbawienia, czyniąc je nie tylko dostępnym, ale i skutecznym znakiem zbawienia, dokonującym zjednoczenia człowieka z Bogiem²⁸⁹.

Majka wyliczył też wiele metod świadczenia: (a) na pierwszym miejscu metoda prewencyjna, polegająca na zabezpieczeniu człowieka lub grupy osób przed „złymi wpływami”, najlepiej przez ukazywanie, przybliżanie, przekazywanie wartości, które przyczyniać się będą do jego doskonalenia i rozwoju; (b) metoda pozytywnego nakłaniania, polegająca na ukazywaniu wartości, przekonywaniu i podejmowaniu wysiłków, tak by doprowadzić odbiorcę do uznania tych wartości za własne, rozróżniając obiektywne, poparte dowodami świadectwo o faktach i tezach oraz postawę osobistego zaangażowania, wyrażającą się w faktycznym udziale w dziele zbawienia; (c) metoda uczestnictwa, dzięki której przedmiot świadectwa urzeczywistnia się, a samo świadczenie jest pełniejsze i skuteczniejsze, ponieważ bezpośrednio przekonuje; (d) metoda sugestii społecznej, mająca szczególne znaczenie z uwagi na autorytatywny charakter nauczania Kościoła oraz społeczną naturę chrześcijaństwa; dochodzi ona do głosu na przykład przy okazji manifestacji religijnych, gdy masowość może oddziaływać nie tylko na uczestników, ale także na pozostających obok obserwatorów; (e) metoda dialogu, przeciwna do poprzedniej, wspominana już pośród środków świadectwa, mająca szczególny charakter z uwagi na rodzaj i charakter Kościelnego świadectwa oraz na udział Ducha Świętego, który nieustannie daje świadectwo w sercach wierzących²⁹⁰.

Na koniec Majka zalecał również różnienie obiektywnych celów świadectwa od tego, co w konkretnym przypadku zakłada sobie świadek oraz jakie są motywy podejmowanego przez niego działania. Motywacje mogą być przeróżne od najdoskonalszych związanych z miłością Boga i bliźniego, a także realizacją chrześcijańskiego obowiązku, aż po całkowicie przyziemnie związane z osiągnięciem własnej lub grupowej korzyści. Czym innym są cele zakładane przez działającego. Podstawowym celem świadectwa jest „przybliżanie wszystkim Chrystusowego zbawienia, udział w jego owocach poprzez zjednoczenie wszystkich z Chrystusem w Jego Mistycznym Ciele”. Natomiast cele szczegółowe mogą być bardzo zróżnicowane od przekazywania informacji, pogłębiania

²⁸⁹ Tamże, s. 87-91.

²⁹⁰ Tamże, s. 92-96.

zrozumienia prawd wiary, po zachęcanie do aktów czynnej miłości i jednoczenie odbiorców we wspólnotę. W związku z tak szerokim wachlarzem motywacji i celów szczegółowych istnieje potrzeba stałego ich analizowania, by nie zatracić autentyczności duchowej świadka oraz skuteczności jego oddziaływań, a także by samo świadectwo nie straciło na autentyczności oraz by zadbać o jego praktyczne rezultaty²⁹¹.

Na polu katechetycznym zagadnienie świadectwa chrześcijańskiego odgrywa znaczącą rolę. Flavio Pajer określił, że świadectwo jest wręcz językiem katechezy. Język świadectwa służy formacji, przyjmując trzy kody ekspresji. Pierwszy z nich to kod narracyjny, w którym przypomina się fundamentalne wydarzenia z historii, a także przekazuje się doświadczenie przeżyte przez wierzącego. Drugi kod to kod jawny, ponieważ świadectwo w czasie rzeczywistym prezentuje, w jakiej sytuacji życiowej znajduje się świadek, w kontekście historycznych wydarzeń, do których nawiązuje. Trzecim kodem jest natomiast kod objaśniający, gdyż składane świadectwo u odbiorcy może wzbudzić pytania, na które świadek winien udzielić wyjaśnień. Pajer zaznaczył również, że ta specyfika języka świadectwa implikuje jego specyficzne funkcje w kontekście wychowania w wierze. Pierwsza z nich to funkcja profetyczna, ponieważ dający świadectwo ukazuje tu i teraz znaki Bożego działania, wykorzystując wewnętrznie połączone ze sobą słowa i czyny oraz sprawia, że stają się one dla odbiorcy czytelne i apelujące. Druga funkcja to funkcja dialogiczna. Zarówno świadectwo dawane jak i odbierane prowadzi do odkrywania prawdy. Dokonuje się to w kontekście życia rozmówców, dialektycznie jawiącego się jako pytanie i odpowiedź, które jest w stanie wypowiedzieć prawdę zanim zostanie ona wytłumaczona. W końcu trzecią z funkcji jest funkcja dynamiczna, ponieważ „świadectwo wyraża w pojęciach egzystencjalnych fakt i znaczenie, prawdę i wartość, ideał i zobowiązanie, przekonanie i operatywność”²⁹².

Flavio Pajer, powołując się na współczesnych teologów i filozofów, wymienił również racje kulturalne, które ukazują konieczność zwiększenia wykorzystania świadectwa w duszpasterstwie. Po pierwsze za Rahnerem wskazał, że program chrześcijański na tle innych konkurencyjnych współczesnych programów jawi się jako niemający większego znaczenia. Po drugie odwołując się do Johanna Baptisty Metza zauważył kryzys współ-

²⁹¹ Tamże, s. 96-97.

²⁹² F. Pajer, *Świadectwo*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 889-890.

czesnej mentalności względem tego co tradycyjne oraz wobec władzy, rozumu i ideologii, a także zdiagnozował, że mentalność ta opiera się wyłącznie na sposób pragmatyczny na dowodach faktów. Trzecią racją, którą sformułował Pajer, powołując się na Paula Ricoeura, jest fakt, że hermeneutycznym miejscem odkrywania sensu życia współcześnie staje się wyłącznie doświadczenie ludzkie. Po czwarte zaś Pajer za Hansem-Georgiem Gadamerem i Hubertusem Halbfasem stwierdził, że obserwując rozwój współczesnej nauki o człowieku, a także zainteresowanie się fenomenem religijnym w społeczeństwie, tego jakimi językami się posługuje, jakie są jego strategie wychowawcze, istnieje „nierozdzielność między przesłaniem a posłańcem, między znaczeniem a jego nośnikiem, między formą a treścią”²⁹³.

Rafał Bednarczyk dostrzegł, że rola i znaczenie świadectwa, rozumianego jako uprzywilejowany akt komunikowania wiary dla katechizacji, została dostrzeżona i doceniona na nowo w XX w. Stało się tak w kontekście postępującej erozji szkolnego nauczania religii, która obecnie w Polsce jest podstawową formą religijnego wychowania dzieci i młodzieży. Lekcja religii, realizowana w warunkach szkolnych, skoncentrowana jest na funkcji dydaktycznej i funkcji wychowawczej, przez co rolę katechety sprowadza się do zadań zwykłego nauczyciela. Bednarczyk – bazując na słowach Pawła VI o tym, że współczesny człowiek bardziej potrzebuje świadectwa niż nauczania, że jeśli chce słuchać nauczyciela, to dlatego, że jest świadkiem (EN 41) – wyprowadza postulat, by językiem współczesnej katechezy w coraz większym stopniu stawało się świadectwo oraz by w większym stopniu oddziaływanie katechetyczne wprowadzało w doświadczenie wiary. Argumentuje to faktem, iż w stosunku do wciąż obecnego w katechezie hermeneutycznego języka teologii dodać język świadectwa. Język ten jest bardziej komunikatywny, bardziej przyjazny dla odbiorcy, a także odwołuje się do konkretnych sytuacji egzystencjalnych, wskazując jakie jest ich znaczenie w kontekście zbawczym oraz pobudza do działania, które będzie inspirowane wiarą²⁹⁴. Bednarczyk podkreślił, że świadectwo nie polega na wykładaniu treści, bądź przekazywaniu doktryny, ale nazwał je otwieraniem drzwi wobec ewangelizowanego, czy katechizowanego, by mógł spotkać się w nich z żywą Osobą, Jezusem Chrystusem. Świadek umie nie koncentrować na sobie, a nawet

²⁹³ Tamże, s. 890.

²⁹⁴ R. Bednarczyk, *Świadectwo w katechezie*, w: *Leksykon katechetyczny*, s. 663-664.

nie na przekazywanej doktrynie, ale nade wszystko na Osobie Jezusa Chrystusa. Bednarczyk postulował nadto, by relację między katechetą, a katechizowanym cechował chrystocentryzm, tak by w każdym uczniu dostrzec godność Dziecka Bożego, za które Chrystus oddał życie²⁹⁵. Alicja Wilczko wskazała wartość posługiwania się w katechezie językiem świadectwa. Co więcej zwróciła uwagę na to, że w katechezie dokonuje się wychowanie do dawania świadectwa wiary, poprzez kształtowanie zaangażowania osobowego, wychowywanie do chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz formowanie postawy apostołskiej²⁹⁶.

4. *Leiturgia*

Czwartą analizowaną funkcją urzeczywistniania się Kościoła jest *leiturgia*, która „odpowiada na głęboko zakorzenioną w sercu człowieka potrzebę celebracji życia oraz przyjęcia i wyrażania w symbolu daru zbawienia i tajemnicy egzystencji odkupionej i przemienionej”²⁹⁷. Najpierw zostanie ukazane występowanie terminu *leiturgia* w Biblii oraz w tradycji patrystycznej, następnie w nauczaniu Magisterium Kościoła, zaś na końcu w teologii, a zwłaszcza w teologii pastoralnej i katechetyce.

4.1. *Leiturgia w Biblii i tradycji patrystycznej*

Rzeczownik *leitourgía* (*leiturgia*) wywodzi się od czasownika *leitourgéō* (*leiturgeo*), który to z kolei pochodzi od rzeczownika *leiturgós* (*leiturgos*). Natomiast *leiturgos* to derywat powstały z rzeczownika *laós* (*laos*) oznaczającego lud, ludność oraz od *ἔργον* (*ergon*), co oznacza czyn, akt dzieło²⁹⁸. *Leiturgos* to (1) „sługa publiczny, sługa państwa”, a także (2) ten który pełni służbę, który jest sługą, mianowicie: (i) pracownik wojskowy, (ii) posługujący w świątyni, kapłan, (iii) sługa królewski. Czasownik *leiturgeo* oznacza (1) „służyć państwu na własny koszt”: (i) „obejmować urząd”, (ii) „piastować urząd publiczny”, (iii) „oddawać usługi publiczne państwu” oraz (2) „pełnić służbę, wykonywać pracę”, mówiono w tym sensie: (i) o kapłanach i lewitach, którzy pełnili świętą służbę w przybytku i świątyni, (ii) o chrześcijanach, którzy służyli Chrystusowi, m. in. poprzez modlitwę, głoszenie Słowa, a także (iii) o tych którzy swoimi

²⁹⁵ R. Bednarczyk, *Świadectwo w procesie katechizacji i ewangelizacji*, w: *Katechetyka i katecheza* s. 339.

²⁹⁶ A. Wilczko, *Katecheza wychowująca do świadectwa*, „Seminare” 1 (1977), s. 49-73.

²⁹⁷ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 45.

²⁹⁸ Strong, *Grecko-polski słownik*, s. 306, 462, 465.

zasobami wspierali i nieśli ulgę ubogim. W końcu *leiturgia* oznacza: (1) urząd publiczny obejmowany przez obywatela, który piastował go na własny koszt, (2) jakąkolwiek służbę. w tym: (i) służbę wojskową, (ii) usługi robotników, (iii) służbę wobec natury poprzez współzycie małżeńskie²⁹⁹.

W starożytnej Grecji przy pomocy słowa *leiturgia* określano różnego rodzaju czynności, bądź działania o charakterze politycznym, czy społecznym, a więc *de facto* służbę na rzecz ludu. Zaliczano do nich takie aktywności jak: „organizowanie igrzysk, biegów, przygotowanie poselstwa, okrętu wojennego, utrzymanie chóru, organizowanie festiwali itp.”³⁰⁰. Aktywności te wykonywali zarówno obywatele, przymuszano do nich także emigrantów. Bolesław Nadolski wyróżnił dwa rodzaje liturgii, którą praktykowano w Atenach. Pierwszą były liturgie zwyczajne, cykliczne, a wśród nich m. in.: (1) *choregia*, czyli „wystawianie chóru do tragedii, komedii i festiwali muzycznych”, (2) *gimnazjarchia*, które wiązały się z kierowaniem i zapewnieniem kosztów utrzymania gimnazjonu, (3) *lampadarchia* polegające na przygotowywaniu biegu z pochodniami, (4) *estiasis*, będące przygotowaniem przyjęcia dla członków klasy społecznej o nazwie *tribus*, (5) *architheiria*, czyli „przygotowanie uroczystego poselstwa” i (6) *theoria* zapewnienie pokrycia kosztów poselstwa zwyczajnego. Drugi rodzaj to liturgie nadzwyczajne, a wśród nich: (1) *proeisfora*, czyli składanie specjalnego datku z przeznaczeniem na działania wojenne, w przypadku niemożności podjęcia służby wojskowej oraz (2) *trierarchia* polegająca na zapewnieniu pokrycia kosztów wybudowania, obsadzenia i prowadzenia nowej tetry, tj. okrętu wojennego. Nadolski zauważył również, że pojęcie *leiturgia* ewoluowało w stronę określania dowolnego czynu społecznego, a nawet pracy na roli, czy pracy serca lub żołądka. Z czasem słowo *leiturgia* zaczęło nabierać również charakteru kultycznego i oznaczało służbę bogom, kult wobec nich sprawowany³⁰¹.

W Septuagincie greckim *leiturgia* oddano hebrajskie *sheret* i *aboad*, w znaczeniu wyłącznie kultycznym, jako służbę lewitów i ryty przez nich sprawowane. W różnych formach termin ten w greckim Starym Testamencie występuje ogólnie sto siedemdziesiąt razy. Mimo wyraźnie podkreślanego wymiaru społecznego kultu Boga Jahwe, przekład siedemdziesięciu unikał znaczenia politycznego, czy też społecznego słowa *leiturgia* prawdopodobnie po to, by uniknąć utożsamiania kultu świątynnego z kultem pogańskim.

²⁹⁹ Tamże, s. 465; Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 365.

³⁰⁰ B. Nadolski, *Liturgika. Tom I: Liturgika fundamentalna*, Poznań: Pallotinum 2014, s. 9.

³⁰¹ Tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallotinum 2006, s. 745-746.

Pod wpływem prorockim rozszerzono pojmowanie pojęcia *leiturgia* także na kult duchowy, modlitwę (Mdr 18, 21). Samych proroków takich jak Joel, czy Ezechiel nazywano również liturgami. Także kult synagogałny, polegający na czytaniu słowa Bożego, śpiewaniu psalmów oraz modlitwie określano mianem liturgia³⁰².

W Nowym Testamencie *leiturgia* oznacza (1) służbę, bądź posługę kapłanów związaną z modlitwami i ofiarami, które składane były Bogu, czyli czynności kultyczne (Łk 1, 23; Hbr 8, 6. 9, 21) oraz (2) dar lub dobrodziejstwo służące ulżeniu potrzebującym, publiczną przysługę, taką jak: (i) „zbiórkę darów dla głodujących” (2 Kor 9, 12), ale też (ii) posługę wiary (Flp 2, 17) oraz (iii) posługę Apostoła (Flp 2, 30)³⁰³. Francois Louvel stał na stanowisku, że na przykładzie słowa *leiturgia* można zaobserwować, jak język chrześcijański adaptował terminy świeckie, nadając im znaczenie i religijny ciężar gatunkowy. Widać to zwłaszcza w *Drugim Liście do Koryntian*, w którym Paweł zbiorce pieniędzy dla braci w Jerozolimie nadaje wartość „liturgiczną” (2 Kor 9, 12)³⁰⁴. *Leiturgia* w Nowym Testamencie występuje w różnych formach piętnaście razy w kilku znaczeniach. Po pierwsze w znaczeniu świeckim jako należności wobec poborcy podatków (Rz 13, 6). Po drugie jako uciążliwa posługa w formie składki dla potrzebujących (Rz 15, 27; 2 Kor 9, 12). Trzecie znaczenie jest tożsame z tym funkcjonującym w Starym Testamencie, tj. jako posługa rytualna (Łk 1, 24; Hbr 8, 2. 6). Po czwarte jako ogólnie rozumiany kult chrześcijański, kiedy to wspólnota antiocheńska zanim wysłała Barnabę i Pawła na misję odprawiała modlitwę, czy też jak tłumaczą niektórzy nabożeństwo (Dz 13, 2). Piątym znaczeniem jest duchowy kult chrześcijański, tj. działalność apostolska (Rz 15, 16), mająca również charakter ofiary, posługi wiary (Flp 2, 17). Pierwotne chrześcijaństwo nie posługiwało się nader często słowem *leiturgia*, częściej mówiono raczej o „gromadzeniu się”, bądź o „zgromadzeniu” w rozumieniu celebracji. Nadolski uważał, że nie oznacza to, iż antyczne chrześcijaństwo nie stosowało elementów rytualnych³⁰⁵.

W pismach ojców apostołskich zanika już wręcz świeckie znaczenie słowa *leiturgia*. Hermas w *Pasterzu* stosuje je ogólnie jako służbę zarówno w miejscach, gdzie ma na myśli dobre uczynki, jak i tam, gdzie wzmiankuje, że moralne życie jest służbą wobec Boga³⁰⁶. W *Didache* słowo *leiturgia* pojawia się dwukrotnie w jednym zadaniu:

³⁰² Tenże, *Liturgika. Tom I*, s. 10; Tenże, *Leksykon liturgii*, s. 746.

³⁰³ Strong, *Grecko-polski słownik*, s.465; Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 365.

³⁰⁴ Louvel, *Słowniczek*, s. 416.

³⁰⁵ Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 747.

³⁰⁶ Louvel, *Słowniczek*, s. 416.

Wybierzcie sobie biskupów i diakonów godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych bezinteresownych, wiarygodnych i wypróbowanych. Oni bowiem pełnią (*leitourgoúsi*) u was posługę (*leitourgían*) proroków i nauczycieli³⁰⁷.

W tym kontekście oczywistym jest, że znaczenie zarówno czasownika jak i rzeczownika kieruje się w stronę określenia szczególnej służby Bożej, którą mogą pełnić ludzie wybrani przez Boga. Louvel podał także, że w *Liście do Koryntian* Klemens Rzymski siedemnaście razy korzysta ze słowa *leiturgia* i jemu podobnych. Głównie występują one, określając służbę ołtarza (XXXII, 2; XL, 2-5; XLI, 1-2; XLIII, 4), ponieważ odnoszą się do roli kapłanów. W innych miejscach (m. in. VIII, 1; IX, 2. 4; XX, 10) nie jest to jednoznacznie pewne, czy tłumaczyć *leiturgię* szeroko jako „służbę”, czy bardziej wąsko jako „posługę liturgiczną”, jednak z całą pewnością „służba” ta wiąże się z wysławianiem chwały Bogu oraz uczeniem ludzi poznawania Boga³⁰⁸.

Dalsze „dzieje” terminu *leiturgia* były zróżnicowane. Wschodnie chrześcijaństwo ograniczyło pole semantyczne tego słowa wyłącznie do Eucharystii (liturgia św. Jakuba, liturgia św. Bazylego). Natomiast w średniowieczu na Zachodzie preferowano określenia takie jak *ministerium*, *munus*, *servitus*, bądź *officium*³⁰⁹. Nadolski podał, że po raz pierwszy termin liturgia w łacińskim brzmieniu *liturgica* wprowadził Grzegorz Cassander w 1558 r., natomiast słowem liturgia jako pierwszy posłużył się Jan Mabillon w 1585 r. Początkowo określenie to w nawiązaniu do rytu bizantyjskiego dotyczyło wyłącznie Mszy św., jednak już w XVIII w. rozumienie tego terminu wraz z jemu pochodnymi rozszerzono na całość kultycznych czynności Kościoła³¹⁰. Od czasów oświecenia ogromny wpływ na pojmowanie liturgii miały deistyczno-naturalistyczno-antropocentryczne prądy myślowe. U podstaw pojmowania liturgii w ten sposób leżało błędne zrozumienie sposobu obecności Chrystusa w Kościele i w świecie, ponieważ uważano, że wprawdzie założył On Kościół, ale pozostawił go później samemu sobie. Wprawdzie uznawano obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i w hierarchii, jednak nie w liturgii. Uważano, że to kapłan sprawuje liturgię, błogosławi, przepowiada i udziela

³⁰⁷ *Didache*, XV, 1, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 40.

³⁰⁸ Louvel, *Słowniczek*, s. 416-417.

³⁰⁹ J. H. Miller, D. W. Krouse, G. Austin, *Liturgy*, w: *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 8, Detroit – New York – San Diego – San Francisco – Cleveland – New Haven, Conn. – Waterville, Maine – London – Munich: Thomson Gale 2003, s. 727.

³¹⁰ Nadolski, *Liturgika. Tom I*, s. 9.

sakramentów. Romuald Rak ocenił, że takie patrzenie na sprawowanie kultu stało u podstaw klerykalizmu oraz triumfalizmu w XIX w.³¹¹.

4.2. *Leiturgia* w nauczaniu Magisterium Kościoła

Pod współczesne rozumienie liturgii podwaliny kładł zapoczątkowany pod koniec XIX w. w Belgii ruch liturgiczny. Jego uczestnicy przygotowywali duchownych i świeckich do podjęcia pogłębionej refleksji nad życiem liturgicznym Kościoła oraz wpływem tej rzeczywistości na osobistą wiarę i pobożność chrześcijan. Wśród postulatów przedstawicieli tego ruchu – m.in. Jospha Andreasa Jungmana – było podkreślenie potrzeby duszpasterskiego spojrzenia na liturgię oraz na słowo Boże w liturgii, a także rozważenie wprowadzenia do używania w liturgii języków narodowych³¹². Obok tych oddolnych ruchów działających na rzecz odnowy, również Stolica Święta w XX w. podjęła działania, zmierzające w podobnym kierunku. Ważnym głosem z pewnością była refleksja nad rzeczywistością liturgii, jaką Pius XII zawarł w encyklice *Mediator Dei*, a zwłaszcza podjęta przez niego próba zdefiniowania liturgii, którą określił jako publiczny kult, który Jezus Chrystus, Odkupiciel i Głowa oddaje Ojcu, a także wspólnota wiernych swojemu Założycielowi, a przez Niego Ojcu niebieskiemu. Krócej można to nazwać kultem, który jest składany przez Mistyczne Ciało Chrystusa (MD 20). Konsekwencją ukazania się tego dokumentu było oderwanie się liturgii wyłącznie z rubrycyzmu, choć potrzebne było jeszcze kilkanaście lat, by dojść do poprawnego określenia liturgii przez Sobór Watykański II³¹³.

Ojcowie soboru za słuszne uznali uważanie liturgii za:

„wykonywanie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje się uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (KL 7).

Andrzej Dudek wskazał cztery zagadnienia, wokół których koncentrują się założenia teologiczne odnowy i reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II³¹⁴. Po pierwsze kwestię

³¹¹ R. Rak, *Pojęcie liturgii w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” IV (1971), s. 309.

³¹² A. Dudek, *Teologiczne założenie odnowy i reformy liturgicznej II Soboru Watykańskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36 (2017) nr 2, s. 92-93.

³¹³ Rak, *Pojęcie liturgii w świetle*, s. 317.

³¹⁴ Dudek, *Teologiczne założenie odnowy*, s. 98.

tego, czym liturgia jest w jej najgłębszej istocie. Konstytucja o liturgii ukazuje ją jako „nośnik”, czyli narzędzie, bądź środek, poprzez który wierni mogą uczestniczyć w tajemnicy zbawienia, który zarazem jest ostatnim etapem całej historii zbawienia (KL 5-6). Chodzi tu o działalność Kościoła po etapie Starego Testamentu, o okres działalności Jezusa na Ziemi z jego kulminacją w czasie wydarzeń paschalnych. Po wstąpieniu Jezusa do nieba nastąpił czas Kościoła, który realizuje dalej misję swojego Założyciela poprzez głoszenie słowa, pełnienie dzieł miłości i celebrowanie liturgii. To dzięki temu ostatniemu Kościół jest w stanie kontynuować to dzieło, ponieważ samo głoszenie, czy pomoc potrzebującym nie wystarczą. Jest tak dlatego, że jedyne zbawcze wydarzenie – misterium paschalne Chrystusa – aktualizuje, czyni obecnym właśnie liturgia. Uobecnia, to nie znaczy powtarza, czy wspomina. Mimo iż celebracje są wielokrotnie powtarzane, to nie skupiają się one na teraźniejszości, ale kierują ku temu co wieczne (KL 8).

Drugą kwestią jest odpowiedź na pytanie, kto celebrowa liturgię. Ojcowie soborowi znając dorobek namysłu, który odbył się już w ramach ruchu liturgicznego oraz bazując na nauczaniu Piusa XII, zawartym w encyklice *Mediator Dei*, zrozumieli, że jedyną osobą, która celebrowa liturgię jest Jezus Chrystus – Głowa Kościoła, jedyny kapłan Nowego Przymierza. Natomiast wierni – zarówno duchowni jak i świeccy – na mocy chrztu włączeni w Mistyczne Ciało Chrystusa niejako „koncelebrowa” liturgię wraz z Nim. Takie ujęcie pociągnęło za sobą konsekwencje związane z tym, że nie można było dłużej zarezerwować liturgii wyłącznie dla kapłana, jako reprezentanta ludu przed Bogiem, jako tego, który jest *alter Christus*. Zatem Sobór wysunął postulat, by przywrócić należne miejsce ludowi podczas sprawowania liturgii, która wszak jest dziełem nie jednego człowieka, który wykonuje swoje funkcje w imieniu innych, ale całej wspólnoty złączonej z Jezusem. Dzieląc funkcje liturgiczne należy mieć na uwadze, że każdy ma „czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (KL 28). Do umożliwienia realizacji tej zasady wydatnie przyczyniła się decyzja wprowadzenia do celebracji liturgicznych języków rodzimych, by uznać wykonywanie czytań i śpiewów w tych językach za zgodne z zasadami liturgii³¹⁵

Trzecia kwestia dotyczy celu, w jakim sprawowana jest liturgia. Pius XII pisał, że celebrowa się liturgię, by oddać Bogu cześć i kult. Ojcowie soborowi, nie przecząc temu

³¹⁵ K. Koniecki, *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 247.

stwierdzeniu, dostrzeli jego niewystarczalność. Takie ujęcie pozostawiało po stronie człowieka wszelkie działanie. Oczywiście, obowiązkiem wierzących jest uwielbienie Boga, ale przecież to Bóg jest tym, który pierwszy wychodzi do człowieka z inicjatywą zbawczą. W liturgii w pierwszej mierze dokonuje się uświęcenie człowieka (nurt soteriologiczny), dzięki któremu zaś jest on zdolny Bogu na ten akt odpowiedzieć swoim uwielbieniem (nurt latreutyczny) (KL 7, 59). Liturgia nie jest więc wyłącznie kultem, ale raczej świętą wymianą (*sacrum commercium*), która dokonuje się za pośrednictwem Chrystusa, ma charakter dialogiczny, responsoryjny³¹⁶. Przez całą Konstytucję przewija się także temat uczestnictwa wiernych w świętych obrzędach. Ojcowie stwierdzili, że to uczestnictwo nie powinno być ani indywidualne, ani masowe, czyli takie w którym nie uwzględnia się specyfiki i czynności, lecz społeczne. Natura liturgii, o której traktuje *Sacrosanctum Concilium*, domaga się uczestnictwa czynnego. Jego antyprzykładem jest postawa „obcych lub milczących widzów” (KL 48). W końcu uczestnictwo w liturgii winno być również świadomym, czyli takim, w którym zachowuje się należyta uwagę i koncentrację „przytomności duchowej”. Takie uczestnictwo wiąże się również ze znajomością tego, co dany akt liturgiczny oznacza i co w sobie zawiera³¹⁷. Świadomy i czynny udział w liturgii owocuje pogłębieniem osobistej wiary, ale także wpływa na umacnianie więzi między członkami Kościoła (KL 14).

Po czwarte Sobór, podejmując temat liturgii, zatroszczył się także o sposób celebrowania, by poprzez zewnętrzne znaki nie zaciemniać „duszy liturgii”. Zalecano zachowanie równowagi między znakami, które ukazywały Boże działanie, a tymi, które ukazywały działanie Kościoła. Zalecając reformę tekstów i obrzędów, nakazano powrót do szlachetnej prostoty poprzez likwidację zbytnich powtórzeń i znaków, których zrozumienie przez wiernych wymagałoby wielu wyjaśnień (KL 34). Całość wysiłków podjętych w celu odnowy liturgii Joseph Ratzinger ujął bardzo syntetycznie w trzech kategoriach: zrozumiałość, łatwość uczestnictwa oraz prostota³¹⁸.

Nie sposób dokonać tu całościowej rewizji nauczania papieskiego dotyczącego liturgii, nie jest to również celem niniejszej rozprawy. Ważne jest jednak, aby podkreślić,

³¹⁶ Dudek, *Teologiczne założenia odnowy*, s. 101.

³¹⁷ Koniecki, *Głównie założenia teologiczne*, s. 249.

³¹⁸ J. Ratzinger, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej. Retrospekcja i perspektywy*, w: tenże, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, 11), tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 642-648.

że temat ten występował w nauczaniu Magisterium po Soborze Watykańskim II. Papieskie wypowiedzi przede wszystkim skupiały się na przybliżaniu i pogłębianiu dorobku wypracowanego przez ostatni Sobór. Paweł VI określany jest często przez badaczy jako wierny wykonawca dokumentów Soboru Watykańskiego II, w szczególności Konstytucji o liturgii. Planując realizację postulatów soborowych, papieżowi zależało na tym, by tworzyć takie zespoły robocze, które skupiać się będą nie tylko na rewizji rytów, ale w głównej mierze na liturgii jako takiej w całym jej bogactwie, biorąc pod uwagę różne konteksty: teologiczny, historyczny, duchowy i pastoralny, a nie tylko prawny, czy obrzędowy. W ocenie Czesława Krakowiaka Paweł VI działał zgodnie z zaleceniami konstytucji o liturgii, zachowując równowagę między „zdrową tradycją i uprawnionym postępem” (KL 23). Paweł VI wykorzystywał wiele okazji, by wyjaśniać wiernym wprowadzaną w życie reformę liturgii, podejmując zwłaszcza temat uczestnictwa wiernych w liturgii oraz problem wykorzystania języka narodowego w liturgii³¹⁹. W homilii wygłoszonej 27 marca 1966 r. papież zwrócił uwagę na fakt, że dzięki otwarciu liturgii na żywy język mówiony usta ludzi, dotąd tak często milczące i jakby zapieczętowane mogą zostać otwarte oraz że dzięki temu Msza święta nie jest już tylko obowiązkiem, ale staje się przyjemna, ponieważ wierny może mówić Bogu o swoich smutkach, nadziejach, pracy, każdej udręce, może przynosić Bogu swoje cotygodniowe doświadczenia³²⁰. Ponadto wiele jest papieskich wypowiedzi popierających wysiłki podejmowane przez ludzi Kościoła, by realizować założenia reformy liturgicznej Soboru i wprowadzać w życie regulacje wykonawcze. Dla przykładu można wskazać przemówienie Pawła VI do polskich biskupów z 7 grudnia 1969 r., w którym powołuje się na jeden z dokumentów wykonawczych, tj. Instrukcję *Mysterii eucharistici* oraz zachęca biskupów do pobudzania wiernych do aktywnego i świadomego uczestnictwa w liturgii³²¹.

W nauczaniu Jana Pawła II poza kontynuacją myśli soborowej warto za Wacławem Świerzawskim zauważyć, że to ten papież jako pierwszy w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej wyraźnie wskazuje na potrzebę mistagogii, czyli autentycznej inicjacji,

³¹⁹ Cz. Krakowiak, *Reforma i odnowa liturgii w świetle wybranych przemówień papieża Pawła VI z lat 1966-1969*, „Roczniki Teologiczne” 2015, t. LXII, z. 8, s. 42-45.

³²⁰ Paweł VI, Omelia. I Domenica di Passione nella Chiesa parrocchiale dell’Immacolata, 27 marca 1966 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660327.html [dostęp: 28.02.2024].

³²¹ Paweł VI, Incontro con l’alta rappresentanza dell’Episcopato della Polonia, 7 grudnia 1969 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1968/december/documents/hf_p-vi_spe_19681207_episcopato-polonia.html [dostęp: 28.02.2024].

której zadaniem „jest wyjaśnić najpierw teologię liturgii”³²². W roku Wielkiego Jubileuszu Odkupienia, podczas spotkania z uczestnikami konferencji pochyłającej się nad zagadnieniem implementacji Soboru Watykańskiego II papież powołując się na *Sacrosanctum Concilium* zwrócił uwagę na fakt, że liturgia musi umożliwić wierzącym głęboko wejść w tajemnicę, by mogli pojąć piękno chwalenia Boga w Trójcy Jedynej. Zaakcentował również potrzebę ukazywania wiernym eschatologicznego aspektu liturgii poprzez przypominanie, że antycypuje ona wieczne uwielbienie Boga, będące już udziałem świętych w niebie. W końcu papież podkreślił również odpowiedzialność kapłanów za lud, który przejawiać się powinien m.in. w jego szacunku do sprawowanego przez siebie obrzędu, poprzez pogłębianie rozumienia wszystkiego co codziennie celebruje³²³. Swoją ostatnią encyklikę papież z Polski poświęcił Eucharystii, przypominając że: „Ecclesia de Eucharistia vivit” (Kościół żyje dzięki Eucharystii) (EdE 1). W dokumencie tym z perspektywy kilkudziesięciu lat po Soborze papież stwierdził, że reforma soborowa „w znacznym stopniu przyczyniła się do bardziej świadomego, czynnego i owocniejszego uczestnictwa wiernych w Najświętszej Ofierze ołtarza” (EdE 10). Podkreślił w niej również odpowiedzialność spoczywającą na kapłanach, zauważając z żalem, że podczas realizowania reformy liturgicznej nie brakowało nadużyć. Dlatego też apelował, by zachowywać z wielką wiernością normy liturgiczne, ponieważ „liturgia nie jest nigdy prywatną własnością kogokolwiek”, a „posłuszeństwo normom liturgicznym powinno być na nowo odkryte i docenione jako odbicie i świadectwo Kościoła” (EdE 52).

Wśród wielu kwestii teologicznych, którymi zajmował się Joseph Ratzinger przed i po wyborze na papieża, szczególnymi są zagadnienia związane z liturgią. W sztandarowej publikacji dotyczącej tej tematyki pt. *Duch liturgii*, przyszły papież stawia pytanie fundamentalne o to, czym ona właściwie jest, co się w niej dokonuje, jaka jest jej istota. Poszukując odpowiedzi na te pytania, Ratzinger dokonuje analizy w bardzo szerokiej perspektywie sięgającej po teksty biblijne i patrystyczne oraz biorąc pod uwagę kontekst historyczny. Bazując na zaczerpniętym z pism Pawłowych pojęciu *logiké latreía*, tj. jak to sam określa „zorientowanej na Logos służby Bożej”, stwierdza, że jest to „najbardziej

³²² W. Świerżawski, *Jan Paweł II o liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980), nr 6, s. 341. Świerżawski odnosi się tu do wydanej w 1979 r. przez Kongregację Nauczania Katolickiego *Instrukcji o formacji liturgicznej seminariach duchownych*.

³²³ Jan Paweł II, Address to the International Study Convention on the Second Vatican Ecumenical Council, 27 lutego 2000 r., nr 6, w: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000227_vatican-council-ii.html [dostęp: 28.02.2024].

poprawna formuła wyrażająca istotę liturgii chrześcijańskiej” i podaje następującą argumentację:

W pojęciu tym stapiają się ze sobą duchowy dynamizm Starego Testamentu, jak również procesy wewnętrznego oczyszczania się historii religii, ludzkich poszukiwań i Bożej odpowiedzi. Logos stworzenia, logos w człowieku i prawdziwy, wcielony, odwieczny Logos – Syn – schodzą się ze sobą. Wszelkie inne określenia istoty chrześcijańskiej liturgii są niepełne. Gdy na przykład Eucharystię, jako zjawisko liturgiczne, nazywa się „zgromadzeniem” albo – biorąc pod uwagę jej ustanowienie w kontekście ostatniej paschy Jezusa – „posiłkiem”, tedy wskazuje się tylko na jakiś pojedynczy element, pomija się natomiast jej wielki kontekst historyczny i teologiczny. Podczas gdy słowo „Eucharystia”, wskazuje na wielbienie Boga, a więc na dokonującą się we Wcieleniu, Krzyżu i Zmartwychwstaniu Chrystusa powszechną formę kultu, może bardzo dobrze służyć jako która formuła wyrażająca ideę *logiké latreía*, i dlatego może być używane także jako adekwatne określenie chrześcijańskiej liturgii³²⁴.

Paweł Cieślík zanotował również, że w innych wypowiedziach Benedykt XVI kładł nacisk na to, by rozumieć poprawnie i właściwie liturgię, by nie redukować jej wyłącznie do czegoś, co wymyślają kościelne komisje, by nie czynić z niej nieustannie zmieniającego się modelu uzależnionego od oczekiwań obiorców, bądź inwencji twórców³²⁵. Dalej należy zauważyć podkreślany przez Ratzingera związek między liturgią a przygotowaniem do kapłaństwa, które jego zdaniem „ze swej istoty jest przygotowaniem do sprawowania sakramentów, czyli liturgii Kościoła”³²⁶. Benedykt XVI w swoim nauczaniu i refleksji teologicznej wielokrotnie wskazywał na związek między liturgią a wspólnotą kościelną. Według niego bez Kościoła liturgia jest samą w sobie sprzecznością, nie można jej jednak postrzegać wyłącznie jako dzieła konkretnej wspólnoty³²⁷.

Ratzinger znany jest także z określonego spojrzenia na „kierunek celebracji liturgicznej”. Dziś powszechnym jest, że celebrujący Mszę świętą kapłan zwrócony jest w kierunku wiernych, co najczęściej uznawane jest za jedną z największych zmian jakie wprowadził Sobór Watykański II, choć nie zostało to wyraźnie wspomniane w *Sacro-sanctum Concilium*. Ratzinger był głęboko przekonany, że ważniejszym od tego, by kapłan i wierni stali naprzeciw siebie, jest to by całe zgromadzenie stało zwrócone *ad Dominum*:

³²⁴ Ratzinger, *Duch liturgii*, w: tenże *Teologia liturgii*, s. 53.

³²⁵ P. Cieślík, *Refleksje Benedykta XVI wokół teologii liturgii*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 9 (2013), s. 180.

³²⁶ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Znak 1999, s. 272-273.

³²⁷ Cieślík, *Refleksje Benedykta XVI*, s. 181.

„Wspólne zwracanie się ku wschodowi nie było ‘celebrowaniem do ściany’, nie znaczyło też, że kapłan ‘odwracał się tyłem do ludu’. Tak poważnie wcale go nawet nie traktowano. W rzeczywistości, podobnie jak w synagodze wszyscy patrzyli się w kierunku Jerozolimy, tutaj wszyscy zwracali się ‘do Pana’. Jak wyraził się jeden z ojców Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II, Josef Andreas Jungmann, chodziło o zwracanie się w tym samym kierunku przez kapłana i lud, mających świadomość, że razem idą w procesji do Pana. Nie tworzyli zamkniętego kręgu, nie patrzyli na siebie, lecz – jako pielgrzymujący lud Boży – szli na wschód, ku przychodzącemu Chrystusowi, który idzie na nasze spotkanie”³²⁸.

Ważnym głosem Benedykta XVI była też adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, w której m.in. upominał się o *ars celebrandi*, będący jego zdaniem „najlepszym warunkiem *actuosa participatio*” (SC 38) oraz poruszył szereg zagadnień szczegółowych, na które należy zwracać uwagę podczas celebrowania świętych misterii, na nowo ukazując piękno teologii Eucharystii oraz wyznaczając nowy kierunek życiu liturgicznemu Kościoła. Nie sposób też w tym miejscu nie wspomnieć o dokumencie, który niósł za sobą daleko idące konsekwencje, tj. liście apostolskim w formie *motu proprio* «*Summorum Pontificum*», na mocy którego Benedykt XVI umożliwił wszystkim kapłanom celebrowanie Mszy świętej według Mszału Jana XXIII, a więc w formie funkcjonującej przed Soborem Watykańskim II. Papież uważał, że należy położyć akcent na ciągłość tradycji Kościoła. Nie podzielał obaw, że decyzją tą cofa reformy ostatniego Soboru. Podkreślał jednak, że stosowanie starej formy wymaga formacji liturgicznej oraz znajomości łaciny. Jego zdaniem, zwyczajna i nadzwyczajna forma rytu rzymskiego mogą się nawzajem ubogacać oraz żywił nadzieję, że przyczyni się to do pogłębienia jedności w Kościele³²⁹. Podejmowane przez Benedykta XVI działania, nazywane przez niektórych „reformą reformy”, spotykały się niekiedy z krytyką, jakoby przesadnie akcentował on prymat władzy papieskiej w kształtowaniu liturgii. Cieślík zauważa jednak, że refleksje Ratzingera, a później Benedykta XVI dotyczące liturgii, można określić jako pełne pokory i szacunku do tej rzeczywistości życia Kościoła³³⁰.

Franciszek zabierając głos na temat życia liturgicznego Kościoła jednoznacznie wypowiada się w zgodzie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Liturgię zestawia z eklezjologią, a także mocno akcentuje, że podmiotem ją celebrującym jest „święty Lud

³²⁸ Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 74.

³²⁹ G. Dimock, *The liturgy in the thought of Benedict XVI: appraisal and appreciation*, “Sacred Architecture” 23 (2013), s. 14-15.

³³⁰ Cieślík, *Refleksje Benedykta XVI*, s. 187.

Boży”³³¹. Już na samym początku pontyfikatu w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, będącej programowym dokumentem jego pontyfikatu, zauważa, że liturgia ma charakter ewangelizacyjny. Pokazuje, że radośnie ewangelizująca wspólnota owocuje pięknem celebrowanej liturgii, a zarazem piękno obecne w liturgii ma walor ewangelizujący, gdyż jest „celebrowaniem ewangelizacyjnej działalności oraz źródłem odnowionej gotowości złożenia daru” (EG 24). Warto zauważyć, że Franciszek poświęcił sakramentom wtajemniczenia chrześcijańskiego cykl dwudziestu czterech katechez na środowowych audiencjach generalnych między listopadem 2017 a czerwcem 2018 r. Kasper Mariusz Kaproń zanotował, że bez wątpienia katechezy te, poprzez wyjaśnianie znaków liturgicznych towarzyszących celebracji tych sakramentów, mają charakter mistagogiczny i pomagają przewyższać patrzenie na tę rzeczywistość jako li tylko na zbiór tajemniczych i niekoniecznie zrozumiałych rytów, a co za tym idzie traktowania jej jako niezbyt ciekawego obowiązku, a nie jako prawdziwie duchowej potrzeby³³².

Franciszek zmienił także regulacje wprowadzone przez Benedykta XVI dotyczące sprawowania Mszy świętej według Mszału Jana XXIII. W liście apostolskim w formie *motu proprio* «*Traditionis custodes*» stwierdził, że wyłącznie księgi liturgiczne uwzględniające normy wprowadzone przez Sobór Watykański II, a ogłoszone przez Pawła VI i Jana Pawła II „są jedynym wyrazem *lex orandi* Rytu Rzymskiego” i mocno ograniczył możliwość sprawowania tzw. „starej” Mszy pozostawiając w gestii biskupów diecezjalnych pewne decyzje w tych kwestiach³³³. Dokument ten usuwa rozróżnienie na zwyczajną i nadzwyczajną formę rytu rzymskiego. Papież motywował tę decyzję swoją troską o zgodę i jedność Kościoła. Franciszek zauważył, że pragnienie jego poprzedników dotyczące pogłębiania jedności wewnątrz Kościoła poprzez ofiarowanie możliwości celebrowania Mszy przy użyciu ksiąg sprzed reformy Soboru Watykańskiego II zostało

³³¹ K. M. Kaproń, *Magisterium papieża Franciszka dotyczące liturgii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) 4, s. 13.

³³² Tamże, s. 17.

³³³ Franciszek, Apostolic Letter issued ‘*motu proprio*’ «*Traditionis custodes*» on the use of the roman liturgy prior to the reform of 1970, 16 lipca 2021 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html [dostęp: 1.03.2024].

zlekceważone poprzez pogłębianie dystansów, zaostrzanie różnic i budowanie różnic, które w ocenie Franciszka ranią i hamują postęp Kościoła³³⁴.

Istotną wypowiedzią Franciszka nt. liturgii jest list apostolski *Desiderio desideravi* o formacji liturgicznej Ludu Bożego. Podkreślił w nim konieczność i potrzebę formacji liturgicznej, po to, by w należyty sposób zrozumieć, czym jest reforma liturgiczna (DD 27). Papież w tym liście prezentuje oryginalne spojrzenie na istotę liturgii, wykraczające poza występujące obecnie polaryzacje. Wyjątkowe jest już odwołanie się do dynamiki ludzkiego pragnienia na samym początku listu. Dla Franciszka moc pragnienia jest elementem strukturyzującym chrześcijańską liturgię, ponieważ liturgia jest relacyjnym aktem, powstałym z pragnienia spotkania. List rozpoczyna się od fragmentu z Ewangelii według św. Łukasza, w którym Jezus mówi, że „gorąco pragnął spożyć Paschę” ze swoimi uczniami (Łk 22, 15). Franciszek wychodząc od tych słów pokazuje, że Eucharystia jest owocem pragnienia Chrystusa: „nasza komunია z Ciałem i Krwią Chrystusa była przez Niego upragniona podczas Ostatniej Wieczerzy” (DD 6). Kapron ocenił taki sposób ukazania istoty liturgii jako dalekosieźny i oferujący ciekawy klucz do spojrzenia na współcześnie występujący kryzys liturgiczny w Kościele. Powołuje się on na współczesnych psychoterapeutów (Miguela Benasayaga i Gérarda Schmita), którzy obecne czasy zdefiniowali jako epokę smutnych namiętności, a jako nowego wroga człowieka wskazali smutek, będący konsekwencją choroby pragnień. Kapron stwierdził, że dziś liturgia chrześcijańska staje się coraz mniej pożądana, dzisiejsi chrześcijanie coraz słabiej pragną uczestniczyć, np. w Eucharystii, ponieważ nie doświadczają potrzeby spotkania z Bogiem, który ich kocha. Dlatego właśnie jego zdaniem, ciekawym z pastoralnego punktu widzenia jest prezentowanie liturgii przez pryzmat pragnienia. Nie wystarczające jest przekazywanie wiedzy na temat liturgii, by rozpalić pragnienie. Kluczowym jest doświadczenie przez każdego wierzącego, że w liturgii dokonuje się coś istotnego dla niego, chodzi o „zaangażowanie egzystencjalne, które dokonuje się sakramentalnie” (DD 42). Kapron stwierdza również, że współczesnych chrześcijan na nowo do sakramentów zbliżyć może odkrycie faktu, że u fundamentów liturgii leży pragnienie Boga, ale do tego konieczna jest wrażliwość wewnętrzna. Franciszek przez ten list zaprasza wierzących, by

³³⁴ Szerzej swoje motywacje papież zawarł w liście do biskupów, który został opublikowany wraz z *Traditionis custodes*: Letter of the Holy Father Francis to the bishops of the world, that accompanies the Apostolic letter ‘motu proprio’ «Traditionis custodes», w: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2021/documents/20210716-lettera-vescovi-liturgia.html> [dostęp: 1.03.2024].

poprzez bogactwo życia duchowego pielęgowali swoje pragnienia, a także podjęli odpowiedzialność za siebie i bliźnich, ponieważ zaniedbywanie modlitwy i duchowego kierownictwa najpewniej skutkować będzie ciągłym przekładaniem na później liturgii rozumianej jako pragnienie spotkania³³⁵.

4.3. *Leiturgia w teologii*

Bogusław Migut w bardzo syntetyczny sposób przedstawił współczesny stan badań teologicznych nad liturgią, prezentując osiem wymiarów teologii liturgii. Pierwszym z nich jest wymiar historiozbowczy, ponieważ liturgia jest rzeczywistością, która uobecnia, czyni aktualną tu i teraz historię zbawienia, a zwłaszcza Misterium Paschalne. Powołując się na teologów związanych z rzymską szkołą liturgiczną, zwrócił uwagę na fakt, że liturgia jest syntezą historii zbawienia, aktualizując i kontynuując Objawienie się Boga. Ta rzeczywistość kieruje również w przyszłość, gdyż to w liturgii w sposób szczególny i uprzywilejowany oczekuje się paruzji, a nawet już antycypuje się liturgię niebieską. Zatem skrajny rytualizm lub rubrycyzm w podejściu do liturgii powoduje niesłuszną redukcję jej wymiaru historiozbowczego. Po drugie z uwagi na to, że źródłem i celem każdej liturgii jest Bóg Ojciec, który błogosławi przez obecność Syna i uświęca przez działanie Ducha Świętego, ma ona również wymiar trynitarny. Każda celebrowanie jest dziękczynieniem składanym Ojcu przez Syna, który jest Jedynym i Wiecznym Kapłanem Nowego Przymierza w Duchu Świętym, którego mocą dokonuje się uświęcenie, epikleza i anamaneza liturgiczna. Po trzecie liturgia ma wymiar eklezjalny, gdyż sprawowana jest przez Kościół. Ojcowie soborowi w Konstytucji o liturgii słusznie stwierdzili, że sama „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła” (KL 9), jednak jest ona źródłem jego mocy i szczytem jego apostołskiego posłannictwa (KL 10). Sprawowana liturgia objawia i buduje Kościół, który jest Ludem Bożym, Mistycznym Ciałem Chrystusa, a także pogłębia jego komunie. Po czwarte liturgia ma wymiar uświęcający i kultyczny, ponieważ pod osłoną widzialnych znaków i rytów dokonuje się w niej niewidzialne uświęcające działanie Boga i jednocześnie poprzez te widzialne rzeczywistości człowiek może oddawać Bogu kult „w Duchu i w Prawdzie” (J 4, 24). Po piąte liturgia ma charakter proklamacyjny, gdyż w niej w sposób publiczny i oficjalny odczytuje się słowo Boże, a zbawcze wydarzenia, oddane w proklamowanym tekście, aktualizują się poprzez sprawowane

³³⁵ Kapron, *Magisterium papieża Franciszka*, s. 23-24.

rytu. Pismo święte w liturgii jest interpretowane, kontynuowane i dopełniane, a przez homilię rzeczywistość uobecniata przez liturgię jest przekazywana na płaszczyźnie intelektualnej i egzystencjalnej. Po szóste liturgia ma wymiar semjologiczny, gdyż, jak już powyżej wspomniano, uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka dokonuje się w niej poprzez zespół znaków i symboli. Ten wymiar jest konsekwencją misterium Chrystusa, który sam przez swoje wcielenie stał się znakiem „istnienia, mocy, mądrości, a zwłaszcza miłości Boga”. Na wymiar rytualny znaku liturgicznego składają się obrzędy, gesty i postawy, słowa, muzyka i obrazy. Siódmym jest wymiar temporalny. Uczestnicy liturgii, która aktualizuje misterium Chrystusa, przekraczają *chronos* – czas doczesny – i wchodzi w *kairos* – czas zbawienia. Liturgia jednoczy także w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ponieważ uobecnia misterium Tego, który jest Pełnią Czasów. Liturgia osadzona w czasie Kościoła udostępnia wszystkim wierzącym poprzez celebracje liturgiczne, zwłaszcza sakramentów, zbawcze wydarzenia, które dokonały się raz. W końcu po ósme liturgia ma wymiar topiczny. Dla liturgii głównym miejscem jest Chrystus, gdyż w nim dokonało się w pełni dzieło zbawienia i uwielbienie Boga. Skoro w Chrystusie, to także w Jego Mistycznym Ciele, w którym wierzący zarazem wspólnotowo, jak i indywidualnie stanowią świątynię Boga (KKK 1179). Mimo to jednak liturgia domaga się konkretnego miejsca celebracji, gdzie będą mogli gromadzić się jej uczestnicy, tj. kościołów lub kaplic, czy w uzasadnionych przypadkach także innych miejsc³³⁶.

Sobór Watykański II czyniąc z liturgii jeden z głównych tematów, którymi się zajmował, dał nowy impuls teologom do namysłu nad tą rzeczywistością, a także przyczynił się do usamodzielnienia się liturgiki, czy też teologii liturgicznej, wcześniej zaliczanej do prawa kanonicznego lub teologii moralnej³³⁷. Zmiana, jaka nastąpiła w podejściu teologii do liturgii, wynikała z następujących czynników, będących owocem prac Soboru Watykańskiego II: (1) nowość w podejściu do Objawienia Bożego, polegająca na ukazywaniu go jako zbawienia; (2) poszerzenie i pogłębienie dotychczasowego ujmowania Kościoła; (3) misteryjne i personalistyczne podejście do sakramentów oraz (4) uznanie liturgii nie

³³⁶ B. Migut, *Liturgia w Kościele Katolickim. Teologia. Wymiary*, w: EK, t. X, Lublin: TN KUL 2004, kol. 1199-1201.

³³⁷ Tenże, *Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej*, „Seminare” 26 (2009). s. 23.

tylko za źródło teologii, ale także jako *locus theologicus*³³⁸. Rzymska szkoła teologii liturgicznej skupiająca naukowców związanych z Papieskim Instytutem Liturgicznym Świętego Anzelma, a także Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim, Papieskim Uniwersytetem Laterańskim oraz Papieskim Uniwersytetem Salezjańskim wypracowała pewne rozwiązania dotyczące relacji teologii i liturgii w duchu Magisterium Kościoła. Teologia liturgiczna uprawiana w tym środowisku skupia się w głównej mierze na eucharystii, bazując na teologicznym rozumieniu liturgii³³⁹. Za twórcę tego nurtu uważa się Cipriano Vagaggini OSBCam. Obok niego istotną rolę w rzymskiej szkole liturgicznej pełnili Salvatore Marsili oraz Achille Triacca. Istotnym postulatem tego środowiska jest usamodzielnienie się teologii liturgicznej w stosunku do teologii pastoralnej. Zadaniem wyodrębnionej dyscypliny jest uchwycenie tajemnicy liturgii, „która jest więzią z Mistycznym Ciałem Chrystusa, Komunią ludzi w Bogu”. Zdaniem przedstawicieli rzymskiej szkoły liturgicznej, idąc za nauczaniem Soboru należy traktować liturgię nie tylko jako ryt, ale w głównej mierze jako doświadczenie teologiczne, które zawiera w sobie zarówno teorię jak i praktykę, zawsze jednak wychodząc od celebracji. Postawienie w centrum kultu daje możliwość doświadczenia Boga poprzez integralną syntezę *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi*³⁴⁰. Liturgia jest „miejscem spotkania zbawczego misterium Boga, które objawiło się w pełni w Jezusie Chrystusie (*Mysterium*), z życiem chrześcijańskim (*Vita*) za pośrednictwem celebracji (*Actio*)”. W niej dokonuje się synteza skierowanego na chrześcijańskie życie, zbawiającego misterium Boga oraz życia chrześcijan, pragnących być wszczepionymi w tę zbawczą tajemnicę (*Mysterium – Actio – Vita*). Zatem na liturgię składają się trzy czynniki: „zbawcze misterium Boga (M), celebracja liturgiczna (A) i życie poszczególnych wiernych (V)”. W takiej perspektywie teologia liturgiczna jest analizą celebracji liturgicznej w kontekście objawiającej się zbawczej tajemnicy Boga oraz życia człowieka skierowanego ku Bogu³⁴¹. W literaturze wyróżnia się także środowisko związane z *Instituto di Liturgia Pastorale* w Padwie, zwane także padewską szkołą liturgiczną, które uprawiając teologię liturgiczną koncentruje się „zwłaszcza na obrzędzie, oscylując wokół antropologicznych podstaw liturgii, sprowadzonej często do wymiaru pośrednictwa rytualnego”. Migut zauważył także istnienie nurtu teologii

³³⁸ Tenże, *Teologiczny kontekst odnowy liturgii po «Vaticanum II»*, „Studia liturgiczne” 9 (2013), s. 34.

³³⁹ Tenże, *Relacja teologii i liturgii*, s. 25.

³⁴⁰ Tenże, *Teologiczny kontekst odnowy*, s. 57.

³⁴¹ Tenże, *Relacja teologii i liturgii*, s. 28.

liturgicznej, którego przedstawicielem jest prawosławny teolog Aleksander Schmemmann oraz teologii doksologicznej i „jubilate” uprawianej przez teologa metodystycznego Geoffrey’a Wainwrighta³⁴².

Warto jeszcze zauważyć teologię liturgiczną uprawianą za oceanem, a zwłaszcza dorobek Davida Fagerberga, który poprzez wszechstronną i głęboką analizę relacji *lex orandi* do *lex credendi* ściśle zdefiniował czym jest teologia liturgiczna, bazując przy tym na myśli Schmemmanna³⁴³. W obrazowy sposób stwierdza on, że nie prosi teologów, by wertowali mszał, celem znalezienia uzasadnienia dla dogmatu trynitologicznego, ale zauważa, że zanim Kościół sformułował wyznanie wiary, wpraw w kulcie liturgicznym został pochłonięty przez Tróję. Dla niego *lex orandi* stoi u źródeł wiary Kościoła, jednym z głównych postulatów jest, by nie tylko patrzeć na liturgię, ale poprzez liturgię patrzeć na świat, ponieważ Chrystus przyszedł nie po to, by dać bogactwo rubryk, ale życie w obfitości. To życie jest celebrowane kultycznie, jest dane człowiekowi poprzez liturgię. I to życie Boże, które jest udzielane człowiekowi – zdaniem Fagerberga – jest przedmiotem teologii liturgicznej³⁴⁴. Dokonuje on również ciekawego rozróżnienia terminów liturgia i *leiturgia*³⁴⁵. Liturgia dla Fagerberga to wyłącznie kwestia rubryk, to odpowiadanie na pytanie „jak?”, natomiast: „*leiturgia* odpowiada na pytanie ‘co’, kierując uwagę na *ergeia* (dzieło), które lud Boży (*laos*) ma realizować w imieniu wielu (...) i zajmuje się tym, co nadaje rubrykom sens i wartość”³⁴⁶. Amerykanin zwrócił uwagę na fakt, że niemal nie zauważono przejścia od *leiturgii* do liturgii z uwagi na redukcjonizm wykazany przez Schmemmanna oraz zanik rytu sugerowany przez Aidana Kavanagha. Zdaniem Fagerberga, osłabianie poczucia *leiturgii* skutkuje zwłaszcza utratą „wrażliwości na tożsamość eklezjalną i na głęboką strukturę samej liturgii”. Jest tak dlatego, że kult postrzega się jako środek do osiągnięcia celu, nie zaś jako cel sam w sobie, natomiast liturgię jako środek do „budowania, nawoływania, stymulowania, czy nauczania chrześcijan o Bogu”, nie zaś jako spotkanie, które odbija się echem w wiedzy i życiu wiernych. Fagerberg

³⁴² Tenże, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 30, 68-69.

³⁴³ B. Krzych, Dawid W. Fagerberg, «*Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*», tłum. L. Bigaj, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2018 (*Zróżło i Szczyt*, 5), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 72 (2019), nr 4, s. 377.

³⁴⁴ D. Fagerberg, *Liturgical theology as point of synthesis*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 58 (2011), t. 2, s. 40-41.

³⁴⁵ Do tej pory w niniejszej pracy traktowano te słowa jako jednoznaczne.

³⁴⁶ D. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 185.

przytoczył Roberta Taylora Scotta, który określił to nieporozumienie *błędem narzędziowym*, mającym polegać na tym, że poszczególne elementy składające się na liturgię, tj. słowa, stroje, pieśni, kazania za cel mają postawione wyłącznie zaspokajanie duchowe i ubogacanie poszczególnych uczestników celebracji. Inaczej mówiąc, liturgia w tym rozumieniu staje się narzędziem, które li tylko służy rozwojowi osobistemu jednostki. Nie sprawia żadnego problemu w rozwijaniu indywidualnej pobożności w towarzystwie innych, ale zdaniem Fagerberga nie stanowi to *leiturgii*³⁴⁷.

Emilio Alberich nazwał liturgię i katechezę „dwoma fundamentalnymi doświadczeniami eklezjalnymi”, a relacje między nimi określił jako „bardzo głębokie, wielorakie i pochodzące z odległych czasów”³⁴⁸. Zarówno Msza święta, jak rok liturgiczny przez wieki stanowiły ważny punkt odniesienia i wyjątkowe środowisko dla katechezy. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa praktykowano głównie katechezę dorosłych zwłaszcza w kontekście Eucharystii, jako katechezę liturgiczną, nie tylko głosząc w niej słowo Boże, ale dbając także o właściwe przygotowanie do przyjęcia sakramentów, odpowiednie uczestnictwo w świętych misteriach, a także aktywne życie liturgiczne³⁴⁹. Blachnicki zauważył, że problem liturgii i katechezy był podczas odnowy katechetycznej jednym z najbardziej dyskutowanych kwestii. Sięgając do XIX w. przypomniał, że liturgia, tudzież liturgika traktowana była wówczas jako pewna dziedzina wiedzy, dotycząca religii, którą należało „przerobić”, podobnie jak historię biblijną, katechizm, czy historię Kościoła, dogmatykę lub etykę. Zatem wówczas była to głównie nauka o kulcie publicznym, rozumianym na sposób zewnętrzny oraz związanych z nim miejscach świętych, przedmiotach, okresach czasowych. Inaczej ujmując, była to głównie wiedza encyklopedyczna³⁵⁰. Następnie katecheza zorientowała się bardziej ku wymiarowi antropologicznemu oraz skoncentrowała się na doświadczeniu człowieka, jego problemach, doświadczeniach miłości, służby, życia, niż na celebracji misterium chrześcijańskiego i jego znaczeniu w rozwoju wiary. Instrumentalne traktowanie liturgii w kontekście katechizacji to skutek braku respektowania „jej natury celebratywnej i symbolicznej”³⁵¹. Nawet po *Va-*

³⁴⁷ Tamże, s. 187-188.

³⁴⁸ E. Alberich, *Liturgia i katecheza*, w: *Słownik katechetyczny*, s. 541.

³⁴⁹ M. Kołodziej, *Liturgia w katechezie*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 67 (2014), nr 3, s. 245-246.

³⁵⁰ Blachnicki, *Kerygmaticzna odnowa katechezy*, s.130.

³⁵¹ Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, s. 264.

ticanum II zarzucano, że podchodzi się do liturgii w oderwaniu od konkretnego życia Kościoła, nazywając to zjawisko panliturgizmem. Podkreślano wówczas, że to co głosi się w katechezie, jest aktualizowane w liturgii, tym samym jednak redukowano zadania katechezy, a także skuteczność oraz w jakimś sensie „sakramentalność” przepowiadanego w Kościele słowa Bożego. Ze zdecydowaną krytyką spotkał się fakt uznawania liturgii za prymarne źródło chrześcijańskiej duchowości, ignorując jednocześnie inne istotne konteksty, tj. socjokulturowy, pedagogiczny, czy komunikacyjny³⁵². Na pogłębienie więzi między katechezą a liturgią wpływ miał bez wątpienia rozwój ruchu biblijnego i liturgicznego, a także reformy soborowe poprzez nowe okazje do inspiracji. Liturgia, wiara i życie chrześcijańskie to płaszczyzny chrześcijańskiej egzystencji, które zdaniem Albericha wymagają ponownego odkrycia oraz odtworzenia głębokiej jedności między nimi, zwłaszcza dlatego, że w pewnym momencie w życiu Kościoła zostały one rozerwane na sposób sztuczny. To, że synteza między celebrowaniem liturgii, słuchaniem słowa Bożego, wyznawaniem wiary oraz świadectwem wiary jest bardzo żywotna, wiemy już z doświadczenia pierwszej wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie (Dz 2, 42-47), a także z doświadczenia starożytnego katechumenatu. Dziś to podejście jest wyraźnie postrzegane za wzorzec, czy inspirację każdej katechezy (CT 23, DK 2)³⁵³. Włoscy biskupi w dokumencie *Il Rinnovamento della catechesi. Documento di base* z 1970 r. w punktach 113-114 nazwali liturgię „niewyczerpanym źródłem katechezy”, a także „drogocenną katechezą wprowadzoną w czyn”³⁵⁴. Widać tu wyraźny wpływ dowartościowania funkcji katechetycznej liturgii, który płynie z inspiracji soborowej (KL 33). Katechetycy dostrzeli w liturgii wyjątkowy żywy katechizm, charakteryzujący się skutecznością i wielkim bogactwem, zapewnionym przez różnego rodzaju obrzędy, celebracje, teksty i wydarzenia. W liturgii drzemie siła ekspresji i jedności orędzia chrześcijańskiego. Jest ona wyjątkową formą ewangelizowania i katechizacji³⁵⁵. Timothy O'Malley zauważył zaś, że tym co liturgii nadaje charakter ewangelizacyjny jest związane z nią piękno. Amerykański teolog

³⁵² A. Kiciński, *Katecheza i liturgia – wczoraj i dziś*, w: *Quia fecit mihi magna... Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. Z. Głowacki, A. Megger, Lublin: TN KUL 2018, s. 127.

³⁵³ Alberich, *Liturgia i katecheza*, s. 543.

³⁵⁴ Cyt. za H. Wrońska, *Rola liturgii w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 57 (2010), t. 2, s. 122.

³⁵⁵ Alberich, *Liturgia i katecheza*, s. 543.

postawił tezę, że „liturgiczno-sakramentalne życie parafii ewangelizuje wiernych, o ile jest piękne, a zarazem bliskie człowiekowi”³⁵⁶.

Andrzej Kiciński zwrócił uwagę na fakt, że jednym z aspektów, który przyczynił się do poprawienia relacji między liturgią a katechezą, było położenie akcentu na związek między liturgią a słowem Bożym. Słowo odgrywa znaczącą rolę w znaku liturgicznym, jest jego konstytutywnym elementem, a nie li tylko jakimś dodatkiem. Liturgia domaga się profetycznego słowa, które będzie prowadzić do interpretacji znaku, będzie odsłaniać jego treść. Widać to zwłaszcza w sakramentach, w których na formę składają się „słowa wiary”. Tutaj uwidacznia się też ranga związku liturgii i wiary. Człowiek usprawiedliwiony jest przez wiarę (Rz 3, 24; Ef 2, 3). Ta postawa przynależy na sposób wewnętrzny do rzeczywistości liturgicznej oraz sakramentalnej. Ta rzeczywistość

„jest zawsze ‘słowem wiary’ Kościoła, staje się skuteczna i znacząca tylko wówczas, gdy jest celebrowana i przeżywana w wierze (...) Klasyczna teologia twierdziła, że ‘nie ma owocnego sakramentu bez wiary podmiotu’ współczesna zaś teologia woli raczej mówić: ‘nie ma wydarzenia sakramentalnego bez wiary’”³⁵⁷.

Nie przeczy to oczywiście w żaden sposób starożytnej zasadzie, traktującej o skuteczności sakramentów *ex opere operato*, a sytuuje we właściwym klimacie sprawowany ryt, pozwalając na pełną jego realizację. Dla sakramentu wiara jest elementem konstytutywnym, a nie czymś zewnętrznym. Katecheza ma w związku z tym na celu doprowadzenie „do umiejętności interpretacji życia w świetle Słowa Bożego oraz celebrowania w wierze tegoż życia, które Bóg według swojego planu kształtuje w człowieku”³⁵⁸.

Jeżeli celem wszelkiej katechezy jest „doprowadzenie kogoś (...) do zjednoczenia, a nawet głębokiej zażyłości z Chrystusem” (CT 5), to nie sposób nie zauważyć, że w sposób szczególnie miejscem, czy też środkiem do osiągnięcia tego zjednoczenia jest liturgia, a zwłaszcza Eucharystia. Stąd też „wtajemniczenie w sprawowane Misterium” jest określane jako jedno z zadań katechezy (DK 81-82). Jest to inaczej ujmując funkcja mistagogiczna, która umożliwia „pełne i czynne uczestnictwo w obrzędach liturgicznych”

³⁵⁶ T. P. O'Malley, *Liturgia i nowa ewangelizacja. Praktykowanie sztuki ofiarnej miłości*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Wydawnictwo WAM 2021, s. 192. O'Malley podkreślił zdecydowanie, że piękno rytuałów nie jest wynikiem zdolności człowieka na gruncie architektury, muzyki sakralnej, w ogóle szeroko pojętej sztuki, która stara się naśladować transcendentne piękno obecne w kosmosie. Jego zdaniem „sakramentalne piękno modlitwy liturgicznej” wiąże się z faktem, że poprzez te obrzędy do zgromadzonego ludu przychodzi sam Chrystus. W swojej pracy uzasadnił, że dla ewangelizacji piękno liturgii jest wręcz niezbędne. Zob. Tamże, s. 211-225.

³⁵⁷ Kiciński, *Katecheza a liturgia*, s. 131.

³⁵⁸ Tamże.

(KL 14). Zwrócił na to uwagę Paweł VI stwierdzając, że katecheza wychowuje do liturgii, by celebrowanie chrześcijańskich obrzędów oraz obecna w nich droga wiary były autentyczne” (EN 43). By osiągnąć świadome, czynne i pełne uczestnictwo wiernych w liturgii, katecheza winna uwzględniać różne wymiary życia liturgicznego wyjaśniając je i w nie wprowadzając. W pierwszej mierze jest to wymiar celebracyjny. Z uwagi na symboliczny charakter liturgii koniecznym jest stopniowe wprowadzanie w bogactwo rytów i różnych form ekspresji. Drugim jest wymiar misteryjny, ponieważ z uwagi na istnienie potrzeby wyjaśniania biblijnych i eklezjalnych doświadczeń zawartych i ukazywanych w obrzędach, pojmujemy liturgię jako uobecniające upamiętnienie zbawczego działania Boga. Po trzecie należy uwzględnić wymiar egzystencjalny poprzez wychowywanie do przekonań i postaw takich jak akceptacja, gościnność, wdzięczność, słuchanie, przyjmowanie zobowiązań, komunია, odpowiedzialność, ponieważ liturgia jest również celebracją życia i egzystencji odkupionej przez Boga³⁵⁹.

Nie jest jednak tak, że tylko liturgia potrzebuje katechezy. Takie jednostronne podejście groziłoby czystym intelektualizmem. Również katecheza potrzebuje liturgii, by pozostać sobą i obronić się przed niebezpieczeństwem dydaktyzmu. Obecność liturgii w katechezie realizuje chociażby modlitwa na rozpoczęcie i zakończenie. Tworzy ona przestrzeń liturgiczną na katechezie, nadając jej charakter spotkania ze Zbawicielem³⁶⁰. Dalej katecheza potrzebuje liturgii w przygotowaniu do sakramentów. W różnych formach swojej realizacji katecheza znajduje w liturgii źródło inspiracji, a także, włączając w wymiar celebracyjny, zyskuje w ten sposób jej wsparcie. Należy zauważyć, że katecheza w zwyczajny sposób realizuje się w kontekście roku liturgicznego oraz w organicznym związku z przygotowaniem do i celebracją sakramentów. Ten związek idzie także dalej, ponieważ przygotowuje także do uczestnictwach w innych celebracjach czy nabożeństwach, takich jak różaniec, droga krzyżowa i inne³⁶¹. Liturgia też na podstawie swojej natury domaga się katechezy, by uprzystępniać, uaktualniać bogactwo języka celebracji, symboli. Alberich zwrócił uwagę na potrzebę uwzględnienia w katechezie momentu celebracyjno-symbolicznego. Po pierwsze dlatego, że język symbolu jest fundamentalnym środkiem wyrazu człowieka, który często jest mocno powiązany z doświadczeniem

³⁵⁹ L. Della Torre, *Evoluzione dell'esperienza liturgica*, w: *Chiesa in Italia: 1975-1978*, red. A. Abelli, Brescia: Queriniana 1978, s. 70, cyt. za Kiciński, *Katecheza a liturgia*, s. 136.

³⁶⁰ Kiciński, *Katecheza i liturgia*, s. 136-137.

³⁶¹ S. Lech, *Wymiar liturgiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 1991, s. 68-72.

religijnym, a więc także z katechezą, która jest „procesem komunikowania i pogłębiania doświadczenia wiary”. Po drugie niezbędnym narzędziem, poprzez które potwierdza się i dzieli doświadczeniem i wartościami, jest jego zdaniem „język święta i celebracji”. Stwierdził też, że „to co nie jest świętowane, nie może być ogarnięte w całej głębi i znaczeniu dla życia”, dlatego „bez celebrowania wiary nie ma dojrzewania w wierze”. Różnorodność form celebracyjno-liturgicznych nie może jednak zdaniem włoskiego katechetyka przesłonić „kryterium jedności oraz pierwszeństwa doświadczenia wiary”³⁶². Halina Wrońska zwróciła uwagę na fakt, że dzięki symbolom można uchronić katechezę przed pokusą ograniczania jej wyłącznie do nauczania³⁶³. Ponadto dostrzegła, że zadania katechezy i pedagogiczne wartości celebracji chrześcijańskich są ze sobą powiązane poprzez to, że w centrum liturgii zawsze znajduje się symboliczny i rytualny język celebracji³⁶⁴.

W niniejszym rozdziale opracowano podstawy teologiczne czterech podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła: *diakonii*, *koinonii*, *martyrii* i *leiturgii*. W pierwszej kolejności w przypadku każdej z funkcji przeanalizowano podstawy biblijne oraz punkt widzenia ojców Kościoła. Następnie syntetycznie opracowano nauczanie Magisterium Kościoła dotyczące każdej funkcji. W końcu wyszczególniono najważniejsze wypowiedzi współczesnych teologów na temat każdej z funkcji, a zwłaszcza pastoralistów i katechetów. W następnych rozdziałach powyższa analiza zostanie poszerzona o pastoralnokatechetyczny dorobek ks. Franciszka Blachnickiego. Zostanie także opracowana na podstawie materiałów formacyjnych, koncepcja podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w katechezie Ruchu Światło-Życie oraz ich realizacja na podstawie analizy rezultatów badań ilościowych i jakościowych.

³⁶² Alberich, *Liturgia i katecheza*, s. 545.

³⁶³ H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 228.

³⁶⁴ Taże, *Rola liturgii w katechezie*, s. 130.

Rozdział II

Założenia i realizacja *diakonii* w Ruchu Światło-Życie

Założenia *diakonii* w Ruchu Światło-Życie są obecne w publikacjach jego założyciela Franciszka Blachnickiego. Koncepcja ta rozwijała się wraz z rozwojem ruchu oazowego. W tym rozdziale oprócz wymienionych kryteriów w ramach etapu kariologicznego metody paradygmatu analizy teologii pastoralnej zostanie podjęta próba opracowania realizacji tych założeń na podstawie badań ilościowych.

1. Koncepcja *diakonii* w formacji Ruchu Światło-Życie

Franciszek Blachnicki w swojej pracy naukowej dokonał teologicznopastoralnej refleksji nad znaczeniem *diakonii* dla życia Kościoła na kilku płaszczyznach: (1) urzędu kościelnego, (2) liturgii, (3) duchowości kapłanów, (4) parafii i (5) pomocy charytatywnej³⁶⁵. Pierwsza ma swoje źródło w naturze każdej społeczności, która musi wyodrębnić z siebie jednostkę, grupę lub instytucję, która będzie odpowiedzialna za dobro całej zbiorowości oraz która będzie ją organizować i koordynować jej działanie. Blachnicki, odnosząc się do historii Kościoła, wskazywał, że istnieje niebezpieczeństwo wypaczenia pojęcia władzy, sposobu jej sprawowania, jako władztwa jednych nad drugimi, sposobu, w którym jedni stają się sługami, a nawet niewolnikami tych, którzy sprawują władzę. Ewangelia prezentuje odmienną koncepcję, podkreślając jej służebny charakter w stosunku do społeczności (Mt 20, 25-28). To niebezpieczeństwo ma swoje źródło w słabości natury ludzkiej, w jej skażeniu grzechem pierworodnym, stąd Blachnicki, idąc za wskazaniami Soboru Watykańskiego II, uparcie przypominał „o oddanych Chrystusowi diakonach i diakonisach, w tej czy innej formie lub pod taką czy inną nazwą, oddających się na usługi lokalnych kościołów, aby były żywymi komórkami w organizmie Kościoła powszechnego”³⁶⁶.

Drugi aspekt koncentracji życia Kościoła wokół *diakonii* w ujęciu Blachnickiego stanowi liturgia. Zarówno teologię liturgii, jak i samo *ars celebrandi* winna inspirować

³⁶⁵ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. I, s. 408-414.

³⁶⁶ Tamże, s. 412.

tajemnica Chrystusa-Sługi, która jest podstawową drogą mistagogii nauki Soboru Watykańskiego II o Kościele. Rzuca ona światło zarówno na misterium samego Kościoła jak i na kwestię posłuszeństwa w Kościele³⁶⁷.

Kolejną płaszczyzną kościelnego życia, którą powinna inspirować *diakonia*, to duchowość kapłanów, która wiąże się mocno z wypracowanym przez *Vaticanum II* obrazem Chrystusa. W tym obrazie znaczące okazują się dwa komponenty: (1) personalistyczny i (2) Chrystusa Sługi. Moment personalny ma zabezpieczać przez utożsamianiem się z Jezusem tylko na płaszczyźnie władzy. Między Chrystusem a wierzącym (także kapłanem) musi zaistnieć najpierw głęboka międzyosobowa relacja. Blachnicki uczył, że:

„Chrystus jest Osobą, która wchodzi w dialog z nami. Najgłębszą treścią tego dialogu jest pragnienie oddania siebie. Osoba posiada siebie w dawaniu siebie – na tym polega miłość osobowa «agape». Otóż w Chrystusie Bóg przychodzi po to, żeby nam dać Siebie”³⁶⁸.

Drugi komponent Blachnicki wywiódł wprost z Ewangelii, zauważając, że ukazuje ona Chrystusa, który został posłany przez Ojca i przyszedł by wypełnić jego plan, wypełnić wszelką sprawiedliwość. W jego ocenie idea *diakonii*, idea Chrystusa Sługi przenika całą Ewangelię. Przypominał przy tym pojęcie «proegzystencji» Chrystusa, czyli «bycia dla». Od Betlejem do Golgoty życie Jezusa jest istnieniem dla, jest istnieniem nie dla siebie, jest prześląknięte dążeniem do służby.

„Chrystus nie ma żadnych własnych celów, które by chciał w życiu ziemskim realizować. On całą swoją egzystencją istnieje dla Ojca, istnieje dla nas ludzi, swoich braci. Jest to życie całkowicie oddane, wydane, poświęcone, życie w służbie, w posłuszeństwie. To jest rzecz najbardziej uderzająca w całym życiu Chrystusa”³⁶⁹.

W przestrzeni życia parafialnego Blachnicki postulował powołanie wspólnot życia według rad ewangelicznych. Porównując życie wspólnoty do żywej komórki, która ma swoje jądro, pokazuje potrzebę tworzenia zespołów, składających się z kobiet i mężczyzn, którzy oddadzą się całkowicie na służbę Jezusowi w ramach konkretnej wspólnoty³⁷⁰. Tego typu grupy, żyjące w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie, nie mają łączyć się z tym co tradycyjnie nazwano by zakonami, ale Blachnicki określił je właśnie mianem

³⁶⁷ Tenże, *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*, s. 58-68.

³⁶⁸ Tenże, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, 1980 r., w: *Posłani w Duchu Chrystusa*, red. A. Broda, A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 47-48.

³⁶⁹ Tamże, s. 51-53.

³⁷⁰ Tenże, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. I*, s. 410-411.

diakonii. W ramach Ruchu Światło-Życie realizacją tej koncepcji jest tzw. Diakonia Stała, ściślej ujmując Wspólnota Niepokalanej Matki Kościoła³⁷¹.

„Jest to forma najpełniejszego zaangażowania się na służbę charyzmatu Ruchu Światło-Życie, zaangażowania bezgranicznego jako celu życia i formy realizacji całkowitego oddania się na służbę Bożą przez realizację rad ewangelicznych”³⁷².

Na tej samej płaszczyźnie koncentracji życia parafialnego wokół *diakonii* należy wskazać także na proces ewangelizacji i następującej po niej formacji deuterokatechumenalnej, służącej realizowaniu założeń budowania parafii jako wspólnoty wspólnot. Blachnicki wśród sześciu celów takiej formacji jako ostatni wymienił „wdrażanie do życia we wspólnocie przez przyjęcie odpowiedzialności za wspólnotę, przyjęcie jakiejś służby, *diakonii* w oparciu o posiadany charyzmat”³⁷³. Jest to forma *diakonii* przyjmująca szerszy zakres od zarysowanego powyżej, czyli wspólnoty żyjącej według rad ewangelicznych. Blachnicki podkreślił tu konieczność oddziaływania formacyjnego, wzbudzającego w formowanych świadomość służebnego zobowiązania, które wynika z naśladowania Chrystusa Sługi poprzez otrzymany i rozeznany charyzmat dla budowania «żywego Kościoła» we wspólnocie lokalnej³⁷⁴. Punktem docelowym wszelkich wysiłków w formacji deuterokatechumenalnej jest

„doprowadzenie człowieka do zaangażowania się w życie Kościoła pojętego jako wspólnota. (...) Właściwie członkiem ruchu oazowego, Ruchu Światło-Życie, można się stać przez przyjęcie postawy aktywnej, odpowiedzialnej, przez przejęcie pewnych zadań. (...) Bycie członkiem Ruchu jest równoznaczne z podjęciem *diakonii*. Ona może być różna, ale członka Ruchu musi cechować postawa aktywna, diakonijna – wraz z Ruchem, poprzez Ruch – w Kościele”³⁷⁵.

Maciej Ostrowski dostrzegł zasługę Blachnickiego w wyeksplikowaniu i opisanu możliwych form zaangażowania, *diakonii* w Kościele. Przypisuje on założycielowi Ruchu Światło-Życie pewnego rodzaju otwarcie drzwi zaangażowania w apostołat osób

³⁷¹ Marczewski, *Diakonia w życiu Kościoła*, s. 102. Wspólnota ta 27 maja 1996 r. została zatwierdzona przez bp Józefa Życińskiego, biskupa Diecezji Tarnowskiej jako instytut życia konsekrowanego pod nazwą Instytut Niepokalanej Matki Kościoła.

³⁷² F. Blachnicki, *Pieczęć charyzmatu. Refleksje w nawiązaniu do „cichego jubileuszu”*, w: *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981-1987*, tenże, red. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 124.

³⁷³ Tenże, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: *Charyzmat „Światło-Życie”*, s. 128.

³⁷⁴ Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 356-357.

³⁷⁵ F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie. Katechezy*, red. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2013, s. 8.

świeckich. Ostrowski zauważył również, że pierwotnie założyciel Ruchu Światło-Życie wymieniał siedem podstawowych diakonii istotnych dla życia Kościoła: „ewangelizacji, deuterokatechumenatu, liturgii, wspólnoty rodzinnej (inaczej Domowego Kościoła), modlitwy oraz wspólnoty lokalnej”. Jednocześnie przyznał również, że nie jest to katalog zupełny, gdyż sam Blachnicki wraz z rozwojem swojej koncepcji poszerzał tę listę, wskazując m.in. na to, że ważną do odegrania rolę ma diakonia miłosierdzia, jedności, słowa, środków przekazu, czy też związana ze sprawami ekonomiczno-materialnymi diakonia środków materialnych³⁷⁶. W ten sposób propozycja Blachnickiego wpisała się w echo słowa Bożego: „ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (*homini patri familias, qui profert de thesauro suo nova et vetera*, Mt 13, 52).

Ruch Światło-Życie w dokumencie przyjętym przez V Kongregację Stowarzyszenia „Diakonia Ruchu Światło-Życie” w 2010 r., opisując strukturę diakonii z uwagi na podejmowane zadania, wymienia następujące kategorie: diakonie specjalistyczne oraz diakonie służące budowaniu i funkcjonowaniu Ruchu. Na pierwszą grupę składają się diakonie, których celem jest realizacja poszczególnych zadań Ruchu, skierowanych zarówno na zewnątrz (*ad extra*), tj. wobec Kościoła i świata, jak i skierowanych do wewnątrz (*ad intra*), poprzez angażowanie się w Ruchu, otwieranie jego członków na przestrzeń swojej działalności i zapewnianie formacji w tym zakresie. W dokumencie zawarto również przekonanie, że lista diakonii specjalistycznych nie jest zamknięta wyłącznie na te, które przewidział Założyciel Ruchu³⁷⁷. Obecnie, zgodnie z informacją umieszczoną na ogólnopolskiej stronie Ruchu Światło-Życie³⁷⁸, na poziomie centralnym funkcjonuje jedenaście diakonii specjalistycznych. Są to: diakonia ewangelizacji³⁷⁹, diakonia

³⁷⁶ M. Ostrowski, *Typy diakonii w realizacji Żywego Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 2004, t. LI, z. 8, s. 53-55.

³⁷⁷ V Kongregacja Stowarzyszenia Diakonia Ruchu Światło-Życie, *Diakonia miejscem formacji i posługi w Ruchu Światło-Życie i poprzez Ruch Światło-Życie* z 24.10.2010 r., bmw, s. 9.

³⁷⁸ Ruch Światło-Życie, *Centralna Diakonia Jedności*, zob. <https://www.oaza.pl/centralna-diakonia-jednosci/> [dostęp: 12.04.2024].

³⁷⁹ Diakonia ewangelizacji w odpowiedzi na nakaz misyjny (Mt 28,19) podejmuje się głoszenia orędzia zbawienia w różnych środowiskach. Diakonia ta dba także o budzenie i ożywianie ducha ewangelizacji poprzez podejmowanie modlitwy, świadczenie pomocy poszczególnym zespołom ewangelizacyjnym, przygotowywaniem pomocy do różnych akcji ewangelizacyjnych oraz organizowanie i prowadzenie rekolekcji Oazy Rekolekcyjnej Animatorów Ewangelizacji (ORAE), które ukierunkowane są na przygotowanie do podejmowania zadań ewangelizacyjnych. Jej zadaniem jest również podejmowanie współpracy z ruchami i wspólnotami na polu głoszenia Ewangelii, zob. <http://krakow.oaza.pl/diakonie/diakonia-ewangelizacji/> [dostęp: 11.03.2025].

komunikowania społecznego³⁸⁰, diakonia liturgiczna³⁸¹, diakonia miłosierdzia³⁸², diakonia misyjna³⁸³, diakonia modlitwy³⁸⁴, diakonia muzyczna³⁸⁵, diakonia społeczna³⁸⁶, diakonia wyzwolenia³⁸⁷ i diakonia życia³⁸⁸. Drugą grupą są „diakonie służące budowaniu

³⁸⁰ Diakonia komunikowania społecznego realizuje dzieło ewangelizacji w świecie współczesnej kultury. Swoje zadania określa w obszarze szeroko pojętej komunikacji, dbając o obieg informacji wewnątrz Ruchu Światło-Życie oraz podejmując działanie wobec całego społeczeństwa poprzez „głoszenie niezmienniej prawdy w języku wyrażającym jej stałą nowość” (EG 41). Ponad to zaangażowani w Diakonię Komunikowania Społecznego animują aktywność medialną członków Ruchu Światło-Życia, stanowią zaplecze formacji medialnej ucząc świadomego korzystania z mediów i bycia w nich obecnym w duchu Nowej Kultury, zob. <https://www.oaza.pl/cdks/o-diakonii/czym-jest-dks/> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸¹ Diakonia liturgiczna „realizuje charyzmat liturgii światło-życie zgodnie z zamysłem Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, Założyciela Ruchu Światło-Życie”. W szerokim sensie każdy uczestnik formacji oazowej pełni diakonię liturgiczną realizując VII «drogowskaz nowego człowieka»: „Liturgia, szczególnie eucharystyczna, jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym, znakiem objawiającym i urzeczywistniającym tajemnicę Kościoła – wspólnoty oraz źródłem i szczytem jego życia; dlatego chcę zawsze jak najpełniej w niej uczestniczyć, a moim zaszczytem i radością jest służba w zgromadzeniu liturgicznym według zaleceń soborowej odnowy liturgii”. Natomiast w węższym sensie diakonię liturgiczną stanowią ludzie, którzy chcą służyć na rzecz odnowy liturgii zarówno wewnątrz Ruchu Światło-Życie, jak i na rzecz Kościoła lokalnego. Stąd zadania członków diakonii liturgicznej sprowadzają się do troski o przygotowywanie celebracji liturgicznych wg wskazań Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów Kościoła, dbania o przygotowywanie potrzebnych materiałów do formacji liturgicznej, prowadzą szkołę liturgiczną w czasie oaz wakacyjnych, organizują Kursy Oazowe dla Animatorów Liturgicznych (KODAL), wspomagają zespoły prowadzące różnego rodzaju rekolekcje, generalnie stanowią zaplecze formacji liturgicznej, zob. <https://www.oaza.pl/cdl/faq/> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸² Diakonia miłosierdzia za swój cel określa prowadzenie swoich „członków do stawiania się świadkami Bożego Miłosierdzia przez czyn, słowo i modlitwę”, chcąc również inspirować „innych do podejmowania takiej postawy wobec potrzebujących”, zob. <http://www.oaza.pl/cdmil/> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸³ Zakres działania diakonii misyjnej w początkowej fazie jej istnienia (tj. w 2009 r.) został sprowadzony przez ówczesnego Moderatorsa Generalnego Ruchu Światło-Życie ks. Adama Wodarczyka do stwierdzenia, że jest ona „diakonią ewangelizacji *ad extra*, czyli poza granicami Polski”. Z czasem tożsamość tej diakonii pogłębiła się i dziś określa ona swoje zadania jako: (1) głoszenie Jezusa, (2) szerzenie charyzmatu Ruchu Światło-Życie na świecie poprzez tworzenie struktur ruchu poza Polską i doprowadzanie miejscowych o samodzielności życia tym charyzmatem oraz (3) budzenia pośród członków ruchu ducha misyjnego, zob. <http://www.misje.oaza.pl/index.php/o-nas/> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸⁴ Diakonia modlitwy powstała by służyć potrzebie pogłębiania życia modlitwy zwłaszcza przez organizowanie Oaz Modlitwy (OM), czyli krótkich, intensywnych rekolekcji oazowych, trwających dwie doby, stawiających sobie za cel „odnowienie wewnętrzne w Duchu Świętym we wspólnocie modlitewnej”, będących swoistymi „seminariami życia modlitwy, czyli życia w Duchu”. Ponad to diakonia modlitwy angażuje się w prowadzenie różnego rodzaju spotkań modlitewnych, organizuje Seminaria Odnowy w Duchu Świętym, posługuje w ramach wspólnot rekolekcyjnych m.in. podejmując modlitwę w ich intencji, prowadząc szkoły modlitwy, a także odpowiada za formację animatorów modlitwy przygotowując materiały i prowadząc różnego rodzaju rekolekcje specjalistyczne, tj. Kurs Oazowy dla Animatorów Modlitwy (KODA-DM), czy Oazy Rekolekcyjne Animatorów Modlitwy (ORAM), zob. <https://www.oaza.pl/cdm/diakonia-modlitwy/1-diakonia-modlitwy> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸⁵ Diakonia muzyczna skupia osoby, które chcą służyć Kościołowi poprzez swój talent muzyczny. Do szczegółowych zadań tej diakonii należy m.in. „dbanie o piękno liturgii poprzez dobór i wykonanie odpowiednich śpiewów”, „muzyczne wspieranie akcji ewangelizacyjnych” oraz formowanie nowych animatorów muzycznych, zob. <https://wroclaw.oaza.pl/diakonie-diecezjalne/muzyczna/> [dostęp: 14.03.2025].

³⁸⁶ Pole działania diakonii społecznej jest bardzo szerokie: „od podejmowania codziennej modlitwy za Ojczyznę do organizowania spotkań w tematyce katolickiej nauki społecznej i patriotycznej”. Członkowie tej diakonii podejmują także współpracę z zrzeszeniami, którym zależy na budzeniu świadomości narodowej, zob. <https://diakoniaspoleczna.pl/diakonia-spoleczna/> [dostęp: 11.03.2025].

i funkcjonowaniu Ruchu”, które można podzielić jeszcze na dwie podgrupy: (1) diakonie formacyjne oraz (2) diakonie służebne wobec Ruchu. Do diakonii formacyjnych należą cztery diakonie: (a) diakonia oaz rekolekcyjnych, która podejmuje zadania związane z organizacją rekolekcji oazowych, (b) diakonia deuterokatechumenatu, którą pełnią zwłaszcza animatorzy grup formacyjnych, podejmując odpowiedzialność za prowadzenie formacji deuterokatechumenalnej we wspólnotach oazowych, (c) diakonia Domowego Kościoła, do której należą w głównej mierze pary animatorskie kręgów rodzin, odpowiedzialne za formację w gałęzi rodzinnej Ruchu oraz (d) diakonia formacji diakonii, której członkowie odpowiadają, za formację animatorów Ruchu oraz ogólną formację diakonii, zwłaszcza poprzez organizowanie i prowadzenie Dni Wspólnoty Diakonii Diecezjalnych oraz Oazy Rekolekcyjnej Diakonii. Natomiast zadaniem drugiej podgrupy diakonii jest zapewnienie sprawnego funkcjonowania Ruchu. Do tej grupy należy pięć diakonii i są to: „diakonia jedności”³⁸⁹, diakonia słowa³⁹⁰, diakonia świadectwa³⁹¹, diakonia środków materialnych (rada ekonomiczna), diakonia Domowego Kościoła (w zakresie, w którym zajmuje się pełnieniem posługi moderacji)” oraz inne, które wspomagają moderatora³⁹².

³⁸⁷ Diakonia wyzwolenia powstała równocześnie z zainicjowaniem dzieła Krucjaty Wstrzemięźliwości (działała w latach 1957-1960), a jej głównym zadaniem było propagowanie tego dzieła oraz bieżąca praca organizacyjna. Dziś diakonia ta stanowi zaplecze Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, a jej zasadnicze działania sprowadzają się do organizowania rekolekcji Ewangelii wyzwolenia oraz Oaz Rekolekcyjnych Diakonii Wyzwolenia (ORDW) oraz organizowania i uczestnictwa „w szkoleniach i kampaniach społecznych promujących «nową kulturę»”, zob. <http://krakow.oaza.pl/diakonie/diakonia-wyzwolenia/> [dostęp: 9.09.2024] oraz <https://wroclaw.oaza.pl/diakonie-diecezjalne/wyzwolenia/> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸⁸ Zadaniem diakonii życia jest podejmowanie służby na rzecz życia głównie poprzez formowanie członków Ruchu w takich dziedzinach jak: płciowość, miłość, obrona życia. Ponad to członkowie tej diakonii stawiają sobie za cel inicjowanie różnego rodzaju działań na tym polu, tj. prowadzenie prelekcji, organizowanie rekolekcji specjalistycznych i prelekcji, podejmowanie poradnictwa rodzinnego, zob. <https://www.oaza.pl/cdz/o-nas/> [dostęp: 11.03.2025].

³⁸⁹ Blachnicki określił, że diakonia jedności zajmuje centralne miejsce wobec innych diakonii, ponieważ w szczególności służy głównemu celowi każdej diakonii, czyli budowaniu jedności w Duchu Świętym. Do jej szczegółowych zadań zaliczył koordynację i inspirowanie działań wszystkich diakonii w ramach Ruchu Światło-Życie w duchu jedności. F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie. Podręcznik*, bmw: Światło-Życie 1995, s. 127-130.

³⁹⁰ Jej głównym zadaniem jest troska o obieg materiałów formacyjnych.

³⁹¹ Diakonia ta zajmuje się, jak określił to Blachnicki: „wszystkim, co dotyczy prezentowania Ruchu oraz informowania o nim zarówno w ramach samego Ruchu, jak i na zewnątrz”. Tamże.

³⁹² V Kongregacja Stowarzyszenia, *Diakonia miejscem formacji*, s. 10-11.

Struktura *diakonii* w Ruchu Światło-Życie w założeniach ma również charakter terytorialny, gdyż diakonie występują na poziomie centralnym, diecezjalnym, rejonowym³⁹³ i parafialnym. Co ważne, autorzy dokumentu o *diakonii* zauważają, że nie zawsze każda diakonia specjalistyczna musi występować na każdym szczeblu, gdyż może być tak, że pewne diakonie mają rację bytu np. wyłącznie na szczeblu parafialnym a inne na szczeblu centralnym. W Ruchu Światło-Życie wyróżnia się również szczebel filialny, który pełni funkcję pomocniczą, aby zapewnić lepszą wymianę informacji i doświadczeń między diakoniami centralnymi i diecezjalnymi³⁹⁴. Na terytorium Polski wydzielono sześć filii. Są to: filia krakowska (w skład której wchodzi: archidiecezje: krakowska i przemyska oraz diecezje: kielecka, rzeszowska i tarnowska), filia lubelska (w skład której wchodzi: archidiecezja lubelska oraz diecezje: radomska, sandomierska, siedlecka i zamojsko-lubaczowska), filia pelplińska (w skład której wchodzi: archidiecezje: gdańska, gnieźnieńska i warmińska oraz diecezje: bydgoska, elbląska, pelplińska i toruńska), filia poznańska (w skład której wchodzi: archidiecezje: poznańska i szczecińsko-kamieńska oraz diecezje: kaliska, koszalińsko-kołobrzeska, włocławska i zielonogórsko-gorzowska), filia śląska (w skład której wchodzi archidiecezje: częstochowska, katowicka i wrocławska oraz diecezje: bielsko-żywiecka, gliwicka, legnicka, opolska, sosnowiecka i świdnicka) oraz filia warszawska (w skład której wchodzi archidiecezje: białostocka, łódzka i warszawska oraz diecezje: drohiczyńska, ełcka, łomżyńska, łowicka, płocka i warszawsko-praska)³⁹⁵.

Franciszek Blachnicki w swoich publikacjach teologicznopastoralnych podawał również rozumienie *diakonii*, jako posługi na rzecz ludzi potrzebujących: osób chorych, starszych, wdów, sierot itp.³⁹⁶. Za Markiem Marczewskim należy jednak powiedzieć, że rozumienie *diakonii* w ujęciu Blachnickiego jest „dalekie od zrównania go z terminem *caritas*, by w ten sposób – jak to się czyni we współczesnych ujęciach pastoralnych (prócz Karla Rahnera i Ferdinanda Klostermana) – opisać szeroko pojętą społeczną działalność

³⁹³ Wspólnoty Ruch w diecezji może być podzielone na rejony, w których m. in. odbywają się istotne z punktu widzenia formacji rocznej oraz utrzymywania jedności w Ruchu Rejonowe Dni Wspólnoty. Najczęściej rejon składa się z kilku do kilkunastu wspólnot oazowych różnych gałęzi funkcjonujących na wspólnym terytorium (np. w jednym mieście, dzielnicy albo dekanacie).

³⁹⁴ V Kongregacja Stowarzyszenia, *Diakonia miejscem formacji*, s. 11-12.

³⁹⁵ Zob. Ruch Światło-Życie Archidiecezji Wrocławskiej, *Filie Oazy*, w: <https://wroclaw.oaza.pl/wp-content/uploads/2022/04/Filie-Oazy.png> [dostęp: 11.03.2025].

³⁹⁶ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. I, s. 413.

Kościół³⁹⁷. Akcent jest tu bardzo wyraźnie położony na istotnie związane z życiem i działalnością Jezusa wezwanie i zobowiązanie do służby. Jest tak nawet w przypadku, kiedy obok *martyrii i leiturgii* Blachnicki wymienia *diakonię*, jako jedną z podstawowych funkcji życiowych Kościoła wspólnoty, rozumianą, jako zobowiązanie do służby, dotyczące całej wspólnoty kościelnej i charakteryzujące działanie jego członków. Nowe opracowanie podziału teologii pastoralnej szczegółowej, w którym Blachnicki wyróżnił trojaki urzeczywistnianie się Kościoła: na płaszczyźnie znaku, w życiu jednostkowym i we wspólnocie³⁹⁸, jest *de facto* wyrazistym potwierdzeniem porzucenia powszechnie przyjętego trójdzielnego podziału podstawowych funkcji Kościoła: *martyrii, leiturgii i diakonii*. Kościół urzeczywistnia się przede wszystkim poprzez uświadomienie sobie przez jej członków, że są oni podmiotem *diakoni*, tzn. że uczestniczą w zbawiającej ludzi służbie Chrystusa. Założyciel Ruchu oazowego nazwie *diakonię* prawem życia wspólnoty:

„Diakonia jest zawsze sprawowana w Duchu Świętym. Ma ona swoje źródło w namaszczeniu Duchem Świętym i dlatego musi być sprawowana w komunii, we wspólnocie. Stanowi bowiem przejaw jej życia, wprost prawo jej życia”³⁹⁹.

Realizacja posługi charytatywnej jest kolejnym przejawem urzeczywistniania się Kościoła. Jednak Marczewski, dokonując analizy terminu *diakonia* w ujęciu Blachnickiego, stwierdził iż słusznym jest niestawianie go na równi z terminem *caritas*. Zaznaczył też, że wyodrębnienie *caritas*, jako osobnej dziedziny – innej od *diakonii* – ma na celu zaakcentowanie fundamentalnego znaczenia *diakonii* dla każdej aktywności, służącej rozwojowi wspólnoty, także na płaszczyźnie charytatywnej⁴⁰⁰. Sam Blachnicki w swoich działaniach naukowo-pastoralnych dążył do tego, by Kościół był prawdziwie «Kościółem żywym», tzn. takim, który realizuje zleconą mu przez Chrystusa misję, a działać się tak będzie tylko wówczas, gdy wszyscy jego członkowie „ożyją”. Pokazywał, że jest to możliwe, ale nie tylko dzięki prowadzeniu intensywnego życia duchowego. Koniecznym jest także przyjęcie aktywnej postawy włączenia się w zadania Kościoła, wyjście z biernej

³⁹⁷ Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 359.

³⁹⁸ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 543.

³⁹⁹ Tenże, *Zasady diakonii*, w: *Pielgrzymowanie nadziei. Nowenna. Cz. 2: Modlitwa o dar nowej wspólnoty*, oprac. I. Chłopowska, E. Kusz, Wilczyńska, Lublin 1992, s. 26, cyt. za Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 359.

⁴⁰⁰ Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 359-360.

postawy, z jakiejś stagnacji, czy martwoty i podjęcie współodpowiedzialności za wspólnotę – czyli podjęcie *diakonii*. Jak zauważył Ostrowski, w tym ujęciu „«Kościół żywy» to Kościół *diakonijny*, w którym każdy z jego członków realizuje swój charyzmat w służbie wspólnoty”⁴⁰¹.

Należy jeszcze zaznaczyć, że dla Blachnickiego podstawową *diakonią* była służba prawdzie „najpierw w naszym wnętrzu, jako wierność wobec prawdy, gotowość przyjęcia jej wymagań – gotowość podporządkowania siebie prawdzie”. Myśl tę wyprowadzał ze starochrześcijańskiego symbolu ΦΩΣ-ΖΩΗ, który stał się znakiem całego Ruchu i który nazwał „formułą naszego wyzwolenia”. Znak ten przyjmuje formę krzyża, w którym pionową belką jest słowo ΦΩΣ (gr. *fos* – światło), a poziomą słowo ΖΩΗ (gr. *dzoē* – życie). Światło prawdy pisane pionowo pozostaje na pierwszym planie i jest w pewnym sensie uwypuklone, względem – pisanego poziomo – życia, ludzkiej woli, całej egzystencji. Blachnicki uczył, że wtedy człowiek jest wolny, wtedy jest wyzwolony, kiedy realizuje w sobie ten znak, czyli w mocy Ducha Świętego dąży do urzeczywistnienia jedności światła i życia. Podczas VI Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie w 1981 r. stwierdził, że sercem powołania Ruchu, sercem jego charyzmatu jest podejmowanie prawdziwej diakonii wyzwolenia, przejawiającej się w zrozumieniu tej formuły oraz podjęciu wezwania by realizować ją najpierw w sobie, dalej we wspólnotach i w końcu szerzej, wobec wszystkich ludzi⁴⁰².

Diakonia na rzecz wyzwolenia człowieka była dla założyciela Ruchu Światło-Życie zawsze bardzo istotnym zadaniem. Jego namysł teologiczny nad tą rzeczywistością nieraz nazywany jest „polską teologią wyzwolenia”⁴⁰³. Blachnicki nie pozostawał jednak nigdy na poziomie teorii, ale wszystkiemu, co opracowywał na gruncie teologii, niemal natychmiast nadawał jakiś praktyczny wymiar. Bardzo konkretną realizacją *diakonii* w wymiarze wyzwolenia było zorganizowanie przez Blachnickiego diakonii wyzwolenia, w odpowiedzi na apel Jana Pawła II, który skierował do Polaków w liście pożegnany po wyborze na Stolicę Piotrową, prosząc by „przeciwstawiali się wszystkiemu, co

⁴⁰¹ Ostrowski, *Typy diakonii w realizacji*, s. 54.

⁴⁰² F. Blachnicki, *Integralna koncepcja diakonii jedności Ruchu Światło-Życie. Referat wygłoszony podczas VI Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie na Jasnej Górze w 1981 r.*, w: tenże, *Jedność i diakonia. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 223-224.

⁴⁰³ Szerzej elementy tej teologicznej koncepcji m.in. w: M. Józefczyk, *Polska teologia wyzwolenia w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego a doświadczenia uczestników zwycięskiej obrony Krzyża w Zespole Szkół Rolniczych w Miętnej*, w: *Nauka o miłości, odwadze i Krzyżu. 40. Rocznica obrony Krzyża w Zespole Szkół Rolniczych w Miętnej*, red. A. Kiciński, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2023, s. 329-334.

uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa, co może aż zagrażać jego egzystencji i dobru wspólnemu, co może umniejszać jego wkład do wspólnego skarbcza ludzkości, narodów chrześcijańskiej, Chrystusowego Kościoła”⁴⁰⁴. Blachnicki tę posługę wyzwolenia chciał realizować poprzez

„służbę na rzecz wyzwolenia z nałogów społecznych, zwłaszcza nałogu alkoholizmu oraz ze wszelkiego zakłamania i lęku, który nie pozwala człowiekowi urzeczywistnić siebie zgodnie ze wzniosłym powołaniem osoby, aby stać się «nowym człowiekiem», na wzór Niepokalanej, Matki Chrystusa i Kościoła”⁴⁰⁵.

W ostatniej dekadzie życia Blachnicki zainicjował szereg inicjatyw wpisujących się w posługę na rzecz wyzwolenia⁴⁰⁶, zaś najbardziej charakterystyczną i do dziś funkcjonującą jest ruch abstynencki, znany jako Krucjata Wyzwolenia Człowieka (dalej: KWC). Uczestnicy tego ruchu podejmują walkę o wewnętrzną wolność człowieka. Dążenia te realizują poprzez podejmowanie modlitwy w intencji zniewolonych oraz dobrowolną rezygnację z kupowania i spożywania napojów alkoholowych. Ich motywacje są głównie natury społecznej i nadprzyrodzonej, natomiast argumenty ekonomiczne czy medyczne traktowane są jedynie jako pomocnicze⁴⁰⁷. Zabieganie krucjaty o wolność człowieka nie ogranicza się wyłącznie do walki z nałogiem pijaństwa. Ruch ten wolność rozumiał zawsze szerzej, podejmując także starania o wyzwolenie od nałogów nikotynizmu, narkomanii, czy uzależnienia od środków masowego przekazu⁴⁰⁸. Dziś natomiast KWC nie pozostaje obojętna wobec nowych uzależnień, dlatego podejmuje walkę także z tymi związanymi z Internetem, gram komputerowymi, pornografią, seksem, czy hazardem⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 166.

⁴⁰⁵ F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 170.

⁴⁰⁶ Są to inicjatywy takie jak: Krucjata Wyzwolenia Człowieka, Rekolekcje Ewangelii Wyzwolenia, Niezależna Chrześcijańska Służba Społeczna „Prawda i Wyzwolenie”, Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów. Szerzej: Bolczyk, *Chrześcijańska Służba Wyzwolenia*, s. 139-159 oraz A. Żywczok, *Przeciw zniewoleniu człowieka i narodów. Aksjologiczny aspekt posłannictwa Sługi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego*, „Pedagogia Christiana” 52 (2023), s. 55-91.

⁴⁰⁷ F. Blachnicki, *Abstynenckie Credo Krucjaty Wyzwolenia Człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014, s. 4-6.

⁴⁰⁸ Żywczok, *Przeciw zniewoleniu*, s. 79.

⁴⁰⁹ F. Blachnicki, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka, czyli Dzieło Niepokalanej, Matki Kościoła. Podręcznik*. Wydanie szóste, red. P. Kulbacki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2017, s. 23.

Założyciel Ruchu Światło-Życie wszelkie działania, które za cel stawiają sobie dążenie do uwolnienia człowieka od wszystkiego co poniża jego godność, a także rozwijanie wartości osoby i wspólnoty w każdej dziedzinie życia, nazwał «nową kulturą», wpisując ją jako dziewiąty «krok» w program formacji deuterokatechumenalnej I roku pod nazwą *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*. W ramach formacji podstawowej uczestnicy poznają, na czym polega «nowa kultura» i zachęceni są by podjąć się ofiary całkowitej abstynencji od alkoholu, tytoniu i wszelkich narkotyków oraz włączyć się w dzieło KWC⁴¹⁰. W *Podręczniku KWC*, co prawda Blachnicki stwierdził, że dzieło to jest autonomiczne w stosunku do Ruchu Światło-Życie, jednak ten drugi jako inicjator pierwszego:

„chce służyć tej sprawie, chce podjąć diakonię wyzwolenia w ramach Krucjaty, chce służyć jej ludźmi przygotowanymi do tego rodzaju apostołstwa i ewangelizacji oraz – wypracowanymi i wypróbowanymi już metodami formacji i działania, chce przy tym w całości włączyć się do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, to znaczy, że każdy członek Ruchu czułby się również członkiem Krucjaty, wyrażając to przynajmniej złożeniem deklaracji abstynenckiej”⁴¹¹

Istnieją dwie formy uczestnictwa w dziele KWC. W pierwszej zobowiązanie abstynenckie składa się na jeden rok, co oznacza włączenie się w KWC jako kandydat. Natomiast w drugiej formie to zobowiązanie składa się „na czas przynależenia do KWC, przez co staje się członkiem KWC”⁴¹². W założeniach zawartych w *Podręczniku KWC* Blachnicki określił, że „członkowie Ruchu Światło-Życie stają się kandydatami KWC z chwilą włączenia do wspólnot deuterokatechumenalnych po oazie I stopnia, a członkami przez złożenie zobowiązań abstynenckich po oazie II stopnia”⁴¹³.

Koncepcje, które Blachnicki poszukiwał na gruncie teologii pastoralnej, starał się przekładać na konkret w ramach Ruchu Światło-Życie. Będąc już na emigracji, w *Liście z Boliwii*, w refleksji nad charyzmatem Ruchu wymienił dziesięć „wielkich charyzmatów”⁴¹⁴. Na szóstej pozycji znajduje się „charyzmat Chrystusa Sługi i diakonii”, który polega na odkryciu, że pełnienie służby, podjęcie różnego rodzaju zaangażowań oraz

⁴¹⁰ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, oprac. Blachnicki, J. Nanowski, W. Dokurno, I Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007, s. 198-203.

⁴¹¹ Blachnicki, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka*, s. 8.

⁴¹² Tamże, s. 45.

⁴¹³ Tamże.

⁴¹⁴ Są to charyzmaty: Światło-Życie, ewangelizacji, „ewangelii wyzwolenia”, katechumenatu, liturgii, Chrystusa Sługi i diakonii, „domowego Kościoła”, Żywego Kościoła, Niepokalanej Matki Kościoła, jedności. Blachnicki, *List z Boliwii*, w: *Charyzmat i wierność*, s. 61-67.

przyjęcie postawy współodpowiedzialności za Kościół przez członków Ruchu – stosownie do odkrytych charyzmatów – jest „drogą do budowania Kościoła wspólnoty i jedności wszystkich chrześcijan”⁴¹⁵. Pojęcie *diakonii* jest również istotne w „pedagogii «nowego człowieka»”⁴¹⁶, a więc w wypracowanym przez Blachnickiego modelu wychowawczym, w urzeczywistnianiu którego koncentruje się formacja w Ruchu.

„«Nowy człowiek» jest człowiekiem realizującym siebie przez służbę: *służę, więc jestem*. (...) Wychowanie człowieka do bezinteresownej służby jest centralnym dążeniem pedagogii «nowego człowieka»”⁴¹⁷.

Blachnicki określił też zasady, którymi winna kierować się *diakonia*. Wynikają one z faktu, że *diakonia* nie jest kwestią prywatną, ale zawsze dokonuje się we wspólnocie. Założyciel Ruchu Światło-Życie wyróżnia trzy zasady: (1) kolegalności, (2) subsydiarności i (3) solidarności. Po pierwsze zauważył, że każda diakonia winna być realizowana zespołowo oraz że wszyscy są jej podmiotem i w niej uczestniczą. Wszelkie działania *diakonii* wypływają najpierw z tego, że jest ona miejscem modlitwy i słuchania słowa Bożego. Druga zasada, nazywana inaczej zasadą pomocniczości, przewiduje istnienie różnych poziomów odpowiedzialności w kierunku wertykalnym. Zgodnie z tą zasadą nie należy przekazywać w górę zadań, które może podjąć niższy szczebel odpowiedzialności. Natomiast zasada solidarności zakłada, że wszyscy współodpowiadają za wszystko, choć jednocześnie każdy ma wyznaczone swoje konkretne zadania⁴¹⁸. Wato zauważyć również, że idea chrystocentrycznej diakonii, którą Blachnicki uważał za centrum programu formacyjnego Ruchu”⁴¹⁹, znalazła swój wyraz w aranżacji wnętrza kaplicy pw. Chrystusa Sługi w Centrum Ruchu Światło-Życie w Krościenku nad Dunajcem. Można powiedzieć, że Blachnicki, przelewając na język sztuki sakralnej idee formacyjne, wyprowadzał

⁴¹⁵ Tamże, s. 65.

⁴¹⁶ Człowiekowi zdeintegrowanemu, konsumpcyjnemu, człowiekowi wyczynu i manipulowanemu Blachnicki przeciwstawia ideę Nowego Człowieka, który jest człowiekiem zintegrowanym, posiadającym siebie w dawaniu siebie, realizującym siebie przez służbę i wyzwolonym. Tenże, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*, s. 39-57.

⁴¹⁷ Tamże, s. 50.

⁴¹⁸ S. Gruda, *Funkcje życiowe Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2008, nr 13, s. 147. Współcześnie Ruch Światło-Życie obok wskazanych przez założyciela wprowadził jeszcze dwie zasady pełnienia diakonii: zasadę kadencyjności i wolontariatu. Patrz. V Kongregacja Stowarzyszenia, *Diakonia miejscem formacji*, s. 20-21.

⁴¹⁹ Blachnicki, *Godziny Taboru*, s. 179.

ewangelizację i katechizację na drogę piękna (*via pulchritudinis*), którą dziś coraz częściej postuluje się w Kościele⁴²⁰.

Postulaty Blachnickiego dotyczące *diakonii* przyjęte w Ruchu Światło-Życie, stały się „ucieleśnieniem i zmaterializowaniem teoretycznych koncepcji odnowy, poszukiwanych na gruncie teologii pastoralnej”⁴²¹. Nie oznacza to oczywiście, że chciał on przekształcać Kościoły w „oazę”. Te koncepcje nie są własnością jednego ruchu, ale mogą być inspiracją dla wielu projektów odnowy, ponieważ mają znaczenie uniwersalne.

W Ruchu Światło-Życie *diakonia* jest nie tylko punktem dojścia, ale istotnym elementem w metodzie formacyjnej. Już od samego początku wprowadza się uczestników rekolekcji oazowych w postawę służby wobec wspólnoty, chociażby poprzez wykonywanie pewnych prac związanych z zapewnieniem czystości w ośrodku oazowym, przygotowaniem i sprzątaniem po posiłkach. Cała oaza ma odbywać się w atmosferze *agape*, czyli miłości, która według Blachnickiego jest jej zasadą i źródłem „nowego życia”⁴²². We wskazaniach dla animatorów ONŻ I° zawarł postulat, by tak kształtować atmosferę życia na oazie, by odznaczała się ona „życzliwością i gotowością bezinteresownej służby”, zwłaszcza podczas posiłków, ale także w innych wymiarach wspólnego życia w oazie, takich jak wspólne mieszkanie, zajęcia, przechadzki czy wycieczki⁴²³. Należy też zauważyć, że od samego początku uczestnicy formacji deuterokatechumenalnej zachęcani są do podejmowania *diakonii* w zgromadzeniu liturgicznym we wspólnocie parafialnej⁴²⁴.

Pierwszym mocnym poruszeniem tematu *diakonii* w formacji podstawowej Ruchu Światło-Życie jest realizacja dziesiątego kroku ku dojrzałości chrześcijańskiej, w ramach formacji po przeżyciu I stopnia oazy:

⁴²⁰ Zob. M. Józefczyk, *Via pulchritudinis w ewangelizacji i katechizacji*, Zeszyty Formacji Katechetów 88 (2022), 4, s. 71-81.

⁴²¹ Ostrowski, *Typy diakonii w realizacji*, s. 65.

⁴²² F. Blachnicki, *Metoda oazy rekolekcyjnej*, w: tenże, *Co to jest oaza w 50-tą rocznicę pierwszej oazy Niepokalanej w Szlachtowej*, red. A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2013, s. 8.

⁴²³ Tenże, *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, red. G. Wilczyńska, A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014, s. 50-51.

⁴²⁴ *Droga Nowego Życia. Konspekty dla animatorów do 11 rozmów ewangelicznych. I etap formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014, s. 10. Notatniki dla uczestników formacji (np. *Droga Nowego Życia. Notatnik uczestnika formacji po Oazie Nowego Życia I stopnia*, Krościenko: Światło-Życie 2002) wśród zadań przewidzianych na kolejne tygodnie pracy formacyjnej między spotkaniami w małej grupie zawsze zawierają miejsce na zapisanie postanowienia dotyczące podjęcia konkretnej *diakonii* (służby) w parafialnym niedzielnym zgromadzeniu liturgicznym.

„Agape czyli piękna miłość, którą Duch Święty rozlewa w sercach naszych, dzięki której osoba może odnaleźć się w pełni przez bezinteresowny dar z siebie (KDK 24) dla Boga i bliźnich, jest najwyższą formą świadectwa i urzeczywistniania się osoby; dlatego poprzez stałą metanoję, przekreślanie swego egoizmu, naśladowanie Chrystusowego krzyża, chcę wdrażać się w postawę bezinteresownej służby – diakonii, służąc na wzór Syna Człowieczego w społeczności Kościoła oraz wszystkim braciom, zwłaszcza najmniejszym i uciśnionym”⁴²⁵.

Realizacja tego etapu przewiduje dwa spotkania małej grupy formacyjnej zatytułowane *Odnaleźć siebie* i *Diakonia*. W pierwszym spotkaniu poprzez odkrycie i rozważenie hymnu o miłości (1 Kor 13, 1-13) istotnym punktem dojścia jest praca nad odkryciem sensu słowa miłość oraz zrozumienie, że sens ten został dobrze oddany w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w której ojcowie soborowi zapisali, że „człowiek będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z samego siebie” (KDK 24). Blachnicki nawiązując do tych słów często zaznaczał, że człowiek będzie mógł dawać siebie wtedy i tylko wtedy, kiedy wpierw będzie posiadał siebie. „Posiadać siebie w dawaniu siebie” to dla niego istota biblijnej postawy wyrażonej terminem *agape* oraz słowami Chrystusa: „kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16, 25). By to osiągnąć, w tym «drogowskazie» Blachnicki wskazuje na *metanoję*, czyli nieustanny wysiłek nawracania się, szczególnie w zakresie wskazań pozostawionych przez Chrystusa w *Kazaniu na Górze*, polegający na demaskowaniu i przekreślanu swojego egoizmu oraz wejściu na drogę naśladowania Chrystusa Sługi, który „uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). Marek Sędek zauważył, że pomocnymi w procesie „wkraczania na drogę służby i przemiany dotychczasowych postaw w dyspozycję ‘posiadania siebie w dawaniu siebie’” są praktyki częstego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania oraz tzw. „duchowego oddychania”⁴²⁶. Druga praktyka polega na przeprowadzeniu rachunku sumienia połączonym z uznaniem swoich grzechów i wzbudzeniem aktu żalu, co można określić jako „duchowy wydech” oraz oddaniem na nowo „kierownictwa swojego życia Chrystusowi” oraz otwarciem się „na pełnię Ducha Świętego przez modlitwę i wiarę”, co Blachnicki nazwał „duchowym wdechem”⁴²⁷. Nie-

⁴²⁵ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 24.

⁴²⁶ Sędek, *Drogi dojrzałości*, s. 86.

⁴²⁷ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 216.

którzy autorzy porównują praktykę „duchowego oddychania” w duchowości Światło-Życie do ignacjańskiej praktyki kwadransa szczerości, podkreślając, że winna być to praktyka stała, a nawet codzienna dla każdego oazowicza⁴²⁸. Drugie spotkanie formacyjne dotyczące dziesiątego kroku ku dojrzałości chrześcijańskiej poświęcone jest tematowi *Diakonia*. Jego celem jest „zakotwiczenie ideałów miłości chrześcijańskiej w konkretnych realiach codziennego życia”, poprzez docenienie ćwiczenia się na co dzień w postawie życzliwości i uprzejmości oraz ukazywanie potrzeby stałego poszukiwania „najmniejszych”, by im ofiarować swój czas i zdolności. Dodatkowo w końcowej części spotkania uczestnicy mają zostać zachęcani przez animatora, by już przemyśleli swoje uczestnictwo w jakiejś diakonii we wspólnocie Ruchu⁴²⁹.

W ONŻ II° czwarty dzień koncentruje się wokół Bożego wezwania, powołania, natomiast kolejny porusza temat misji i posłannictwa. W ten sposób uczestnik formacji konfrontowany jest z prawdą o konieczności odpowiedzi na zaproszenie do wzięcia udziału w realizacji Bożego planu zbawienia oraz że wyznaczenie przez Boga do podjęcia misji w Kościele zawsze wiąże się z udzieleniem Ducha Świętego oraz wyposażeniem w odpowiednie dary i charyzmaty⁴³⁰. Ponadto w ostatnim dniu rekolekcji przewidziane jest nabożeństwo rozesłania, połączone z udzieleniem i przejęciem misji odpowiedzialnych za zespoły służby liturgicznej dla zgromadzeń eucharystycznych w lokalnych wspólnotach, czyli zadania ceremoniarza oraz animatorki żeńskiej scholii liturgicznej⁴³¹. W ONŻ III°, której głównym celem jest odkrywanie misterium Kościoła, jedną z pięciu dróg jego osiągnięcia jest tzw. droga eklezjoli. Znak małej wspólnoty uczestników ma być okazją nie tylko do przeżywania na co dzień życia wspólnoty kościelnej, ale także możliwością refleksji nad rolą takiej wspólnoty w odkrywaniu swojego miejsca w Kościele⁴³². Tematy, poruszane w ONŻ III° podczas spotkań w małej grupie, dotyczą powołania oraz *diakonii*, tj.: w dniu siódmym *Powołanie a diakonia*⁴³³, w dniu jedenastym *Diakonia w Ruchu Światło-Życie i diakonia Ruchu wobec wspólnoty Kościoła*⁴³⁴ oraz

⁴²⁸ K. Mierzejewski, *Duchowe oddychanie*, w: <https://oaza.przemyska.pl/2016/11/12/duchowe-oddychanie> [dostęp: 20.02.2025].

⁴²⁹ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 239-242.

⁴³⁰ F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia II stopnia. Podręcznik*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2008, s. 113, 123.

⁴³¹ Tamże, s. 227-228, 233-234.

⁴³² *Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik zaktualizowany. Wydanie studyjne*, oprac. Sędek z zespołem, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2019, s. 13-15.

⁴³³ Tamże, s. 155-159.

⁴³⁴ Tamże, s. 199-205.

w dniu dwunastym *Parafia – miejsce realizacji diakonii w Kościele*⁴³⁵. Podobnie w pracy rocznej, po przeżyciu tych rekolekcji, w ramach programu spotkań pt. *Szkoła Chrystusa*⁴³⁶ uczestnikom ukazuje się podstawowe zagadnienia, związane z chrześcijańskim powołaniem, a także „eklezyjalny wymiar powołania ujmowanego w aspekcie formalnym powołania ucznia Chrystusa” oraz wprowadza się w „założenia Ruchu Światło-Życie widzianego jako środowisko formacyjne, w którym może rozwijać się i dojrzewać powołanie chrześcijańskie”⁴³⁷. Program ten przewiduje realizację takich tematów jak: na spotkaniu dziewiątym *Powołanie a diakonia*⁴³⁸, czy też na spotkaniu trzynastym *Diakonia i powołanie w Ruchu Światło-Życie*⁴³⁹.

Odczytując koncepcję *diakonii* w ujęciu Blachnickiego w świetle dorobku współczesnej europejskiej katechetyki, można skoncentrować się na jej trzech wymiarach: posługa, wychowanie i wyzwolenie⁴⁴⁰.

2. Realizacja *diakonii* w wymiarze posługi

Analizując realizację funkcję diakonii w wymiarze posługi zapytano uczestników i prowadzących oazy wakacyjne, w jaką diakonię w ich opinii angażuje się obecnie najwięcej ludzi. Uczestnicy badań mogli zaznaczyć maksymalnie trzy odpowiedzi. Po uszeregowaniu odpowiedzi według najliczniejszych wskazań okazało się, że obecnie w opinii ankietowanych, zgodnie z tabelą 1., najwięcej ludzi angażuje w diakonie: muzyczną (I: 49,9%; II: 54,4%)⁴⁴¹, oaz rekolekcyjnych (I: 41,2%; II: 39,4%), liturgiczną (I: 37,9%; II: 41,6%), Domowego Kościoła (I: 31,5%; II: 29,6%), modlitwy (I: 20,9%; II: 21,5%), ewangelizacji (I: 20,5%; II: 22,6%), komunikowania społecznego (I: 16,9%; II: 15,0%), formacji diakonii (I: 14,8%; II: 10,6%), deuterokatechumenatu (I: 12,2%; II: 12,8%), wychowawczą (I: 9,2%; II: 8,0%), wyzwolenia (I: 7,1%; II: 11,7%), misyjną (I: 6,6%; II: 3,6%), społeczną (I: 4,9%; II: 2,2%), jedności (I: 4,2%; II: 3,6%), słowa (I: 4,0%; II: 5,1%), świadectwa (I: 4,0%; II: 5,8%), życia (I: 4,0%; II: 4,0%), miłosierdzia

⁴³⁵ Tamże, s. 212-217.

⁴³⁶ *Szkoła Chrystusa. Spotkania ewangeliczne w ramach III roku deuterokatechumenatu. Konspekty dla animatora i teksty pomocnicze*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2011.

⁴³⁷ Tamże, s. 3.

⁴³⁸ Tamże, s. 18-19.

⁴³⁹ Tamże, s. 22.

⁴⁴⁰ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 44.

⁴⁴¹ Przyjęto oznaczenie «I» dla wyników pierwszego badania, przeprowadzonego w początkowej fazie trwania rekolekcji oraz «II» dla wyników drugiego badania, przeprowadzonego w końcowej fazie trwania rekolekcji.

(I: 3,5%; II: 2,9%) oraz środków finansowych (I: 1,4%; II: 2,2%). W obu badaniach najwięcej wskazań padło na diakonię muzyczną (49,9% w pierwszym i 54,4% w drugim pomiarze). Na początku rekolekcji uczestnicy w drugiej kolejności wskazali diakonię oaz rekolekcyjnych (41,2%), natomiast w trzeciej – diakonię liturgiczną (37,9%). Na koniec rekolekcji zaś kolejność ta uległa zamianie: diakonię liturgiczną wskazało 41, 6% badanych, a diakonię oaz rekolekcyjnych – 39,4%.

Co ciekawe, w pierwszym badaniu znacznie więcej kobiet, tj. niespełna 12 pp. wskazało diakonię muzyczną. Natomiast po przeżyciu rekolekcji, o ile kobiety odniosły się do diakonii muzycznej na podobnym poziomie, to mężczyźni w dużo większym stopniu (wzrost z 44,4% do 56,3%) przyznali, że ludzie najbardziej angażują się w tę diakonię. Początkowo ok. 10 pp. więcej kobiet niż mężczyzn oceniało większe zaangażowanie w diakonię oaz rekolekcyjnych w stosunku to drugiego pomiaru, w którym ta różnica zmalała do ok. 2 pp. Niezależnie od terminu pomiaru, mężczyźni w znacznie większym stopniu wskazywali na wysokie zaangażowanie w diakonię liturgiczną. W jednym i drugim wypadku było to ponad 17 pp. różnicy.

Tabela 1. Diakonie specjalistyczne Ruchu Światło-Życie, z obecnie największym zaangażowaniem ludzi a płeć («I» oznacza wyniki pierwszego badania, «II» oznacza wyniki drugiego badania)

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
deuterokatechumenatu	52	12,2%	35	12,8%	27	11,3%	16	11,0%	25	13,4%	19	14,8%
Domowego Kościoła	134	31,5%	81	29,6%	77	32,4%	48	32,9%	57	30,5%	33	25,8%
ewangelizacji	87	20,5%	62	22,6%	44	18,5%	29	19,9%	43	23,0%	33	25,8%
formacji diakonii	63	14,8%	29	10,6%	35	14,7%	18	12,3%	28	15,0%	11	8,6%
jedności	18	4,2%	10	3,6%	10	4,2%	7	4,8%	8	4,3%	3	2,3%
komunikowania społ.	72	16,9%	41	15,0%	41	17,2%	29	19,9%	31	16,6%	12	9,4%
liturgiczna	161	37,9%	114	41,6%	72	30,3%	49	33,6%	89	47,6%	65	50,8%
miłosierdzia	15	3,5%	8	2,9%	7	2,9%	5	3,4%	8	4,3%	3	2,3%
misyjna	28	6,6%	10	3,6%	17	7,1%	7	4,8%	11	5,9%	3	2,3%
modlitwy	89	20,9%	59	21,5%	44	18,5%	34	23,3%	45	24,1%	25	19,5%
muzyczna	212	49,9%	149	54,4%	129	54,2%	77	52,7%	83	44,4%	72	56,3%
oaz rekolekcyjnych	175	41,2%	108	39,4%	108	45,4%	59	40,4%	67	35,8%	49	38,3%
słowa	17	4,0%	14	5,1%	13	5,5%	7	4,8%	4	2,1%	7	5,5%
społeczna	21	4,9%	6	2,2%	14	5,9%	3	2,1%	7	3,7%	3	2,3%
środków finansowych	6	1,4%	6	2,2%	4	1,7%	2	1,4%	2	1,1%	4	3,1%
świadcstwa	17	4,0%	16	5,8%	10	4,2%	9	6,2%	7	3,7%	7	5,5%
wychowawcza	39	9,2%	22	8,0%	26	10,9%	11	7,5%	13	7,0%	11	8,6%
wyzwolenia	30	7,1%	32	11,7%	16	6,7%	17	11,6%	14	7,5%	15	11,7%
życia	17	4,0%	11	4,0%	10	4,2%	7	4,8%	7	3,7%	4	3,1%

źródło: badania własne

Wyniki w zależności od wieku respondentów podano w tabeli 2. Według uczestników badań poniżej dziewiętnastego roku życia, na początku rekolekcji najwięcej ludzi angażuje się w diakonię oaz rekolekcyjnych (47,6%), w diakonię muzyczną (46,2%) oraz w diakonię liturgiczną (33,7%) i diakonię Domowego Kościoła (33,3%), natomiast pod koniec rekolekcji znacznie więcej wskazuje diakonię muzyczną (54,9%, czyli 8,7 pp.) i dalej oaz rekolekcyjnych (43,1%), liturgiczną (35,4%) i Domowego Kościoła (31,8%). W grupie wiekowej dziewiętnastolatków i starszych w pierwszym badaniu najwięcej wskazań padło na diakonię muzyczną (57,7%) i dalej na diakonię liturgiczną (46,7%) oraz diakonie Domowego Kościoła i oaz rekolekcyjnych (po 27,7%). W końcowej fazie rekolekcji starsi respondenci natomiast uznali, że diakonią, w którą ludzie angażują się najbardziej, jest diakonia liturgiczna (57,0%), diakonia muzyczna (53,2%) oraz diakonie oaz rekolekcyjnych (30,4%) i Domowego Kościoła (24,1%).

Tabela 2. Diakonie specjalistyczne Ruchu Światło-Życie, z obecnie największym zaangażowaniem ludzi a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
deuterokatechumenatu	40	13,9%	27	13,8%	12	8,8%	8	10,1%
Domowego Kościoła	96	33,3%	62	31,8%	38	27,7%	19	24,1%
ewangelizacji	60	20,8%	44	22,6%	27	19,7%	18	22,8%
formacji diakonii	36	12,5%	20	10,3%	27	19,7%	9	11,4%
jedności	16	5,6%	8	4,1%	2	1,5%	2	2,5%
komunikowania społ.	43	14,9%	26	13,3%	29	21,2%	15	19,0%
liturgiczna	97	33,7%	69	35,4%	64	46,7%	45	57,0%
miłosierdzia	9	3,1%	6	3,1%	6	4,4%	2	2,5%
misyjna	18	6,3%	5	2,6%	10	7,3%	5	6,3%
modlitwy	58	20,1%	40	20,5%	31	22,6%	19	24,1%
muzyczna	133	46,2%	107	54,9%	79	57,7%	42	53,2%
oaz rekolekcyjnych	137	47,6%	84	43,1%	38	27,7%	24	30,4%
słowa	12	4,2%	8	4,1%	5	3,6%	6	7,6%
społeczna	15	5,2%	6	3,1%	6	4,4%	0	0,0%
środków finansowych	3	1,0%	2	1,0%	3	2,2%	4	5,1%
świadcstwa	12	4,2%	13	6,7%	5	3,6%	3	3,8%
wychowawcza	27	9,4%	19	9,7%	12	8,8%	3	3,8%
wyzwolenia	18	6,3%	21	10,8%	12	8,8%	11	13,9%
życia	15	5,2%	9	4,6%	2	1,5%	2	2,5%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi respondentów z uwzględnieniem stopnia ich zaangażowania w formację zamieszczono w tabeli 3. Wśród uczestników ONŻ I° najwięcej wskazań w pierwszym badaniu padło na diakonie: oaz rekolekcyjnych (48,4%), muzyczną (41,6%) i liturgiczną (34,7%), a w drugim badaniu – na diakonie: muzyczną (49,6%), oaz rekolekcyjnych (41,0%) i liturgiczną (34,2%). Przeżycie rekolekcji wpłynęło na wzrost o 8 pp. w ocenie zaangażowania w diakonię muzyczną oraz spadek o nieco ponad 7 pp. w ocenie zaangażowania w diakonię oaz rekolekcyjnych. W przypadku uczestników ONŻ II°, w początkowej fazie rekolekcji najwięcej osób wskazało diakonie: muzyczną (51,8%), oaz rekolekcyjnych (49,4%) oraz Domowego Kościoła (36,5%) i liturgiczną (36,5%), a pod koniec diakonie: muzyczną (57,1%), liturgiczną (50,8%) i oaz rekolekcyjnych (49,2%). Na koniec rekolekcji, znaczący wzrost na poziomie 15 pp. odnotowano w przypadku oceny zaangażowania w diakonię liturgiczną, co nie dziwi, biorąc pod uwagę tematykę poruszaną na tych rekolekcjach, która koncentruje się wokół liturgii oraz

punkt dojścia tych rekolekcji, który polega na podprowadzeniu uczestników do podjęcia odpowiedzialności za kształtowanie liturgii we wspólnocie lokalnej. Należy także zauważyć wzrost w ocenie zaangażowania ludzi w diakonię muzyczną (o ok 5 pp.) oraz spadek w przypadku oceny zaangażowania w diakonię Domowego Kościoła (o ok. 6 pp.). Na początku rekolekcji ONŻ III^o ich uczestnicy wskazali, że ludzie najbardziej angażują się w diakonię: muzyczną (55,6%), komunikowania społecznego (41,7%) oraz liturgiczną (33,3%), a pod koniec – w diakonię: muzyczną (56,0%), liturgiczną (36,0%), Domowego Kościoła (30,0%) oraz oaz rekolekcyjnych (30,0%). Znaczące zmiany w ocenie zaangażowania w diakonię po przeżyciu ONŻ III^o odnotowano w przypadku diakonii: formacji diakonii (spadek o 10,6 pp.), komunikowania społecznego (spadek o 15,7 pp.), modlitwy (wzrost o 10,7 pp.) i wychowawczej (wzrost o 9,2 pp.). Moderatorzy i animatorzy prowadzący rekolekcje w pierwszym badaniu wskazali, że największym zaangażowaniem cieszą się diakonie: muzyczna (62,8%), liturgiczna (51,3%) i Domowego Kościoła (32,1%), natomiast pod koniec – diakonie: muzyczna (61,4%), liturgiczna (54,5%) i oaz rekolekcyjnych (31,8%). Porównując odpowiedzi posługujących na rekolekcjach w pierwszym i w drugim badaniu, można stwierdzić, że nie zmienili oni ich w znaczącym stopniu (różnica tylko w kilku przypadkach nieznacznie przekracza 5 pp.) opinii, dotyczącej zaangażowania ludzi w diakonie specjalistyczne. Wraz ze wzrostem zaangażowania w formację w Ruchu, można zauważyć, że ankietowani częściej wskazywali na diakonię muzyczną jako tę, w którą ludzie angażują się najbardziej. W przypadku diakonii oaz rekolekcyjnych uczestnicy ONŻ III^o oraz moderatorzy i animatorzy oceniają zaangażowanie w tę diakonię niżej niż uczestnicy wcześniejszych etapów formacji. Natomiast zaangażowanie w diakonie liturgiczną oceniane jest zasadniczo na stabilnym poziomie ok. 35% przez uczestników oaz, z wyłączeniem wspomnianego wyżej wzrostu wśród uczestników ONŻ II^o pod koniec rekolekcji. Znacznie wyżej względem uczestników, zaangażowanie w tę diakonię oceniły osoby prowadzące rekolekcje (ok 15-20 pp. więcej).

Tabela 3. Diakonie specjalistyczne Ruchu Światło-Życie, z obecnie największym zaangażowaniem ludzi a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
deuterokatechumenatu	17	8,9%	14	12,0%	17	20,0%	9	14,3%	9	12,5%	8	16,0%	9	11,5%	4	9,1%
Domowego Kościoła	56	29,5%	35	29,9%	31	36,5%	19	30,2%	22	30,6%	15	30,0%	25	32,1%	12	27,3%
ewangelizacji	45	23,7%	32	27,4%	15	17,6%	13	20,6%	10	13,9%	6	12,0%	17	21,8%	11	25,0%
formacji diakonii	20	10,5%	8	6,8%	8	9,4%	6	9,5%	22	30,6%	10	20,0%	13	16,7%	5	11,4%
jedności	15	7,9%	10	8,5%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	0	0,0%	2	2,6%	0	0,0%
komunikowania społ.	14	7,4%	6	5,1%	10	11,8%	11	17,5%	30	41,7%	13	26,0%	18	23,1%	11	25,0%
liturgiczna	66	34,7%	40	34,2%	31	36,5%	32	50,8%	24	33,3%	18	36,0%	40	51,3%	24	54,5%
miłosierdzia	9	4,7%	5	4,3%	3	3,5%	2	3,2%	2	2,8%	0	0,0%	1	1,3%	1	2,3%
misyjna	13	6,8%	4	3,4%	9	10,6%	0	0,0%	2	2,8%	5	10,0%	4	5,1%	1	2,3%
modlitwy	50	26,3%	28	23,9%	16	18,8%	10	15,9%	11	15,3%	13	26,0%	12	15,4%	8	18,2%
muzyczna	79	41,6%	58	49,6%	44	51,8%	36	57,1%	40	55,6%	28	56,0%	49	62,8%	27	61,4%
oaz rekolekcyjnych	92	48,4%	48	41,0%	42	49,4%	31	49,2%	19	26,4%	15	30,0%	22	28,2%	14	31,8%
słowa	14	7,4%	9	7,7%	1	1,2%	1	1,6%	1	1,4%	1	2,0%	1	1,3%	3	6,8%
społeczna	12	6,3%	4	3,4%	3	3,5%	1	1,6%	4	5,6%	1	2,0%	2	2,6%	0	0,0%
środków finansowych	3	1,6%	3	2,6%	0	0,0%	2	3,2%	1	1,4%	1	2,0%	2	2,6%	0	0,0%
świadczenia	12	6,3%	13	11,1%	2	2,4%	2	3,2%	1	1,4%	0	0,0%	2	2,6%	1	2,3%
wychowawcza	16	8,4%	10	8,5%	13	15,3%	3	4,8%	2	2,8%	6	12,0%	8	10,3%	3	6,8%
wyzwolenia	11	5,8%	11	9,4%	6	7,1%	10	15,9%	8	11,1%	7	14,0%	5	6,4%	4	9,1%
życia	14	7,4%	7	6,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	2,8%	1	2,0%	1	1,3%	3	6,8%

źródło: badania własne

Rozpatrując realizowanie funkcji *diakonii* w wymiarze posługi, zapytano również ankietowanych, przed którą w ich opinii diakonią stoją dziś pilne zadania. Było to pytanie, na które można było udzielić tylko jedną odpowiedź. W pierwszym badaniu opinia respondentów kształtowała się następująco: diakonia ewangelizacji (22,4%), diakonia oaz rekolekcyjnych (12,7%), diakonia życia (6,6%), diakonia modlitwy (5,4%), diakonia deuterokatechumenatu (5,2%), diakonia liturgiczna (4,7%), diakonia jedności (4,5%), diakonia Domowego Kościoła (4,2%), diakonia komunikowania społecznego (3,8%), diakonia misyjna (3,8%), diakonia świadectwa (3,5%), diakonia formacji diakonii (3,3%), diakonia wyzwolenia (2,4%), diakonia miłosierdzia (2,1%), diakonia społeczna (2,1%), diakonia wychowawcza (2,1%), diakonia muzyczna (1,6%), diakonia środków finansowych (0,9%), diakonia słowa (0,5%). Ponadto 3,1% badanych udzieliło odpowiedzi „wszystkie”, 2,8% „nie wiem”, a 2,4% „inna”. W ankiecie przeprowadzonej w ostatnich dniach rekolekcji respondenci odpowiadali następująco: diakonia ewangelizacji

(25,2%), diakonia oaz rekolekcyjnych (10,2%), diakonia deuterokatechumenatu (8,4%), diakonia formacji diakonii (5,1%), diakonia wyzwolenia (4,7%), diakonia świadectwa (4,4%), diakonia liturgiczna (4,0%), diakonia misyjna (4,0%), diakonia muzyczna (4,0%), diakonia życia (4,0%), diakonia Domowego Kościoła (3,6%), diakonia jedności (3,3%), diakonia komunikowania społecznego (3,3%), diakonia modlitwy (2,6%), diakonia miłosierdzia (1,8%), diakonia społeczna (1,8%), diakonia słowa (1,5%), diakonia wychowawcza (1,1%), diakonia środków finansowych (0,7%). Odnotować należy także, iż 2,2% ankietowanych udzieliło odpowiedzi „wszystkie”, tyle samo „nie wiem” oraz 1,8% „inna”.

W opinii ankietowanych, pilne zadania stoją dziś w największym stopniu przed diakonią ewangelizacji. W obu pomiarach najwięcej osób wskazało tę diakonię, a w drugim odsetek ten jest nawet większy (I: 22,4%; II: 25,2%). W drugiej kolejności, również zgodnie w obu próbach najczęściej wskazywano diakonię oaz rekolekcyjnych, z tym że pod koniec rekolekcji odsetek ten nieznacznie spadł o 2,5 pp. (I: 12,7%; II: 10,2%). Kobiety najczęściej wskazywały na diakonię ewangelizacji, z tym, że na koniec rekolekcji odsetek ten wzrósł o niespełna 4 pp. (I: 21,4%; II: 25,3%). Wśród mężczyzn również najczęściej wskazywano diakonię ewangelizacji, ale wzrost w końcowej fazie rekolekcji był mniejszy niż u kobiet i wyniósł 1,5 pp. (I: 23,5%; II: 25,0%). Diakonię oaz rekolekcyjnych częściej wskazywały kobiety (I: 14,7%; II: 11,0%) niż mężczyźni (I: 10,2%; II: 9,4%). Należy jednak zauważyć, że w drugim badaniu częstość wskazań po stronie kobiet spadła o 3,7 pp., kiedy to u mężczyzn nie zmieniła się znacząco (spadek o 0,8 pp.). Należy jeszcze zwrócić uwagę, że o 4,6 pp. kobiet więcej w drugim pomiarze wskazywało na pilność zadań diakonii deuterokatechumenatu (I: 2,9%, II: 7,5%). Natomiast opinia mężczyzn nt. pilności zadań diakonii życia spadła o 4,7 pp. (I: 7,00%; II: 2,3%), wzrosła jednak ich opinia dotycząca diakonii muzycznej o 3,6 pp. (I: 1,1%; II: 4,7%). Zbiorczo podział odpowiedzi z uwagi na płeć respondentów zawarto w tabeli 4.

Tabela 4. Diakonie specjalistyczne, przed którymi stoją obecnie najpilniejsze zadania a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
deuterokatechumenatu	22	5,2%	23	8,4%	7	2,9%	11	7,5%	15	8,0%	12	9,4%
Domowego Kościoła	18	4,2%	10	3,6%	13	5,5%	6	4,1%	5	2,7%	4	3,1%
ewangelizacji	95	22,4%	69	25,2%	51	21,4%	37	25,3%	44	23,5%	32	25,0%
formacji diakonii	14	3,3%	14	5,1%	9	3,8%	7	4,8%	5	2,7%	7	5,5%
jedności	19	4,5%	9	3,3%	13	5,5%	7	4,8%	6	3,2%	2	1,6%
komunikowania społ.	16	3,8%	9	3,3%	9	3,8%	4	2,7%	7	3,7%	5	3,9%
liturgiczna	20	4,7%	11	4,0%	8	3,4%	3	2,1%	12	6,4%	8	6,3%
miłosierdzia	9	2,1%	5	1,8%	4	1,7%	2	1,4%	5	2,7%	3	2,3%
misyjna	16	3,8%	11	4,0%	10	4,2%	5	3,4%	6	3,2%	6	4,7%
modlitwy	23	5,4%	7	2,6%	15	6,3%	2	1,4%	8	4,3%	5	3,9%
muzyczna	7	1,6%	11	4,0%	5	2,1%	5	3,4%	2	1,1%	6	4,7%
oaz rekolekcyjnych	54	12,7%	28	10,2%	35	14,7%	16	11,0%	19	10,2%	12	9,4%
słowa	2	0,5%	4	1,5%	0	0,0%	1	0,7%	2	1,1%	3	2,3%
społeczna	9	2,1%	5	1,8%	5	2,1%	2	1,4%	4	2,1%	3	2,3%
środków finansowych	4	0,9%	2	0,7%	0	0,0%	1	0,7%	4	2,1%	1	0,8%
świadczenia	15	3,5%	12	4,4%	11	4,6%	10	6,8%	4	2,1%	2	1,6%
wychowawcza	9	2,1%	3	1,1%	5	2,1%	2	1,4%	4	2,1%	1	0,8%
wyzwolenia	10	2,4%	13	4,7%	6	2,5%	9	6,2%	4	2,1%	4	3,1%
życia	28	6,6%	11	4,0%	15	6,3%	8	5,5%	13	7,0%	3	2,3%
inna	10	2,4%	5	1,8%	7	2,9%	3	2,1%	3	1,6%	2	1,6%
wszystkie	13	3,1%	6	2,2%	7	2,9%	3	2,1%	6	3,2%	3	2,3%
nie wiem	12	2,8%	6	2,2%	3	1,3%	2	1,4%	9	4,8%	4	3,1%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Młodszy uczestnicy oaz najczęściej wskazywali, że obecnie pilne zadania stoją przed diakonią ewangelizacji, z tym, że o 4,8 pp. więcej po przeżyciu rekolekcji niż na początku (I: 18,8%; II: 23,6%). Inaczej było w przypadku starszych, wśród których również najwięcej odpowiedzi padało na tę diakonię, jednak przeżycie rekolekcji nie wpłynęło znacznie na zmianę tej opinii (I: 29,9%; II: 29,1%). Wyniki te pokazują, że odsetek osób w starszej grupie wiekowej, których opinia co do pilności zadań, wobec których stoi diakonia ewangelizacji, jest znacznie wyższy (I: 11,1 pp.; II: 5,5 pp.) niż w młodszej grupie wiekowej. W drugiej kolejności uczestnicy badań poniżej dziewiętnastego roku życia wskazywali diakonię oaz rekolekcyjnych (I: 14,9%; II: 11,3%), jednak odsetek ten w tej grupie

wiekowej w drugim badań spadł o 3,6 pp. Starsi jako drugą wskazali w pierwszym badaniu *ex aequo* diakonię deuterokatechumenatu i diakonię oaz rekolekcyjnych (8%). W drugim badaniu opina ta zmieniła się w przypadku diakonii deuterokatechumenatu o 5,9 pp. (13,9%), plasując ją zdecydowanie na drugim miejscu, natomiast w przypadku diakonii oaz rekolekcyjnych praktycznie pozostała na tym samym poziomie (7,6%, tj. spadek o 0,4 pp.). Należy jeszcze odnotować pewne różnice na tle całości we wskazaniach respondentów na początku i na końcu rekolekcji. W grupie młodszej w drugim badaniu o 4,2 pp. mniej wskazywało diakonię modlitwy, o 3,2 pp. mniej diakonię życia i o 3,8 pp. więcej diakonię wyzwolenia. W grupie starszej te różnice nie były na tyle znaczące. Pełen zakres odpowiedzi z uwzględnieniem kategorii wieku ankietowanych został przedstawiony w tabeli 5.

Tabela 5. Diakonie specjalistyczne, przed którymi stoją obecnie najpilniejsze zadania a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
deuterokatechumenatu	11	3,8%	12	6,2%	11	8,0%	11	13,9%
Domowego Kościoła	10	3,5%	6	3,1%	8	5,8%	4	5,1%
ewangelizacji	54	18,8%	46	23,6%	41	29,9%	23	29,1%
formacji diakonii	5	1,7%	8	4,1%	9	6,6%	6	7,6%
jedności	13	4,5%	6	3,1%	6	4,4%	3	3,8%
komunikowania społ.	11	3,8%	4	2,1%	5	3,6%	5	6,3%
liturgiczna	18	6,3%	11	5,6%	2	1,5%	0	0,0%
miłosierdzia	8	2,8%	2	1,0%	1	0,7%	3	3,8%
misyjna	12	4,2%	10	5,1%	4	2,9%	1	1,3%
modlitwy	18	6,3%	4	2,1%	5	3,6%	3	3,8%
muzyczna	6	2,1%	10	5,1%	1	0,7%	1	1,3%
oaz rekolekcyjnych	43	14,9%	22	11,3%	11	8,0%	6	7,6%
słowa	1	0,3%	2	1,0%	1	0,7%	2	2,5%
społeczna	5	1,7%	5	2,6%	4	2,9%	0	0,0%
środków finansowych	4	1,4%	2	1,0%	0	0,0%	0	0,0%
świadectwa	13	4,5%	9	4,6%	2	1,5%	3	3,8%
wychowawcza	7	2,4%	3	1,5%	2	1,5%	0	0,0%
wyzwolenia	7	2,4%	12	6,2%	3	2,2%	1	1,3%
życia	18	6,3%	6	3,1%	10	7,3%	5	6,3%
inna	8	2,8%	4	2,1%	2	1,5%	1	1,3%
wszystkie	8	2,8%	5	2,6%	5	3,6%	1	1,3%
nie wiem	8	2,8%	6	3,1%	4	2,9%	0	0,0%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W Tabeli 6. zawarto rozkład danych z uwagi na stopień zaangażowania respondentów w formację. Uczestnicy ONŻ I° stabilnie w pierwszym i drugim badaniu najczęściej wymieniali diakonię ewangelizacji jako tę, przed którą stoją pilne zadania (I: 21,1%; II: 20,5%). Na drugim miejscu wskazali diakonię oaz rekolekcyjnych (I: 14,2%; II: 12,8%), z niewielkim spadkiem na poziomie 1,4 pp. na koniec rekolekcji względem ich początku. Istotne różnice między pierwszą a drugą próbą wystąpiły w grupie uczestników ONŻ I° w przypadku diakonii: muzycznej (wzrost o 5,2 pp.), modlitwy (spadek o 4,5 pp.) oraz wyzwolenia (wzrost o 3 pp.). Uczestniczący w ONŻ II° w obu badaniach również wskazali, że w ich opinii to przed diakonią ewangelizacji stoją pilne zadania (I: 18,8%; II: 30,2%), z tym, że w drugim badaniu taką opinię deklarowało 11,4 pp. więcej osób. Drugą diakonią, którą w tej kategorii najczęściej wskazywali uczestnicy ONŻ II°, była diakonia oaz rekolekcyjnych (I: 14,1%; II: 11,1%), z tym, że w pierwszym badaniu było ich więcej o 3 pp. Poza wskazanymi, większe zmiany opinii w tej grupie badanych odnotowano w odniesieniu do diakonii: życia (spadek o 7,1 pp.), liturgicznej (spadek o 3,9 pp.) oraz społecznej (wzrost o 3,6 pp.). Biorący udział w ONŻ III° na początku rekolekcji wskazali na diakonię ewangelizacji jako tę, przed którą stoją pilne zadania na poziomie 18,1%, natomiast pod koniec rekolekcji odsetek ten istotnie wzrósł o 15,9 pp. do poziomu 34,0% całej grupy. Na drugim miejscu w pierwszym badaniu znalazła się diakonia oaz rekolekcyjnych (13,9%), jednak w drugiej próbie nikt z tej grupy badanych nie wskazał tej diakonii. Na koniec rekolekcji drugą diakonią najczęściej wskazywaną była diakonia deuterokatechumenatu (12,0%) i był to wzrost względem pierwszego badania o 3,7 pp. (8,3%). Po za tymi diakoniami, znaczące na tle całości zmiany na przestrzeni trwania oaz odnotowano w przypadku diakonii: modlitwy (spadek o 5,6 pp.), wyzwolenia (wzrost o 5,2 pp.) oraz formacji diakonii (wzrost o 5,2 pp.). Moderatorzy i animatorzy w pierwszym badaniu z dużą przewagą najczęściej wskazywali również na diakonię ewangelizacji (33,3%), natomiast w drugiej kolejności, już nie tak wyraźnie – na diakonię deuterokatechumenatu (9,0%) i diakonię formacji diakonii (9,0%). W drugim badaniu zanotowano istotne zmiany. Mimo iż na pierwszym miejscu nadal znalazła się diakonia ewangelizacji (20,5%), to jednak w stosunku do pierwszego pomiaru zaliczyła spadek o 12,8 pp. Kolejne wskazania z największym odsetkiem to diakonia deuterokatechumenatu (18,2%, wzrost o 9,2 pp.) oraz diakonia oaz rekolekcyjnych (13,6%, wzrost o 7,2 pp.).

Tabela 6. Diakonie specjalistyczne, przed którymi stoją obecnie najpilniejsze zadania a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
deuterokatechumenatu	6	3,2%	5	4,3%	3	3,5%	4	6,3%	6	8,3%	6	12,0%	7	9,0%	8	18,2%
Domowego Kościoła	13	6,8%	5	4,3%	1	1,2%	1	1,6%	3	4,2%	4	8,0%	1	1,3%	0	0,0%
ewangelizacji	40	21,1%	24	20,5%	16	18,8%	19	30,2%	13	18,1%	17	34,0%	26	33,3%	9	20,5%
formacji diakonii	4	2,1%	4	3,4%	1	1,2%	2	3,2%	2	2,8%	4	8,0%	7	9,0%	4	9,1%
jedności	8	4,2%	2	1,7%	2	2,4%	2	3,2%	5	6,9%	2	4,0%	4	5,1%	3	6,8%
komunikowania społ.	6	3,2%	1	0,9%	4	4,7%	3	4,8%	4	5,6%	3	6,0%	2	2,6%	2	4,5%
liturgiczna	9	4,7%	8	6,8%	6	7,1%	2	3,2%	4	5,6%	1	2,0%	1	1,3%	0	0,0%
miłosierdzia	4	2,1%	3	2,6%	3	3,5%	0	0,0%	1	1,4%	1	2,0%	1	1,3%	1	2,3%
misyjna	9	4,7%	5	4,3%	2	2,4%	2	3,2%	2	2,8%	3	6,0%	3	3,8%	1	2,3%
modlitwy	15	7,9%	4	3,4%	2	2,4%	1	1,6%	4	5,6%	0	0,0%	2	2,6%	2	4,5%
muzyczna	3	1,6%	8	6,8%	3	3,5%	3	4,8%	1	1,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
oaz rekolekcyjnych	27	14,2%	15	12,8%	12	14,1%	7	11,1%	10	13,9%	0	0,0%	5	6,4%	6	13,6%
słowa	1	0,5%	3	2,6%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	1	2,3%
społeczna	5	2,6%	2	1,7%	1	1,2%	3	4,8%	3	4,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
środków finansowych	1	0,5%	1	0,9%	3	3,5%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
świadczenia	9	4,7%	5	4,3%	4	4,7%	4	6,3%	1	1,4%	2	4,0%	1	1,3%	1	2,3%
wychowawcza	5	2,6%	2	1,7%	1	1,2%	1	1,6%	2	2,8%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%
wyzwolenia	4	2,1%	6	5,1%	3	3,5%	3	4,8%	2	2,8%	4	8,0%	1	1,3%	0	0,0%
życia	10	5,3%	5	4,3%	6	7,1%	0	0,0%	6	8,3%	2	4,0%	6	7,7%	4	9,1%
inna	4	2,1%	3	2,6%	4	4,7%	0	0,0%	1	1,4%	1	2,0%	1	1,3%	1	2,3%
wszystkie	2	1,1%	1	0,9%	6	7,1%	4	6,3%	1	1,4%	0	0,0%	4	5,1%	1	2,3%
nie wiem	5	2,6%	5	4,3%	2	2,4%	1	1,6%	1	1,4%	0	0,0%	4	5,1%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując realizację funkcji *diakonii* w wymiarze posługi, zauważyć należy, że uczestnicy najchętniej angażują się w wewnętrzne posługi oaz wakacyjnych. Na pierwszym miejscu widać diakonię muzyczną, następnie diakonię liturgiczną, a także oaz rekolekcyjnych i Domowego Kościoła. Najmniej uczestników podkreślało zaangażowanie w diakonię środków finansowych i diakonię miłosierdzia. To może świadczyć z jednej strony o konieczności oderwania się od spraw codzienności i posługi *ad extra in Ecclesia*, a z drugiej, że jest to czas pójścia do źródeł słowa Bożego, liturgii, katechezy mistagogicznej i tajemnicy *communio*, czyli przejścia do procesu *ad intra in Ecclesia*. Mężczyźni, zgodnie z oczekiwaniami diakonię liturgiczną uważają, za wymagającą największego zaangażowania, natomiast kobiety diakonię muzyczną, co prawdopodobnie

związane jest z szeroko rozpowszechnionym w Polsce podziałem na męską i żeńską służbę liturgiczną, w której chłopcom powierzano głównie służbę w prezbiterium, a dziewczętom posługę w scholii⁴⁴². Uznanie wobec diakonii muzycznej, jako najbardziej angażującej, jest niezależne od wieku, czy stopnia zaangażowania w formację badanych. Natomiast po tej diakonii młodszy oazowicze wskazują diakonię oaz rekolekcyjnych, a starsi diakonię liturgiczną. Trzeba również odnotować, iż jeżeli chodzi o pilność zadań, które stoją przed diakoniami specjalistycznymi Ruchu Światło-Życie, to uczestnicy i prowadzący rekolekcje wakacyjne w głównej mierze wskazali na diakonię ewangelizacji oraz diakonię oaz rekolekcyjnych, które swoim działaniem koncentrują się na pozyskiwaniu nowych uczestników, którzy w dalszej kolejności pojadą na rekolekcje oazowe, budując w ten sposób wspólnoty Ruchu Światło-Życie w myśl słów kard. Wojtyły, który na swoim pierwszym spotkaniu z oazami podczas Dnia Wspólnoty w Tylmanowej 16 sierpnia 1972 r. zaznaczył, że „groziłaby nam pustynia, gdybyśmy nie tworzyli oaz”⁴⁴³. Natomiast starsi respondenci w znaczenie większym stopniu wskazali pilność zadań stojących przed diakonią ewangelizacji. Wynika stąd, że ankietowani z podobnym przejęciem co św. Paweł, który do wspólnoty w Koryncie napisał „biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16), podchodzą do zadania ewangelizacji i są świadomi ciężącego na nich obowiązku dostrzegając jak pilne jest wzięcie udziału w przekazywaniu dalej tego, co samemu się otrzymało, w sztafecie, będącej przekazywaniem życia, które narodziło się na krzyżu⁴⁴⁴.

3. Realizacja *diakonii* w wymiarze wychowania

Rozpatrując realizację funkcji *diakonii* w wymiarze wychowania, poproszono uczestników i prowadzących oazy wakacyjne o ustosunkowanie się do stwierdzeń nawiązujących do kolejnych błogosławieństw z *Kazania na Górze*, tak by uzyskać obraz zinteryoryzowania „*Carta Magna* chrześcijaństwa” w ich życiu. Konstruując te stwierdzenia oparto się na nauczaniu papieża Franciszka nt. ośmiu błogosławieństw, zawartym

⁴⁴² J. Akonom, *Służba kobiet w liturgii – tradycja Kościoła a współczesna praktyka pastoralna. Stan badań na rok 2020 przed ogłoszeniem motu proprio ‘Spritus Domini’*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) 1, s. 60.

⁴⁴³ Blachnicki, *Godziny Taboru*, s. 26.

⁴⁴⁴ Tak bp Krzysztof Włodarczyk, delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. Ruchu Światło-Życie określił ewangelizację w ramach II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Bydgoskiej, zob. <https://diecezja.bydgoszcz.pl/2024/09/20/bp-krzysztof-wlodarczyk-ewangelizacja-jest-sztafeta-przekazywaniem-dalej-tego-co-sam-otrzymalem/> [dostęp: 11.03.2025].

w III rozdziale Adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (GE 63-94). Chodzi również o weryfikację mającej charakter ewangelizacyjny katechezy kerygmatycznej, którą głosi się w czasie oaz, w przeciwieństwie – jak ujął Roman Murawski dorobek Blachnickiego – do katechezy dydaktycznej⁴⁴⁵.

W pierwszym błogosławieństwie, tj. *Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie* (Mt 5, 3) – jak zauważył papież Franciszek – zawarta jest zachęta do weryfikacji na czym chrześcijanin osadza swoje poczucie bezpieczeństwa. Franciszek pokazał, że ludzie majętni, często opierają swoje życie na zgromadzonych bogactwach, ale w momencie, kiedy z różnych przyczyn ich zabraknie albo będą zagrożone, sens życia takich osób ulega rozpadowi. Natomiast ludzi, których serce jest ubogie, określa jako tych, w których życie „może wejść Pan ze swoją nieustanną nowością” (GE 67-68). Dlatego celem weryfikacji realizowania w życiu ankietowanych pierwszego błogosławieństwa postawiono pytanie o ustosunkowanie się do stwierdzenia „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący”. Ogólne zestawienie udzielonych odpowiedzi oraz z uwzględnieniem płci uczestników badań przedstawiono w tabeli 7.

Zbiorczo w pierwszej próbie najwięcej odpowiedzi padło na wariant „trudno powiedzieć” (30,8%), a w dalszej kolejności na warianty: „raczej tak” (29,9%), „raczej nie” (19,8%), „zdecydowanie tak” (13,6%) i w końcu „zdecydowanie nie” (5,9%). W drugim badaniu najwięcej respondentów wybrało odpowiedź „raczej tak” (33,2 %). Niewiele mniej nie umiało się zdecydować (29,9%). Pozostałe warianty uzyskały następujący odsetek wskazań: „raczej nie” (17,9%), „zdecydowanie tak” (11,3%) i „zdecydowanie nie” (7,7%).

Biorąc pod uwagę kryterium płci należy stwierdzić, że w opinii kobiet brak pieniędzy jest bardziej stresujący zarówno na początku, jak i pod koniec rekolekcji. Różnice te jednak nie są znaczące i zasadniczo nie przekraczały 5 pp.

⁴⁴⁵ R. Murawski, *Koncepcja katechetyki według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Katecheta” 4 (2007), s. 11.

Tabela 7. „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	25	5,9%	21	7,7%	9	3,8%	9	6,2%	16	8,6%	12	9,4%
raczej nie	84	19,8%	49	17,9%	41	17,2%	23	15,8%	43	23,0%	26	20,3%
trudno powiedzieć	131	30,8%	82	29,9%	78	32,8%	42	28,8%	53	28,3%	40	31,3%
raczej tak	127	29,9%	91	33,2%	76	31,9%	52	35,6%	51	27,3%	39	30,5%
zdecydowanie tak	58	13,6%	31	11,3%	34	14,3%	20	13,7%	24	12,8%	11	8,6%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Analiza odpowiedzi ankietowanych według grup wiekowych nie przynosi znacząco odmiennych obserwacji od tych poczynionych względem ogółu badanej populacji. Rozkład wskazywania poszczególnych wariantów z podziałem na wiek respondentów zawarto w tabeli 8. Należy odnotować jednak, że odsetek osób w wieku dziewiętnastu lat i starszych deklarujących negację wobec zadanego stwierdzenia, w sposób zdecydowany był o 5,6 pp. wyższy niż w grupie wiekowej poniżej dziewiętnastu lat, a wybierających wariant „zdecydowanie tak” – o 6 pp. niższy. Wystąpił również wzrost we wskazywaniu w odpowiedzi „zdecydowanie nie” o 5,2 pp. w drugim badaniu względem pierwszego, w starszej grupie wiekowej

Tabela 8. „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	17	5,9%	12	6,2%	8	5,8%	9	11,4%
raczej nie	59	20,5%	36	18,5%	25	18,2%	13	16,5%
trudno powiedzieć	90	31,3%	60	30,8%	41	29,9%	22	27,8%
raczej tak	86	29,9%	64	32,8%	41	29,9%	27	34,2%
zdecydowanie tak	36	12,5%	23	11,8%	22	16,1%	8	10,1%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Po rozpatrzeniu odpowiedzi uczestników pod względem ich zaangażowania w formację można uznać, że ta kategoria nie ma większego wpływu na uzyskane rezultaty. Pełne zestawienie odpowiedzi zawarto w tabeli 9. Różnice między grupami są najczęściej niewielkie i nieregularne. W niektórych przypadkach pojawiają się trudne do zinterpretowania wahania, jak dla przykładu w odpowiedzi „raczej tak” uczestników ONŻ II° w obu badaniach, czy odpowiedzi „raczej nie” uczestników ONŻ III° w badaniu drugim.

Tabela 9. „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	13	6,8%	9	7,7%	4	4,7%	4	6,3%	5	6,9%	4	8,0%	3	3,8%	4	9,1%
raczej nie	44	23,2%	22	18,8%	13	15,3%	7	11,1%	12	16,7%	12	24,0%	15	19,2%	8	18,2%
trudno powiedzieć	64	33,7%	38	32,5%	21	24,7%	20	31,7%	22	30,6%	14	28,0%	24	30,8%	10	22,7%
raczej tak	48	25,3%	32	27,4%	33	38,8%	25	39,7%	24	33,3%	16	32,0%	22	28,2%	18	40,9%
zdecydowanie tak	21	11,1%	16	13,7%	14	16,5%	7	11,1%	9	12,5%	4	8,0%	14	17,9%	4	9,1%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Komentując drugie błogosławieństwo, czyli „błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5, 4), Franciszek zauważył, że dzisiejszy świat ignoruje, ukrywa i maskuje sytuacje trudne, tj. problemy związane z chorobą lub innym cierpieniem w rodzinie lub najbliższym otoczeniu. Papież stwierdził również, że osoba pocieszona pociechą Jezusa potrafi „współdzielić cierpienia innych i przestaje uciekać od sytuacji bolesnych” (GE 75-76). Dlatego, chcąc zbadać stopień realizacji tego błogosławieństwa przez uczestników badań, postawiono im pytanie w formie podchodzącej do zagadnienia od strony negatywnej, w którym mieli ustosunkować się do stwierdzenia „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie”.

W pierwszym badaniu najwięcej uczestników wskazało odpowiedź „raczej tak” (25,9%), ale niewiele mniej opowiedziało się za opcją „trudno powiedzieć” (23,8%) i „raczej nie” (23,1%). W drugim badaniu najwięcej osób wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć” (26,6%), ale nieznacznie mniej wskazało na „raczej nie” (24,1%) oraz „raczej tak” (22,6%). Można więc zauważyć, że kolejność uległa zmianie, ale różnice nie są znaczące. Najmniej osób w pierwszym i w drugim badaniu wyraziło opinie najbardziej zdecydowane, zarówno twierdzące (I: 13,6%; II: 13,5%) jak i negujące (I: 13,6%; II: 13,1%). W ogólności można zatem stwierdzić, że przeżycie rekolekcji nie wpłynęło na zmianę opinii uczestników badań.

W tabeli 10. zestawiono rozkład wskazywanych odpowiedzi w ogóle badanej populacji oraz z podziałem na płeć respondentów. Porównując odpowiedzi udzielane przez kobiety i mężczyzn można zauważyć, że w tej kwestii kobiety w większym stopniu w obu badaniach wskazywały na odpowiedzi twierdzące, natomiast mężczyźni na negujące. Istotność statystyczną związku zmiennych związanych z płcią respondentów

i ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w obu badaniach potwierdzają wyniki testu niezależności chi-Kwadrat Pearsona (I: $\chi^2=14,223$; $p=0,007$; $\chi^2=15,772$; $p=0,003$), jak również miara związku między dwiema zmiennymi V Cramera (I: $V_C=0,183$; II: $V_C=0,240$), którego wysokość pozwala uznać analizowaną zależność w obu próbach jako małą. Odpowiedzi wewnątrz kategorii związanych z płcią między pierwszą a drugą próbą, nie uległy znaczącym zmianom (wahania nie przekroczyły 5 pp.).

Tabela 10. „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	58	13,6%	36	13,1%	21	8,8%	11	7,5%	37	19,8%	25	19,5%
raczej nie	98	23,1%	66	24,1%	54	22,7%	31	21,2%	44	23,5%	35	27,3%
trudno powiedzieć	101	23,8%	73	26,6%	56	23,5%	38	26,0%	45	24,1%	35	27,3%
raczej tak	110	25,9%	62	22,6%	73	30,7%	42	28,8%	37	19,8%	20	15,6%
zdecydowanie tak	58	13,6%	37	13,5%	34	14,3%	24	16,4%	24	12,8%	13	10,2%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi z uwagi na wiek zawarto w tabeli 11. Starsi uczestnicy badań w tym pytaniu byli bardziej zdecydowani niż młodsi, ponieważ rzadziej wybierali odpowiedź „trudno powiedzieć”. W pierwszym pomiarze starsza grupa wiekowa częściej wskazywała odpowiedzi „raczej tak” (≥ 19 : 27,0%; < 19 : 25,3%), „raczej nie” (≥ 19 : 25,5%; < 19 : 21,9%) oraz „zdecydowanie nie” (≥ 19 : 16,1%; < 19 : 12,5%), natomiast rzadziej „zdecydowanie tak” (≥ 19 : 10,9%; < 19 : 14,9%). W drugim pomiarze było podobnie, tzn. starsi uczestnicy badań częściej wybierali w pierwszej kolejności „raczej nie” (≥ 19 : 36,7%; < 19 : 19,0%) i dalej „raczej tak” (≥ 19 : 24,1%; < 19 : 22,1%), oraz „zdecydowanie nie” (≥ 19 : 15,2 %; < 19 : 12,3%), a rzadziej wskazywali odpowiedź „zdecydowanie tak” (≥ 19 : 8,9%; < 19 : 15,4%). Istotność statystyczną zmiennych związanych z wiekiem respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu potwierdza test niezależności chi-Kwadrat oraz współczynnik związku między dwiema zmiennymi V Kramera wskazujący na zależność o małej sile. ($\chi^2=15,033$; $p=0,005$; $V_C=0,234$).

Tabela 11. „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	36	12,5%	24	12,3%	22	16,1%	12	15,2%
raczej nie	63	21,9%	37	19,0%	35	25,5%	29	36,7%
trudno powiedzieć	73	25,3%	61	31,3%	28	20,4%	12	15,2%
raczej tak	73	25,3%	43	22,1%	37	27,0%	19	24,1%
zdecydowanie tak	43	14,9%	30	15,4%	15	10,9%	7	8,9%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Tabela 12. zawiera informacje o rozkładzie odpowiedzi na pytanie związane z realizacją drugiego błogosławieństwa z podziałem na stopień zaangażowania uczestników w formację. W badaniu przeprowadzonym w początkowej fazie rekolekcji uczestnicy początkowej fazy formacji oraz diakonia częściej wybierali odpowiedzi negujące postawione stwierdzenie, natomiast uczestniczący w ONŻ II° i ONŻ III° – odpowiedzi twierdzące. Im większe zaangażowanie w formację, tym mniej było w tej próbie odpowiedzi nieokreślonych („trudno powiedzieć”). Natomiast w ankiecie przeprowadzonej w końcowej fazie rekolekcji, wraz z postępem w formacji rosła częstość wskazywania odpowiedzi „raczej nie”, ale również odpowiedzi negujących, spadała natomiast częstość wskazywania odpowiedzi nieokreślonej oraz odpowiedzi twierdzących. Wewnątrz rozpatrywanych tu kategorii należy zwrócić uwagę na istotne zmiany między pierwszym a drugim badaniem: wśród uczestników ONŻ I° spadek o 6,6 pp. dla odpowiedzi „raczej nie” i wzrost o 6,7 pp. dla wyboru stwierdzenia „zdecydowanie tak”; wśród uczestników ONŻ II° wzrost o 10,2 pp. wyboru odpowiedzi „trudno powiedzieć” oraz spadek wskazywania odpowiedzi „zdecydowanie tak” o 8,1 pp.; w grupie uczestników ONŻ III° wzrost o 11,2% opinii określonej odpowiedzią „raczej nie” i spadek wskazywania odpowiedzi „raczej tak” o 6,6 pp.; wśród osób należących do diakonii rekolekcji wzrost dla odpowiedzi „raczej nie” o 10,4 pp. i spadek wyboru wariantu „raczej tak”.

Tabela 12. „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	32	16,8%	19	16,2%	10	11,8%	7	11,1%	7	9,7%	4	8,0%	9	11,5%	6	13,6%
raczej nie	45	23,7%	20	17,1%	16	18,8%	13	20,6%	15	20,8%	16	32,0%	22	28,2%	17	38,6%
trudno powiedzieć	49	25,8%	31	26,5%	21	24,7%	22	34,9%	16	22,2%	12	24,0%	15	19,2%	8	18,2%
raczej tak	41	21,6%	25	21,4%	23	27,1%	15	23,8%	22	30,6%	12	24,0%	24	30,8%	10	22,7%
zdecydowanie tak	23	12,1%	22	18,8%	15	17,6%	6	9,5%	12	16,7%	6	12,0%	8	10,3%	3	6,8%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Stopień wprowadzenia w życie trzeciego błogosławieństwa „błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5, 5) spróbowano ocenić, prosząc respondentów o ustosunkowanie się do stwierdzenia „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną”. Franciszek w *Gaudete et exsultate* zaznaczył, że drogą proponowaną przez Jezusa w dzisiejszym świecie, który diagnozuje jako miejsce wrogości, z uwagi na obecne w nim spory i nienawiść, jest droga łagodności (GE 71-73). Umiejętność powstrzymywania z łagodnością emocjonalnej burzy, która może prowadzić do wybuchów agresji słownej lub fizycznej, mieści się w zaleceniu Franciszka: „Reagować z pokorną łagodnością – na tym polega świętość” (GE 74).

Jak pokazano w Tabeli 13. większość ankietowanych wyraziła opinię, że potrafi powstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną. Zarówno w początkowej fazie rekollekcji, jak i pod ich koniec najczęściej odpowiedzi padało na wariant „raczej tak” (I: 40,9%; II: 45,6%) ze wzrostem w drugim badaniu o niespełna 5 pp. W drugiej kolejności wskazywano na odpowiedź „trudno powiedzieć” (I: 25,6%; II: 22,6%). Następnie wybierano wariant „zdecydowanie tak” (I: 20,7%; II: 20,4%), „raczej nie” (I: 9,9%; II: 10,2%) i najrzadziej „zdecydowanie nie” (I: 2,8%; II: 1,1%). Wśród kobiet dominowała odpowiedź „raczej tak” (I: 44,1%; II: 48,6%). Odnotować tu należy wzrost o 4,5 pp. Kolejnym najliczniej wybieranym wariantem wśród kobiet była odpowiedź „trudno powiedzieć” (I: 23,5%, II: 22,6%), natomiast wariant „zdecydowanie tak” wybrało w drugim badaniu o 4,8 pp. kobiet mniej niż w pierwszym (I: 20,6%, II: 15,8%). U mężczyzn odnotowano znaczący wzrost wyboru odpowiedzi twierdzących. Najwięcej wskazań w obu próbach otrzymał wariant „raczej tak” (I: 36,9%, II: 42,2%, wzrost o 5,3 pp.), na-

tomiast wariant „zdecydowanie tak” zaliczył wzrost o 4,9 pp. (I: 20,9%; II: 25,8%). Kobiety względem mężczyzn w obu badaniach częściej wybierały wariant „raczej tak”, natomiast mężczyźni względem kobiet wariant „zdecydowanie tak”.

Tabela 13. „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	12	2,8%	3	1,1%	6	2,5%	3	2,1%	6	3,2%	0	0,0%
raczej nie	42	9,9%	28	10,2%	22	9,2%	16	11,0%	20	10,7%	12	9,4%
trudno powiedzieć	109	25,6%	62	22,6%	56	23,5%	33	22,6%	53	28,3%	29	22,7%
raczej tak	174	40,9%	125	45,6%	105	44,1%	71	48,6%	69	36,9%	54	42,2%
zdecydowanie tak	88	20,7%	56	20,4%	49	20,6%	23	15,8%	39	20,9%	33	25,8%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Analizując odpowiedzi z uwagi na strukturę wiekową badanych, które zawarto w tabeli 14., należy zauważyć, że starsi uczestnicy badań częściej wybierali odpowiedzi twierdzące niż młodsi. Wyjątkiem jest tylko przypadek odpowiedzi „zdecydowanie tak” w pierwszej próbie, ale różnica między grupami wiekowymi w tej kategorii wynosi zaledwie 1,5 pp. Wewnątrz obu grup wiekowych odnotowano niewielki wzrost wyboru wariantu „raczej tak” (I: o 5,8 pp.; II: o 3,2 pp.), biorąc pod uwagę opinie wyrażone na początku i pod koniec rekolekcji oraz spadek w kategorii „trudno powiedzieć” (I: 3,3 pp.; II: 2,6 pp.).

Tabela 14. „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	10	3,5%	2	1,0%	2	1,5%	1	1,3%
raczej nie	32	11,1%	24	12,3%	10	7,3%	4	5,1%
trudno powiedzieć	76	26,4%	45	23,1%	33	24,1%	17	21,5%
raczej tak	109	37,8%	85	43,6%	65	47,4%	40	50,6%
zdecydowanie tak	61	21,2%	39	20,0%	27	19,7%	17	21,5%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozpatrując stopień zaangażowania w formację uczestników badań można zauważyć, że zarówno w pierwszym jak i w drugim badaniu uczestnicy ONŻ II° w porównaniu

do pozostałych byli bardziej zdecydowani w konfirmacji postawionego w pytaniu stwierdzenia, zgodnie z tabelą 15. Analiza wyników badań w pierwszej i drugiej próbie pokazuje, że pod koniec rekolekcji uczestnicy w większym stopniu wskazywali odpowiedzi twierdzące, niż na początku (jedynym wyjątkiem jest tu wariant „zdecydowanie tak” u uczestników ONŻ III°).

Tabela 15. „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	10	5,3%	2	1,7%	2	2,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	2,3%
raczej nie	16	8,4%	18	15,4%	11	12,9%	6	9,5%	8	11,1%	3	6,0%	7	9,0%	1	2,3%
trudno powiedzieć	48	25,3%	23	19,7%	22	25,9%	16	25,4%	16	22,2%	15	30,0%	23	29,5%	8	18,2%
raczej tak	81	42,6%	50	42,7%	28	32,9%	24	38,1%	31	43,1%	27	54,0%	34	43,6%	24	54,5%
zdecydowanie tak	35	18,4%	24	20,5%	22	25,9%	17	27,0%	17	23,6%	5	10,0%	14	17,9%	10	22,7%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Kolejne błogosławieństwo, tj. „błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5, 6) wiąże się z doświadczeniem głodu i pragnienia sprawiedliwości oraz dążenia do niej z dużym zaangażowaniem. Franciszek, komentując te słowa Jezusa, pokazał, że takie osoby prędzej czy później osiągną stan nasycenia, jeśli wniosą swój wkład, by sprawiedliwość była możliwa, nawet jeśli rezultat podejmowanego trudu nie zawsze jest dostrzegalny (GE 77). Dlatego interioryzację tego błogosławieństwa próbowano sprawdzić, prosząc uczestników badań o ustosunkowanie się do traktującego zagadnienie od strony negatywnej stwierdzenia: „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość”. Ogólny rozkład odpowiedzi na to pytanie oraz z uwzględnieniem płci ankietowanych zawarto w tabeli 16.

W obu badaniach ponad połowa ankietowanych wskazała odpowiedzi negujące. Najwięcej osób wybierało odpowiedź „raczej nie” (I: 35,3%; II: 37,6%). Drugą najliczniejszą grupą badanych były osoby pozostawiające kwestię bez rozstrzygnięcia (I: 29,9%; II: 25,2%). Warto zauważyć spadek niezdecydowania w drugiej próbie. Następnie wybierano wariant „zdecydowanie nie” (I: 21,9%; II: 21,9%), natomiast najmniej respondentów wskazywało odpowiedzi twierdzące: „raczej tak” (I: 11,1%; II: 11,3%) oraz „zdecydowanie tak” (I: 1,9; II: 4,0%). Między próbami nie odnotowano dużych zmian w ramach poszczególnych kategorii.

Kobiety w pierwszym i drugim badaniu zdecydowanie opowiadały się negatywnie wobec zadanego stwierdzenia, z delikatnym (ok. 1,5 pp.) przepływem głosów w stronę opcji bardziej zdecydowanej. Nieznacznie więcej kobiet (ok. 5 pp.) również zasililo grupę pozytywnie odnoszących się do zadanego problemu. Wśród mężczyzn również dominowały wskazania odpowiedzi negujących, z tym, że w drugim pomiarze względem pierwszego wzrósł odsetek wybierających odpowiedź „raczej nie” (o ok. 7 pp.) i spadł odsetek wskazujących odpowiedź „zdecydowanie nie” (o 2 pp.). Więcej mężczyzn niż kobiet opowiadało się po stronie negującej zadane stwierdzenie. Różnica ta powiększyła się w drugim badaniu, z racji wzrostu wyboru tych wariantów po stronie mężczyzn; po stronie kobiet nie odnotowano większych zmian. Związek między zmiennymi związanymi z płcią oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera ($\chi^2=11,326$; $p=0,023$; $V_C=0,163$).

Tabela 16. „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	93	21,9%	60	21,9%	41	17,2%	27	18,5%	52	27,8%	33	25,8%
raczej nie	150	35,3%	103	37,6%	87	36,6%	51	34,9%	63	33,7%	52	40,6%
trudno powiedzieć	127	29,9%	69	25,2%	79	33,2%	42	28,8%	48	25,7%	27	21,1%
raczej tak	47	11,1%	31	11,3%	29	12,2%	20	13,7%	18	9,6%	11	8,6%
zdecydowanie tak	8	1,9%	11	4,0%	2	0,8%	6	4,1%	6	3,2%	5	3,9%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Tabela 17. zawiera podział odpowiedzi na pytanie dotyczące trzeciego błogosławieństwa z uwzględnieniem wieku respondentów. Sumarycznie w pierwszym badaniu starsza grupa wiekowa uczestników częściej wybierała odpowiedzi negujące zadane stwierdzenie, choć 1,5 pp. więcej młodszych uczestników wskazywało odpowiedź „raczej nie”. Starsi częściej niż młodszy, ale w mniejszym stopniu, wybierali odpowiedzi potwierdzające. Różnice między grupami wynikają głównie z większego zdecydowania starszych uczestników badań. Niespełna 10 pp. więcej młodszych wskazywało odpowiedź „trudno powiedzieć” względem starszych kolegów. W drugim badaniu opisane

wyżej relacje nie uległy większym zmianom, ale z uwagi na mniejszy odsetek osób wybierających wariant „trudno powiedzieć” względem pierwszego badania, wartości wskazań w pozostałych wskazaniach zasadniczo się zwiększyły.

Tabela 17. „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	58	20,1%	39	20,0%	35	25,5%	21	26,6%
raczej nie	103	35,8%	75	38,5%	47	34,3%	28	35,4%
trudno powiedzieć	95	33,0%	53	27,2%	32	23,4%	16	20,3%
raczej tak	28	9,7%	21	10,8%	19	13,9%	10	12,7%
zdecydowanie tak	4	1,4%	7	3,6%	4	2,9%	4	5,1%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi z uwagi na stopień zaangażowania w formację zawarto w tabeli 18. W początkowej fazie rekolekcji, czyli w pierwszym badaniu można stwierdzić, że zasadniczo wraz ze wzrostem zaangażowania w formację zwiększał się poziom wskazywania przez uczestników odpowiedzi negujących zadane stwierdzenie. Wyjątek stanowi tu grupa uczestników ONŻ II°, którzy sumarycznie częściej udzielali odpowiedzi z grupy wariantów zaprzeczających, niż uczestnicy ONŻ III°. W drugim badaniu sytuacja ukształtowała się podobnie. Jednak nie można przejść obojętnie obok spadku o 7 pp. liczby osób z grupy ONŻ III°, które wskazały odpowiedź „zdecydowanie nie”, przy podobnym poziomie wskazywania odpowiedzi „raczej nie”. Spadek ten zasilili odpowiedzi pozytywne. Należy również zwrócić uwagę na duży wzrost opinii negujących w grupie diakonii. Okazało się, że moderatorzy i animatorzy w drugim badaniu częściej wskazywali odpowiedź „zdecydowanie nie” (wzrost p 6,8 pp.) oraz „raczej nie” (wzrost aż o 15,8 pp.). Efekt ten związany jest ze spadkiem odsetka niezdecydowanych o 14 pp. oraz spadkiem wybierania wariantu „raczej tak”. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz z wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=21,702$; $p=0,041$; $V_c=0,162$).

Tabela 18. „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	38	20,0%	25	21,4%	21	24,7%	14	22,2%	18	25,0%	9	18,0%	16	20,5%	12	27,3%
raczej nie	64	33,7%	35	29,9%	31	36,5%	27	42,9%	23	31,9%	16	32,0%	32	41,0%	25	56,8%
trudno powiedzieć	60	31,6%	34	29,1%	26	30,6%	15	23,8%	23	31,9%	16	32,0%	18	23,1%	4	9,1%
raczej tak	23	12,1%	15	12,8%	6	7,1%	7	11,1%	7	9,7%	7	14,0%	11	14,1%	2	4,5%
zdecydowanie tak	5	2,6%	8	6,8%	1	1,2%	0	0,0%	1	1,4%	2	4,0%	1	1,3%	1	2,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Kolejne błogosławieństwo, czyli „błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7), scharakteryzowano przy pomocy stwierdzenia: „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą”. Nawiązuje to do jednego z aspektów miłosierdzia, na które zwrócił uwagę Franciszek, komentując to błogosławieństwo w adhortacji *Gaudete et exsultate*, a mianowicie, że miłosierdzie z jednej strony jest daniem i pomaganiem, ale z drugiej strony także przebaczeniem i zrozumieniem (GE 80).

W tabeli 19. zawarto ogólny rozkład odpowiedzi na zadane stwierdzenie, a także podział uwzględniający płeć ankietowanych. Zdecydowana większość respondentów w tym przypadku zgodziła się ze stwierdzeniem zawartym w pytaniu. Blisko połowa ankietowanych w pierwszym (49,2%) i ponad połowa w drugim (51,1%) odpowiedziała na to pytanie „raczej tak”. Drugą z kolei najczęściej wybieraną odpowiedzią była „zdecydowanie tak” (I: 21,9%; II: 26,6%). W trzeciej kolejności uczestnicy badań najczęściej wybierali wariant „trudno powiedzieć” (I: 18,8%; II: 15,0%). Natomiast najrzadziej wskazywano odpowiedzi negujące postawione stwierdzenie, czyli „raczej nie” (I: 8,7%; II: 5,1%) oraz „zdecydowanie nie” (I: 1,4%; II: 2,2%).

W pierwszym badaniu więcej kobiet wskazało na wariant „raczej tak” (k: 51,7%; m: 46,0%), ale odpowiedzi „zdecydowanie tak” udzieliło więcej mężczyzn (k: 16,0%; m: 29,4%). Ogółem więc, to więcej mężczyzn opowiedziało się twierdząco wobec zadanego problemu, określając, że potrafią przebaczać tym, którzy ich krzywdzą. W drugim pomiarze, po stronie kobiet o 8 pp. ankietowanych więcej opowiedziało się za wariantem „zdecydowanie tak”, jednak o ok. 4 pp. mniej z nich wybrało „raczej tak”. Zaś po stronie mężczyzn o niespełna 9 pp. więcej wskazań padło na „raczej tak”. Zatem dalej to mężczyźni ogółem w większym stopniu pozytywnie odpowiadali na poruszaną w tym pytaniu kwestię. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią oraz z wskazywaniem przez

nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności ($\chi^2=12,333$; $p=0,015$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić jako małą ($V_c=0,170$).

Tabela 19. „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	6	1,4%	6	2,2%	3	1,3%	3	2,1%	3	1,6%	3	2,3%
raczej nie	37	8,7%	14	5,1%	25	10,5%	9	6,2%	12	6,4%	5	3,9%
trudno powiedzieć	80	18,8%	41	15,0%	49	20,6%	29	19,9%	31	16,6%	12	9,4%
raczej tak	209	49,2%	140	51,1%	123	51,7%	70	47,9%	86	46,0%	70	54,7%
zdecydowanie tak	93	21,9%	73	26,6%	38	16,0%	35	24,0%	55	29,4%	38	29,7%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Podział odpowiedzi z uwagi na wiek zawarto w tabeli 20. Między analizowanymi grupami wiekowymi, zarówno w pierwszym jak i w drugim badaniu nie wykazano różnic większych niż 3 pp. Oceniając zależność między pierwszym a drugim badaniem należy zwrócić uwagę: w grupie młodszych respondentów na: wzrost wybierania odpowiedzi „zdecydowanie tak” o 5,3 pp., zaś w starszej grupie wiekowej na spadek wskazywania odpowiedzi „trudno powiedzieć” o 5,2 pp. oraz wzrost wybierania odpowiedzi twierdzących – „raczej tak” o 4,5 pp. oraz „zdecydowanie tak” o 3,4 pp.

Tabela 20. „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	3	1,0%	4	2,1%	3	2,2%	2	2,5%
raczej nie	26	9,0%	10	5,1%	11	8,0%	4	5,1%
trudno powiedzieć	52	18,1%	29	14,9%	28	20,4%	12	15,2%
raczej tak	144	50,0%	99	50,8%	65	47,4%	41	51,9%
zdecydowanie tak	63	21,9%	53	27,2%	30	21,9%	20	25,3%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Po przeanalizowaniu odpowiedzi udzielanych na postawione pytanie według kryterium zaangażowania w formację, zawartych w tabeli 20., można postawić wniosek, że wraz ze wzrostem tego zaangażowania rośnie ogółem częstość udzielania odpowiedzi pozytywnych przez respondentów. W pierwszym badaniu w przypadku odpowiedzi

„zdecydowanie tak” odnotować można tendencję odwrotną, jednak po pierwsze jest ona niewielka (rzędu 5,3 pp. między kategoriami skrajnymi, tj. ONŻ I° i diakonia) i po drugie wysokość wskazań odpowiedzi „raczej tak” jest na tyle duża, sięgająca 50%, że w ostateczności można stwierdzić niewielką, ale jednak tendencję rosnącą. W drugim badaniu można zaobserwować podobny trend. Wyjątkiem jest istotny spadek wskazań odpowiedzi „zdecydowanie tak” przez uczestników ONŻ III°, który spowodowany jest dość liczną grupą osób niezdecydowanych w tej kategorii.

Tabela 21. „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	2	1,1%	1	0,9%	1	1,2%	2	3,2%	1	1,4%	2	4,0%	2	2,6%	1	2,3%
raczej nie	16	8,4%	9	7,7%	9	10,6%	2	3,2%	5	6,9%	2	4,0%	7	9,0%	1	2,3%
trudno powiedzieć	38	20,0%	23	19,7%	13	15,3%	5	7,9%	16	22,2%	10	20,0%	13	16,7%	3	6,8%
raczej tak	90	47,4%	51	43,6%	42	49,4%	33	52,4%	35	48,6%	29	58,0%	42	53,8%	27	61,4%
zdecydowanie tak	44	23,2%	33	28,2%	20	23,5%	21	33,3%	15	20,8%	7	14,0%	14	17,9%	12	27,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Kolejnym stwierdzeniem, do którego mieli ustosunkować się uczestnicy badań, było: „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów”. W ten sposób nawiązano do szóstego „błogosławieństwa błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8), ponieważ, jak stwierdził Franciszek, serce czyste, proste, bez brudu, to takie, „które umie kochać, nie dopuszcza do swego życia czegoś, co zagraża tej miłości, czegoś, co ją osłabia lub naraża ją na niebezpieczeństwo” (GE 83).

W tabeli 22. zestawiono podział odpowiedzi dotyczący ogółu badanych oraz według kryterium płci. Ogólnie rzecz biorąc, większość respondentów pozytywnie odniosła się do postawionego problemu, uznając, że dba o czystość swoich myśli, słów i czynów. Najwięcej osób wybrało odpowiedź „raczej tak” (I: 42,4%; II: 49,3%) i warto zauważyć w tej grupie wzrost o 6,9 pp. między pierwszym a drugim badaniem. Drugą pod względem liczności była grupa osób nieopowiadających się po żadnej ze stron, czyli tych, którzy wybrali wariant „trudno powiedzieć”, ale pod koniec rekolekcji było ich 6,1 pp. mniej (I: 32,7%; II: 26,6%). W dalszej mierze wskazywano stabilnie na odpowiedzi: „zdecydowanie tak” (I: 14,1%; II: 14,2%), „raczej nie” (I: 8,2%; II: 7,3%) oraz „zdecydowanie nie” (I: 2,6%; II: 2,6%).

W pierwszym badaniu nieznacznie więcej kobiet wskazywało odpowiedzi negatywne i nieznacznie więcej mężczyzn wskazywało odpowiedzi pozytywne, ale są to różnice nieprzekraczające 2 pp. W drugim badaniu w porównaniu z pierwszym mężczyźni w zasadzie nie zmienili znacząco swojej opinii w badanej kwestii, natomiast u kobiet można zauważyć istotny wzrost rzędu 14,6 pp. wskazywania odpowiedzi „raczej tak”, głównie ze względu na rzadsze wybieranie odpowiedzi „trudno powiedzieć” (spadek o 10,5 pp.) Stąd w drugim badaniu stosunkowo więcej kobiet niż mężczyzn przyznało, że dba o czystość swoich myśli, słów i czynów.

Tabela 22. „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	11	2,6%	7	2,6%	6	2,5%	2	1,4%	5	2,7%	5	3,9%
raczej nie	35	8,2%	20	7,3%	21	8,8%	11	7,5%	14	7,5%	9	7,0%
trudno powiedzieć	139	32,7%	73	26,6%	77	32,4%	32	21,9%	62	33,2%	41	32,0%
raczej tak	180	42,4%	135	49,3%	99	41,6%	82	56,2%	81	43,3%	53	41,4%
zdecydowanie tak	60	14,1%	39	14,2%	35	14,7%	19	13,0%	25	13,4%	20	15,6%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Analizując rozkład odpowiedzi na to pytanie z uwzględnieniem wieku uczestników, który zawarto w tabeli 23., w pierwszej mierze należy stwierdzić, że starsi uczestnicy badań w większym stopniu wyrażali opinię, że dbają o czystość swoich myśli, słów i czynów. W pierwszym badaniu ponad połowa starszej i blisko 40% młodszej grupy badanych wskazała odpowiedź „raczej tak”. Uwzględniając jeszcze osoby określające swój stosunek do zadanego stwierdzenia jako „zdecydowanie tak”, pozytywną odpowiedź na to pytanie udzieliła ponad połowa młodszej grupy i niespełna dwie trzecie starszej grupy. Odpowiedzi negatywne w tym badaniu były nieliczne i podobnie rozłożone w obu grupach wiekowych. Należy jeszcze zauważyć, że starsi uczestnicy pierwszego badania rzadziej wskazywali na odpowiedź „trudno powiedzieć” (< 19: 37,2%; ≥ 19: 23,4%; różnica 13,8 pp.). W drugim badaniu, a więc przeprowadzonym w końcowej fazie rekolekcji, nastąpił wzrost wyboru odpowiedzi „raczej tak” (19 <: 44,6%, wzrost o 6,4pp.; ≥ 19: 60,8%, wzrost o 9,7 pp.) oraz spadek wybierania przez młodszą grupę wiekową odpowiedzi „trudno powiedzieć” (28,20%, spadek o 9 pp.). Przy praktycznie takim samym odsetku wskazań na wariant „zdecydowanie tak”, można stwierdzić, że o czystość swoich myśli, słów i czynów pod koniec rekolekcji dba niespełna 60% młodszej i prawie trzy

czwarte starszej grupy wiekowej uczestników rekolekcji oazowych. Zależność między zmiennymi związanymi z wiekiem oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w obu badaniach wprowadzie jest mała, ale statystycznie istotna (I: $\chi^2=9,949$; $p=0,041$; $V_C=0,153$; II: $\chi^2=9,894$; $p=0,042$; $V_C=0,190$).

Tabela 23. „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	6	2,1%	7	3,6%	5	3,6%	0	0,0%
raczej nie	24	8,3%	18	9,2%	11	8,0%	2	2,5%
trudno powiedzieć	107	37,2%	55	28,2%	32	23,4%	18	22,8%
raczej tak	110	38,2%	87	44,6%	70	51,1%	48	60,8%
zdecydowanie tak	41	14,2%	28	14,4%	19	13,9%	11	13,9%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozkład wskazywanych wariantów według kryterium stopnia zaangażowania respondentów w formację zawarto w tabeli 24. Wyniki pierwszego badania pokazują wzrost wskazywania przez uczestników odpowiedzi pozytywnych na stwierdzenie postawione w pytaniu dotyczącym szóstego błogosławieństwa wraz ze wzrostem zaangażowania w formację. Jedynie uczestnicy ONŻ II° w mniejszym stopniu niż uczestnicy ONŻ I° pozytywnie ustosunkowywali się do zadanego stwierdzenia, jednak należy jednocześnie poczynić uwagę, iż przedstawiciele tej katorgi uczestników badań znaczenie częściej niż pozostali nie określali konkretnie swojej opinii, wybierając wariant „trudno powiedzieć”. Natomiast w drugim pomiarze realizowanym w końcowej fazie rekolekcji, wyraźnie widać już trend rosnący po stronie odpowiedzi twierdzących i tendencję spadkową po stronie zarówno odpowiedzi negujących zadane stwierdzenia, jak i odpowiedzi zachowujących neutralność. Związek między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie drugim badaniu jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera ($\chi^2=22,028$; $p=0,028$; $V_C=0,164$).

Tabela 24. „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	5	2,6%	4	3,4%	2	2,4%	2	3,2%	2	2,8%	1	2,0%	2	2,6%	0	0,0%
raczej nie	19	10,0%	13	11,1%	8	9,4%	3	4,8%	5	6,9%	4	8,0%	3	3,8%	0	0,0%
trudno powiedzieć	64	33,7%	39	33,3%	34	40,0%	17	27,0%	23	31,9%	12	24,0%	18	23,1%	5	11,4%
raczej tak	75	39,5%	45	38,5%	30	35,3%	31	49,2%	32	44,4%	27	54,0%	43	55,1%	32	72,7%
zdecydowanie tak	27	14,2%	16	13,7%	11	12,9%	10	15,9%	10	13,9%	6	12,0%	12	15,4%	7	15,9%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Komentując siódme błogosławieństwo „błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9), Franciszek od strony negatywnej zwrócił uwagę na to, że świat budowany przez ludzi krytykujących i niszczących poprzez rozpowszechnianie plotek, nie buduje pokoju (GE 87). Stąd też w kolejnym pytaniu poproszono uczestników badań o ustosunkowanie się do stwierdzenia: „Nie plotkuję”.

Uzyskane rezultaty zbiorczo oraz z uwzględnieniem kryterium płci przedstawiono w tabeli 25. Wyniki pierwszego badania przeprowadzonego w początkowej fazie rekolekcji pokazały, że połowa uczestników nie zgadza się ze stwierdzeniem dotyczącym nieplotkowania. Najwięcej, 30,1% osób wskazało odpowiedź „raczej nie”, a zdecydowane plotkowanie zadeklarowało 13,9% badanych. Spora grupa, bo ponad jedna czwarta (26,8%) respondentów nie udzieliła jednoznacznej odpowiedzi, wskazując wariant „trudno powiedzieć”. Natomiast odpowiedź „raczej tak” wybrało 20,2% badanych osób, a „zdecydowanie tak” 8,9%. W drugim badaniu nieco więcej respondentów niż w pierwszym obrało odpowiedź „trudno powiedzieć” (28,8%, wzrost o 2 pp.) i w przeciwieństwie do pierwszego pomiaru była to odpowiedź najczęściej wskazywana. W końcowej fazie rekolekcji spadł odsetek osób wskazujących odpowiedzi negujące zadane stwierdzenie: „raczej nie” (24,8%, spadek o 5,3 pp.), „zdecydowanie nie” (12,8%, spadek o 1,1 pp.). Wzrósł natomiast poziom osób potwierdzających nieplotkowanie: „raczej tak” (22,6%, wzrost o 2,4 pp.) i „zdecydowanie tak” (10,9% wzrost o 2 pp.).

Analiza rozkładu wyników obu badań dla różnych płci respondentów pokazała, że kobiety w większym stopniu niż mężczyźni deklarują plotkowanie. W pierwszym badaniu połowa badanych kobiet wskazywała na odpowiedzi negujące postawione stwierdzenia, podczas gdy mężczyźni w tej kategorii było nieco ponad jedną trzecią. Mężczyźni wybierających odpowiedź „raczej tak” było więcej o 4,9 pp., a odpowiedź „zdecydowanie

tak” aż o 16,5 pp. więcej niż kobiet. Niespełna jedna piąta kobiet zgodziła się ze stwierdzeniem, że nie plotkuje, z czego zdecydowaną zgodę zadeklarowało tylko 1,7% badanych kobiet. W drugim badaniu mniej kobiet wskazało na odpowiedź „raczej nie” (27,4%, spadek o 6,6 pp.) i tym samym więcej wybrało wariant „zdecydowanie tak” (6,2%, wzrost o 4,5 pp.). Jednak nadal utrzymała się przewaga mężczyzn, którzy deklarowali nieplotkowanie oraz kobiet przyznających się do plotkowania, choć różnice te względem pierwszego badania zmalały. Istotność statystyczną zmiennych związanych z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie obu badaniach potwierdza test niezależności chi-Kwadrat oraz współczynnik związku między dwiema zmiennymi V Cramera wskazujący na zależność o umiarkowanej sile w pierwszym badaniu ($\chi^2=40,170$; $p<0,001$; $V_C=0,307$) i o małej sile związku w drugim badaniu ($\chi^2=12,731$; $p=0,013$; $V_C=0,216$).

Tabela 25. „Nie plotkuję” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	59	13,9%	35	12,8%	39	16,4%	24	16,4%	20	10,7%	11	8,6%
raczej nie	128	30,1%	68	24,8%	81	34,0%	40	27,4%	47	25,1%	28	21,9%
trudno powiedzieć	114	26,8%	79	28,8%	71	29,8%	45	30,8%	43	23,0%	34	26,6%
raczej tak	86	20,2%	62	22,6%	43	18,1%	28	19,2%	43	23,0%	34	26,6%
zdecydowanie tak	38	8,9%	30	10,9%	4	1,7%	9	6,2%	34	18,2%	21	16,4%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

W tabeli 26. zestawiono podział odpowiedzi uwzględniający wiek badanych. Między grupami wiekowymi w pierwszym badaniu generalnie nie odnotowano znaczących różnic. Co prawda, starsi uczestnicy na poziomie 35,8% wskazywali odpowiedź „raczej nie” przy wskazaniach na poziomie 27,4% w grupie młodszej (różnica 8,4 pp.), ale z kolei odpowiedź „zdecydowanie nie” wybierało 8,8% starszych uczestników, kiedy młodszych deklarujących taki stosunek do zadanego stwierdzenia było 16,3% (tj. 7,5 pp. więcej). Zatem, gdyby połączyć te grupy razem, to widać, że obie grupy wobec nieplotkowania ustosunkowały się negatywnie na podobnym poziomie. Podobnie było w przypadku odpowiedzi „trudno powiedzieć”, której wskazania plasowały się na poziomie ok. 25% oraz odpowiedzi twierdzących, których łącznie w obu grupach wiekowych było po ok. 30%. W drugim badaniu największą zmianą był spadek wskazań odpowiedzi „raczej

nie” w starszej grupie wiekowej (21,5%, spadek o 14,3 pp.). Ponadto wzrósł brak zdecydowania wśród starszych uczestników badań (30,4%, wzrost o 6,3 pp.). Stąd wyniki drugiego pomiaru pokazują, że młodsi częściej zaprzeczają stwierdzeniu o nieplotkowaniu (na poziomie 40%), podczas gdy u starszych w tej grupie jest ok. 30% respondentów.

Tabela 26. „Nie plotkuję” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	47	16,3%	27	13,8%	12	8,8%	8	10,1%
raczej nie	79	27,4%	51	26,2%	49	35,8%	17	21,5%
trudno powiedzieć	81	28,1%	55	28,2%	33	24,1%	24	30,4%
raczej tak	54	18,8%	41	21,0%	32	23,4%	21	26,6%
zdecydowanie tak	27	9,4%	21	10,8%	11	8,0%	9	11,4%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W wyniku analizy odpowiedzi pod kątem zaangażowania w formację, które zawarto w tabeli 27., stwierdzono, że nie wpływa ona na udzielane przez uczestników odpowiedzi. Różnice między poszczególnymi grupami są niewielkie i niejednorodne. Występują także trudne do interpretacji piki w niektórych przypadkach, np. odpowiedź „raczej tak” uczestników ONŻ II° w badaniu pierwszym, czy odpowiedź „raczej nie” uczestników ONŻ III° lub „raczej tak” ONŻ II° w badaniu drugim.

Tabela 27. „Nie plotkuję” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	30	15,8%	17	14,5%	11	12,9%	8	12,7%	9	12,5%	5	10,0%	9	11,5%	5	11,4%
raczej nie	56	29,5%	25	21,4%	24	28,2%	14	22,2%	21	29,2%	19	38,0%	27	34,6%	10	22,7%
trudno powiedzieć	49	25,8%	38	32,5%	22	25,9%	14	22,2%	22	30,6%	13	26,0%	21	26,9%	14	31,8%
raczej tak	35	18,4%	22	18,8%	23	27,1%	19	30,2%	11	15,3%	9	18,0%	17	21,8%	12	27,3%
zdecydowanie tak	20	10,5%	15	12,8%	5	5,9%	8	12,7%	9	12,5%	4	8,0%	4	5,1%	3	6,8%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Życie ostatnim błogosławieństwem, czyli „błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 10), jak pokazuje Franciszek, może wiązać się wystawieniem chrześcijanina na drwinę lub

szysterstwo, mające na celu oszpecenie wiary, bądź doprowadzenie do sytuacji, w której chrześcijanin będzie uznany za osobę śmieszną (GE 94). Dlatego też zapytano uczestników badań o to, czy wiedzą, że ich przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych.

Ogólnie, odpowiedzi na to pytanie rozkładały się dość równomiernie, co przedstawiono w tabeli 28. W pierwszym badaniu bardzo podobna liczba wskazań padała na odpowiedzi „raczej nie” (24,2%), „trudno powiedzieć” (22,6%) i „raczej tak” (22,4%). Pozostałe warianty miały nieco mniej wskazań: „zdecydowanie nie” (18,4%) i najmniej „zdecydowanie tak” (12,5%). W drugim badaniu odpowiedzi układały się bardzo podobnie, choć w końcowej fazie rekolekcji stosunkowo częściej wskazywano odpowiedzi pozytywne. Najwięcej osób wskazało wariant „trudno powiedzieć” (24,1%, wzrost o 1,5 pp.), w dalszej kolejności były to odpowiedzi: „raczej tak” (23,4%, wzrost o 1,0 pp.), „raczej nie” (21,5%, spadek o 2,7 pp.), „zdecydowanie tak” (15,7%, wzrost o 3,2 pp.) oraz „zdecydowanie nie” (15,3%, spadek o 3,1 pp.).

Podział wskazywanych wariantów odpowiedzi według płci ankietowanych prezentuje tabela 28. Kobiety w większym stopniu deklarują, że zdają sobie sprawę z tego, iż ich przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych. W pierwszym badaniu ok. 9 pp. więcej kobiet wskazywało odpowiedzi pozytywne, zwłaszcza odpowiedź „raczej tak”. Natomiast w drugim badaniu u kobiet spadł odsetek wybierania odpowiedzi negatywnych, ale przełożył się on na brak zdecydowania, wyrażający się przede wszystkim wzrostem o ok. 7 pp. wskazywania odpowiedzi „trudno powiedzieć”. Wzrost rzędu 5,6 pp. wybierania po stronie kobiet odpowiedzi „zdecydowanie tak” niweluje spadek o 3,2 pp. wskazywania odpowiedzi „raczej tak”. U mężczyzn natomiast w drugim pomiarze spadł poziom niezdecydowania o 5,1 pp. i przekształcił się on zwłaszcza we wzrost w wybieraniu odpowiedzi „raczej tak”. Generalnie, w końcowej fazie rekolekcji nieznacznie więcej kobiet (ok. 4 pp.) potwierdzało i znacznie więcej mężczyzn (ok. 13 pp.) negowało stwierdzenie zadane w pytaniu.

Tabela 28. „Wiem, że moja przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	78	18,4%	42	15,3%	38	16,0%	16	11,0%	40	21,4%	26	20,3%
raczej nie	103	24,2%	59	21,5%	58	24,4%	29	19,9%	45	24,1%	30	23,4%
trudno powiedzieć	96	22,6%	66	24,1%	50	21,0%	41	28,1%	46	24,6%	25	19,5%
raczej tak	95	22,4%	64	23,4%	63	26,5%	34	23,3%	32	17,1%	30	23,4%
zdecydowanie tak	53	12,5%	43	15,7%	29	12,2%	26	17,8%	24	12,8%	17	13,3%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

W tabeli 29. zawarto rozkład odpowiedzi uwzględniający wiek respondentów. W początkowej fazie rekolekcji młodszy uczestnicy najczęściej wskazywali odpowiedź „trudno powiedzieć” (24,0%), ale odpowiedzi „raczej nie” (22,6 %), „raczej tak” (22,2%) i „zdecydowanie nie” (19,8%) padały niewiele mniej razy. Grupa starsza była bardziej zdecydowana, wskazując na „trudno powiedzieć” rzadziej (19,7% mniej o 4,3 pp.) i opowiadając się głównie za wariantami „raczej nie” (27,7%, 5,1 pp. więcej niż < 19) i „raczej tak” (22,6%, 0,4 pp. więcej niż < 19). Sumarycznie, zarówno starsi jak i młodszy uczestnicy pierwszego badania na poziomie mniej więcej jednej trzeciej pozytywnie odnosili się do postawionego stwierdzenia, natomiast negatywnych odpowiedzi udzieliło ok. 40 procent respondentów w obu grupach. W drugim badaniu względem pierwszego w młodszej grupie więcej osób opowiedziało się za wariantem „zdecydowanie tak” (15,9%, wzrost o 4,4 pp.), mniej zaś wskazało „zdecydowanie nie” (16,4%, spadek o 3,4 pp.). Natomiast w starszej grupie więcej wskazań padło na odpowiedź „raczej tak” (27,8%, wzrost o 5,2 pp.) mniej zaś na odpowiedzi negujące, czyli „raczej nie” (22,8%, spadek o 4,9 pp.) i „zdecydowanie nie” (12,7%, spadek o 2,6 pp.).

Tabela 29. „Wiem, że moja przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	57	19,8%	32	16,4%	21	15,3%	10	12,7%
raczej nie	65	22,6%	41	21,0%	38	27,7%	18	22,8%
trudno powiedzieć	69	24,0%	49	25,1%	27	19,7%	17	21,5%
raczej tak	64	22,2%	42	21,5%	31	22,6%	22	27,8%
zdecydowanie tak	33	11,5%	31	15,9%	20	14,6%	12	15,2%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Podział uzyskanych w ankietach odpowiedzi według kryterium zaangażowania respondentów w formację przedstawiono w tabeli 30. Zarówno w pierwszym jak i w drugim badaniu, biorąc pod uwagę zaangażowanie uczestników rekolekcji w formację, można zauważyć pewien wzrost udzielania przez uczestników odpowiedzi pozytywnych jak i negatywnych na zadane stwierdzenie. Jest to głównie spowodowane jednoczesnym spadkiem niezdecydowania. Z trendu wyłamują się natomiast członkowie diakonii, ponieważ zasadniczo w mniejszym stopniu niż uczestnicy ONŻ II° i ONŻ III° wybierali zarówno odpowiedzi negatywne jak i pozytywne oraz w większym stopniu wybierali wariant „trudno powiedzieć”. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprowadzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=23,572$; $p=0,023$; $V_C=0,136$).

Tabela 30. „Wiem, że moja przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	37	19,5%	18	15,4%	20	23,5%	10	15,9%	11	15,3%	8	16,0%	10	12,8%	6	13,6%
raczej nie	37	19,5%	21	17,9%	18	21,2%	17	27,0%	24	33,3%	12	24,0%	24	30,8%	9	20,5%
trudno powiedzieć	55	28,9%	36	30,8%	16	18,8%	12	19,0%	8	11,1%	8	16,0%	17	21,8%	10	22,7%
raczej tak	41	21,6%	24	20,5%	23	27,1%	15	23,8%	14	19,4%	12	24,0%	17	21,8%	13	29,5%
zdecydowanie tak	20	10,5%	18	15,4%	8	9,4%	9	14,3%	15	20,8%	10	20,0%	10	12,8%	6	13,6%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując realizację funkcji *diakonii* w wymiarze wychowania można stwierdzić, że z opinii oazowiczów wynika, iż na osiem błogosławieństw zdecydowanie realizują błogosławieństwo piąte („błogosławieni miłosierni”), ponieważ na wysokim poziomie kształtował się poziom wskazywania odpowiedzi twierdzących (I: 71,1%; II: 77,7%; wzrost o 6,6 pp.). Uczestnicy formacji oazowej na zadowalającym poziomie realizują trzy błogosławieństwa: trzecie („błogosławieni cisi”), czwarte („błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”) i szóste („błogosławieni czystego serca”), ponieważ poziom w badaniach ilościowych respondenci deklarowali ich interioryzację na poziomie ok. 60% (błogosławieństwo trzecie: I: 61,6%; II: 66,0%, wzrost o 4,4 pp.; błogosławieństwo czwarte: I: 57,2%; II: 58,7%; wzrost o 1,5 pp.; błogosławieństwo szóste: I: 56,5%; II: 63,5%; wzrost o 7,0 pp.). Ankieterzy raczej realizują dwa błogosławieństwa: drugie

(„błogosławieni, którzy się smucą”) i ósme („błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie”), gdyż ich stosowanie deklarowano na poziomie nieprzekraczającym 40% (błogosławieństwo drugie: I: 39,5%; II: 36,1%; spadek o 3,4 pp.; błogosławieństwo ósme: I: 34,9%; II: 39,1%; spadek o 4,2 pp.). Respondenci wskazali również, że ich zdaniem pewne problemy pojawiają się w stosowaniu się w życiu do błogosławieństwa siódmego („błogosławieni, którzy wprowadzają pokój”), ponieważ jego realizację potwierdzano na pułapie 30% (I: 29,1%; II: 33,5%; spadek o 4,4 pp.). Największe trudności występują w związku z błogosławieństwem pierwszym („błogosławieni ubodzy w duchu”), gdyż jego realizację potwierdza jedynie co czwarty ankietowany (I: 25,7%; II: 25,6%; różnica 0,1 pp.).

Należy również zaznaczyć, że mężczyźni lepiej niż kobiety radzą sobie ze stosowaniem błogosławieństwa, dotyczącego wprowadzania pokoju i bycia miłosiernym, podczas gdy to kobiety bardziej zinterioryzowały obietnicę Jezusa dla tych, którzy się smucą. Starsi ankietowani w wyższym stopniu ocenili swoją umiejętność zabiegania o sprawiedliwość oraz czystość serca. Wykazano również niepomijalny wpływ postępowania w formacji Ruchu Światło-Życie na realizowanie w życiu błogosławieństw czwartego („błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”), szóstego („błogosławieni czystego serca”) i ósmego („błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie”) oraz w mniejszym stopniu błogosławieństwa trzeciego („błogosławieni cisi”) czwartego („błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”) i piątego („błogosławieni miłosierni”).

Przedstawione analizy prowadzą do wniosku, że oazowicze pracują nad sobą, pielęgnując postawę *metanoi* w duchu *Kazania na Górze* a wraz z postępowaniem na drodze formacji stopień interioryzacji błogosławieństw wzrasta. Jednak na pewno wiele można jeszcze w tej mierze zrobić, a zwłaszcza na płaszczyźnie odniesienia do dóbr materialnych i ubóstwa ducha, współdzielenia cierpienia i uciekania od sytuacji bolesnych oraz budowania pokoju poprzez unikanie niszczącej krytyki oraz eliminowanie rozpowszechniania plotek.

4. Realizacja *diakonii* w wymiarze wyzwolenia

W celu zbadania realizacji funkcji *diakonii* w wymiarze wyzwolenia, zapytano uczestników badań o formę ich uczestnictwa w dziele Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, którego program działania opiera się na prawdzie, że „wyzwolenie jest rzeczywistością

wiary, wpisaną głęboko w wybawicielską misję Chrystusa, w Jego dzieło, w Jego nauczanie”⁴⁴⁶. Wpisuje się to w realizację jednego z ważniejszych zadań katechezy, którym – jak stwierdził Zbigniew Marek – jest wspieranie rozwoju ludzkiej i religijnej dojrzałości. Za jeden z ważniejszych czynników, które sprzyjają jej osiągnięciu, uznaje się godność człowieka, opartą na podstawie wolności osoby. Tę wolność rozumieć należy nie jako samowolę, ale umiejętność podejmowania na sposób odpowiedzialny decyzji, dotyczących swojej egzystencji, idących tak daleko, że mogą być rozstrzygające zarówno w stosunku do samego siebie, ale także drugiej osoby, a nawet Boga⁴⁴⁷.

Uzyskane w badaniach ankietowych deklaracje przynależności do KWC zestawiono w tabeli 31. W początkowej fazie rekolekcji przynależność do KWC deklarowało ok. 45% badanych, w tym jako członek 19,3% i jako kandydat 26,4%. Najwięcej osób (32,7%) przyznało, że nigdy nie należało do tego ruchu, natomiast 21,6% ankietowanych w momencie przeprowadzania ankiety przyznało, że nie należy do KWC, ale kiedyś należało. W końcowej fazie rekolekcji o 4,4 pp. osób więcej niż w pierwszej zadeklarowało przynależność do KWC jako członek (23,7%) i 10,5 pp. więcej jako kandydat (36,9%). Sumarycznie zatem, na koniec rekolekcji w dzieło KWC włączonych było 60,6% uczestników badań. Natomiast odsetek osób nigdy nienależących do tego ruchu spadł o 11,2 pp. (21,5%), zaś osób wcześniej uczestniczących w KWC, ale w momencie badania nie, spadł o 3,7 pp. (17,9%). Istotność statystyczną związku zmiennych związanych z momentem przeprowadzenia badania (tj. początkowa lub końcowa faza trwania rekolekcji) oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie potwierdzają wyniki testu niezależności chi-Kwadrat Pearsona ($\chi^2=16,103$; $p=0,001$), jak również miara związku między dwiema zmiennymi $V_c=0,152$, którego wysokość pozwala uznać analizowaną zależność jako małą.

W tabeli 31. zawarto również podział odpowiedzi z uwagi na kryterium płci ankietowanych. Zasadniczo więcej kobiet niż mężczyzn należy do dzieła KWC. W pierwszym badaniu podobna liczba kobiet (19,7%) i mężczyzn (18,7%) deklarowała przynależność do KWC jako członek (różnica 1 pp.), natomiast kandydatek było o 7,9 pp. więcej (k: 29,8%, m: 21,9%). Znacznie więcej mężczyzn niż kobiet, dokładnie 14,1 pp. nigdy

⁴⁴⁶ Blachnicki, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka*, s. 28.

⁴⁴⁷ Z. Marek, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, s. 132.

nie uczestniczyło w KWC. Pod koniec trwania rekolekcji zarówno u kobiet jak i u mężczyzn wzrosła liczba osób należących do KWC (ok. 5 pp. więcej członków i ok. 11 pp. kandydatów), natomiast proporcje między płciami pozostały podobne jak w pierwszym badaniu. Przynależność jako członek deklarowało 24,7% kobiet i 22,7% mężczyzn (różnica 2 pp., w pierwszym badaniu była 1 pp.), natomiast jako kandydat 40,4% kobiet i 32,8% mężczyzn (różnica 7,6 pp., podobna jak w pierwszym badaniu). Zależność między zmiennymi związanymi z płcią oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprawdzie jest mała, ale statystycznie ($\chi^2=10,297$; $p=0,016$; $V_C=0,156$).

Tabela 31. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak, jako członek	82	19,3%	65	23,7%	47	19,7%	36	24,7%	35	18,7%	29	22,7%
tak, jako kandydat	112	26,4%	101	36,9%	71	29,8%	59	40,4%	41	21,9%	42	32,8%
nie, ale kiedyś należałem	92	21,6%	49	17,9%	57	23,9%	26	17,8%	35	18,7%	23	18,0%
nigdy nie należałem	139	32,7%	59	21,5%	63	26,5%	25	17,1%	76	40,6%	34	26,6%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozpatrując przynależność do dzieła KWC uczestników badań z uwzględnieniem ich wieku, którą zilustrowano w tabeli 32., należy zauważyć, że zasadniczo więcej uczestników badań w wieku dziewiętnastu lat i starszych należy do dzieła KWC niż młodszych. W początkowej fazie rekolekcji przynależność do KWC jako członek deklarowało 6,9% uczestników badań poniżej dziewiętnastego roku życia i aż 45,3% starszych, natomiast jako kandydat w młodszej grupie 35,1% i 8% w grupie starszej. Odsetki osób nienależących do KWC rozkładają się według grup wiekowych podobnie jak w ogóle populacji. Widzimy tu, że starsi zdecydowanie częściej przynależą do KWC jako członkowie, natomiast młodszy wybierają częściej formę uczestnictwa jako kandydaci. W badaniu przeprowadzonym w końcowej fazie rekolekcji odnotowano następujące zmiany. W młodszej grupie wzrósł odsetek członków KWC o 3,4 pp. (10,3%) oraz kandydatów o 13,1 pp. (48,2%). Wśród starszych ankietowanych przybyło względem początku rekolekcji 11,7 pp. członków KWC (57,0%) i niewiele, gdyż 0,9 pp. kandydatów (8,9%). W tym badaniu również widać, że starsi częściej przystępują do KWC, wybierając formę uczestnictwa jako członkowie, natomiast młodszy w większym stopniu przystępują jako kandydaci. Sumarycznie w drugim badaniu należących do KWC było 58,5% młodszych

i 65,9% starszych ankietowanych, tj. odpowiednio 16,5 pp. i 12,6 pp. więcej niż w pierwszym badaniu. Przeprowadzona analiza statystyczna badała zależność między zmienną dotyczącą przynależności do KWC i zmienną dotyczącą wieku. Zależność między zmiennymi związanymi z wiekiem respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie obu badaniach jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności (I: $\chi^2=98,573$; $p<0,001$; II: $\chi^2=76,641$; $p<0,001$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić dla pierwszego badania jako umiarkowaną ($V_C=0,482$), a dla drugiego badania jako dużą ($V_C=0,529$).

Tabela 32. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
tak, jako członek	20	6,9%	20	10,3%	62	45,3%	45	57,0%
tak, jako kandydat	101	35,1%	94	48,2%	11	8,0%	7	8,9%
nie, ale kiedyś należałem	66	22,9%	35	17,9%	26	19,0%	14	17,7%
nigdy nie należałem	101	35,1%	46	23,6%	38	27,7%	13	16,5%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi dotyczących deklarowanej przynależności do KWC z uwzględnieniem stopnia zaangażowania w formację respondentów zawarto w tabeli 33. W badaniu przeprowadzonym w początkowej fazie trwania rekolekcji przynależność do KWC kształtowała się następująco. Uczestnicy oaz w niewielkim stopniu należeli do KWC jako członkowie, zwłaszcza ONŻ I° (3,7%) i ONŻ II° (4,7%). Uczestnicy ONŻ III° i członkowie diakonii, którzy zasadniczo powinni już być członkami KWC zadeklarowali członkostwo w tym dziele odpowiednio na poziomie 26,4% i 66,7%. Kandydaturę w KWC odbywało wówczas 25,3% uczestników ONŻ I°, 44,7% uczestników ONŻ II°, 29,2% uczestników ONŻ III° i 6,4% członków diakonii. Sumując te wskazania można stwierdzić, że w początkowej fazie trwania rekolekcji wraz ze wzrostem zaangażowania w formację coraz więcej osób przynależy do KWC. W drugim badaniu zaobserwowano następujące zmiany. W ONŻ I° znacznie wzrósł (o 32 pp.) odsetek kandydatów KWC. Generalnie, o prawie 31 pp. więcej uczestników ONŻ I° na koniec rekolekcji należało do dzieła KWC. W ONŻ II° odnotowano wzrost odsetka członków o 6,4 pp. (11,1%) oraz spadek odsetka kandydatów o 9,8 pp. (34,9%). Sumarycznie, pod koniec oazy o 3,4 pp. mniej uczestników ONŻ II° należało do KWC niż na początku rekolekcji. W ONŻ III° odsetek członków KWC wzrósł o 21,6 pp. (48,0%) i o 9,2 pp. spadł odsetek

kandydatów (20,0%). Zbiorczo zatem o 12,4 pp. uczestników ONŻ III° więcej należało do KWC pod koniec rekolekcji niż na początku. Osoby należące do diakonii pod koniec rekolekcji również o 3,8 pp. zwiększyły przynależność do KWC w formie członkostwa (70,5%), zmniejszył się natomiast o 1,9 pp. odsetek kandydatów (4,5%). Zbiorczo o 1,9 pp. więcej członków diakonii należało do KWC pod koniec rekolekcji względem początku. Podsumowując, trend wzrostu uczestnictwa w KWC wraz ze wzrostem stopnia zaangażowania w formację został zachowany, z wyjątkiem uczestników ONŻ II°, którzy w mniejszym stopniu należeli do KWC pod koniec rekolekcji niż na ich początku oraz było ich stosunkowo mniej niż w grupie uczestników ONŻ I° w drugim badaniu. Związek między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie obu badaniach jest statystycznie istotny i jest związkiem o umiarkowanej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera (I: $\chi^2=223,929$; $p<0,001$; $V_C=0,419$; II: $\chi^2=149,650$; $p<0,001$; $V_C=0,427$).

Tabela 33. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak, jako członek	7	3,7%	3	2,6%	4	4,7%	7	11,1%	19	26,4%	24	48,0%	52	66,7%	31	70,5%
tak, jako kandydat	48	25,3%	67	57,3%	38	44,7%	22	34,9%	21	29,2%	10	20,0%	5	6,4%	2	4,5%
nie, ale kiedyś należałem	28	14,7%	7	6,0%	27	31,8%	19	30,2%	25	34,7%	15	30,0%	12	15,4%	8	18,2%
nigdy nie należałem	107	56,3%	40	34,2%	16	18,8%	15	23,8%	7	9,7%	1	2,0%	9	11,5%	3	6,8%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Niewątpliwe, bardzo konkretnym przejawem realizacji *diakonii* w wymiarze wyzwolenia poprzez podjęcie życia w abstynencji, jest wprowadzanie ducha «nowej kultury» nawet do sal weselnych. Stąd zapytano również uczestników i prowadzących oazy o ustosunkowanie się do negatywnie postawionego stwierdzenia: „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu”⁴⁴⁸. Uzyskane odpowiedzi ogółem oraz z podziałem na płcie re-

⁴⁴⁸ Jednym z zadań podejmowanych przez członków diakonii wyzwolenia jest organizowanie warsztatów dla wodzirejów zabaw bezalkoholowych. Dla przykładu Fundacja Światło-Życie prowadzi w Katowicach Ośrodek Profilaktyczno-Szkoleniowy im. ks. Franciszka Blachnickiego, który kilka razy

spondentów zawarto w tabeli 34. Ponad połowa respondentów w obu badaniach zdecydowanie zaprzeczyła, jakoby nie potrafiła wyobrazić sobie takiego wesela (I: 56,2%; II: 52,9%). Dodatkowo, odpowiedzi „raczej nie” udzieliło nieco ponad 15% badanych (I: 16,2%; II: 17,2%), a zatem można stwierdzić, że dla siedmiu na dziesięciu oazowiczów wesele bezalkoholowe nie jest niewyobrażalne. Warianty pozytywne wskazywane były w znacząco mniejszym stopniu: „raczej tak” na poziomie 9% (I: 8,5%; II: 9,5%), a „zdecydowanie tak” – nieco ponad 5% (I: 5,4%; II: 5,5%).

Rozpatrując odpowiedzi ankietowanych z uwzględnieniem podziału na płcie, należy zauważyć, że w pierwszym badaniu istotną różnicą było częstsze wskazywanie przez kobiety odpowiedzi „raczej tak” (o 6,1 pp. więcej względem mężczyzn). Odpowiedź „zdecydowanie tak” kobiety i mężczyźni wskazywali na podobnym poziomie (k: 56,3%; m: 56,1%), natomiast odpowiedzi twierdzące, ujmując je łącznie, wskazywało niespełna 5 pp. mężczyzn więcej niż kobiet. W drugim badaniu różnice były większe. Kobiety były bardziej skłonne wskazywać odpowiedzi negujące („zdecydowanie tak” 7 pp. więcej i „raczej tak” 7,2 pp. więcej). Natomiast mężczyźni w stosunku do kobiet więcej razy wybierali odpowiedzi twierdzące („zdecydowanie tak” 4,4 pp. więcej i „raczej tak” 10 pp. więcej). Wewnątrz kategorii związanych z płcią należy zauważyć, że między pierwszym a drugim badaniem spadł odsetek mężczyzn zdecydowanie nie mających trudności, by wyobrazić sobie wesele bez alkoholu (6,9 pp. mniej) i wzrósł odsetek mężczyzn odpowiadających „raczej tak” na postawiony w pytaniu problem (5,7 pp. więcej). Pozostałe zmiany nie przekraczają 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=12,381$; $p=0,015$; $V_C=0,213$).

w roku organizuje m.in. takie warsztaty. Inspiracją dla powstania tego ośrodka – jak napisano na jego oficjalnej stronie internetowej – jest Krucjata Wyzwolenia Człowieka, zob. <https://www.osrodek-brynnow.pl/osrodek/> [dostęp: 7.10.2024].

Tabela 34. „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	239	56,2%	145	52,9%	134	56,3%	82	56,2%	105	56,1%	63	49,2%
raczej nie	69	16,2%	47	17,2%	45	18,9%	30	20,5%	24	12,8%	17	13,3%
trudno powiedzieć	58	13,6%	41	15,0%	31	13,0%	22	15,1%	27	14,4%	19	14,8%
raczej tak	36	8,5%	26	9,5%	19	8,0%	7	4,8%	17	9,1%	19	14,8%
zdecydowanie tak	23	5,4%	15	5,5%	9	3,8%	5	3,4%	14	7,5%	10	7,8%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Podział odpowiedzi według kategorii wieku zawarto w tabeli 35. Starsi uczestnicy badań zarówno w pierwszym, jak i w drugim badaniu w większym stopniu niż młodszy wyrażali zdecydowany brak trudności, by wyobrazić sobie wesele bez alkoholu (I: 7,5 pp. więcej; II: 9,2 pp. więcej). Młodszy natomiast w początkowej fazie rekolekcji odpowiedzi częściej wskazywali „raczej tak” (o 8,2 pp. młodszych więcej), a w końcowej – odpowiedź „trudno powiedzieć” (o 10,3 pp. młodszych więcej). Natomiast wewnątrz grup wiekowych istotne zmiany między pierwszym a drugim badaniem wystąpiły w starszej grupie wiekowej. W końcowej fazie rekolekcji 7,2 pp. starszych więcej wskazało na odpowiedź „raczej tak” i 6,3 pp. mniej było niezdecydowanych. Pozostałe różnice nie przekroczyły 5 pp.

Tabela 35. „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	155	53,8%	98	50,3%	84	61,3%	47	59,5%
raczej nie	48	16,7%	32	16,4%	21	15,3%	15	19,0%
trudno powiedzieć	39	13,5%	35	17,9%	19	13,9%	6	7,6%
raczej tak	32	11,1%	18	9,2%	4	2,9%	8	10,1%
zdecydowanie tak	14	4,9%	12	6,2%	9	6,6%	3	3,8%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 36. zawarto rozkład odpowiedzi uczestników w zależności od ich stopienia zaangażowania w formację. Można zauważyć rosnący trend wskazywania odpowiedzi negujących, jeśli rozpatrywać będzie się je łącznie. W pierwszym badaniu deklarację o braku trudności w wyobrażeniu sobie wesela bez alkoholu zarówno w sposób zdecydowany, jak i mniej jednoznaczny złożyło niespełna 70% uczestników ONŻ I° (67,9%),

nieco ponad 70% uczestników ONŻ II° (71,8%), trzy czwarte uczestniczących w ONŻ III° (75%) i nieco ponad 80% członków diakonii (82,0%). W drugim badaniu trend ten się utrzymał, ale zmniejszyły się nieco wartości. Negujące odpowiedzi wskazywało: 64,1% uczestników ONŻ I°, 69,9% uczestników ONŻ II°, 76% uczestników ONŻ III° i 79,5% animatorów i moderatorów. Wewnątrz kategorii związanych z zaangażowaniem w formację Ruchu Światło-Życie największe różnice między pierwszym a drugim badaniem wystąpiły w przypadku: uczestników ONŻ I° (spadek o 10,5 pp. wskazywania odpowiedzi „zdecydowanie nie” i wzrost o 6,7 pp. wybierania odpowiedzi „raczej nie”) oraz uczestników ONŻ II° (wzrost wyboru odpowiedzi „zdecydowanie nie” o 4,6 pp. i spadek wskazywania odpowiedzi „raczej nie” o 6,5 pp.). Istotność statystyczną zmiennych związanych ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu potwierdza test niezależności chi-Kwadrat oraz współczynnik związku między dwiema zmiennymi V Cramera wskazujący na zależność o małej sile ($\chi^2=21,248$; $p=0,047$; $V_C=0,129$).

Tabela 36. „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	101	53,2%	50	42,7%	42	49,4%	34	54,0%	41	56,9%	29	58,0%	55	70,5%	32	72,7%
raczej nie	28	14,7%	25	21,4%	19	22,4%	10	15,9%	13	18,1%	9	18,0%	9	11,5%	3	6,8%
trudno powiedzieć	30	15,8%	23	19,7%	12	14,1%	8	12,7%	6	8,3%	6	12,0%	10	12,8%	4	9,1%
raczej tak	15	7,9%	10	8,5%	10	11,8%	7	11,1%	9	12,5%	6	12,0%	2	2,6%	3	6,8%
zdecydowanie tak	16	8,4%	9	7,7%	2	2,4%	4	6,3%	3	4,2%	0	0,0%	2	2,6%	2	4,5%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując realizację *diakonii* w wymiarze wyzwolenia w odniesieniu do uczestnictwa w dziele KWC, należy zauważyć, że mimo założeń iż wszyscy członkowie Ruchu Światło-Życie winni po I stopniu włączyć się w to dzieło, to jednak ponad połowa ankietowanych przyznała, że nie podejmuje się tego zadania. Wykazano umiarkowaną zależność między uczestnictwem w KWC a postępowaniem na drodze formacji deuterokatechumenalnej, ale nawet w grupie prowadzących rekolekcje nie wszyscy uczestniczyli w tym ruchu abstynenckim, co wydaje się powinno być normą. Nie dziwi natomiast większy odsetek podejmowania deklaracji abstynenckich przez kobiety, a także fakt iż młodszy

respondenci częściej przystępują do KWC jako kandydaci, natomiast starsi jako członkowie. Dla większości respondentów wesele bezalkoholowe nie jest czymś niewyobrażalnym. Fakt, iż zarówno starsi, jak i bardziej zaangażowani w formację mają mniejsze trudności by wyobrazić sobie taką zabawę, może być związany z posiadaniem większego doświadczenia życiowego przez te osoby. Po prostu bardziej prawdopodobnym jest, że kiedyś na takim weselu byli albo przynajmniej o nim słyszeli.

W niniejszym rozdziale opracowano koncepcję *diakonii* w formacji Ruchu Światło-Życie w ujęciu Franciszka Blachnickiego na pięciu płaszczyznach: urzędu kościelnego, liturgii, duchowości kapłanów, parafii i pomocy charytatywnej. Dostrzeżono wkład założyciela ruchu oazowego w wyeksplikowaniu i opisanu możliwych form zaangażowania, diakonii w Kościele. Dorobek współczesnych pastoralistów i katechetyków przypisuje Blachnickiemu ważne otwarcie drzwi do konkretnego zaangażowania w apostołat osób świeckich i duchownych. Ukazano również realizację diakonii w wymiarze posługi, wychowania i wymiarze wyzwolenia. Badania empiryczne dają szerokie spektrum odpowiedzi na stan dzisiejszej formacji, ale i stawiają nowe postulaty pastoralnokatechetyczne, które zostaną przedstawione w ostatnim rozdziale rozprawy.

Rozdział III

Założenia i realizacja *koinonii* w Ruchu Światło-Życie

Założyciel Ruchu Światło-Życie rozwijał koncepcję *koinonii* w swojej pracy naukowej, jednocześnie implementując jej elementy w pracę formacyjną grup oazowych. W niniejszym rozdziale zostaną opracowane główne założenia tej koncepcji wraz z egzemplifikacją ich występowania w programie formacji deuterokatechumenalnej oraz na podstawie badań ilościowych zostanie podjęta próba przedstawienia ich realizacji.

1. Koncepcja *koinonii* w formacji Ruchu Światło-Życie

Franciszka Blachnickiego już od czasów studiów w Śląskim Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie interesowała idea Królestwa Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa⁴⁴⁹. Natomiast podczas studiów specjalistycznych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zainteresowanie to rozwinęło się, także w kontekście trwającego wówczas Soboru, i znalazło swój wyraz w zajęciu się tematyką eklezjologiczną. Blachnicki doszedł wówczas do wniosku, że „idea Królestwa Bożego pokrywa się z koncepcją Kościoła-wspólnoty, która jego zdaniem była jedną z dwóch myśli przewodnich *Vaticanum II*”⁴⁵⁰. Marek Sędek zauważa, że ta konstatacja Blachnickiego, stwierdzająca, iż idea Kościoła-wspólnoty jest przewodnim tematem eklezjologicznych refleksji ojców soborowych, została wysnuta w czasie, kiedy teolodzy najczęściej uznawali pojęcie «Ludu Bożego» jako główne określenie samoświadomości Kościoła⁴⁵¹. Trafność tej wyjątkowej intuicji Blachnickiego została potwierdzona na II Nadzwyczajnym Zgromadzeniu Generalnym Synodu Biskupów, które odbyło się w 1985 r. W dokumencie końcowym czytamy:

„Eklezjologia ‘komunii’ (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. Pojęcie *koinonia* – *communio*, oparte na Piśmie Świętym, cieszyło się w Kościele sta-

⁴⁴⁹ Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła*, s. 87, 94.

⁴⁵⁰ Sędek, *Rozwój myśli eklezjologicznej*, s. 228.

⁴⁵¹ Tamże, s. 229. Sędek odwołuje się tu do wpisu w pamiętnikach Blachnickiego datowanego na 23 V 1968 r.

rożytnym i cieszy do dziś w Kościołach Wschodu wielką czią. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako 'komunia' i bardziej konkretnie jako 'komunia' urzeczywistniany"⁴⁵².

Blachnicki w jednej z konferencji wygłoszonych w 1970 r. zauważając, że *metanoia* jest koniecznym warunkiem wejścia do królestwa Bożego, jednocześnie utożsamiał rzeczywistości królestwa Bożego z pojęciem *koinonia*, wyrażającym wspólnotę Boga z innymi ludźmi w Chrystusie i w Duchu Świętym⁴⁵³. Natomiast w referacie wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie „Movimenti nella Chiesa” w Rzymie w 1981 roku, który zalicza się do jednego z tekstów programowych Ruchu Światło-Życie, wyszczególnił osiem elementów, jakie składają się na treść soborowego rozumienia pojęcia *communio*: a) podwójny wymiar *communio*; b) trynitarny i personalny charakter *communio*; c) Kościół żywy i życiodajny; d) *communio* w wymiarze horyzontalnym; e) *communio* w znaku widzialnym; f) liturgia jako skuteczny znak wspólnoty; g) wspólnota służb i charyzmatów; h) sakramentalny wymiar *communio*⁴⁵⁴.

Franciszek Blachnicki dokonał syntezy soborowej refleksji o Kościele wokół pojęcia wspólnoty (*koinonia*, *communio*) na gruncie teologii pastoralnej, co należy uznać za jego wydatny wpływ na rozwój tej dyscypliny⁴⁵⁵. Za Antonim Grafem zasygnalizował „konieczność wyprowadzenia dedukcji teologii pastoralnej z istoty Kościoła”⁴⁵⁶. Dlatego też uważał, że należy mówić nie tyle o teologii pastoralnej, co bardziej precyzyjnie o eklezjologii pastoralnej, która charakteryzuje się zakotwiczeniem w Kościele, zwłaszcza we współczesnej eklezjologii. Nurt eklezjologiczny w dedukcji teologii pastoralnej, zapoczątkowany przez Franza Xaverego Arnolda, dla którego inspiracją była myśl Grafa, zerwał z wyprowadzaniem tej dyscypliny od pojęcia *pastor*, skupiając się w swoich postulatach na dogmacie chrystologicznym, (tj. zasadzie bosko-ludzkiej)⁴⁵⁷. Poza Arnoldem u początków tego nurtu stał również Karl Rahner, który twierdził, że:

⁴⁵² II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów, *Ecclesia sub Verbo Dei misteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, II, C, 1., cyt. za Sędek, *Rozwój myśli eklezjologicznej*, s. 229.

⁴⁵³ F. Blachnicki, *Potrzeba metanoi w życiu chrześcijańskim*, w: tenże, *Jeśli się nie odmienicie*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010, s. 7.

⁴⁵⁴ Tenże, *Istotne cechy ruchu*, s. 15-25.

⁴⁵⁵ M. Marczewski, *Kościół jest sakramentem wspólnoty* (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987), w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji, s. 162.

⁴⁵⁶ Tenże, *Eklezjologia pastoralna*, „*Studia pastoralne*” 2021, nr 17, s. 213.

⁴⁵⁷ Więcej w Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 59-71 oraz M. Marczewski, *Chrystologiczny dogmat Chalcedonu we współczesnej teologii pastoralnej*, „*Vox Patrum*” 38 (2000), s. 381-392.

„teologia praktyczna zajmuje się – zawsze aktualnym – (samo)urzeczywistnianiem się Kościoła, na ile i o ile może być ono rozpoznane dzięki naukowej refleksji o sobie samym, oraz [wynikającej z] teologicznej analizy aktualnej sytuacji jako danej (krytycznie) i zadanej (normatywnie)”⁴⁵⁸.

Słuszność takiego podejścia, które Blachnicki zawarł zwłaszcza w swojej pracy habilitacyjnej⁴⁵⁹, wyraził Czesław Bartnik, jeden z jej recenzentów:

„[...] teologia pastoralna różni się od systematycznej eklezjologii tym, że zmierza ona do realizacji *koinonii*/wspólnoty jako najwyższej wartości w kontekście aktualnej sytuacji Kościoła, choć to właśnie z niej zyskuje teologia pastoralna aktualny obraz Kościoła. Tym spostrzeżeniem wskazuje on na niezwykle bliski związek pomiędzy eklezjologią a teologią pastoralną, który ks. Blachnicki odniósł w swych poszukiwaniach do podjęcia prób związanych z wypracowaniem odpowiedniej nazwy dla tej dyscypliny teologicznej”⁴⁶⁰.

Namysł nad nauką Soboru Watykańskiego II doprowadził Blachnickiego do konkluzji, że:

„obrazem wiodącym soborowej wizji Kościoła, przenikającym wszystkie dokumenty i wskazującym na właściwą treść kryjącą się we wszystkich innych stosowanych przez Sobór obrazach i określeniach Kościoła (lud Boży, ciało Chrystusa, oblubienica Chrystusa, świątynia Ducha Świętego), jest pojęcie *Kościoła – Wspólnoty*, określone bliżej przez pojęcie sakramentu”⁴⁶¹.

Jest to jedna z 32 tez sformułowanych przez niego w pracy habilitacyjnej, które „dotyczą określenia Kościoła jako wspólnoty, problemu zbawczego pośrednictwa Kościoła i teologii pastoralnej jako nauki”⁴⁶². Ważne jest, aby podkreślić, że Blachnicki pojęć *koinonia*, *communio* i *wspólnota* używał zamiennie, rozumiejąc je w sensie biblijno-teologicznym jako „rzeczywistość nadprzyrodzoną, która zaistniała w tym świecie i stała się obecną

⁴⁵⁸ Cyt. za tenże, *Eklezjologia pastoralna*, s. 215. Zob. także Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 122-132.

⁴⁵⁹ Blachnicki pisanie pracy habilitacyjnej pt. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* zakończył w 1970 r. Po różnorodnych trudnościach Senat KUL zatwierdził Blachnickiemu stopień doktora habilitowanego dopiero 23 maja 1973 r. Jednak do śmierci Blachnicki nie doczekał się zatwierdzenia tego stopnia naukowego przez Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, co było wynikiem represji władz komunistycznych ukierunkowanych na wielu pracowników naukowych KUL, jednak jego przypadek uznawany jest za wyjątkowy, także z racji jego pozaakademickiej działalności związanej z organizowaniem ruchu oazowego. Więcej Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła*, s. 225-239. Praca ta została dwukrotnie opublikowana: Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, red. Z. Podlewska, Kucharska, Lublin: Światło-Życie 1994 oraz Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*.

⁴⁶⁰ Cyt. za Marczewski, *Eklezjologia pastoralna*, s. 216.

⁴⁶¹ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 493.

⁴⁶² M. Andrzej, *Recepcja eklezjologii «communio» w polskiej teologii pastoralnej*, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej, s. 428.

z chwilą zesłania Ducha Świętego przez zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa”⁴⁶³. Był on świadomy, że zwężłość tego pojęcia wymaga przedstawienia jego treści, by uzasadnić, że można uznać wspólnotę, którą tworzy Duch Święty, za zasadę życia Kościoła, zasadę jego działania i zasadę teologii pastoralnej, jako teologii tego życia⁴⁶⁴. Uzasadnienie to zawarł w trzech zasadach. W pierwszej stwierdza, że: „*Zasadą życia Kościoła* określającą, w jaki sposób ma się on urzeczywistniać zgodnie z wolą Chrystusa i swoją naturą, dla zapewnienia sobie wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu, jest *koinonia*, czyli

„w widzialnym znaku (sakramentalnie) posługi słowa i sakramentu oraz społecznej jedności wiary i miłości jest zrealizowana wspólnota życiowa osób z Chrystusem i pomiędzy sobą w Duchu Świętym, który jako jedna i ta sama Osoba w Chrystusie i wszystkich członkach Kościoła stanowi niewidzialną istotę tej wspólnoty”⁴⁶⁵.

Drugą sformułował w następujących słowach:

„Pośrednictwo zbawcze Kościoła należy sprawować w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samooddanie się Boga w Chrystusie w Słowie i sakramencie i warunkować wolne przyjęcie tego oddania się we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość, dla urzeczywistniania wspólnoty w aspekcie wertykalnym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w widzialnym i skutecznym znaku zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty lokalnej, pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym”⁴⁶⁶.

Natomiast trzecia dotyczy postulowanej dyscypliny, a mianowicie:

„Eklezjologia pastoralna jest teologiczno-praktyczną nauką, która w świetle Objawienia oraz zbawczej woli Boga (*obiectum formale quo*) zajmuje się «żywym Kościołem», czyli Kościołem, o ile urzeczywistnia się współcześnie we wspólnocie (*obiectum formale quod*)”⁴⁶⁷.

Blachnicki dokonał również podziału struktury przedmiotu materialnego postulowanej przez siebie dyscypliny, wyszczególniając najpierw teologię/eklezjologię pastoralną ogólną i szczegółową. Z idei wspólnoty (tj. *koinonii*) uczynił zasadę „porządkującą i określającą bliżej strukturę”⁴⁶⁸ tego podziału. Pełni ona zarazem funkcję jednoczącą, jak i podstawę rozczłonkowania i podziału dyscyplin szczegółowych i dziedzin teologii pa-

⁴⁶³ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 397, 501-502.

⁴⁶⁴ M. Marczewski, *Sprostować wyzwaniu do ewangelizacji*, „Studia Katechetyczne” 11 (2015), s. 109.

⁴⁶⁵ Blachnicki *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 506.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 516.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 526.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 537.

storalnej. Zdaniem Marka Andrzeja zasada ta odpowiada wypracowanej przez Blachnickiego formule koinonistycznej lub koinonistyczno-pneumatologicznej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, którą najkrócej oddają słowa:

„zasadą życia i działania Kościoła jest w Duchu Świętym oraz w widzialnym i skutecznym znaku urzeczywistniona *koinonia* w aspekcie wertykalnym i horyzontalnym”⁴⁶⁹.

W ramach części ogólnej (fundamentalnej) tej postulowanej dyscypliny Blachnicki poza wstępem metodologicznym przewidywał następujące działy: (1) teologię urzeczywistniania się Kościoła – w odpowiedzi na potrzebę prezentacji teologicznych zasad tego procesu jako całości; (2) kariologię, będącą analizą sytuacji Kościoła w świecie współczesnym oraz (3) prakseologię pastoralną, wypracowującą imperatywy, wynikające z wcześniejszych analiz⁴⁷⁰. Opracowując podział części szczegółowej eklezjologii pastoralnej Blachnicki oparł się na zasadzie, że „Kościół urzeczywistnia się w widzialnym znaku (zgromadzenia liturgicznego i wspólnoty lokalnej) oraz jako *koinonia* wertykalna i horyzontalna”. Stąd podstawą podziału stały się trzy aspekty urzeczywistniania się Kościoła: (1) na płaszczyźnie znaku; (2) w życiu jednostkowym oraz (3) we wspólnocie⁴⁷¹. A dziedzinami eklezjologii pastoralnej szczegółowej, według Blachnickiego są: (1) liturgika pastoralna i homiletyka; (2) katechetyka, misjologia i ascetyka pastoralna (rozumiana jako formacja chrześcijańska dorosłych) oraz (3) diakonia, *caritas* i teologia pastoralna społeczna⁴⁷².

Należy też podkreślić, że w myśli Blachnickiego pojęcie *koinonii* i odnoszenie do opisywania rzeczywistości Kościoła jako komunii bardzo ściśle wiąże się z pojęciem «żywego Kościoła». Wyraził to między innymi w swoich zapiskach z Środy Popielcowej 1968 r.:

„Idea *Kościół Żywy* od pewnego czasu (chyba od kilku miesięcy), stale mnie absorbuje. W niej mieści się synteza wszystkich doświadczeń, przemyśleń, natchnień, łask i odkryć wielu lat mego życia. Odczuwam, że jest we mnie pragnienie wprowadzenia jej w życie z ca-

⁴⁶⁹ Andrzej, *Recepcja eklezjologii «communio»*, s. 429; Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 516.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 537-539, 542.

⁴⁷¹ Tamże, s. 539-540.

⁴⁷² Tamże, s. 540-543.

łym ogromem bogactwa, dynamizmem, organiczną jednością i zwartością. Ona zaczyna kierować moimi myślami oraz zewnętrznymi poczynaniami. [...] Niepokalana, Matko Kościoła, spraw, by Kościół żywy stał się żywy we mnie!”⁴⁷³.

Dokonując rekapitulacji swojego życia, również zauważył, jak ważna dla niego była wizja Kościoła – wspólnoty i idea «żywego Kościoła»:

„Dar drugi – to dar wizji «żywego Kościoła» jako wszystko integrującego programu życia i działania [...] Z tym łączy się drugi wielki dar szczegółowy: Dar II Soboru Watykańskiego i jego wizji Kościoła – communii. Wchłonięcie tej wizji i położenie jej u podstaw działania! Działanie to zamyka się w charyzmacie Ruchu Światło-Życie, Ruchu Żywego Kościoła, ‘eklezjologii Vaticanum II zamienionej na język pewnego ruchu i działania’ (Kard. Karol Wojtyła)”⁴⁷⁴.

Wizja «żywego Kościoła» w ujęciu Blachnickiego bardzo ściśle łączy się z jego mariologią. Teologię «żywego Kościoła» oparł on na elementach maryjno-eklezjologicznych, które zawarł w akcie oddania Ruchu Żywego Kościoła Niepokalanej Matce Kościoła, którego dokonał dnia 11 czerwca 1973 r. kard. Karol Wojtyła. Akt ten dziś nazywany jest aktem konstytutywnym Ruchu Światło-Życie⁴⁷⁵. Obszerny komentarz do tekstu tego aktu, wraz z przedstawieniem tych maryjno-eklezjologicznych fundamentów teologii «żywego Kościoła» Blachnicki zawarł w referacie zatytułowanym *Tajemnica wielka – w Chrystusie i w Kościele. Chryzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, przesłanym na VII Krajową Kongregację Odpowiedzialnych, która odbyła się w maju 1982 r. w Krościenku nad Dunajcem⁴⁷⁶. Blachnicki zaznaczył w tym referacie, że akt składa się z trzech części, które kolejno wyrażają: (1) tajemnicę Niepokalanej, Matki Kościoła, (2) tajemnicę Kościoła Matki oraz (3) istotę charyzmatu dzieła oazy⁴⁷⁷. Pierwszą, mariologiczną część aktu można sprowadzić do schematu: „Maryja jest oddana Bogu, to oddanie jest oblubieńcze, oddanie oblubieńcze jest płodne”⁴⁷⁸. Dla Blachnickiego tradycyjna formuła wyjaśniająca macierzyństwo Maryi wobec Kościoła streszczająca się w słowach „Matka Głowy, a więc Matka członków” jest niezadawalająca, dlatego formułuje uzasadnienie

⁴⁷³ Tenże, *Życie swoje oddałem za Kościół*, red. E. Kusz, Z. Podlowska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2005, s. 25.

⁴⁷⁴ *Testament ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gwałtownik Królestwa Bożego*, s. 40-41.

⁴⁷⁵ F. Blachnicki, *List z Fatimy*, w: tenże, *Chryzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981-1987*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 17-18.

⁴⁷⁶ Tenże, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*, s. 69-95.

⁴⁷⁷ Tamże, s. 72.

⁴⁷⁸ R. Gębala, Nowak, *Tajemnica wielka. Chryzmat maryjny w życiu Sługi Bożego ks. F. Blachnickiego i w Ruchu Światło-Życie*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014, s. 83.

tej prawdy, wychodząc od ukazania „Jej oblubieńczej relacji wobec Chrystusa, w sensie Matka Kościoła, bo Oblubienica Chrystusa”⁴⁷⁹. Myśl tę uzasadniał, odwołując się do prawdy, że oblubieńcze spotkanie osób, ich wzajemne oddanie się sobie oraz wypływające stąd zjednoczenie, czyli *communio*, jest płodne, życiodajne i macierzyńskie. Prawo to jego zdaniem funkcjonuje nie tylko na płaszczyźnie naturalnej, ale także w sferze duchowej, nadprzyrodzonej i za przykład podaje Osobę Ducha Świętego, będącego owocem miłości Ojca i Syna. Takie spotkanie miłości, *communio* dokonało się również pod krzyżem, kiedy to Maryja oddana swemu Synowi całkowicie przez miłość była zjednoczona z Nim w cierpieniu. Owocem tego oddania się znów jest Duch Święty, który wylewa się na człowieka z darem nowego życia. Dlatego można powiedzieć, że Maryja jest Matką Kościoła, ponieważ „była Oblubienicą Chrystusa przez miłość zjednoczoną z Nim w dokonywaniu dzieła odkupienia, zwłaszcza w szczytowej godzinie miłości na krzyżu”⁴⁸⁰. Te spostrzeżenia są ważne, ponieważ dają podstawę do pogłębionego zrozumienia tajemnicy Kościoła Matki, w myśl starożytnej zasady upatrującej w Maryi typ Kościoła: *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae*. Blachnicki w akcie konstytutywnym zapisał: „Kościół będzie o tyle razem z Tobą Kościołem Matką, o ile w poszczególnych swoich członkach będzie wraz z Tobą Oblubienicą oddaną Panu w wierze i miłości”. Potrzeba więc, aby każdy członek Kościoła naśladował Maryję w jej oddaniu się Chrystusowi w Duchu Świętym przez wiarę i miłość. Na tym, zdaniem Blachnickiego, polega „nie tylko bycie w Kościele, przynależność do niego, ale bycie Kościołem”⁴⁸¹. Na podstawie tej wizji scharakteryzował on następujące cztery elementy «żywego Kościoła»: „(a) fundamentem Kościoła jest osoba, (b) istotą Kościoła jest *communio* – zjednoczenie z Chrystusem, (c) Kościół to ‘my’, (d) Kościół żywy i życiodajny”⁴⁸². Pierwszy element wiąże się z konstatacją, że „proces budowania, rozwoju Kościoła jest równoznaczny z rozwojem i wychowaniem «nowego człowieka»”⁴⁸³, czyli takiego, który na wzór Niepokalanej potrafi uczynić z siebie bezinteresowny dar z samego siebie. Drugi element prowadzi do definicji Kościoła, która określa go jako „Chrystusa przyjętego przez nas w Duchu Świętym”, ponieważ istotą Kościoła jest *communio* z Chrystusem „zrealizowana w pełni w Niepo-

⁴⁷⁹ Blachnicki, *Tajemnica wielka*, s. 76-77.

⁴⁸⁰ Gębala, Nowak, *Tajemnica wielka*, s. 84.

⁴⁸¹ Blachnicki, *Tajemnica wielka*, s. 82.

⁴⁸² Tamże, s. 85-88.

⁴⁸³ Tamże, s. 85.

kalanej Oblubienicy Słowa, a potem na Jej wzór realizowana” w poszczególnych członkach Kościoła⁴⁸⁴. Kolejny element wiąże się z faktem, że przeżywanie relacji oblubieńczej z Chrystusem, wchodzenie w komunię z Nim przez poszczególne osoby prowadzi do powstania Kościoła, w którym zaczynają oni myśleć i czuć coraz bardziej w kategoriach „my” z Chrystusem, z Jego wolą, myślami, sądami i pragnieniami. Blachnicki podkreśla, że nie można tego „my” wertykalnego z Chrystusem oddzielić od „my” horyzontalnego ze wspólnotą Kościoła, dlatego tam powstaje «żywy Kościół», „gdzie to ‘my’ obejmuje świadomość i działanie zewnętrzne jakiejś grupy ludzi”⁴⁸⁵. I w końcu ostatni element zakłada, że tak powstający «żywy Kościół» jest także Kościołem życiodajnym:

Realizując w codziennych wysiłkach swoją komunię z Chrystusem i braćmi, starając się przez wiarę i miłość wyrażającą się w modlitwie, w cierpieniu, w składaniu ofiar, w wielorakiej diakonii – służbie odpowiedzieć na miłość, czyli oddanie się nam Chrystusa, mamy radosną świadomość, że przez to wszystko przyczyniamy się do wzrostu Kościoła, uczestniczymy w procesie przekazywania innym łask nowego życia, że Kościół w nas i przez nas staje się Kościołem życiodajnym, Kościołem Matką. Starając się budować małą wspólnotę chrześcijańską – w rodzinie czy w grupie starającej się żyć Ewangelią – przeżywamy głęboko sens wszystkich wysiłków zmierzających do oddania i poddania siebie Chrystusowi i braciom, wiemy, że w ten sposób stajemy się źródłem życia wzajemnie dla siebie i dla innych. Nie jesteśmy już tylko małą, żyjącą dla siebie grupą, wyizolowaną ze świata i zagubioną, ale sakramentem Kościoła wspólnoty, czyli znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą⁴⁸⁶.

W tym zamyśle należy jeszcze zwrócić uwagę na akcent, jaki w budowaniu «żywego Kościoła», w budowaniu «nowej wspólnoty» Blachnicki położył na szczególną i niezaprzeczalną rolę małej grupy. Jego zdaniem, idea «nowej wspólnoty», nie zrealizuje się w zgromadzeniach masowych, ale tylko „w żywych komórkach, w których wszyscy znają się po imieniu, wchodzą w bezpośrednie relacje międzyosobowe, służą sobie nawzajem i znosząc siebie w miłości, *która cierpliwa jest* i dając wobec siebie świadectwo, wzbogacając siebie wzajemnie posiadanymi charyzmatami”⁴⁸⁷. Tym, co z małej grupy czyni mały Kościół, czyli *ekleziolę*, są eklezjalne elementy wspólnoty, które tylko w niej mogą być realizowane. A są to: dzielenie się słowem Bożym, modlitwa spontaniczna, dawanie świadectwa, nawracanie się i tworzenie stylu życia zgodnego z Ewangelią,

⁴⁸⁴ Tamże, s. 86.

⁴⁸⁵ Tamże.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 87.

⁴⁸⁷ Tenże, *Słowo do COM 1984*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, s. 175.

służba sobie nawzajem posiadanymi darami, a także praktykowanie wspólnoty dóbr i jedność działania⁴⁸⁸.

Franciszek Blachnicki z terminu *koinonia* uczynił również fundament dla posoborowej parafii: „Kościół musi się stać widzialny jako wspólnota w konkretnej formie parafii”⁴⁸⁹. Dostrzegał, iż wielkie i liczne parafie nie są znakiem wspólnoty, nie objawiają światu Kościoła, co pociąga za sobą dalsze konsekwencje w postaci braku sensu istnienia: „Parafia, która nie ukazuje światu Kościoła jako widzialnej wspólnoty, traci rację bytu, bo parafia jest po prostu szansą, a zarazem wezwaniem do budowania wspólnoty”⁴⁹⁰. Budowanie parafii jako «wspólnoty wspólnot» jest procesem, który składa się z trzech etapów: (1) ewangelizacja, (2) inicjacja (katechumenat/deuterokatechumenat), (3) diakonia⁴⁹¹. Pierwszy etap – ewangelizacja – to dla Blachnickiego „położenie fundamentu, którym jest spotkanie osobowe z Chrystusem i zjednoczenie z Nim przez wiarę, co stanowi istotę *communio* w wymiarze wertykalnym”⁴⁹². Założyciel Ruchu Światło-Życie rozumiał ją jako głoszenie kerygmy, która ma doprowadzić do osobowego spotkania z Chrystusem i przyjęcia Go przez wiarę jako swojego Pana i Zbawiciela, ale postulował również ciągle powracanie do ewangelizacji, jeżeli wiara ochrzczonych i nawet praktykujących w jakiś sposób nie ma charakteru *communio*, czyli osobowego spotkania i zjednoczenia ze Zbawicielem i Panem⁴⁹³. Drugi etap to inicjacja, czyli wprowadzenie do życia we wspólnocie. Blachnicki odwołuje się tu do instytucji starożytnego katechumenatu, którą na nowo odkrył i dowartościował Sobór Watykański II, co znalazło swój wyraz w postaci księgi liturgicznej, przeznaczonej dla przygotowania i celebracji sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego dla dorosłych: *Ordo initiationis christianæ adultorum*⁴⁹⁴, która to z kolei dla Blachnickiego stała się inspiracją dla stworzenia systemu formacji deuterokatechumenalnej w Ruchu Światło-Życie. Punktem docelowym tej formacji

⁴⁸⁸ Tamże, s. 176.

⁴⁸⁹ F. Blachnicki, *Parafia wspólnotą – wspólnoty w parafii*, w: *Biblioteczka animatora, zeszyt 1: Koinōnia. Kościół wspólnotą – wspólnoty w Kościele*, s. 93, cyt. za Marczewski, *Sprostac wyzwanie do ewangelizacji*, s. 112.

⁴⁹⁰ *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie*, bmw 1987, s. 135, cyt. za Sędek, *Rozwój myśli eklezjologicznej*, s. 231.

⁴⁹¹ Marczewski, *Sprostac wyzwanie do ewangelizacji*, s. 112.

⁴⁹² Blachnicki, *Istotne cechy ruchu*, s. 30.

⁴⁹³ Marczewski, *Sprostac wyzwanie do ewangelizacji*, s. 112.

⁴⁹⁴ Typiczny, łaciński tekst tej księgi został wydany 6 stycznia 1972 r. i z tej wersji korzystał Blachnicki, ponieważ polskie tłumaczenie *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich* (dalej OCWD) opublikowano dopiero 25 marca 1987 r., a więc niecały miesiąc po śmierci założyciela Ruchu Światło-Życie.

jest „model parafii wspólnotowej albo posoborowej”, który został opracowany w konfrontacji z tzw. „modelem parafii tradycyjnej, potrydenckiej”⁴⁹⁵. Model posoborowy bazuje na cechach żywego organizmu, gdzie jak najwięcej ludzi, a najlepiej wszyscy, są podmiotem na wzór komórek. Opiera się on na «koncepcji siedmiu kręgów» oddających stan i charakter zaangażowania poszczególnych grup wiernych w życie parafii. Idąc od centrum są to: (a) diakonia stała konsekrowana wspólnoty lokalnej, (b) rada apostołska, (c) wspólnoty apostołskie specjalistyczne, (d) wspólnoty apostołskie środowiskowe, (e) wspólnoty formacyjne (deuterokatechumenalne), (f) wierni praktykujący, (g) niepraktykujący (krąg misyjny)⁴⁹⁶. Jest to model dynamiczny, misyjny, cechujący się świadomością „my”. Umożliwiają to relacje międzyosobowe, tworzące się ramach wspólnoty. Poszczególne zaś kręgi pozostają między sobą w relacji służby: dynamika misyjna przebiega od centrum do peryferii, a dynamika wzrostu odwrotnie: od kręgu zewnętrznego do centrum⁴⁹⁷. Ostatni etap związany jest z pojęciem *diakonii*, ponieważ „wspólnota chrześcijańska może istnieć tylko jako wspólnota charyzmatów i służb”⁴⁹⁸.

W programie formacji Ruchu Światło-Życie od samego początku wskazuje się na konieczność włączenia się we wspólnotę formacyjną, która zapewnia możliwość wzrostu chrześcijańskiego życia. W dziesiątym dniu ONŻ I° uczestnicy w ramach rozmowy ewangelicznej (spotkania małej grupy) pochylają się na temacie *Chrzest i chrześcijański wzrost*⁴⁹⁹. Dzień ten jest drugim punktem kulminacyjnym całych rekolekcji, w którym podczas wieczornego nabożeństwa uczestnicy przeżywają odnowę przymierza chrztu świętego. Dzień ten jest punktem przejścia do ostatniego cyklu tej oazy, w ramach którego założyciel przewidział, by ukazywać uczestnikom dalszą drogę „wzrastania w nowym życiu przez trwanie w formacyjnej grupie deuterokatekumenalnej”, także po zakończeniu rekolekcji⁵⁰⁰. Celem rozmowy ewangelicznej tego dnia jest „zarysowanie całościowej wizji chrześcijańskiego wzrostu życia”⁵⁰¹, który dokonuje się poprzez pielęgnowanie poszczególnych elementów tego życia, które jednocześnie są warunkiem i przejawem jego wzrostu. Konspekt spotkania wymienia sześć takich elementów: „(a) czytanie

⁴⁹⁵ B. Biela, *Koncepcja «cura pastoralis» w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 76.

⁴⁹⁶ Blachnicki, *Godziny Taboru*, s. 107-108.

⁴⁹⁷ Biela, *Koncepcja «cura pastoralis»*, s. 76.

⁴⁹⁸ Blachnicki, *Istotne cechy ruchu*, s. 32.

⁴⁹⁹ Tenże, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 232-235.

⁵⁰⁰ Tamże, s. 227.

⁵⁰¹ Tamże, s. 232.

i studiowanie Pisma Świętego, jako słowa życia (Dz 17, 11), (b) życie modlitwy (osobistej i wspólnotowej) (Mt 16, 41), (c) stały wysiłek nawracania się, metanoi, przechodzenia z życia człowieka cielesnego do życia człowieka duchowego (Ef 4, 22-24), (d) łączenie się z Chrystusem – źródłem życia w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii (J 6, 53-57), (e) dawanie świadectwa o Chrystusie życiem i słowem (Mt 5, 14-16; Dz 1, 8) oraz (f) życie we wspólnocie przez służbę – diakonię na jej rzecz, zgodnie z posiadanymi charyzmatami (1 Kor 12)»⁵⁰². Rolę małej grupy formacyjnej, jako środowiska wzrostu nowego życia rozszerza się dnia czternastego tej oazy na cały Kościół, zwłaszcza we wspólnocie lokalnej. Rozmowa ewangeliczna tego dnia ma za cel ukazanie, że chrześcijański wzrost dokonuje się również w szerszym środowisku, czyli w ramach Kościoła lokalnego i powszechnego⁵⁰³. Na zakończenie ONŻ I° wszyscy uczestnicy zachęceni są do podjęcia decyzji włączenia się we wspólnotę formacyjną „uczniów Chrystusa”. W sposób zewnętrzny włączenie się do wspólnoty deuterokatechumenalnej dokonuje się podczas specjalnego nabożeństwa⁵⁰⁴ wzorowanego na obrzędzie przewidzianym w OCWD, które nosi nazwę *Obrzęd przyjęcia do katechumenatu* (68-97). Nabożeństwo to odbywa się bądź ostatniego dnia ONŻ I°, bądź, gdyby „istniały wątpliwości co do stopnia dojrzałości decyzji”, w późniejszym terminie we wspólnotach lokalnych⁵⁰⁵. Temat podjęty na ONŻ I° wraca w cyklu 11 rozmów ewangelicznych, które podejmuje się z uczestnikami I roku formacji deuterokatechumenalnej. Ostatnia z tych rozmów nosi tytuł „Kościół wspólnotą zbawienia”. W założeniach spotkanie to ma pomóc uczestnikom w spojrzeniu na Kościół jako wspólnotę wierzących, a nie li tylko organizację, czy system, a także że „droga do odnowy Kościoła powszechnego prowadzi poprzez odradzanie się i rozprzestrzenianie małych wspólnot chrześcijańskich w ramach parafii”⁵⁰⁶.

Bardzo konkretnym miejscem implementacji koncepcji *koinonii* w formacji deuterokatechumenalnej autorstwa Blachnickiego jest czwarty «drogowskaz» w ramach cyklu *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*:

„Kościół – wspólnota pielgrzymującego ludu Bożego, zjednoczona z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, jest jedynym środowiskiem życia, w którym może rozwijać się «nowy

⁵⁰² Tamże, s. 235.

⁵⁰³ Tamże, s. 285.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 293-300.

⁵⁰⁵ Tamże, s. 294.

⁵⁰⁶ *Droga Nowego Życia*, s. 56.

człowiek»; chcę wzrastać coraz głębiej w tę braterską wspólnotę poprzez żywą komórkę małej grupy w ramach Kościoła lokalnego, który jest znakiem i urzeczywistnieniem Kościoła powszechnego”⁵⁰⁷.

Poświęcony jest on tajemnicy Kościoła i składa się z trzech etapów: dwie rozmowy ewangeliczne oraz celebrowanie słowa Bożego. Pierwsza rozmowa, która nosi tytuł „Misterium Kościoła”, ma na celu ukazanie Jego tajemnicy, tak jak uczynił to Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Wskazania dla animatorów zalecają, by unikać ujęcia socjologiczno-prawnego, tak jak czyniła to teologia przedso-borowa, ale w ukazywaniu natury Kościoła skupić się na ukazywaniu natury Kościoła w świetle biblijnych obrazów i przerośnięciach, takich jak owczarnia, rola Boża i winnica Pańska, budowla Boża i świątynia, rodzina, nowa Jerozolima, czy Oblubienica (KK 6)⁵⁰⁸. Druga rozmowa – zatytułowana *Sakrament Kościoła* – za cel stawia sobie ukazanie prawdy, że Kościół objawia się w konkretnym znaku wspólnoty lokalnej, czyli parafii, Chodzi o to, by ukonkretyzować stosunek uczestników do Kościoła, jako „rzeczywistości przeżywanej w małej grupie i w dającej się ogarnąć wspólnocie lokalnej, a nie tylko jako pojęcie abstrakcyjne istniejące w ich świadomości”⁵⁰⁹. W założeniach tego spotkania należy przybliżyć uczestnikom „te elementy soborowej eklezjologii, które składają się na tzw. eklezjologię Kościoła lokalnego” oraz wprowadzić elementy „teologii małej grupy”, czyli wspólnoty podstawowej, gdyż w pewnym stopniu i pod pewnymi warunkami jest ono znakiem, a inaczej sakramentem Kościoła⁵¹⁰. Ostatni, trzeci element to celebrowanie słowa Bożego zatytułowane: *Kościół – pielgrzymujący Lud Boży*, która została w założeniach tak ukształtowana, by z innej strony ukazać tajemnicę Kościoła w świetle II rozdziału Konstytucji *Lumen Gentium*⁵¹¹.

Odkryciu tajemnicy Kościoła poświęcone są w zasadzie całe rekolekcje ONŻ III°. Koncepcja programu tej oazy koncentruje się wokół haseł: wspólnota, *communio*, *koinonia*, a jej głównym celem jest „zrealizowanie braterskiej wspólnoty w Chrystusie i w Duchu Świętym, czyli tego, co można nazwać «żywym Kościołem» w grupie rekolekcyjnej i w okresie trwania rekolekcji”⁵¹². W założeniach programowych Blachnicki zapisał, że

⁵⁰⁷ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 92.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 93-94, 97.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 99.

⁵¹⁰ Tamże, s. 94.

⁵¹¹ Tamże, s. 102-114.

⁵¹² *Oaza Nowego Życia III stopnia*, s. 7.

odkrycie misterium Kościoła ma być nie tylko odkryciem intelektualnym, ale ma dokonać się „na drodze przeżycia ogarniającego życie całej osoby”. Dokona się to wówczas, gdy „przeżyje się relacje osobowe wobec innych osób jako konsekwencję relacji do Osób Trójcy Świętej”. Wypełnieniem tych osobowych relacji, ich aktualizacją, która określa i objawia ich sens „jest zjednoczenie osobowe czyli *communio* (gr. *koinonia*)”. Dla Blachnickiego najgłębszą istotą tego, co nazywa przeżyciem misterium Kościoła, jest takie przeżycie *communio* ze wspólnotą Osób Trójjedynego Boga, które stanie się zasadą, punktem inicjującym przeżycie *communio* z innymi ludźmi, ze wspólnotą braterską⁵¹³. W realizowaniu programu ONŻ III^o, według wskazań założyciela należy dążyć do tego, by dać uczestnikom możliwość przeżycia misterium Kościoła wspólnoty⁵¹⁴. Blachnicki odkrywanie i przeżywanie tej tajemnicy przewidział i zorganizował na „pięciu drogach mistagogii”, określonych poprzez znak przewodni i koncentrujący, a są to: „(a) droga Maryi, Matki Kościoła, (b) droga świątyni, (c) droga Piotra-Opoki, (d) droga *eklezjoli* (małej wspólnoty) oraz (e) droga ‘Kościół dziś’”⁵¹⁵. Pierwsza droga do odkrycia tajemnicy Kościoła w ONŻ III^o wiedzie przez Maryję, w myśl starożytnej zasady *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae* oraz tak, jak Matkę Zbawiciela prezentuje konstytucja *Lumen Gentium*, czyli „w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. Przekaz biblijny i Tradycja Kościoła pozwalają uznać Maryję za typ Kościoła, co „otwiera drogę do zrozumienia jego tajemnicy w aspekcie relacji międzyosobowych, a więc w aspekcie tego, co stanowi samo serce tajemnicy Kościoła żywego i życiodajnego”⁵¹⁶. Drugą drogą jest znak świątyni, zwłaszcza jeżeli rekolekcje odbywają się w Rzymie. Opiera się ona na biblijnej teologii świątyni, mającej swój wyraz w tekstach liturgii poświęcenia kościoła oraz obchodu rocznicy poświęcenia kościoła. W założeniach droga ta przyczyni się do „odczytywania znaku świątyni jako znaku «żywego Kościoła» – wspólnoty”⁵¹⁷. Kolejny znak to droga Piotra-Opoki, na którym Chrystus zbudował swój Kościół (Mt 16, 18). Realizacja tego znaku odbywa się najpierw poprzez spotkanie z historycznym Piotrem poprzez nawiedzanie w Rzymie wielu miejsc z nim związanych, dalej spotkanie ze Stolicą Piotrową przez wieki trwającą w kolejnych jego następach, a także spotkanie z Piotrem naszych czasów, dziś stojącym u sterów łodzi Kościoła. Czwarty znak to mała wspólnota – *eklezjola*, na którą składa się

⁵¹³ Tamże, s. 13.

⁵¹⁴ Tamże, s. 9.

⁵¹⁵ Tamże, s. 58.

⁵¹⁶ Tamże, s. 14.

⁵¹⁷ Tamże, s. 15.

animator i kilkoro uczestników. W założeniach, w tej wspólnocie oazowicze mają nabywać „codzienne doświadczenie wspólnoty eklezjalnej”, a także kroczyć ku odkrywaniu swojego miejsca w Kościele, zwłaszcza podczas codziennych spotkań małej grupy. Ostatnia z pięciu dróg to tzw. „spotkania z «żywym Kościołem» naszych czasów”, realizowane poprzez okazjne i planowane spotkania z przedstawicielami różnego rodzaju wspólnot żyjących we współczesnym Kościele, przez spotkanie z ich „apostolstwem i ewangelicznym uniwersalizmem”⁵¹⁸. Papież Franciszek, odnosząc się do metody pięciu dróg mistagogii, wypowiedział w 2023 r. następujące słowa: „te pięć dróg, które są do przebycia – to są drogi bardzo konkretne, nie jakieś wyidealizowane, ale są to drogi konkretne (...) To jest nasza wiara, to jest wiara konkretna. To nie są jakieś wyimaginowane sprawy, ale droga wiary jest drogą konkretną. (...) Wiara nie jest czymś abstrakcyjnym”⁵¹⁹.

Odkrywanie tajemnicy Kościoła podczas piętnastodniowej oazy rekolekcyjnej III^o podzielone jest na trzy fazy. W każdej z nich ukazywany jest inny aspekt tego misterium. Pierwsza faza obejmująca pięć pierwszych dni oazy, związana z radosnymi tajemnicami różańca, prowadzi od przeżycia Kościoła Słowa Wcielonego, który zbudowany jest „na fundamencie Apostołów, na opoce wiary w Ewangelię. Druga faza związana z tajemnicami bolesnymi, która obejmuje pięć kolejnych dni ONŻ III^o, ma prowadzić do odkrycia „Kościoła Ukrzyżowanego, zbudowanego na Krwi Baranka i świętych męczenników” oraz Kościoła Misterium Paschalnego, który wciąż umiera i jest wiecznie żywy. Ostatnie pięć dni rekolekcji stanowi fazę trzecią, dla której tłem jest chwalebna część różańca świętego. W tej fazie prezentuje się „Kościół uwielbionego Pana, Kyriosa i Jego Ducha; Kościół żyjący, posłany do wszystkich czasów i narodów”⁵²⁰.

Formacja następująca po przeżyciu ONŻ III^o w założeniach ma kontynuować i pogłębić poznanie tajemnicy Kościoła⁵²¹, czemu służy realizacja programu pt. *Droga do*

⁵¹⁸ Tamże, s. 15-16.

⁵¹⁹ Słowa papież wypowiedział 17 lipca 2023 r. na prywatnej audiencji, której podczas swojego urlopu udzielił oazowiczom z archidiecezji łódzkiej, przeżywającym w tamtym czasie w Rzymie rekolekcje ONŻ III^o. W słowie wstępnym prowadzący te rekolekcje kard. Grzegorz Ryś zaprezentował papieżowi w syntetyczny sposób owe pięć dróg mistagogii. Zob. <https://pl.aleteia.org/2023/07/18/wiara-jest-konkretna-papiez-spotkal-sie-z-lodzкими-oazowiczami> [dostęp: 9.10.2024]. Zapis video audiencji prywatnej: <https://www.youtube.com/watch?v=Gj2MgyxXhMc&list=PLU7YjcqJpWboinSpuX8yBuvmDe0jZjNOi&index=131> [dostęp: 9.10.2024].

⁵²⁰ Tamże, s. 62.

⁵²¹ Tenże, *Oaza Nowego Życia II stopnia*, s. 17.

wspólnoty na podstawie Nowego Testamentu⁵²², który opracował Desmond O'Donnell OMI. Program ten skierowany jest do „małych grup chrześcijańskich, które pragną pogłębić swoje życie wspólnotowe” i składa się z dwunastu etapów zatytułowanych w następujący sposób: (1) *Wspólnota doskonała*, (2) *Źródło chrześcijańskiej wspólnoty*, (3) *Jestem chrześcijaninem*, (4) *Potrzeba chrześcijańskiej wspólnoty*, (5) *Wspólnota to troska o innych*, (6) *Wspólnota to dzielenie się z innymi*, (7) *Wspólnota to noszenie ciężarów*, (8) *Wspólnota to uległość*, (9) *Wspólnota to służba*, (10) *Wspólnota niedoskonała*, (11) *Wspólnota przed Bogiem*, (12) *Życie we wspólnocie*. Każdy etap składa się z trzech elementów. Pierwszy to słowo Boże, które „należy przemodlić”. Kolejny dotyczy wcześniejszego przemyślenia i zastanowienia się nad problemami wynikającymi z zachowania się grup. Ostatni natomiast stanowi dzielenie się w małej grupie swoimi doświadczeniami⁵²³.

Szczególnym elementem każdej oazy rekolekcyjnej jest przeżywany w trzynastym dniu rekolekcji «dzień wspólnoty» Oazy Żywego Kościoła. Jest to szczególna forma nabożeństwa o charakterze pielgrzymki, które organizuje się dla oaz obywateli w danej okolicy. Celem tego szczególnego nabożeństwa jest przeżycie tajemnicy Kościoła, będącego wspólnotą zjednoczoną w Duchu Świętym, poprzez przeżycie znaku pielgrzymowania i gromadzenia się w miejscu spotkania. Każdorazowo hasło takiego spotkania brzmi „jedność w Duchu Świętym” i w założeniach Blachnickiego wyznacza ono również szczególną intencję tego pielgrzymowania. Wiąże się to z zachętą, którą należy skierować wobec uczestników, aby wszelkie trudy i niedogodności z nią związane ofiarować w intencji jedności Kościoła. Całe nabożeństwo składa się z siedmiu stacji, będących celebracjami, bądź modlitwami, które w całości stanowią program dnia wspólnoty. Pierwsza stacja inicjująca całe wydarzenie ma miejsce dnia poprzedzającego w siedzibie każdej

⁵²² *Droga do wspólnoty na podstawie Nowego Testamentu*, red. D. O'Donnell, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007. Początkowo ten cykl spotkań Blachnicki proponował do wykorzystania w czasie rekolekcji ONŻ III^o, gdyż uważał go za odpowiadający „dokładnie tematyce oazy III stopnia, ponadto proponuje nową i ciekawą metodę”. Zob. *Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik*, bmv: Światło-Życie 1986, s. 50. Praktyka wykazała, że specyfika tego programu, wymagająca wcześniejszego przygotowania się uczestników do spotkania, w warunkach oazy rekolekcyjnej jest trudna do realizacji. W związku z tym postanowiono, by na potrzeby rekolekcji opracować konspekty spotkań w małej grupie dotyczących powołania i diakonii, które znalazły się w znowelizowanej wersji podręcznika z 2019 r. Natomiast cykl spotkań *Droga do wspólnoty* przesunięto do realizacji w ramach formacji rocznej po przeżyciu ONŻ III^o. Zob. M. Ostrowski, *Rozmowy ewangeliczne i wskazania odnośnie realizacji programu. Oaza Nowego Życia trzeciego stopnia. Teksty robocze*, Kraków 2000, s. 17.

⁵²³ *Droga do wspólnoty*, s. 3.

z oaz i przyjmuje formę wigilii modlitewnej, ukształtowanej na wzór czuwania przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego i zasadniczo polega na modlitwie Godziną czytań z tej uroczystości, rozszerzonej o modlitwę uwielbienia. Następnego dnia rano przed wyruszeniem na miejsce spotkania, w miejscu, w którym oaza gromadzi się na co dzień, by sprawować Eucharystię, winna odbyć się druga stacja, czyli celebrowanie na rozpoczęcie pielgrzymki. Kolejny punkt to dzielenie się Ewangelią w drodze na miejsce spotkania. Czwarty element to godzina spotkania i świadectwa, podczas którego poszczególne oazy prezentują się pozostałym (tzw. meldunek), a wybrani uczestnicy dzielą się z zebranymi świadectwami z przeżytych do tej pory rekolekcji. Piąta stacja stanowi kulminację całego dnia wspólnoty, a jest to Zgromadzenie eucharystyczne. Następnie w założeniach Blachnickiego szóstą stacją winna być godzina jedności, celem której jest zaakcentowanie jedności z Kościołem lokalnym a nawet powszechnym. Założyciel przewidział przeżywanie tej godziny w następujących kręgach jedności: (I) jedność w Ruchu Światło-Życie, (II) jedność z Kościołem lokalnym (parafią, diecezją), (III) jedność z Kościołem w Polsce, (IV) jedność z Kościołem powszechnym (z Ojcem Świętym) oraz (V) jedność wszystkich chrześcijan i ruchów «żywego Kościoła» na całym świecie. Wiąże się to z praktyką pisanie listów jedności, które uczestnicy pochodzący z jednej parafii wysyłają do swojego proboszcza, a uczestnicy pochodzący z jednej diecezji do swojego biskupa. Z takiego spotkania oaz należy wysłać także list jedności do biskupa diecezji, na terenie której odbywa się dzień wspólnoty. Bardzo często też oazowicze wysyłają taki list do papieża. Obecnie jednak – od czasu powstania KWC – w ramach przeżywania szóstej stacji dnia wspólnoty celebrowane jest nabożeństwo KWC, zwane godziną odpowiedzialności i misji, które każdego roku ma nieco inny przebieg, zawsze jednak zawiera liturgię słowa, świadectwa i możliwość złożenia deklaracji KWC. Ostatnia, siódma stacja pielgrzymki ma miejsce po powrocie oazy do swojej siedziby i przybiera formę krótkiej, spontanicznej modlitwy dziękczynnej⁵²⁴. Wspomnieć należy, że pierwszy tego rodzaju dzień wspólnoty odbył się w 14 lipca 1971 r. w formie międzyoazowego zlotu gwiazdowego na górze Błyszcz w rejonie Suchego Gronia w Beskidzie Sądeckim⁵²⁵. Już w następnym roku

⁵²⁴ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 276-280, Tenże, *Oaza Nowego Życia II stopnia*, s. 208-213, *Oaza Nowego Życia III stopnia*, s.220-225.

⁵²⁵ Tenże, *Godziny Taboru*, s. 13.

(16 sierpnia 1972 r.) jeden z takich dni wspólnoty, odbywający się właśnie w tamtym miejscu odwiedził kard. Wojtyła⁵²⁶.

Natomiast wcześniej, bo już od 1967 r. Blachnicki rozpoczął organizowanie dla studentek Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego comiesięcznych spotkań, zwanych dniem wspólnoty. Ich celem „było dążenie do usunięcia dysharmonii między Ewangelią a codziennym życiem”⁵²⁷. Z czasem forma ta ewoluowała zarówno jeśli chodzi o częstotliwość spotkań, jak i ich adresatów. Podkreślano jednak, że miały one być niejako echem wakacyjnych dni wspólnoty, a ich celem miało być przypomnienie i odnowienie przeżyć z rekolekcji wakacyjnych oraz radosne przeżywanie «żywego Kościoła» oraz więzi jedności z każdym, który go tworzy⁵²⁸. Począwszy od roku formacyjnego 1977/78 rejonowe dni wspólnoty organizowano jako cykliczne spotkania wspólnot Ruchu wszelkich typów, czyli zarówno młodzieżowych, studenckich, młodzieży pracującej, dorosłych i rodzin⁵²⁹. Tak do wspólnot rodzinnych pisał o tym Blachnicki:

„W ten sposób okresowe dni wspólnoty upodobnią się do oazowych dni wspólnoty, będących okazją do przeżycia jedności w Duchu Świętym wszystkich znajdujących się w ramach tzw. oazy wielkiej typów oaz. Dni wspólnoty odbywane w rejonach w ramach post-oazy mają stać się płaszczyzną spotkań, wymiany świadectw i doświadczeń wszystkich wspólnot Ruchu, aby w ten sposób pogłębiać i przeżywać jego jedność.

Dni wspólnoty będą miały następujący ramowy program, przypominający program dnia wspólnoty w oazach rekolekcyjnych: (a) Godzina spotkania i świadectwa (poszczególne wspólnoty przez swoich przedstawicieli dają świadectwo o swoim życiu i pracy); (b) Godzina odpowiedzialności (w ramach poszczególnych grup stanowych – a więc rodziny osobno: dzielenie się doświadczeniami ze swojej pracy); (c) «Namiot Spotkania» i okazja do spowiedzi; (d) Zgromadzenie eucharystyczne; (e) Agapa i ‘pogodny wieczór’”⁵³⁰.

W innym miejscu założyciel Ruchu Światło-Życie podkreślał, że dni wspólnoty są istotnym elementem życia i programu formacyjnego tego Ruchu. Mówił o nich, że jest to pewna nowa forma dni skupienia, w których nie tyle chodzi o przeżycie wertykalnej wspólnoty z Bogiem poprzez skupienie i modlitwę, ile o doświadczenie wspólnoty horyzontalnej z braćmi, która rodzi się ze zjednoczenia poszczególnych osób z Bogiem⁵³¹.

⁵²⁶ Tamże, s.15-27.

⁵²⁷ Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 62-63.

⁵²⁸ Tamże, s. 113.

⁵²⁹ Tamże, s. 156.

⁵³⁰ F. Blachnicki, *Domowy Kościół. List miesięczny do wspólnot rodzinnych Ruchu Światło-Życie* nr 10, X 1977, w: *Domowy Kościół. Listy do wspólnot rodzinnych. Wydanie zebrane*, Tom 2: nr 8-17, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 94-95.

⁵³¹ Tenże, *Domowy Kościół. List miesięczny do wspólnot rodzinnych Ruchu Światło-Życie*, nr 15, X 1978, w: *Domowy Kościół. Listy do wspólnot rodzinnych*, s. 262.

Podsumowując założenia koncepcji *koinonii*, zawartej w pismach Blachnickiego i materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie, można ją sprowadzić – w świetle opracowanego odnowionego programu pastoralnego autorstwa Albericha, a zwłaszcza jego części dotyczącej funkcji i form kościelnego pośrednictwa – do trzech wymiarów: braterstwo, jedność i komunikacja⁵³².

2. Realizacja *koinonii* w wymiarze braterstwa

Analizę realizacji funkcji *koinonii* w wymiarze braterstwa przeprowadzono, zadając uczestnikom badań pytanie: „Czym przede wszystkim jest dla Ciebie Kościół katolicki?”⁵³³. W tabeli 37. zawarto zbiorcze zestawienie odpowiedzi oraz podział z uwzględnieniem kryterium płci. W opinii zdecydowanej większości ankietowanych zarówno w badaniu przeprowadzonym w początkowej fazie trwania rekolekcji, jak i w badaniu ponownym Kościół katolicki jest „wspólnotą ochrzczonych” (I: 46,8%; II: 54,0%). Znacznie mniej respondentów wskazywało pozostałe warianty, w następującej kolejności: „instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem” (I: 18,8%; II: 14,2%); „instytucją strzegącą wiary i obyczajów” (I: 12,5%; II: 10,6%) i najmniej „ogólnościową organizacją posiadającą również cele świeckie” (I: 3,8%; II: 1,1%). Ponadto w niewielkim stopniu, zasadniczo poza jednym wypadkiem nieprzekraczającym pułapu 10 pp., wskazywano również na warianty nierozstrzygające, tj. „inne” (I: 8,7%; II: 12,0%) oraz „trudno powiedzieć” (I: 9,4%; II: 8,0%).

W pierwszym badaniu opinia kobiet i mężczyzn nie różniła się znacząco od siebie, zwłaszcza w odpowiedziach najczęściej wskazywanych. W drugim badaniu podobnie, z tą różnicą, że za odpowiedzią „instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem” wskazało niespełna 10 pp. więcej mężczyzn niż kobiet. Jest to związane ze zmianą podobnego rzędu w opinii kobiet względem tego wariantu między pierwszym a drugim badaniem. Należy także zwrócić uwagę, że w końcowej fazie rekolekcji względem początkowej więcej kobiet (8,9 pp.) i więcej mężczyzn (5,2 pp.) wybierało wariant „wspólnotą ochrzczonych” oraz mniej mężczyzn (5,8 pp.) opowiadało się za odpowiedzią „instytucją strzegącą wiary i obyczajów”.

⁵³² Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 45.

⁵³³ Mariański, *Socjologia religii i socjologia moralności*, s. 105.

Tabela 37. Postrzeganie Kościoła katolickiego a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
instytucją strzegącą wiary i obyczajów	53	12,5%	29	10,6%	26	10,9%	18	12,3%	27	14,4%	11	8,6%
instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem	80	18,8%	39	14,2%	45	18,9%	14	9,6%	35	18,7%	25	19,5%
wspólnotą ochrzczonych	199	46,8%	148	54,0%	111	46,6%	81	55,5%	88	47,1%	67	52,3%
ogólnościową organizacją posiadającą również cele świeckie	16	3,8%	3	1,1%	9	3,8%	2	1,4%	7	3,7%	1	0,8%
inne	37	8,7%	33	12,0%	22	9,2%	18	12,3%	15	8,0%	15	11,7%
trudno powiedzieć	40	9,4%	22	8,0%	25	10,5%	13	8,9%	15	8,0%	9	7,0%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi w zależności od wieku respondentów zawarto w tabeli 38. Uczestnicy badań w wieku dziewiętnastu lat i więcej w zdecydowanie wyższym stopniu niż młodsi w obu badaniach stwierdzali, że Kościół katolicki jest dla nich przede wszystkim „wspólnotą ochrzczonych” (I: o 11,6 pp. więcej; II: o 13,0 pp. więcej). Natomiast uczestnicy poniżej dziewiętnastego roku życia względem starszych częściej wybierali odpowiedź „trudno powiedzieć” (I: o 9,6 pp. więcej; II: o 9,5 pp. więcej) oraz „instytucją strzegącą wiary i obyczajów” (I: o 6,6 pp. więcej; II: o 6,0 pp. więcej). Należy jeszcze zwrócić uwagę, że w początkowej fazie rekolekcji starsi uczestnicy znacznie częściej niż młodsi wskazywali wariant „inne” (o 7,6 pp. więcej). Porównując zmiany w odpowiedziach między pierwszym a drugim badaniem, należy wskazać duży wzrost w obu grupach wiekowych wybierania odpowiedzi „wspólnotą ochrzczonych” (<19: o 7,2 pp. więcej; ≥19 o 8,6 pp. więcej). Pozostałe różnice nie są większe niż 5 pp. Analiza statystyczna dała podstawy do odrzucenia hipotezy o niezależności analizowanych zmiennych użytych w obu badaniach. Siła związku między zmiennymi jest mała (I: $\chi^2=21,602$; $p<0,001$; $V_C=0,225$; II: $\chi^2=12,604$; $p=0,027$; $V_C=0,214$), ale istotna statystycznie.

Tabela 38. Postrzeganie Kościoła katolickiego a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
instytucją strzegącą wiary i obyczajów	42	14,6%	24	12,3%	11	8,0%	5	6,3%
instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem	57	19,8%	29	14,9%	23	16,8%	10	12,7%
wspólnotą ochrzczonych	124	43,1%	98	50,3%	75	54,7%	50	63,3%
ogólnowsiatową organizacją posiadającą również cele świeckie	11	3,8%	1	0,5%	5	3,6%	2	2,5%
inne	18	6,3%	22	11,3%	19	13,9%	11	13,9%
trudno powiedzieć	36	12,5%	21	10,8%	4	2,9%	1	1,3%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Podział odpowiedzi z uwzględnieniem stopnia zaangażowania w formację zestawiono w tabeli 39. Można zauważyć wzrost wyboru wariantu „wspólnotą ochrzczonych” w obu badaniach. Szczególnie widać to między uczestnikami ONŻ I° i ONŻ II°, gdyż wzrost ten wynosi w przypadku pierwszego badania niespełna 25 pp., a drugiego – prawie 30 pp. Różnice między kolejnymi etapami nie są już tak znaczące. Warto zauważyć jeszcze dużą różnicę między grupą ONŻ I° i ONŻ II° w wyborze wariantu „instytucją strzegącą wiary i obyczajów” na rzecz ONŻ I°, która w początkowej fazie rekolekcji wyniósł 11,3 pp., a w końcowej 13,1 pp. Wewnątrz kategorii między pierwszym a drugim badaniem należy zauważyć, że Kościół katolicki za „wspólnotę ochrzczonych” uważa o 6,0 pp. uczestników ONŻ I° więcej, o 10,2 pp. uczestników ONŻ II° więcej oraz o 9,2 pp. członków diakonii więcej. Ponadto o 12,2 pp. uczestników ONŻ III° mniej i o 5 pp. członków diakonii mniej uważało w końcowej fazie rekolekcji Kościół katolicki za „instytucję świętą na czele z papieżem i duchowieństwem”. Wśród uczestników ONŻ III° w drugim badaniu odnotowano również częstsze wskazywanie odpowiedzi „inne” (o 11,1 pp. więcej). Istotność statystyczną zmiennych związanych ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie obu badaniach potwierdza test niezależności chi-Kwadrat oraz

współczynnik związku między dwiema zmiennymi V Cramera wskazujący na zależność o małej sile (I: $\chi^2=73,362$; $p<0,001$; $V_C=0,240$; II: $\chi^2=46,467$; $p<0,001$; $V_C=0,238$).

Tabela 39. Postrzeganie Kościoła katolickiego a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
instytucją strzegącą wiary i obyczajów	37	19,5%	21	17,9%	7	8,2%	3	4,8%	4	5,6%	3	6,0%	5	6,4%	2	4,5%
instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem	37	19,5%	20	17,1%	16	18,8%	10	15,9%	16	22,2%	5	10,0%	11	14,1%	4	9,1%
wspólnotą ochrzczonych	60	31,6%	44	37,6%	48	56,5%	42	66,7%	45	62,5%	32	64,0%	46	59,0%	30	68,2%
ogólnowsiatową organizacją posiadającą również cele świeckie	8	4,2%	2	1,7%	6	7,1%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	2	2,6%	0	0,0%
inne	15	7,9%	11	9,4%	3	3,5%	5	7,9%	5	6,9%	9	18,0%	14	17,9%	8	18,2%
trudno powiedzieć	33	17,4%	19	16,2%	5	5,9%	2	3,2%	2	2,8%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Realizacja funkcji *koinonii* w wymiarze braterstwa wiąże się również z budowaniem atmosfery „rodzinnej zażyłości, sprzyjającej harmonijnemu włączaniu się we wspólnotowe zaangażowanie”, będącej sposobem, przez który wspólnota wyraża swój sposób ewangelizowania i katechezy (DK 222). Dlatego też, by pogłębić analizę realizacji funkcji *koinonii* w Ruchu Światło-Życie, inspirując się „atmosferą skromności, czułości i kontemplacji” domu nazaretańskiego, którą Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji w *Dyrektorium o katechizacji* wskazała jako wzorcowe środowisko ewangelizacji (DK 428)⁵³⁴, zadano uczestnikom badań pytanie: „Czy doświadczyłeś(-aś), że

⁵³⁴ Jacek Siewiora dokonując studium porównawczego katechezy w Polsce i na Ukrainie ocenił, że polscy katecheci, którzy w przeciwieństwie do ukraińskich pracują w atmosferze szkolnej w pewnej mierze utracili już wyczulenie na kontekst dobrowolności i zaangażowania uczniów, co przejawia się w stwierdzonym przez niego empirycznie docenianiem ich wysiłku w znacznie mniejszym stopniu względem katechetów z Ukrainy. J. Siewiora, *Między monologiem a dialogiem edukacyjnym. Studium porównawcze katechezy w Polsce i na Ukrainie*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2013, s. 158.

oaza stwarza atmosferę troski o innych?”. Ogólc zestawienie uzyskanych rezultatów oraz rozkład odpowiedzi z uwzględnieniem płci respondentów zawarto w tabeli 40. Sześciu na dziesięciu uczestników w początkowej fazie rekolekcji (dokładnie 60,2%) i niespełna dwie trzecie uczestników pod koniec rekolekcji (dokładnie 65,7%) zdecydowanie potwierdziło, że oaza stwarza atmosferę troski o innych. Odpowiedź „raczej tak” wskazało natomiast 27,3% uczestników w początkowej fazie rekolekcji i 24,5% w końcowej fazie rekolekcji. Zatem generalnie pozytywną opinię wobec zadanego w pytaniu stwierdzenia wyraziła miążdżąca większość respondentów (I: 87,5%; II: 90,2%). Wybierających odpowiedź „trudno powiedzieć”, a więc pozostawiających kwestię bez rozstrzygnięcia, było w pierwszym badaniu 10,1% i w drugim 8,8%. Odpowiedzi negujące rozpatrywane stwierdzenie wskazywało niewielu respondentów, odsetek ten w żadnym z wypadków nie przekroczył 2 pp. Wariant „raczej nie” wybrało 1,9% ankietowanych w pierwszym badaniu i 0,7% w drugim, a wariant „zdecydowanie nie” 0,5% uczestników pierwszego badania i 0,4% drugiego.

Więcej kobiet niż mężczyzn zadeklarowało doświadczenie, że oaza stwarza atmosferę troski o innych. W początkowej fazie rekolekcji opowiadających tak kobiet było o 14,9 pp. więcej niż mężczyzn, a w końcowej o 10,3 pp. Mężczyźni natomiast względem kobiet byli bardziej niezdecydowani, gdyż w pierwszym badaniu o 7,7 pp. więcej z nich niż kobiet wybierało odpowiedź „trudno powiedzieć”, a w drugim – o 5,5 pp. mniej. Również więcej mężczyzn niż kobiet opowiadało się za odpowiedzią „raczej tak” (I: o 4,7 pp. więcej; II: o 5,5 pp. więcej). Wewnątrz kategorii związanych z płcią największą różnicą między pierwszym badaniem a drugim i w zasadzie jedyną znaczącą jest wzrost wyboru odpowiedzi „zdecydowanie tak” po stronie mężczyzn (I: 51,9%; II: 60,2%; wzrost o 8,3 pp.). Związek między zmiennymi związanymi z płcią oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera ($\chi^2=14,557$; $p=0,006$; $V_C=0,185$).

Tabela 40. Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	2	0,5%	1	0,4%	0	0,0%	1	0,7%	2	1,1%	0	0,0%
raczej nie	8	1,9%	2	0,7%	3	1,3%	1	0,7%	5	2,7%	1	0,8%
trudno powiedzieć	43	10,1%	24	8,8%	16	6,7%	9	6,2%	27	14,4%	15	11,7%
raczej tak	116	27,3%	67	24,5%	60	25,2%	32	21,9%	56	29,9%	35	27,3%
zdecydowanie tak	256	60,2%	180	65,7%	159	66,8%	103	70,5%	97	51,9%	77	60,2%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

W tabeli 41. zawarto rozkład odpowiedzi z uwzględnieniem kryterium wieku ankietowanych. Należy zauważyć, że w początkowej fazie rekolekcji największe różnice wystąpiły we wskazywaniu odpowiedzi „raczej tak”, gdyż starszych tak odpowiadających było o 8,1 pp. więcej niż młodszych oraz odpowiedzi „trudno powiedzieć”, ponieważ młodszych było o 6,4 pp. więcej niż starszych. W drugim badaniu różnice między grupami wiekowymi nie przekroczyły 2,5 pp. W końcowej fazie rekolekcji względem początkowej zarówno starsi jak i młodszy częściej wskazywali na odpowiedź „zdecydowanie tak” (<19: o 5 pp. więcej; ≥19 o 6,5 pp. więcej), natomiast mniej o 10,0 pp. uczestników starszych wybierało odpowiedź „raczej tak”. Zależność między zmiennymi związanymi z wiekiem respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=8,323$; $p=0,080$; $V_C=0,140$).

Tabela 41. Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	2	0,7%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%
raczej nie	7	2,4%	2	1,0%	1	0,7%	0	0,0%
trudno powiedzieć	35	12,2%	16	8,2%	8	5,8%	8	10,1%
raczej tak	71	24,7%	49	25,1%	45	32,8%	18	22,8%
zdecydowanie tak	173	60,1%	127	65,1%	83	60,6%	53	67,1%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Podział odpowiedzi na rozpatrywane pytanie z uwagi na stopień zaangażowania respondentów w formację prezentuje tabela 42. Trudno jest wykazać jednoznaczny trend w zależności od tego zaangażowania. W pierwszym badaniu wybieranie odpowiedzi

„zdecydowanie tak” rosło, jeśli chodzi o uczestników oaz, ale w przypadku członków diakonii odnotowano spadek względem ONŻ III°. Odpowiedź „raczej tak” wybierali najczęściej uczestnicy ONŻ I° (31,1%), później odnotowano spadek; uczestnicy ONŻ II° i ONŻ III° odpowiadali podobnie (ONŻ II°: 22,4%, ONŻ III°: 22,2%), natomiast członków diakonii tak odpowiadających już było więcej (28,2%). W końcowej fazie rekolekcji wahania były mniejsze, ale również niejednorodne. Wewnątrz kategorii związanych ze stopniem zaangażowania w formację istotne różnice między pierwszym a drugim badaniem wystąpiły w przypadku odpowiedzi: „zdecydowanie tak”, wybrało ją w drugim badaniu o 9,7 pp. więcej uczestników ONŻ I° i o 6,4 pp. więcej członków diakonii oraz „trudno powiedzieć”, wskazało na nią o 5,8 pp. więcej uczestników ONŻ III°.

Tabela 42. Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	1	0,5%	0	0,0%	1	1,2%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
raczej nie	2	1,1%	0	0,0%	3	3,5%	2	3,2%	3	4,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
trudno powiedzieć	23	12,1%	10	8,5%	11	12,9%	7	11,1%	3	4,2%	5	10,0%	6	7,7%	2	4,5%
raczej tak	59	31,1%	31	26,5%	19	22,4%	13	20,6%	16	22,2%	12	24,0%	22	28,2%	11	25,0%
zdecydowanie tak	105	55,3%	76	65,0%	51	60,0%	40	63,5%	50	69,4%	33	66,0%	50	64,1%	31	70,5%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując analizę realizacji funkcji *koinonii* w wymiarze braterstwa, należy zauważyć, że uczestnicy rekolekcji oazowych wraz z prowadzącymi w dużej mierze Kościół katolicki postrzegają nie w kategoriach sformalizowanej instytucji, czy też świeckiej organizacji o globalnym zasięgu, ale przede wszystkim dostrzegają w nim aspekt wspólnotowy, czyli wymiar braterstwa. Co więcej, okazało się, że udział w rekolekcjach oazowych oraz przeżywanie formacji w Ruchu Światło-Życie wywarło wpływ na respondentów i spowodowało powiększenie takiego spojrzenia na Kościół. Przeprowadzona analiza daje również podstawy, by stwierdzić, że we wspólnotach Ruchu Światło-Życie realizuje się *koinonię* w wymiarze braterstwa poprzez budowanie atmosfery troski o innych. Potwierdziła to bezsprzecznie większość respondentów. Opinie dotyczące stwarzania takich warunków we wspólnocie rosły w czasie trwania rekolekcji, co pozwala wysnuć wniosek, że przynajmniej niektórzy z atmosferą braterstwa i troski o innych w Kościele spotkali się dopiero podczas rekolekcji oazowych. Uczestnicy wszystkich typów

oaz, jak i członkowie diakonii rekolekcyjnych w bardzo wysokim stopniu potwierdzali, że Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych.

3. Realizacja *koinonii* w wymiarze jedności

Wyzwania związane z realizacją *koinonii* nie są rzeczą ani prostą, ani też zawsze ewidentną. Na realizację tej funkcji składa się również „ogarnianie wszelkich przejawów rozbicia, wszelkich płaszczyzn istniejących podziałów, wszelkich kręgów życia ludzkiej społeczności”. Franciszek Blachnicki przedstawił uczestnikom VI Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie założenia koncepcji *Integralnego programu diakonii jedności*. Program ten został graficznie przedstawiony jako znak „fos-dzoe” z rozszerzającymi się kręgami usytuowanymi centrycznie wokół niego. Kręgi te Blachnicki określił jako „kręgi wyzwolenia”. Schemat ten odwołuje się do obrazu dynamiki, jaki na tafli wody wywołuje wrzucony w nią kamień, ponieważ tak samo „dynamikę jedności zataczającej coraz szersze kręgi” wyzwała – zdaniem Blachnickiego – życie w rzeczywistości „światło-życie”, czyli „jedności prawdy i życia według prawdy”⁵³⁵. Poszczególne „kręgi wyzwolenia” na drodze urzeczywistniania jedności to: „(1) Ruch Światło-Życie, (2) Ruchy odnowy w Kościele, (3) Kościół katolicki, (4) wszyscy wyznawcy Chrystusa, (5) cały świat”⁵³⁶. Jedność urzeczywistnianą na tych poszczególnych szczeblach, to zdaniem Blachnickiego kryterium weryfikujące poddanie się Duchowi Świętemu⁵³⁷. Zatem, ponieważ „*koinonia* jest urzeczywistnianiem się jedności Kościoła”⁵³⁸, by przeanalizować stopień realizacji funkcji *koinonii* w wymiarze jedności w Ruchu Światło-Życie, zapytano uczestników badań czy utożsamiają się z poszczególnymi wspólnotami, które są przejawami niektórych z wymienionych wyżej kręgów wyzwolenia, a zwłaszcza pierwszego i trzeciego.

W pierwszej kolejności postawiono ankietowanym pytanie dotyczące małej grupy formacyjnej: „Czy utożsamiasz się z małą grupą formacyjną, w której formujesz się w ciągu roku?”. Uzyskane rezultaty zbiorczo oraz z uwzględnieniem kryterium płci zawarto w tabeli 43. W obu badaniach respondenci w przeważającej większości pozytywnie ustosunkowali się do postawionego pytania. Najwięcej wskazań padło na wariant

⁵³⁵ Blachnicki, *Integralna koncepcja diakonii jedności*, s. 229.

⁵³⁶ Tamże, s. 230-231.

⁵³⁷ Tenże, *List z Boliwii*, s. 67.

⁵³⁸ Zob. Malina, *«Koinōnia» - urzeczywistnianie jedności Kościoła*, s. 252-253.

„zdecydowanie tak” (I: 40,7%; II: 50,7%) oraz „raczej tak” (I: 32,9%; II: 26,6%). Znacznie mniej osób wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć” (I: 16,0%; II: 13,9%) oraz odpowiedzi negujące zadane stwierdzenie: „raczej nie” (I: 6,4%; II: 5,1%) i „zdecydowanie nie” (I: 4,0%; II: 3,6%). W początkowej fazie rekolekcji kobiety i mężczyźni odpowiadali podobnie, różnice wskazań w ramach tych samych odpowiedzi nie przekraczały 4 pp. Zauważyć należy dużą zmianę w drugim badaniu względem pierwszego w opinii kobiet, które w końcowej fazie rekolekcji w znaczenie większym odsetku wskazywały odpowiedź „zdecydowanie tak” (I: 39,1%; II: 54,1%; wzrost o 15 pp.), przy jednoczesnym spadku wyboru odpowiedzi „raczej tak” (I: 34,0%; II: 19,9%). U mężczyzn nie odnotowano tak dużych wahań, jednak w drugim badaniu nieznacznie więcej z nich wskazywało odpowiedzi twierdzące. Sumarycznie, o niespełna 7 pp. mężczyzn więcej potwierdziło, że utożsamia się z małą grupą formacyjną pod koniec przeżywanych rekolekcji względem początku. U kobiet zaś zarówno na początku jak i pod koniec rekolekcji, mimo wskazanych powyżej zmian, nie odnotowano większych wahań łącznie rozpatrując odpowiedzi pozytywne.

Tabela 43. Utożsamianie się z małą grupą formacyjną a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	17	4,0%	10	3,6%	11	4,6%	6	4,1%	6	3,2%	4	3,1%
raczej nie	27	6,4%	14	5,1%	14	5,9%	9	6,2%	13	7,0%	5	3,9%
trudno powiedzieć	68	16,0%	38	13,9%	39	16,4%	23	15,8%	29	15,5%	15	11,7%
raczej tak	140	32,9%	73	26,6%	81	34,0%	29	19,9%	59	31,6%	44	34,4%
zdecydowanie tak	173	40,7%	139	50,7%	93	39,1%	79	54,1%	80	42,8%	60	46,9%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

W tabeli 44. ukazano uzyskane rezultaty z podziałem na wiek respondentów. Różnice w odpowiadaniu na to pytanie między ankietowanymi poniżej dziewiętnastego roku życia oraz starszymi nie przekraczają 5 pp. Wyjątek stanowi tu tylko wariant „zdecydowanie tak” w drugim badaniu (<19: 49,2%; ≥19: 54,4%; różnica o 5,2 pp.). Należy zauważyć, że co prawda w niewielkim stopniu, ale to przedstawiciele starszej grupy badanych w większym stopniu deklarowali utożsamianie się ze swoją grupą formacyjną. Co do zmian między pierwszym a drugim badaniem, to na uwagę zasługuje wzrost odsetka osób wybierających odpowiedź „zdecydowanie tak” (<19: o 9,6 pp. więcej; ≥19:

o 11,3 pp. więcej), przy jednoczesnym spadku wskazywania odpowiedzi „raczej tak” (<19: 5,1 pp. mniej; ≥19: o 9 pp. mniej).

Tabela 44. Utożsamianie się z małą grupą formacyjną a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	12	4,2%	9	4,6%	5	3,6%	1	1,3%
raczej nie	21	7,3%	9	4,6%	6	4,4%	5	6,3%
trudno powiedzieć	48	16,7%	28	14,4%	20	14,6%	10	12,7%
raczej tak	93	32,3%	53	27,2%	47	34,3%	20	25,3%
zdecydowanie tak	114	39,6%	96	49,2%	59	43,1%	43	54,4%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Zestawienie odpowiedzi z uwzględnieniem stopnia zaangażowania ankietowanych w formację ukazano w tabeli 45. W pierwszej mierze należy zauważyć, że uczestnicy ONŻ I° w większym stopniu niż pozostali byli niezdecydowani oraz rzadziej wskazywali odpowiedzi twierdzące. W pierwszym badaniu nieco ponad 65% uczestników ONŻ I° zadeklarowało, że utożsamia się ze swoją grupą formacyjną, kiedy tak uważających uczestników ONŻ II° i ONŻ III° było już ponad 82%. W drugim badaniu utożsamiających się ze swoją grupą formacyjną uczestników ONŻ I° było już więcej, bo niespełna 75%, przy podobnym poziomie wskazań co w pierwszym badaniu po stronie uczestników ONŻ II° i ONŻ III°. Diakonia na podobnym poziomie, tj. ok. 75%, w obu badaniach wskazywała odpowiedzi twierdzące. Istotne zmiany w poszczególnych wskazaniach między pierwszym a drugim badaniem wystąpiły w przypadku: uczestników ONŻ I° – w odpowiedzi „zdecydowanie tak” (I: 30,0%; II: 47,9%, wzrost o 17,9 pp.) oraz odpowiedzi „raczej tak” (I: 35,3%; II: 25,6%, spadek o 9,7 pp.); uczestników ONŻ III° – w odpowiedzi „zdecydowanie tak” (I: 50,0%; II: 56,0%; wzrost o 6,0 pp.) oraz odpowiedzi „raczej tak” (I: 33,3%; II: 26,0%; spadek o 7,3%), a także członków diakonii – w odpowiedzi „zdecydowanie tak” (I: 47,4%; II: 54,5%; wzrost o 7,1 pp.) oraz odpowiedzi „raczej tak” (I: 28,2%; II: 20,5%; spadek o 7,7 pp.). Poziom utożsamiania się uczestników badań z małą grupą formacyjną jest dość wysoki, zwłaszcza wśród uczestników ONŻ II° i ONŻ III°, jednak wydaje się, że nie ma podstaw, by stwierdzić, że wraz z postępem w formacji w Ruchu Światło-Życie wzrasta poziom utożsamiania się z małą grupą formacyjną. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w for-

mację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności ($\chi^2=23,516$; $p=0,024$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić jako umiarkowaną ($V_c=0,136$).

Tabela 45. Utożsamianie się z małą grupą formacyjną a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	10	5,3%	6	5,1%	3	3,5%	1	1,6%	0	0,0%	1	2,0%	4	5,1%	2	4,5%
raczej nie	16	8,4%	4	3,4%	4	4,7%	5	7,9%	4	5,6%	1	2,0%	3	3,8%	4	9,1%
trudno powiedzieć	40	21,1%	21	17,9%	8	9,4%	5	7,9%	8	11,1%	7	14,0%	12	15,4%	5	11,4%
raczej tak	67	35,3%	30	25,6%	27	31,8%	21	33,3%	24	33,3%	13	26,0%	22	28,2%	9	20,5%
zdecydowanie tak	57	30,0%	56	47,9%	43	50,6%	31	49,2%	36	50,0%	28	56,0%	37	47,4%	24	54,5%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

W celu oceny deklaracji ankietowanych, dotyczących stopnia ich utożsamiania się ze swoją parafią, poproszono ich o ustosunkowanie się do stwierdzenia: „Czy utożsamiasz się z parafią, w której mieszkasz?”. Zbiorczy rozkład odpowiedzi na to pytanie oraz z podziałem na płcie ankietowanych zawarto w tabeli 46. Wariant „zdecydowanie tak” wybrało w pierwszym badaniu 39,8%, a w drugim 46,0%, a więc o 6,2 pp. więcej niż w pierwszym i były to najliczniejsze wskazania. Drugim najczęściej wybieranym wariantem była odpowiedź „raczej tak”, którą wskazało w początkowej fazie rekolekcji 27,8%, a w końcowej 23,4% uczestników, czyli o 4,4 pp. mniej. Sumarycznie, wybór odpowiedzi potwierdzających zadane stwierdzenie był dość wysoki, na podobnym poziomie w pierwszym i drugim badaniu, jednak pod koniec rekolekcji te potwierdzające deklaracje były w większym stopniu zdecydowane. Odpowiedź „trudno powiedzieć” wskazywano na poziomie 15% w obu badaniach (I: 15,3%; II: 15,7%). Natomiast odpowiedzi negujące utożsamianie się z parafią udzieliło w pierwszym i w drugim badaniu ok. 15% ankietowanych („raczej nie”: I: 11,3%; II: 8,4%; „zdecydowanie nie”: I: 5,9%; II: 6,6%).

Mężczyźni w większym stopniu względem kobiet zdecydowanie potwierdzali swoje utożsamianie się z parafią zamieszkania. W obu badaniach było ich stabilnie ok. 50% (I: 50,8%; II: 51,6%). Natomiast kobiet w początkowej fazie rekolekcji wskazujących wariant „zdecydowanie tak”, było tylko 31,1%, natomiast pod koniec odsetek ten wzrósł o 10 pp. do poziomu 41,1%. Istotną zmianą między pierwszym a drugim badaniem był jeszcze spadek wskazań odpowiedzi „raczej tak” w przypadku kobiet o 7,2 pp.

(I: 29,8%; II: 22,6%). Patrząc łącznie na poziom wybierania odpowiedzi potwierdzających utożsamianie się z parafią zamieszkania, można ocenić, że zarówno w pierwszym jak i w drugim badaniu był on podobny. W przypadku kobiet wyniósł nieco ponad 60%, a w przypadku mężczyzn ok. 75 %. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=20,244$; $p<0,001$; $V_C=0,218$).

Tabela 46. Utożsamianie się z parafią a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	25	5,9%	18	6,6%	14	5,9%	12	8,2%	11	5,9%	6	4,7%
raczej nie	48	11,3%	23	8,4%	35	14,7%	15	10,3%	13	7,0%	8	6,3%
trudno powiedzieć	65	15,3%	43	15,7%	44	18,5%	26	17,8%	21	11,2%	17	13,3%
raczej tak	118	27,8%	64	23,4%	71	29,8%	33	22,6%	47	25,1%	31	24,2%
zdecydowanie tak	169	39,8%	126	46,0%	74	31,1%	60	41,1%	95	50,8%	66	51,6%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi z uwagi na wiek zawarto w tabeli 47. Rozpatrując wyniki badań pod tym kątem, należy w pierwszej mierze odnotować, że starsi uczestnicy badania w większym stopniu zdecydowanie potwierdzali postawione w pytaniu zagadnienie (I: <19: 37,2%; ≥ 19 : 45,3%; II: <19: 43,1%; ≥ 19 : 53,2%) i to w obu badaniach (I: o 8,1 pp. więcej; II: o 10,1 pp. więcej). W obu przypadkach odnotowano również wzrost poziomu wskazań tej odpowiedzi między pierwszym a drugim badaniem (<19: wzrost o 5,9 pp.; ≥ 19 : wzrost o 7,9 pp.). Odpowiedź „raczej tak” wybierano w podobnym stopniu zarówno w pierwszym (<19: 28,1%; ≥ 19 : 27,0%) jak i w drugim badaniu (<19: 24,1%; ≥ 19 : 21,5%) i w obu grupach wiekowych między pierwszy a drugim badaniem poziom wskazywania tej odpowiedzi spadł (<19: spadek o 4 pp.; ≥ 19 : spadek o 5,5 pp.). Sumarycznie więc, odpowiedzi twierdzące wybierano podobnie w pierwszym i w drugim badaniu: młodsi na poziomie 65-67%, a starsi na poziomie 72-74 %. Związek między zmiennymi związanymi z wiekiem oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera ($\chi^2=11,753$; $p=0,019$; $V_C=0,207$).

Tabela 47. Utożsamianie się z parafią a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	17	5,9%	18	9,2%	8	5,8%	0	0,0%
raczej nie	34	11,8%	13	6,7%	14	10,2%	10	12,7%
trudno powiedzieć	49	17,0%	33	16,9%	16	11,7%	10	12,7%
raczej tak	81	28,1%	47	24,1%	37	27,0%	17	21,5%
zdecydowanie tak	107	37,2%	84	43,1%	62	45,3%	42	53,2%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Tabela 48. zawiera informacje o rozkładzie odpowiedzi na analizowane pytanie uwzględniając stopień zaangażowania w formację uczestników badań. Patrząc sumarycznie na odpowiedzi potwierdzające utożsamianie się z parafią, można zauważyć pewną tendencję rosnącą odsetka osób utożsamiających się ze swoją parafią wraz z postępowaniem w formacji oazowej. W początkowej fazie rekolekcji tendencja ta jest dość wyraźna, odpowiedzi twierdzące wskazywało 62,6% uczestników ONŻ I°, 68,3% uczestników ONŻ II°, 70,8% uczestników ONŻ III° i 75,7% członków diakonii rekolekcyjnych. W drugim badaniu tendencję zaburza wysoki poziom wskazań uczestników ONŻ II° 74,6%, wyższy niż uczestników ONŻ III°, który wyniósł 70,0%. Między pierwszy a drugim badaniem uczestnicy w poszczególnych grupach odpowiadali podobnie, z wyjątkiem uczestników ONŻ II°, którzy w drugim badaniu w znacznie wyższym stopniu wskazywali odpowiedź „zdecydowanie tak” (I: 36,5%; II: 50,8%; wzrost o 14,3 pp.) oraz sporo mniej z nich wybierało odpowiedź „raczej tak” (I: 31,8%; II: 23,8%; spadek o 8 pp.).

Tabela 48. Utożsamianie się z parafią a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	12	6,3%	10	8,5%	6	7,1%	4	6,3%	2	2,8%	4	8,0%	5	6,4%	0	0,0%
raczej nie	28	14,7%	9	7,7%	9	10,6%	3	4,8%	4	5,6%	3	6,0%	7	9,0%	8	18,2%
trudno powiedzieć	31	16,3%	23	19,7%	12	14,1%	9	14,3%	15	20,8%	8	16,0%	7	9,0%	3	6,8%
raczej tak	49	25,8%	27	23,1%	27	31,8%	15	23,8%	19	26,4%	12	24,0%	23	29,5%	10	22,7%
zdecydowanie tak	70	36,8%	48	41,0%	31	36,5%	32	50,8%	32	44,4%	23	46,0%	36	46,2%	23	52,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

W tabeli 49. zestawiono rozkład odpowiedzi dotyczących utożsamiania się uczestników badań ze swoją diecezją w ogóle badanej populacji oraz z podziałem na płeć ankietowanych. Blisko 80% respondentów w pierwszym i nieco ponad 80% w drugim badaniu wyraziło opinię, że utożsamia się z diecezją, w której mieszka. Najliczniejsze wskazania padały na wariant zdecydowanie potwierdzający stawiany w pytaniu problem i w obu próbach grupa tak opowiadających stanowiła ponad połowę ankietowanych (I: 51,8%; II: 54,0%). Drugą najczęściej wybieraną odpowiedzią był wariant „raczej tak” (I: 26,6%; II: 26,6%). Dużo mniej osób nie zajęło stanowiska („trudno powiedzieć”: I: 13,6%; II: 12,0%) i zdecydowanie mniej wyraziło opinię o nieutożsamianiu się ze swoją diecezją, wybierając odpowiedź „raczej nie” (I: 5,4%; II: 4,7%) i „zdecydowanie nie” (I: 2,6%; II: 2,6%).

Zarówno w początkowej, jak i końcowej fazie trwania rekolekcji to mężczyźni w nieco większym stopniu niż kobiety wyrażali opinię dotyczącą utożsamiania się z diecezją, w której mieszkają. Odpowiedź „zdecydowanie tak” mężczyźni w obu badaniach wskazywali na poziomie nieco przekraczającym 55% (I: 56,1%; II: 57,0%), natomiast w przypadku kobiet poziom ten oscylował wokół poziomu 50% (I: 48,3%; II: 51,4%). Zatem w pierwszym badaniu mężczyźni zdecydowanie potwierdzających swoje utożsamianie się z diecezją zamieszkania było o 7,8 pp. więcej, a drugim o 5,6 pp. więcej. Jeśli chodzi o wariant „raczej tak” to zarówno kobiety jak i mężczyźni opowiadali w obu badaniach na podobnym poziomie wynoszącym ok. 26 %.

Tabela 49. Utożsamianie się z diecezją a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	11	2,6%	7	2,6%	8	3,4%	6	4,1%	3	1,6%	1	0,8%
raczej nie	23	5,4%	13	4,7%	14	5,9%	5	3,4%	9	4,8%	8	6,3%
trudno powiedzieć	58	13,6%	33	12,0%	34	14,3%	21	14,4%	24	12,8%	12	9,4%
raczej tak	113	26,6%	73	26,6%	67	28,2%	39	26,7%	46	24,6%	34	26,6%
zdecydowanie tak	220	51,8%	148	54,0%	115	48,3%	75	51,4%	105	56,1%	73	57,0%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Przegląd wyników z uwzględnieniem wieku uczestników, zawartych w tabeli 50., nie wykazał większych różnic między starszymi a młodszymi respondentami. W pierwszym badaniu pozytywnie odnoszących się do postawionego stwierdzenia było ok. 77%

młodszych i nieco ponad 80% starszych, a w drugim nieco ponad 80% młodszych i niepełna 80% starszych. Największa względna różnica wskazań wystąpiła w pierwszym badaniu w przypadku wariantu „trudno powiedzieć” (<19: 15,6%; ≥ 19: 9,5%, różnica o 6,1 pp.).

Tabela 50. Utożsamianie się z diecezją a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	5	1,7%	6	3,1%	6	4,4%	1	1,3%
raczej nie	15	5,2%	8	4,1%	8	5,8%	5	6,3%
trudno powiedzieć	45	15,6%	23	11,8%	13	9,5%	10	12,7%
raczej tak	78	27,1%	51	26,2%	35	25,5%	22	27,8%
zdecydowanie tak	145	50,3%	107	54,9%	75	54,7%	41	51,9%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi na analizowane pytanie pod względem stopnia zaangażowania w formację, co zaprezentowano w tabeli 51. Układają się one nierównomiernie. Można jednak poczynić następujące obserwacje. Generalnie, uczestnicy ONŻ I° w mniejszym stopniu – tj. na poziomie ok. 75% (I: 71,1%; II: 76,1%) deklarują utożsamianie się z diecezją, w której mieszkają w stosunku do pozostałych uczestników badań, którzy to odpowiedzi twierdzące wybierali na podobnym poziomie ok. 85% (ONŻ II°: I: 84,7%; II: 87,3%; ONŻ III°: I: 84,7%; II: 78,0%; diakonia: I: 83,4%; II: 86,4%). Wyjątek stanowi tu uczestnicy ONŻ III° w drugim badaniu (78,0%). Największe zmiany między badaniem w początkowej fazie rekolekcji a badaniem ponownym pod koniec trwania rekolekcji odnotowano w ramach wariantu „zdecydowanie tak” wśród uczestników ONŻ III° (spadek o 12,3 pp.), ONŻ II° (wzrost o 11,4 pp.), członków diakonii (spadek o 7,6 pp.) i uczestników ONŻ I° (wzrost o 7,1 pp.), a także wariantu „raczej tak” wśród członków diakonii (wzrost o 10,6 pp.) i uczestników ONŻ II° (spadek o 8,8 pp.). Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności ($\chi^2=25,303$; $p=0,013$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić jako małą ($V_C=0,141$).

Tabela 51. Czy utożsamiasz się z diecezją, w której mieszkasz? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	7	3,7%	5	4,3%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	2	4,0%	3	3,8%	0	0,0%
raczej nie	11	5,8%	7	6,0%	6	7,1%	3	4,8%	3	4,2%	3	6,0%	3	3,8%	0	0,0%
trudno powiedzieć	37	19,5%	16	13,7%	7	8,2%	5	7,9%	7	9,7%	6	12,0%	7	9,0%	6	13,6%
raczej tak	56	29,5%	32	27,4%	25	29,4%	13	20,6%	19	26,4%	16	32,0%	13	16,7%	12	27,3%
zdecydowanie tak	79	41,6%	57	48,7%	47	55,3%	42	66,7%	42	58,3%	23	46,0%	52	66,7%	26	59,1%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując analizę realizacji funkcji *koinonii* w wymiarze jedności, należy zauważyć, że uczestnicy badań w dość wysokim stopniu utożsamiają się zarówno ze swoimi małymi grupami, czyli *eklezjalami*, a także ze swoimi parafiami, które „w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi” (KL 42) oraz z diecezjami, „w których istnieje i z których składa się jeden i jedyny Kościół katolicki” (KK 23). Ankietowani spośród analizowanych wspólnot w najwyższym stopniu utożsamiają się z diecezją (ok. 80%), dalej z małą grupą (ok. 75%) i w najmniejszym stopniu z parafią (niepełna 70%). Wpływ na to może mieć duża siła oddziaływania struktur diecezjalnych na życie wspólnot Ruchu Światło-Życie. Opracowania naukowe potwierdzają, że silniejsze więzi powstają w małej grupie względem grup większych, nawet takich jak te parafialne. Halina Wrońska zauważyła, że „struktury kościelne, od parafii poczynając, mogą skutecznie funkcjonować dzięki małym grupom”⁵³⁹. Obecnie, osoby podejmujące formację w Ruchu Światło-Życie niekoniecznie mają możliwość obywatelstwa jej w swojej własnej parafii, czyli związanej z miejscem zamieszkania. Być może dlatego w wyższym stopniu identyfikują się z parafią, w której działa ich wspólnota oazowa, a nie z parafią zamieszkania, której dotyczyło omawiane pytanie.

4. Realizacja *koinonii* w wymiarze komunikacji

Wyzwaniem dla całego Kościoła, a także dla wszystkich ruchów i stowarzyszeń jest proces głoszenia Ewangelii i budowania wspólnoty wiary, który musi uwzględnić „kontynent cyfrowy” (DK 371). Katecheza w epoce cyfrowej ma bowiem prowadzić do „wspólnoty Kościoła, miejsca, gdzie doświadczenie Boga prowadzi do komunii i życia

⁵³⁹ Wrońska, *Katecheza a małe grupy*, s. 200.

rzeczywiście dzielonego z innymi” (DK 372). Dlatego też analizując realizację funkcji *koinonii* w wymiarze komunikacji zapytano uczestników i prowadzących rekolekcje oazowe o obecność ich wspólnot w mediach społecznościowych oraz o to, jaki rodzaj treści udostępnianych na profilach tych wspólnot lubią najbardziej.

W tabeli 52. zestawiono zbiorczy rozkład odpowiedzi na pytanie dotyczące obecności wspólnot oazowych w mediach społecznościowych wraz z uwzględnieniem podziału na płeć respondentów. W początkowej fazie rekolekcji 77,9% ankietowanych potwierdziło, że ich wspólnota oazowa jest obecna w mediach społecznościowych. Poziom ten nieznacznie wzrósł w końcowej fazie trwania rekolekcji i wyniósł 80,3%. Odpowiedź „trudno powiedzieć” udzieliło w pierwszym badaniu 12,9%, a w drugim 9,9%. Na podobnym poziomie plasował się odsetek osób niepotwierdzających obecności ich wspólnoty w mediach społecznościowych. W pierwszym badaniu takich wskazań było 9,2%, a w drugim 9,9%. Kobiety i mężczyźni odpowiadali bardzo podobnie, w zasadzie istotne różnice wcale nie występują.

Tabela 52. Obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	331	77,9%	220	80,3%	186	78,2%	117	80,1%	145	77,5%	103	80,5%
nie	39	9,2%	27	9,9%	22	9,2%	16	11,0%	17	9,1%	11	8,6%
nie wiem	55	12,9%	27	9,9%	30	12,6%	13	8,9%	25	13,4%	14	10,9%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Zestawienie odpowiedzi na analizowane pytanie z uwzględnieniem wieku respondentów zawarto w tabeli 53. Ankietowani w wieku dziewiętnastu lat i więcej nieco częściej potwierdzali obecność swojej wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych. W stosunku do uczestników badań poniżej dziewiętnastego roku życia w pierwszym badaniu było ich o 7,9 pp. więcej (<19: 75,3%; ≥19: 83,2%), a w drugim o 4,5 pp. więcej (<19: 79,0%; ≥19: 83,5%). Różnica w drugim badaniu była mniejsza z uwagi na to, iż przy niezmiennym poziomie wskazań w starszej grupie, młodszych było w stosunku do pierwszego badania o 3,7 pp. więcej. Należy też odnotować, iż starsi uczestnicy byli bardziej konkretni niż młodszy w obu badaniach, tj. o ok. 10 pp. więcej starszych respondentów udzielało odpowiedzi „trudno powiedzieć” (I: o 9,4 pp. więcej; II: o 10,3 pp. więcej). Istotność statystyczną zmiennych związanych z wiekiem uczestników badań oraz ze

wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w obu badaniach potwierdza test niezależności chi-Kwadrat oraz współczynnik związku między dwiema zmiennymi V Cramera wskazujący na zależność o małej sile (I: $\chi^2=7,319$; $p=0,026$; $V_C=0,131$; II: $\chi^2=8,052$; $p=0,018$; $V_C=0,171$).

Tabela 53. Obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	217	75,3%	154	79,0%	114	83,2%	66	83,5%
nie	25	8,7%	16	8,2%	14	10,2%	11	13,9%
nie wiem	46	16,0%	25	12,8%	9	6,6%	2	2,5%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 54. zestawiono rozkład odpowiedzi na pytanie o obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych z uwzględnieniem stopnia zaangażowania uczestników badań w formację. W początkowej fazie rekolekcji uczestnicy ONŻ I° na niższym poziomie (73,2%) potwierdzali obecność swojej wspólnoty w mediach społecznościowych. Pozostali odpowiadali już podobnie powyżej 80% (ONŻ II°: 81,2%; ONŻ III°: 80,6%; diakonia: 83,3%). Uczestnicy rekolekcji I° w dużo większym stopniu niż pozostali wybierali też odpowiedź „trudno powiedzieć”. W drugim badaniu istotnie więcej uczestników ONŻ III° odpowiedziało twierdząco za zadane pytanie w porównaniu do pierwszego badania (88,0%; tj. o 7,4 pp. więcej). Jednocześnie o 5,9 pp. mniej z ich wskazało odpowiedź „nie”. Ponadto o 5,6 pp. członków diakonii więcej w drugim badaniu zanegowało obecność ich wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych. Pozostałe wskazania były na podobnym poziomie co w pierwszym badaniu. Związek między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie obu badaniach jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera (I: $\chi^2=20,254$; $p=0,002$; $V_C=0,154$; II: $\chi^2=16,716$; $p=0,010$; $V_C=0,175$).

Tabela 54. Obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	139	73,2%	90	76,9%	69	81,2%	50	79,4%	58	80,6%	44	88,0%	65	83,3%	36	81,8%
nie	12	6,3%	7	6,0%	9	10,6%	9	14,3%	10	13,9%	4	8,0%	8	10,3%	7	15,9%
nie wiem	39	20,5%	20	17,1%	7	8,2%	4	6,3%	4	5,6%	2	4,0%	5	6,4%	1	2,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Kontynuując temat obecności wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych, uczestnikom i prowadzącym rekolekcje oazowe postawiono także pytanie: „Co najbardziej lubisz w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych?”. Było to pytanie jednokrotnego wyboru. W tabeli 55. zawarto ogólne zestawienie uzyskanych odpowiedzi wraz z uwzględnieniem płci respondentów. Zdecydowana większość ankietowanych, bo blisko połowa, zarówno w pierwszym, jak i w drugim badaniu określiła, że najbardziej w profilach wspólnot oazowych w mediach społecznościowych lubi „zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych” (I: 48,2%; II: 49,3%). Drugą najczęściej wskazywaną odpowiedzią były podobne formy przekazu, czyli zdjęcia/relacje/krótkie filmy, ale w tym przypadku z uroczystości religijnych. Wariant ten wskazało dużo mniej osób (I: 16,9%; II: 18,2%). Co ciekawe, trzecią najliczniejszą grupą byli respondenci, którzy określili, że nie korzystają z mediów społecznościowych. Takiej odpowiedzi udzielił co dziesiąty ankietowany (I: 12,7%; II: 10,2%). Pozostałe propozycje odpowiedzi wskazywano znacznie rzadziej: „posty z fragmentami z Pisma świętego” (I: 5,6%; II: 5,8%), „żadne z powyższych” (I: 5,2%; II: 2,9%), „posty z cytatami świętych” (I: 3,3%; II: 5,8%), „udostępnianie świadectw innych osób” (I: 2,6%; II: 1,1%); „inne” (I: 2,6%; II: 2,9%), „udostępnianie konferencji/kazań” (I: 2,4%; II: 2,2%) oraz „udostępnianie filmów ewangelizacyjnych” (I: 0,5%; II: 0,7%).

Kobiety w większym stopniu niż mężczyźni wskazywały na materiały relacjonujące rekolekcje lub spotkania oazowe jako te, które najbardziej lubią w profilach społecznościowych wspólnot oazowych. W pierwszym badaniu było ich o 13,6 pp. więcej niż mężczyzn (k: 54,2%; m: 40,6%), a w drugim o 11,8 pp. więcej (k: 54,8%; m: 43,0%). Ponadto istotne różnice, jakie wystąpiły między odpowiedziami kobiet i mężczyzn, są następujące. W początkowej fazie trwania rekolekcji o 6,9 pp. mężczyzn więcej zadeklarowało, że nie korzysta z mediów społecznościowych (k: 9,7%; m: 16,6%), natomiast pod

koniec oaz wakacyjnych o 6,8 pp. mężczyzn więcej niż kobiet wskazało na posty relacjonujące uroczystości religijne jako te, które lubią najbardziej w profilach wspólnot oazowych w mediach społecznościowych (k: 15,1%; m: 21,9%). Zależność między zmiennymi związanymi z płcią oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=22,355$; $p=0,008$; $V_C=0,229$).

Tabela 55. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
nie korzystam z mediów społ.	54	12,7%	28	10,2%	23	9,7%	15	10,3%	31	16,6%	13	10,2%
zdjęcia/relacje/krótkie filmy z uroczystości religijnych	72	16,9%	50	18,2%	38	16,0%	22	15,1%	34	18,2%	28	21,9%
zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych	205	48,2%	135	49,3%	129	54,2%	80	54,8%	76	40,6%	55	43,0%
posty z fragmentami z Pisma świętego	24	5,6%	16	5,8%	15	6,3%	11	7,5%	9	4,8%	5	3,9%
posty z cytatami świętych	14	3,3%	18	6,6%	9	3,8%	8	5,5%	5	2,7%	10	7,8%
udostępnianie świadectw innych osób	11	2,6%	3	1,1%	6	2,5%	1	0,7%	5	2,7%	2	1,6%
udostępnianie konferencji/kazań	10	2,4%	6	2,2%	1	0,4%	1	0,7%	9	4,8%	5	3,9%
udostępnianie filmów ewangelizacyjnych	2	0,5%	2	0,7%	1	0,4%	0	0,0%	1	0,5%	2	1,6%
żadne z powyższych	22	5,2%	8	2,9%	8	3,4%	3	2,1%	14	7,5%	5	3,9%
inne	11	2,6%	8	2,9%	8	3,4%	5	3,4%	3	1,6%	3	2,3%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi na analizowane pytanie z uwagi na wiek zawarto w tabeli 56. Należy najpierw zauważyć, że w pierwszym badaniu o 4,7 pp. więcej starszych ankietowanych wskazywało, że najbardziej w profilach wspólnot oazowych w mediach społecznościowych lubi treści związanych z relacjonowaniem rekolekcji i spotkań wspólnotowych (<19 : 47,6%, ≥ 19 : 52,3%). W drugim badaniu w tej kategorii odnotowano istotną

zmianę. Przy podobnym poziomie wybierania tej odpowiedzi przez młodszych, w starszej grupie wiekowej względem pierwszego badania jej wskazywanie spadło o 10,5 pp. Ten spadek w drugim badaniu po stronie starszych kompensowały zwłaszcza wzrosty we wskazywaniu wariantów: „zdjęcia/relacje/krótkie filmy z uroczystości religijnych” (I: 16,9%; II: 21,5%; wzrost o 4,6 pp.) oraz „udostępnianie konferencji/kazań” (I: 1,0%; II: 5,1%; wzrost o 4,1 pp.) Dlatego też młodszych, którzy najbardziej lubią „zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych” w drugim badaniu było o 7,8 pp. więcej niż starszych (<19: 49,6%; ≥19: 41,8%). Istotne różnice wystąpiły jeszcze wśród młodszych, deklarujących niekorzystanie z mediów społecznościowych, których w drugim badaniu było o 5 pp. mniej niż w pierwszym (I: 11,10%; II: 16,1%) oraz młodszych, niedostrzegających w zaproponowanej liście wariantów odpowiedzi rodzaju treści, które lubią najbardziej w profilach wspólnot oazowych w mediach społecznościowych, w końcowej fazie rekolekcji było ich o 5,4 pp. mniej (I: 6,9%; II: 1,5%).

Tabela 56. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
nie korzystam z mediów społ.	32	11,1%	21	10,8%	22	16,1%	7	8,9%
zdjęcia/relacje/krótkie filmy z uroczystości religijnych	52	18,1%	33	16,9%	20	14,6%	17	21,5%
zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych	137	47,6%	102	52,3%	68	49,6%	33	41,8%
posty z fragmentami z Pisma świętego	16	5,6%	12	6,2%	8	5,8%	4	5,1%
posty z cytatami świętych	12	4,2%	13	6,7%	2	1,5%	5	6,3%
udostępnianie świadectw innych osób	7	2,4%	1	0,5%	4	2,9%	2	2,5%
udostępnianie konferencji/kazań	4	1,4%	2	1,0%	6	4,4%	4	5,1%
udostępnianie filmów ewangelizacyjnych	1	0,3%	1	0,5%	1	0,7%	1	1,3%
żadne z powyższych	20	6,9%	6	3,1%	2	1,5%	2	2,5%
inne	7	2,4%	4	2,1%	4	2,9%	4	5,1%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 57. zawarto informacje o rozkładzie odpowiedzi na analizowane pytanie z uwzględnieniem podziału na stopień zaangażowania respondentów w formację. Trudno wykazać jakiegokolwiek trendy związane ze wzrostem tego zaangażowania. Odpowiedzi w poszczególnych grupach rozkładały się bardzo różnorodnie. Dla przykładu, wariant ogółem wybierany najczęściej, czyli „zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych”, w pierwszym badaniu najliczniej wskazali uczestnicy ONŻ II° (57,6%), w dalszej kolejności członkowie diakonii (52,6%) oraz uczestnicy ONŻ III° (45,8%) i ONŻ I° (43,2%). W drugim badaniu wystąpiły duże zmiany względem pierwszego w opinii wobec tego wariantu odpowiedzi, zwłaszcza wśród uczestników ONŻ II° (wzrost o 5,9 pp.), uczestników ONŻ III° (wzrost o 12,2 pp.) oraz członków diakonii (spadek o 16,2 pp.), co spowodowało również zmianę kolejności. Najwięcej wskazujących ten rodzaj treści w mediach społecznościowych, który lubią najbardziej było wśród uczestników ONŻ II° (63,5%). Na kolejnych pozycjach znaleźli się uczestnicy ONŻ III° (58,0%), uczestnicy ONŻ I° (42,7%) oraz członkowie diakonii (36,4%). Duży spadek w wybieraniu wyżej analizowanej odpowiedzi po stronie prowadzących rekolekcje kompensowany był zwłaszcza przez częstsze wybieranie innych wariantów, m.in.: „zdjęcia/relacje/krótkie filmy z uroczystości religijnych” (I: 17,9%; II: 25,0%; wzrost o 7,1 pp.), „posty z cytatami świętych” (I: 1,3%; II: 6,8%; wzrost o 5,5 pp.) oraz „inne” (I: 3,8%; II: 9,1%; wzrost o 5,3 pp.). Opinia, że to posty z cytatami świętych są najbardziej lubiane w profilach wspólnot oazowych istotnie wzrosła między pierwszym a drugim badaniem w grupie uczestników ONŻ I° (I: 3,7%; II: 9,4%, wzrost o 5,7%). Pozostałe różnice nie przekroczyły 5 pp.

Tabela 57. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
nie korzystam z mediów społ.	30	15,8%	17	14,5%	7	8,2%	4	6,3%	8	11,1%	4	8,0%	9	11,5%	3	6,8%
zdjęcia/relacje/krótkie filmy z uroczystości religijnych	34	17,9%	19	16,2%	13	15,3%	11	17,5%	11	15,3%	9	18,0%	14	17,9%	11	25,0%
zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych	82	43,2%	50	42,7%	49	57,6%	40	63,5%	33	45,8%	29	58,0%	41	52,6%	16	36,4%
posty z fragmentami z Pisma świętego	8	4,2%	7	6,0%	4	4,7%	2	3,2%	8	11,1%	5	10,0%	4	5,1%	2	4,5%
posty z cytatami świętych	7	3,7%	11	9,4%	4	4,7%	3	4,8%	2	2,8%	1	2,0%	1	1,3%	3	6,8%
udostępnianie świadectw innych osób	7	3,7%	1	0,9%	1	1,2%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	3	3,8%	1	2,3%
udostępnianie konferencji/kazań	2	1,1%	1	0,9%	4	4,7%	2	3,2%	3	4,2%	1	2,0%	1	1,3%	2	4,5%
udostępnianie filmów ewangelizacyjnych	1	0,5%	1	0,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	1	2,3%
żadne z powyższych	16	8,4%	7	6,0%	2	2,4%	0	0,0%	3	4,2%	0	0,0%	1	1,3%	1	2,3%
inne	3	1,6%	3	2,6%	1	1,2%	0	0,0%	4	5,6%	1	2,0%	3	3,8%	4	9,1%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując analizę realizacji funkcji *koinonii* w wymiarze komunikacji, w pierwszej mierze należy zauważyć, że w dobie kultury cyfrowej wspólnoty Ruchu Światło-Życie są obecne na „cyfrowym kontynencie”. Zastanawiający może być natomiast sposób tej obecności, przejawiający się w rodzaju treści, po jakie lubią sięgać uczestnicy formacji oazowej. W pierwszych założeniach niniejszego projektu badawczego, pytania dotyczące obecności wspólnot Ruchu Światło-Życie przewidziane były przy weryfikacji funkcji *martyrii*, ponieważ zakładano, iż media te są dziś współczesnym areopagiem dla dawania świadectwa i ewangelizacji. Przeprowadzane badania pokazały jednak, iż – przynajmniej dla osób, które wzięły w nich udział, a więc formujących się w ruchu oazowym – w znacznie większej mierze platformy społecznościowe służą budowaniu relacji i życia wspólnotowego, a więc w jakimś sensie wzmacniają realizację funkcji *koinonii* w Ruchu Światło-Życie.

W powyższym rozdziale opracowano koncepcję *koinonii* w działalności pastoralnokatechetycznej Franciszka Blachnickiego, a zwłaszcza w założonym przez niego Ruchu Światło-Życie, który to swego czasu kard. Wojtyła nazwał „ekleziologią Vaticanum II, zamienioną na język pewnego ruchu, pewnego działania”⁵⁴⁰, określając *communio* jako „zasadę życia i działania Kościoła”⁵⁴¹. Ukazano także realizację funkcji *koinonii* w wymiarze braterstwa, jedności i komunikacji. Rezultaty przeprowadzonych badań empirycznych naświetlają aktualną kondycję formacji oazowej na tej płaszczyźnie oraz prowadzą do postawienia konkretnych postulatów pastoralnokatechetycznych, które zostaną zebrane i omówione w ostatnim rozdziale pracy.

⁵⁴⁰ Blachnicki, *Istotne cechy ruchu*, s. 7.

⁵⁴¹ Tamże, s. 26.

Rozdział IV

Założenia i realizacja *martyrii* w Ruchu Światło-Życie

Franciszek Blachnicki założenia *martyrii*, które wprowadził później do materiałów formacyjnych Ruchu Światło-Życie, zawarł zwłaszcza w pracach naukowych z katechetyki oraz w programie ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem*, który opracował i rozpoczął wdrażać na przełomie lat 70. i 80. W tym rozdziale, oprócz wymienionych kryteriów w ramach etapu kariologicznego metody paradygmatu analizy teologii pastoralnej, zostanie podjęta próba opracowania realizacji tych założeń na podstawie badań ilościowych.

1. Koncepcja *martyrii* w formacji Ruchu Światło-Życie

Polska katechetyka zawdzięcza Blachnickiemu m.in. dokonanie fundamentalnego rozróżnienia na świadectwo typu Janowego oraz typu Pawłowego, o którym wspomniano już powyżej. W tym kontekście założyciel Ruchu Światło-Życie zauważył również, że rozwój chrześcijaństwa, jako wydarzenia w historii dokonał się dzięki świadectwu tego drugiego typu. Blachnicki był przekonany, że Apostoł Paweł miał w rozszerzaniu chrześcijaństwa o wiele większą rolę w stosunku do pozostałych apostołów, ponieważ nie wystarczy zaświadczyć, że kiedyś w historii Jezus żył na ziemi, że był postacią historyczną, ale potrzebne jest, aby świadczyć, że po zmartwychwstaniu i uwielbieniu jest On Panem, który mocą Ducha Świętego prowadzi nadal ludzi do pełni życia poprzez zjednoczenie z sobą. Dla Blachnickiego jest to konsekwencja wynikająca z istoty chrześcijaństwa, które nie jest li tylko doktryną, systemem etycznym a nawet w pewnym sensie religią:

Chrześcijaństwo to Osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, tego, który dokonawszy dzieła odkupienia, po swoim zmartwychwstaniu został ustanowiony Kyriosem i który konstytuuje nową rzeczywistość. Tą rzeczywistością jest bezpośrednia osobowa relacja człowieka do osoby Chrystusa, zjednoczenie z Nim w Duchu Świętym. To jest istota chrześcijaństwa⁵⁴².

Następnie Blachnicki, stawiając pytanie w jaki sposób prowadzić ludzi, by mogli w ten sposób spotkać Chrystusa, odpowiadał, że drogą do Niego jest właśnie świadectwo, ale świadectwo takiego rodzaju, jakie dał św. Paweł, gdyż to ono właśnie jest w stanie rozbudzić w człowieku moc wiary, która rozumiana jest jako przyjęcie osoby Chrystusa

⁵⁴² Blachnicki, *Świadectwo wiary w katechezie*, s. 85-86.

i wejście z Nim w osobowy kontakt. Dla Blachnickiego kluczowym problemem katechezy, a nawet całego duszpasterstwa w tak zarysowanym kontekście było zbytne rozbudowanie w praktyce pastoralnej świadectwa historyczno-apologetyczno-racjonalistycznego, tj. świadectwa typu Janowego. Ponadto mimo wielkiego wysiłku włożonego w kładzenie fundamentu w formie wykazywania prawdziwości chrześcijaństwa, wprowadzania w świadomość katechizowanych faktów, wydarzeń, dowodów, które podaje teologia fundamentalna, ciągle rezultaty takiego podejścia okazują się rozczarowujące. Mimo to jednak wciąż powraca się uparcie do opierania przekazu katechetycznego na świadectwie typu Janowego⁵⁴³.

W związku z tym Blachnicki postulował, by świadectwo wiary stało się integralnym elementem katechezy, ponieważ w przeciwnym razie będzie ona w permanentnym kryzysie. Pierwszym sposobem, by zapewnić w procesie katechetycznym świadectwo wiary, było dla Blachnickiego świadectwo samego katechety. W tym miejscu poddał on w wątpliwość sposób weryfikacji osób, którym udziela się misji kanonicznej do katechizowania. Jego zdaniem zostało to zbyt sformalizowane i ograniczono się wyłącznie do weryfikacji kompetencji intelektualnych, potwierdzonych dyplomem ukończenia kursów katechetycznych oraz do potwierdzenia bycia praktykującym katolikiem, poprzez wykluczenie sytuacji życia w związku nieuregulowanym oraz braku trwania w publicznym grzechu. Blachnicki wykazał tu poważny brak polegający na tym, iż taką drogą można zweryfikować ewentualnie przygotowanie i uzdolnienia, by dawać świadectwo typu historyczno-apologetycznego, co jest jego zdaniem wysoce niewystarczające. O zdolności dawania świadectwa żywej wiary, tj. osobistej więzi z Chrystusem, zdaniem Blachnickiego, może wypowiadać się wyłącznie wspólnota chrześcijańska, tak jak bywało to w czasach pierwotnego Kościoła. Blachnicki uważa, że jeśli katecheta będzie zdolny dawać świadectwo żywej, dojrzałej wiary, to nie trzeba będzie specjalnie planować takiego elementu w formalnym planie katechezy, gdyż pojawi się on w niej niejako spontanicznie. Drugą drogą wprowadzania i wykorzystywania świadectwa wiary w katechezie jest cały szereg akcji ewangelizacyjnych, które mogą być uzupełnieniem katechezy, mogą być na jej marginesie. Za przykład Blachnicki podał tu rekolekcje dla dzieci i młodzieży organizowane w ramach ruchu oazowego. Trzecim sposobem jest troska o to, by dzieci wzrastały w środowisku żywej wiary. Jest to poważne zagadnienie, dotyczące

⁵⁴³ Tamże.

odnowy wspólnot rodzinnych, tak by na powrót stały się Kościołem domowym i podjęły funkcję katechumenatu. Blachnicki wykazuje poważny problem w praktyce duszpasterskiej. Przypomina, że chrzest niemowląt został wprowadzony pod warunkiem, że rodzina będzie dla takiego dziecka pełnić rolę katechumenatu. Natomiast bardzo często rodzice ograniczają się do zadbania o posłanie dziecka na szkolne nauczanie religii, natomiast wymiar wzrastania w środowisku żywej wiary, poza nielicznymi wyjątkami, praktycznie nie jest realizowany. Blachnicki w swoich analizach poszedł dalej i pokazał, że w praktyce duszpasterskiej bazujemy na pracy z dziećmi i młodzieżą, wierząc, że „jakie są dzieci, jaka jest młodzież, tacy będą dorośli”. Natomiast powołując się na dokonania socjologów Blachnicki pokazał, że jest zupełnie na odwrót, ponieważ, o postawach w wieku dojrzałym dzisiejszych dzieci i młodzieży „decyduje świadectwo egzystencjalne, postawa i system wartości realizowanych w życiu dorosłych”. Jego zdaniem, należy ze wszech miar dążyć do tego, by zapewnić katechizowanym środowisko, czy wspólnoty, w których spotkają się ze świadectwem żywej wiary. Trzeba robić wszystko, by grupa katechetyczna była takim środowiskiem, jednak należy brać pod uwagę postulaty odnowy katechetycznej unikając atmosfery szkolnej na katechezie i starając się tworzyć z tych grup wspólnoty praktykujące wspólną modlitwę i świadczenie miłości względem siebie⁵⁴⁴.

Blachnicki mocno podkreślał również potrzebę syntezy świadectwa typu Janowego i Pawłowego pośród katechetów. Według niego jest to czynnik, który zadecyduje o owocności wszelkiego trudu podejmowanego w procesie katechezy. Bez integracji płaszczyzny wiary i świadectwa o żywym i osobistym kontakcie z Chrystusem, nie ma co liczyć na skuteczność programów, metod. Co ważne, żadnego z tych elementów nie deprecjonował, ale postulował, że muszą one tworzyć pewną całość, ponieważ „w oderwaniu od innych czynników samo świadectwo nie wystarcza, zintegrowane przyniesie pełny owoc”⁵⁴⁵.

Blachnicki zauważył także, że nierzadko, kiedy człowiek odkrywa wezwanie do dawania świadectwa, ujawnia się w nim pewna niemoc i słabość. Było tak również w życiu Apostołów, którzy wydawać by się mogło byli najlepiej przygotowani by świadczyć o swoim Mistrzu. Okazało się jednak, że towarzyszenie Jezusowi, obserwowanie, jak

⁵⁴⁴ Tamże, s. 90-92.

⁵⁴⁵ Tamże, s. 96.

czynił cuda, czy słuchanie Jego nauk było niewystarczające. Blachnicki postawił tezę, że dar Ducha Świętego jest konieczną pomocą w dawaniu świadectwa, ponieważ Apostołowie dopiero po wydarzeniach Pięćdziesiątnicy bez lęku, czy obaw o swoje zdolności podejmują się głoszenia Dobrej Nowiny. Cała księga Dziejów Apostolskich pokazuje, jak dawane było świadectwo w mocy Ducha Świętego i jest ona *de facto* księgą o świadectwie. Blachnicki diagnozował również, że współcześni chrześcijanie często są niezdolni do dawania świadectwa lub dają je słabo, czy też są – jak mówił – „anemiczni”, mimo iż wierzą w Chrystusa, nawet praktykują swoją wiarę i starają się żyć po chrześcijańsku. Zauważał, że obecnie Kościół katolicki prezentuje formę życia, która pozbawiona jest dawania świadectwa, choć odnotowywał też początek zmian w tym zakresie i postulował zwrócenie większej uwagi na pojawiające się już wówczas, również w Polsce, zjawisko tzw. „chrztu w Duchu Świętym”. Nie wchodząc w szczegóły tego problemu trzeba stwierdzić, że, zdaniem Blachnickiego, nie jest możliwe dawanie świadectwa bez mocy Ducha Świętego, bez Jego charyzmatów. Konsekwencją tego jest wniosek, że jeżeli człowiek chce otrzymać moc do dawania świadectwa, to „musi prosić o chrzest Ducha Świętego”⁵⁴⁶.

Przez wiele lat swojej działalności Blachnicki wypracował także dziewięć warunków owocnego dawania świadectwa o Chrystusie, które sam określił jako „wypróbowane przez wielu ludzi”. Pierwszym z nich jest „pewność, że Chrystus jest moim Panem i Zbawicielem”, która jest oparta na słowie Jego obietnicy. Jest to warunek konieczny i wręcz fundamentalny, ponieważ zanim człowiek sam będzie dawał świadectwo o Chrystusie, musi najpierw nawiązać z nim relację, uwierzyć Mu i w Niego, modlić się do Niego, w rozmowie z Nim zacząć rozwiązywać swoje problemy egzystencjalne. Drugim warunkiem jest „przekonanie o odpuszczeniu grzechów”. Stan obawy o odpuszczenie własnych przewin, zdaniem Blachnickiego, uniemożliwia podjęcie się zadania radosnego świadectwa o Chrystusie, ponieważ „zbawienie to nie abstrakcja, to nie jakaś idea”. Trzecią zasadą jest „pewność, że jestem napełniony Duchem Świętym”, ponieważ kieruje On

⁵⁴⁶ Tenże, *Świadectwo wyrasta z mocy. Konferencja*, II, w: tenże, *Wiara i świadectwo*, red. U. Pohl, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2012, s. 38-51. Blachnicki mówi o konieczności proszenia o chrzest Ducha Świętego poruszył również kwestię sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, które udzielają człowiekowi koniecznych łask do osiągnięcia zbawienia i wypełnienia powołania. Jednak nie umniejszając wagi tych świętych znaków pokazał także, że wielu ludzi nie wykorzystuje łask z nich płynących, wielu po prostu nimi nie żyje.

i daje moc by prowadzić życie chrześcijańskie. Te trzy warunki Blachnicki nazywa podstawowymi, a także uznaje, że ich realizacja powoduje, że świadectwo w życiu wyrasta w sposób spontaniczny. Czwarty warunek to „wykorzystywanie okazji do dzielenia się wiarą”, to znaczy dzielenie się swoją wiarą wykorzystując każdą okazję do rozmowy z drugim człowiekiem o Chrystusie. Po piąte „modlitwa”, zwłaszcza za tych, którzy nie poznali, nie uwierzyli w Chrystusa, ale również za tych, którzy mają im wskazać drogę do Niego poprzez swoje świadectwo. Szóstym warunkiem jest „pójście”, czyli wzięcie inicjatywy w swoje ręce, nie tak by czekać aż potrzebujący świadectwa sami po nie przyjdą, ponieważ ewangelizacja jest rzeczywistością dynamiczną. Siódma zasada to „miłość”, która uzupełnia warunek szósty. Jest ona zwłaszcza ważna w sytuacji, gdy w dawaniu świadectwa pojawiają się różne kompleksy albo opory, czy też obawy, że ta działalność zostanie odebrana jako narzucanie, bądź naprzykrzanie się ludziom. Blachnicki stał na stanowisku, że te przeciwności miną o ile świadek będzie świadomy, że czyni dobro, że miłość daje mu do tego prawo. Ósmym warunkiem jest „rozmawianie o Chrystusie”. Jest to praktyczna rada, by mówić wprost i bezpośrednio. Nie szukać okrężnych dróg, ale brać wzór z Chrystusa, który od razu trafiał w sedno rzeczy, wypowiadając czasem jedno słowo i powodując w swoim rozmówcy wstrząs oraz stanięcie przed istotnym problemem. Dziewiątą zasadą jest „pozostawianie rezultatów Bogu”, czyli niespodziewanie się, że argumenty, zachowanie, czy też sympatyczność świadka przyciągnie kogoś do Jezusa. Blachnicki uważa, że należy uznać, że wykonało się ze swojej strony wszystko, co możliwe, natomiast pozostawić rezultat działaniu Ducha Świętego, słowa Bożego i Jego mocy⁵⁴⁷.

Martyria rozumiana jako chrześcijańskie świadectwo obecna jest w formacji Ruchu Światło-Życie od samego początku. Jest ono przecież pierwszym sposobem ewangelizacji (EN 76), a zatem i w etapie ewangelizacji, który poprzedza czas deuterokatechumenatu, świadectwo animatorów odgrywa szczególną rolę. Udział laikatu w ewangelizacji był dla założyciela Ruchu Światło-Życie warunkiem *sine qua non*, właśnie z uwagi na istotną rolę świadectwa w tym dziele. Ponieważ ewangelizacja – zdaniem Blachnickiego – „nie jest przekonywaniem, ale dawaniem świadectwa o rzeczywistości, która już jest”, a należeć do zespołu ewangelizacyjnego może człowiek, który spotkał w swoim życiu

⁵⁴⁷ Tenże, *Ewangelizacja według planu Ad Christum Redemptorem*, red. P. Kulbacki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 172-180.

Jezusa Chrystusa, odczuł Jego moc, został przez Niego przemieniony i nawrócony oraz napełniony mocą Ducha Świętego⁵⁴⁸. W opracowanych pod koniec lat 70. programie rekolekcji ewangelizacyjnych każdego dnia oprócz spotkań w małych grupach przewidziano nabożeństwa ewangelizacyjne, w których istotnym elementem obok proklamacji fragmentów Ewangelii oraz głoszenia orędzia (kazania) ewangelizacyjnego są świadectwa osób świeckich. Na poszczególne nabożeństwa należy przygotować od dwóch do czterech osób, które wcześniej uzgodnią i skoordynują treść swojego świadectwa z ewangelizatorem lub członkiem zespołu odpowiedzialnym za świadectwa. Blachnicki zaznaczył, że te świadectwa podczas rekolekcji ewangelizacyjnych stanowią „teologiczny element ewangelizacji, stanowią już część ewangelizacji”⁵⁴⁹. Jest tak dlatego, że ostatecznie celem wszelkiej ewangelizacji jest doprowadzenie do osobistego spotkania z Chrystusem – Panem i Zbawicielem – który mocą Ducha Świętego może wkroczyć w życie uczestnika i je przemienić. Świadectwa osób, które mówią z własnego doświadczenia o tym, że jest to możliwe, są, zdaniem Blachnickiego, w procesie ewangelizacji nieodzowne, gdyż mają wielką moc. Głównym zadaniem animatora małej grupy na każdych rekolekcjach, ale zwłaszcza tych u początku drogi formacji w Ruchu, jest prowadzenie grupy uczniów Chrystusa, rozumiane jako przyprowadzenie. Dokonuje się to, m.in., przez przykład i świadectwo animatora wyrażane słowami w rozmowach indywidualnych lub wspólnych oraz jest realizowane poprzez postawę służby⁵⁵⁰. Blachnicki w założenia oazy bardzo mocno wpisał zasadę „życie rodzi się z życia”, która dotyczy zwłaszcza zespołu animatorów, a polega na przekonaniu, że nie doprowadzi się nikogo tam, gdzie wcześniej samemu się nie było. Wiąże się to z wychowywaniem «nowego człowieka», przekazywaniem «nowego życia», które jest jednym z głównych wysiłków podejmowanych przez ludzi Ruchu. Blachnicki założył, że „przekaz nowego życia w oazie nie może dokonywać się na zasadzie organizacji oraz informacji, ale tylko na zasadzie partycypacji, uczestnictwa oraz świadectwa” i tak formował przyszłych animatorów, by proponowali uczestnikom oazy wzięcie udziału w życiu, które sami prowadzą, o którym muszą dać świadectwo zarówno słowem jak i swoją postawą⁵⁵¹. Natomiast oaza o tyle stanie się środowiskiem rozwoju nowego życia, o ile będzie w niej panować atmosfera wzajemnego świadectwa

⁵⁴⁸ *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*, oprac. wyd. pierwszego F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007, s. 16-17, 36-37.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 49.

⁵⁵⁰ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 62-63.

⁵⁵¹ Tamże, s. 38-39.

i dzielenia się swoim życiem przez wszystkich, którzy ją tworzą. W podręczniku ONŻ I^o, w części szczegółowo opisującej program rekolekcji, we wskazaniach dla zespołu animatorów uwydatniono, czego danego dnia oazy powinno dotyczyć świadectwo animatorów, składane wobec uczestników. Dla przykładu, pierwszego dnia wskazania podają, że ukazywana tego dnia prawda dotycząca Bożej miłości

„musi być przekazana przede wszystkim jednak przez świadectwo animatorów. Oni muszą zaprezentować się jako ludzie, którzy uwierzyli w miłość Boga i przyjęli Jego plan dla swojego życia. Dlatego są ludźmi, których cechuje pokój, radość i postawa głębokiej ufności wobec Bożej Opatrzności, która wszystkim kieruje. Animatorzy powinni nawiązać kontakt z członkami swoich grup i przez osobiste rozmowy zbliżyć się do tego, co stanowi problem ich życia, co ich gnębi, niepokoi, smuci, aby przez swoją postawę ufności wobec Boga, który myśli o nas z miłością, stać się dla nich pomocą”⁵⁵².

Tego typu wskazówki znajdują się we wskazaniach dla zespołu animatorów na każdy dzień rekolekcji. Szczególnym momentem w ONŻ I^o, w którym świadectwo animatorów jest niezbędne, to jutrznia z nabożeństwem ewangelizacyjnym, która rozpoczyna czwarty dzień tej oazy. Pod koniec tego dnia, w założeniach, uczestnicy mają przyjąć Jezusa, jako swojego osobistego Pana i Zbawiciela, a ta poranna modlitwa jest jednym z elementów dnia, który do tej decyzji ma przygotowywać. W strukturze tego rannego nabożeństwa przewidziane jest – podobnie jak w nabożeństwach ewangelizacyjnych wspomnianych powyżej – miejsce na świadectwa, w których animatorzy powinni opowiedzieć uczestnikom „o swoim spotkaniu z Chrystusem i o tym, co zmieniło się w ich życiu od chwili przyjęcia Go jako swego Zbawiciela i Pana”⁵⁵³.

Podczas rekolekcji ONŻ I^o uczestnicy nie tylko spotykają się ze świadectwem członków diakonii rekolekcji, ale są również przygotowywani do dawania świadectwa. Dzieje się to najpierw podczas wypraw otwartych oczu⁵⁵⁴, które począwszy od dziesiątego dnia oazy zmieniają charakter, dotąd bowiem służyły odkrywaniu praw życia duchowego poprzez kontakt z i obserwowanie świata przyrody. W dziesiątym dniu rekolekcji uczestnicy otrzymują zadanie, by w parach wyjść między ludzi, których spotkają w okolicy (na drodze, w polu, w sklepie...) i nawiązać z nimi kontakt, by dowiedzieć się

⁵⁵² Tamże, s.92

⁵⁵³ Tamże, s. 137-140.

⁵⁵⁴ Są to wyprawy odkrywcze związane z wyjściem najczęściej na łono przyrody organizowane bądź w ramach tzw. czasu wolnego, bądź przy okazji wycieczek lub przechadzek. Ich głównym celem jest „rozbudzenie wyobraźni pozostającej w warunkach dzisiejszej cywilizacji technicznej często w stanie atrofii. Zdolność ta ma duże znaczenie dla zrozumienia świata pojęć i obrazów biblijnych oraz znaków i symboli liturgicznych”. Zob. tamże, s. 70.

jakie są ich potrzeby, problemy, cierpienia. Celem tej aktywności jest podjęcie próby bezinteresownego podejścia do losowo napotkanych ludzi – „tylko ze względu na ich dobro, na wzór Chrystusa, który umarł za nas, gdy byliśmy grzesznikami”. Następnie uczestnicy wracają do swoich grup, w których dzielą się tym, co odkryli, a animator tak prowadzi rozmowę, by wspólnie zastanowić się nad tym, co tym napotkanym ludziom jest potrzebne, jak ta grupa może im pomóc, a w ostateczności, w jaki sposób mogą przybliżyć im osobę Jezusa, jedynego Zbawiciela⁵⁵⁵. Dzień Wniebowstąpienia (dzień dwunasty) w każdej oazie jest dniem szczególnego oczekiwania i czuwania przed przeżywanym w dzień następny dniem wspólnoty. Jednak w ONŻ I° dzień dwunasty ma także drugą myśl przewodnią, a jest nią prawda o obowiązku dawania świadectwa, który wynika z nakazu misyjnego Chrystusa (Mt 28, 19). Wyprawa otwartych oczu tego dnia „przybiera formę wyprawy ewangelizacyjnej”, w której uczestnicy są zachęceni do podjęcia po raz pierwszy rozmowy dotyczącej rozważanych w pierwszych dniach oazy „czterech podstawowych prawd Ewangelii”⁵⁵⁶. Wyprawa ta może zostać zorganizowana na różne sposoby. W zależności od stopnia przygotowania grupy ćwiczenie to można przeprowadzić między uczestnikami, bądź wysyłając pary uczestników w okolice, by podobnie jak dwa dni wcześniej spróbowali podjąć rozmowę z losowo spotkanymi ludźmi. Na tym jednak nie kończy się poruszanie kwestii świadectwa tego dnia, ponieważ poświęcona jej jest również rozmowa ewangeliczna, czyli spotkanie w małej grupie. Celem tego spotkania, które zatytułowane jest *Musimy dawać świadectwo*, jest uświadomienie uczestnikom, że do podstawowych obowiązków chrześcijanina należy dawanie świadectwa o Chrystusie, a także, że jest ono jednym z przejawów nowego życia w Duchu Świętym. W założeniach tego spotkania należy także ukazać uczestnikom, iż naturalną konsekwencją przyjęcia Chrystusa, jako osobistego Pana i Zbawiciela, konsekwencją przeżycia tego radosnego i życiodajnego spotkania, konsekwencją napełnienia Duchem Świętym jest dzielenie się z innymi tym doświadczeniem przez dawanie świadectwa, w myśl słów apostołów: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4, 20)⁵⁵⁷. Ostatnim mocnym akcentem związanym z ewangelizacją i dawaniem świadectwa w ONŻ I° jest druga wyprawa ewangelizacyjna, którą należy zorganizować w ramach wyprawy otwartych

⁵⁵⁵ Tamże, s. 231

⁵⁵⁶ Są to: „(1) Boży plan zbawienia, (2) grzech jako udaremnienie ze strony człowieka tego planu, (3) Chrystus – jedyny Zbawiciel i Realizator Bożego planu i (4) osobiste przyjęcie Chrystusa”. Zob. tamże, s. 262.

⁵⁵⁷ Tamże, s. 263-267.

oczu czternastego dnia tej oazy. W założeniach, należy dać uczestnikom kolejną szansę ewangelizacji indywidualnej i dawania świadectwa, ponieważ pierwsze próby mogły być nieśmiało i niepewne, mogły też skończyć się tylko na ćwiczeniach wewnątrz oazy. Jednak w tym momencie – po przeżyciu dnia wspólnoty – uczestnicy mogą podjąć się tego zadania z lepszym przygotowaniem i w lepszych warunkach, będąc umocnieni Duchem Świętym, a także zbudowani świadectwem innych oazowiczów⁵⁵⁸.

W I roku formacji we wspólnotach deuterokatechumenalnych, w realizowanym jako pierwszym cyklu 11 rozmów ewangelicznych, nawiązujących do treści poruszanych w ONŻ I^o, wraca też temat obowiązku dawania świadectwa. Rozmowa dziesiąta zatytułowana jest „Świadectwo jako zasada wzrostu chrześcijańskiego”. W spotkaniu tym – poza pogłębieniem treści dwunastego dnia ONŻ I^o – należy ukazać uczestnikom prawdę, że „stać się chrześcijaninem oznacza nie tylko stać się innym, lepszym człowiekiem – być chrześcijaninem przede wszystkim znaczy być świadkiem Chrystusa”. Chodzi zatem o to, by nie traktować dawania świadectwa tylko jako obowiązku, ale integralnego składnika warunkującego wzrost i rozwój nowego życia. Co więcej, nacisk jest tu położony na przekazywanie świadectwa o Chrystusie, a nie tylko na piękne mówienie o Nim, bowiem istotą chrześcijańskiego świadectwa jest „przekazywanie innym Jego życia, tego co On uczynił w życiu dającego świadectwo”⁵⁵⁹.

Drugi cykl formacyjny w pierwszym roku deuterokatechumenatu przewiduje realizację programu *Dziesięciu kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*. Funkcja *martyrii* najmocniej zaakcentowana jest w «kroku» ósmym i dziewiątym. «Drogowskaz» realizowany jako ósmy wprost odnosi się do rzeczywistości świadectwa:

„Świadectwo słowa i życia jest nakazem Pana, który chce, aby światłość nasza świeciła przed ludźmi i dlatego obiecał nam moc Ducha Świętego, abyśmy mogli się stać Jego świadkami; ufając tej mocy i modląc się o nią chcę przy każdej okazji wyznać Chrystusa, mojego Pana i Zbawiciela”⁵⁶⁰

Podobnie jak w innych przypadkach, założenia formacyjne przewidują dwie rozmowy ewangeliczne (spotkania w małej grupie) oraz celebrację słowa Bożego. We wprowadzaniu autor opracowania zaznaczył, że temat świadectwa jest najczęściej przewijającym się wątkiem zarówno podczas oaz wakacyjnych, jak i w formacji rocznej, jednak odnotowuje

⁵⁵⁸ Tamże, s. 284.

⁵⁵⁹ *Droga Nowego Życia*, s. 51-55.

⁵⁶⁰ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 176.

również, że materiały przez niego przygotowanie nie stanowią ani kompendium treści, dotyczących chrześcijańskiego świadectwa, ani nie uczynią automatycznie z uczestniczącego w ich realizacji dojrzałego świadka. Za cel postawiono w pierwszej mierze lepsze odczytanie wezwania do dawania świadectwa oraz zrozumienie, że umożliwia je nadprzyrodzona moc Ducha Świętego. Realizacja ósmego «drogowskazu» ma także przyczynić się do weryfikacji w uczestnikach dotychczasowej postawy świadka oraz zwrócenia ich uwagi na konieczność stałego trwania na modlitwie o moc dawania świadectwa oraz w lekturze Pisma świętego, by mieć „z czego dawać”. Animator, prowadzący ten etap formacyjny w ramach przygotowania do tych rozmów ewangelicznych, zachęcany jest we wprowadzeniu do lektury adhortacji *Evangelii nuntiandi* oraz encykliki *Redemptoris missio*, „by uchwycić problematykę ewangelizacyjnego świadectwa w skali całego świata”. W końcu założenia programowe przywidują także, by uczestników w tym etapie formacji uczulić na potrzebę ewangelizowania własnego środowiska życia, takiego jak parafia, szkoła, miejsce pracy, by mogli stać się w nich inicjatorami przeprowadzenia rekolekcji ewangelizacyjnych⁵⁶¹.

Pierwsza rozmowa ewangeliczna w ramach realizacji tego «drogowskazu» zatytułowana jest *Świadectwo w mocy Ducha Świętego*, a jej celem jest „przypomnienie zasadniczego Chrystusowego nakazu świadectwa i otrzymywanej nadprzyrodzonej pomocy Ducha Świętego”. Natomiast celem szczegółowym jest dokonanie refleksji nad tematem świadectwa oraz ewentualne zdemaskowanie często popełnianego błędu, polegającego na zapominaniu „o roli Ducha Świętego w procesie kształtowania postawy ucznia-swiadka”. Duży nacisk w konspekcie tego spotkania postawiono także na osobiste świadectwo animatora. Stwierdzono wręcz, że prowadzenie tych spotkań powinno stać się dla niego okazją do zrewidowania tego, jak sam w swoim życiu realizuje wezwanie do dawania świadectwa. W opinii autora konspektu w prowadzeniu przez animatorów Ruchu „podwójnego życia” upatruje jedną z głównych przyczyn niepowodzeń w prowadzeniu procesu formacyjnego przez wiele wspólnot⁵⁶².

Zasadniczym celem drugiej rozmowy ewangelicznej, zatytułowanej *Wielkie posłannictwo* jest skonkretyzowanie przez uczestników, w jaki sposób mogą realizować

⁵⁶¹ Tamże, s. 177-178.

⁵⁶² Tamże, s. 179-182.

w swoim życiu posługę świadectwa oraz zrewidowanie tego wszystkiego, co w ich codzienności nosi znamiona „antyświadectwa”. Ważnym czynnikiem jest tutaj rozbudzenie w uczestnikach poczucia apostolskiej odpowiedzialności za zbawienie innych, co jest koniecznym warunkiem podjęcia trudu dawania świadectwa i wzięcia udziału w dziele ewangelizacji. W ramach tego spotkania zaleca się również, aby każdy z uczestników otrzymał od swojego animatora konkretne wskazówki, dotyczące jego świadectwa. Wymaga to rozpoznania przez animatora sytuacji poszczególnych osób z grupy podczas indywidualnych spotkań, które należy zaaranżować w tygodniu poprzedzającym rozmowę ewangeliczną⁵⁶³.

Celebracja słowa Bożego wieńcząca realizację ósmego «drogowskazu nowego człowieka» nosi tytuł *Będziecie mi świadkami*. Ma być ona dla członków wspólnot deuterokatechumenalnych okazją, by przyjąć zaproszenie Jezusa do dawania świadectwa oraz do dołączenia do dzieła ewangelizacji. Pierwszą taką możliwość będą mieli podczas samej celebracji, w której między liturgią czytań a częścią modlitewną przewidziano godzinę świadectwa. Uczestnicy pierwszego roku formacji zachęceni są by podzielić się w tym czasie ze zgromadzoną wspólnotą „świadectwem kształtowania w sobie postawy Chrystusowego świadka”⁵⁶⁴.

Na tym jednak nie kończy się realizacja funkcji *martyrii* w cyklu formacyjnym *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*, bowiem dziewiąty «drogowskaz», tj. «nowa kultura», ściśle wiąże się z poprzednim.

„«Nowa kultura» polega na uwolnieniu człowieka od wszystkiego, co poniża jego godność, oraz na rozwijaniu wartości osoby i wspólnoty we wszystkich dziedzinach; życia; jest ona dziś bardzo potrzebną formą świadectwa i ewangelizacji; moim świadectwem w tej dziedzinie będzie więc ofiara całkowitej abstynencji od alkoholu, tytoniu i wszelkich narkotyków oraz szerzenie kultury czystości i skromności jako wyrazu szacunku dla osoby”⁵⁶⁵.

Kluczowym pojęciem dla zrozumienia idei «nowej kultury» jest „uwolnienie”, ponieważ cała biblijna koncepcja «nowego człowieka» opiera się na wyzwalającej mocy Chrystusowego dzieła odkupienia, które wyswobodziło ludzkość do „wolności dzieci Bożych” (Rz 8, 14-15). Tak jak zauważono już w II rozdziale niniejszej rozprawy, koncepcja wol-

⁵⁶³ Tamże, s. 183-186.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 187-196.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 198.

ności i wyzwolenia w ujęciu Blachnickiego, która mocno wpisuje się w założenia formacyjne ruchu oazowego – co widać zwłaszcza w przypadku dziewiątego «drogowskazu nowego człowieka» – oparta jest na poznaniu i przyjęciu prawdy, która wyzwala (J 8, 32). Zaś samo pojęcie «nowej kultury» w najszerszym ujęciu „oznacza cały zespół wartości i postaw, którymi «nowy człowiek» – uczeń Chrystusa, wchodzący w «nową wspólnotę» z Bogiem i braćmi, ma zarażać współczesny zniewolony świat, wraz z nim przechodząc proces wyzwolenia”. Szerzenie «nowej kultury», głoszenie świadectwa wyzwolenia, to nic innego jak – używając określenia Jana Pawła II – budowanie „cywilizacji miłości”, które przejawia się najpierw w promowaniu pozytywnego rozwoju wartości osoby i wspólnoty, dalej na zachowywaniu całkowitej abstynencji od napojów alkoholowych, a także wyrobów tytoniowych i narkotyków, aż po propagowanie kultury czystości i skromności. Założenia zawarte we wprowadzeniu do realizacji tego «kroku» stawiają przed animatorami i moderatorami wspólnot deuterokatechumenalnych zadanie, by roztoczyć przed uczestniczącymi w formacji perspektywę wolności, która jest źródłem autentycznej, pochodzącej od Ducha Świętego, radości. Autor opracowania zwraca również uwagę, by unikać błędnego ograniczania wymagań «nowej kultury» wyłącznie do zachowywania obowiązków abstynenckich⁵⁶⁶.

Pierwsza rozmowa ewangeliczna zaplanowana w realizacji tego kroku nosi tytuł *Prawdziwa wolność* i ma na celu przede wszystkim dokładne zapoznanie uczestników z pojęciem «nowej kultury», a także ukazanie jej jako koniecznej dziś formy świadectwa i ewangelizacji⁵⁶⁷. Natomiast w drugiej rozmowie zatytułowanej *Świadectwo wolności* należy zbierając i systematyzując przemyślenia uczestników z całego tygodnia, dotyczące dostrzeganych przez nich konkretnych form zniewolenia w otaczającym ich świecie, wspólnie podjąć próbę opracowania strategii wyzwolenia przez świadectwo członków Ruchu⁵⁶⁸. Celebracja słowa Bożego wieńcząca ten krok formacyjny nosi tytuł *Prawda was wyzwoli*, a jej celem jest podsumowanie rozważań dotyczących prawdy i wyzwolenia oraz ukazanie potrzeby osobistej ascezy i ofiary w walce o «nową kulturę». Podczas tej celebracji uczestnicy I roku formacji mają możliwość złożenia deklaracji przystąpienia do dzieła KWC⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 199-203.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 204-212.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 213-220.

⁵⁶⁹ Tamże, s. 221-230.

W dalszych etapach formacji funkcja *martyrii* nie jest już tak mocno zaakcentowana, ale nie oznacza to, że jest zupełnie nieobecna. W piątym dniu ONŻ II^o, kiedy treści rekolekcyjne skoncentrowane są wokół tematu *Bóg posyła* i dotyczą tajemnicy misji, namaszczenia i posłannictwa, którego Bóg udziela poszczególnym wierzącym i całemu Kościołowi, rozpatruje się również kontekst wezwania do ewangelizacji i dawania świadectwa. Wyprawa tego dnia może przyjąć formę wyprawy ewangelizacyjnej, uformowanej podobnie do tych z ONŻ I^o⁵⁷⁰. Natomiast w ONŻ III^o funkcja *martyrii* wyeksponowana jest w trzeciej fazie rekolekcji, w której odrywa się misterium Kościoła na tle tajemnic chwalebnych różańca świętego, jako „Kościół Uwielbionego Pana, Kyriosa i Jego Ducha; Kościół żyjący, posłany do wszystkich czasów i narodów”⁵⁷¹, a zwłaszcza w dniu czternastym, w którym jedną z myśli przewodnich jest misyjność Kościoła. Tego dnia przypomina się uczestnikom, że Kościół we wszystkich swoich członkach posłany jest do wszystkich narodów i kultur. Uczestnicy ONŻ III^o powinni w tym dniu nawiedzić Bazylikę św. Sabiny na Awentynie, ponieważ święci związani z tym kościołem (św. Dominik, św. Jacek, bł. Czesław) oraz w ogóle zakon dominikanów w sposób szczególny ukazują ewangelizacyjny dynamizm Kościoła w różnych okresach jego historii. Poza tym, w ramach spotkania z «żywym Kościołem» powinno się zaaranżować spotkanie z osobami zaangażowanymi w dzieła misyjne, bądź ewangelizacyjne⁵⁷².

Finalizując przedstawianie założeń *martyrii* w ujęciu Blachnickiego i obecnych w materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie można streścić je – powołując się podobnie jak w przypadku poprzednich funkcji na odnowiony program pastoralny Albericha – w trzech wymiarach: pierwsze głoszenie, świadectwo i katecheza⁵⁷³.

2. Realizacja *martyrii* w wymiarze pierwszego głoszenia

Pierwsze głoszenie albo inaczej kerygmat – jak zauważył papież Franciszek – odgrywa fundamentalną rolę w katechezie, a także szerzej w całej działalności ewangelizacyjnej Kościoła i we wszelkich próbach jego odnowy. Przy czym «pierwsze» – zdaniem papieża – nie oznacza tylko początkowe. Jest ono pierwsze w sensie jakościowym, jest pierwsze, bo jest główne, takie, do którego należy wracać, które wciąż na nowo i na różne

⁵⁷⁰ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia II stopnia*, s. 121, 127.

⁵⁷¹ *Oaza Nowego Życia III stopnia*, s. 62.

⁵⁷² Tamże, s. 228, 237.

⁵⁷³ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 45.

sposoby należy zarówno słuchać, jak i głosić, czy to w katechezie, czy w innych formach (EG 164). W poprzednim paragrafie zauważono, że w formacji oazowej, a zwłaszcza na ONŻ I° duży nacisk kładzie się na konieczność głoszenia kerygmatu i dawania świadectwa, również wobec nieznanymi ludzi, dlatego by zweryfikować realizację tego założenia, zapytano uczestników badań: „Czy znasz ludzi z twojej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej?”. Ogólne zestawienie odpowiedzi na to pytanie wraz z uwzględnieniem płci respondentów zawarto w tabeli 58. W pierwszym badaniu niepełna dwie trzecie badanych (64,5%) potwierdziło, że ludzie z ich wspólnot biorą udział w ewangelizacji ulicznej, natomiast nieco ponad jedna trzecia udzieliła odpowiedzi negatywnej (35,5%). Sytuacja uległa zmianie w końcowej fazie trwania rekolekcji, gdyż twierdząco na zadane pytanie odpowiedziało już 83,9% badanych (więcej o 19,4 pp.), a przecząco 16,1% ankietowanych. Istotność statystyczną związku zmiennych związanych momentem przeprowadzenia badania (tj. początkowa lub końcowa faza trwania rekolekcji) oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na pytanie dotyczące znajomości ludzi z własnej wspólnoty, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej potwierdzają wyniki testu niezależności chi-Kwadrat Pearsona ($\chi^2=31,400$; $p<0,001$), jak również miara związku między dwiema zmiennymi $\phi=0,212$, którego wysokość pozwala uznać analizowaną zależność jako małą.

Badając rozkład odpowiedzi ze względu na płeć, można stwierdzić, że ogólnie to kobiety w większym stopniu odpowiadały twierdząco na zadane pytanie, choć w pierwszym badaniu przewaga nad mężczyznami była większa o 10,1 pp., zaś w drugim spadła o 3,6 pp. Spowodowane jest to wzrostem wybierania odpowiedzi „tak” przez mężczyzn w końcowej fazie rekolekcji, który wyniósł w ich przypadku 23,2 pp., a w przypadku kobiet 16,7 pp. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprowadzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=4,649$; $p=0,031$; $\phi=-0,105$).

Tabela 58. Znajomość ludzi z własnej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	274	64,5%	230	83,9%	164	68,9%	125	85,6%	110	58,8%	105	82,0%
nie	151	35,5%	44	16,1%	74	31,1%	21	14,4%	77	41,2%	23	18,0%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi pod kątem wieku uczestników badań ilustruje tabela 59. Można zauważyć, że w początkowej fazie trwania rekolekcji uczestnicy w wieku dziewiętnastu lat i starsi w większym stopniu potwierdzali, że znają osoby ze swojej wspólnoty, które uczestniczy w ewangelizacji ulicznej (o 7,1 pp. więcej), natomiast w końcowej fazie trwania rekolekcji to uczestnicy poniżej dziewiętnastego roku życia w większym stopniu wskazywali na tę odpowiedź (o 4,1 pp. więcej). Między badaniem prowadzonym w początkowej fazie trwania rekolekcji a badaniem ponownym wystąpił wzrost wskazywania odpowiedzi „tak” w grupie starszej o 11,7 pp., a w grupie młodszej o 22,9 pp.

Tabela 59. Znajomość ludzi z własnej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	179	62,2%	166	85,1%	95	69,3%	64	81,0%
nie	109	37,8%	29	14,9%	42	30,7%	15	19,0%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Natomiast w tabeli 60. zawarto informacje o podziale odpowiedzi na analizowane pytanie z uwzględnieniem stopnia zaangażowania w formację. Można powiedzieć, że najwięcej twierdzących odpowiedzi udzielili zarówno w pierwszym, jak i w drugim badaniu uczestnicy ONŻ II° (I: 88,2%; II: 92,1%), a w drugiej kolejności prowadzący rekolekcje członkowie diakonii (I: 76,9%; II: 88,6%). Nie do końca zrozumiałą jest niski – w porównaniu do innych grup - poziom wskazań odpowiedzi „tak” po stronie uczestników ONŻ III° (I: 66,7%; II: 88,6%). Natomiast wzrost o 34,2 pp. potwierdzania znajomości osób, które uczestniczyły w ewangelizacji ulicznej między pierwszym a drugim badaniem w grupie uczestników ONŻ I° świadczyć może o tym, że wielu z nich po raz pierw-

szy w z taką formą ewangelizacji spotkało się właśnie podczas tych rekolekcji. Generalnie rzecz biorąc, nie można wykazać wzrostu odsetka osób, które znają ewangelizatorów ulicznych wraz z postępowaniem w formacji Ruchu. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności ($\chi^2=49,180$; $p<0,001$). Siłę związku pomiędzy obydwiema zmiennymi można określić jako umiarkowaną ($\phi=0,340$).

Tabela 60. Znajomość ludzi z własnej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	91	47,9%	96	82,1%	75	88,2%	58	92,1%	48	66,7%	37	74,0%	60	76,9%	39	88,6%
nie	99	52,1%	21	17,9%	10	11,8%	5	7,9%	24	33,3%	13	26,0%	18	23,1%	5	11,4%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Następnie respondentów zapytano, do kogo ich zdaniem w ogóle należy powinność ewangelizowania. Zbiorczy rozkład odpowiedzi na to pytanie wraz z uwzględnieniem płci ankietowanych zawarto w tabeli 61. W opinii zdecydowanej większości uczestników obu badań ewangelizować powinien każdy, kto przyjął Jezusa jako Pana i Zbawiciela (I: 71,1%; II: 75,5%). Znacznie mniej osób wskazywało inne warianty odpowiedzi. Zdaniem niespełna 10% ankietowanych ewangelizować powinni wyłącznie przygotowani członkowie diakonii ewangelizacji (I: 9,2%; II: 8,4%), zaś animatorów, jako zobowiązanych do tego zadania wskazało jeszcze mniej respondentów (I: 4,0%; II: 1,5%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzieliło ok. 15% badanych (I: 15,8%; II: 14,6%).

W niewiele większym stopniu to kobiety względem mężczyzn częściej wskazywały odpowiedź „wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela” (I: o 3,7 pp. więcej; II: o 1,0 pp. więcej). Należy jeszcze odnotować wzrost o 6,0 pp. opinii u mężczyzn między pierwszym a drugim badaniem, że ewangelizować powinien każdy kto przyjął Jezusa jako Pana i Zbawiciela.

Tabela 61. Kto powinien ewangelizować a płć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
przygotowani członkowie diakonii ewangelizacji	39	9,2%	23	8,4%	16	6,7%	9	6,2%	23	12,3%	14	10,9%
animatorzy	17	4,0%	4	1,5%	9	3,8%	2	1,4%	8	4,3%	2	1,6%
wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela	302	71,1%	207	75,5%	173	72,7%	111	76,0%	129	69,0%	96	75,0%
trudno powiedzieć	67	15,8%	40	14,6%	40	16,8%	24	16,4%	27	14,4%	16	12,5%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

W tabeli 62. zestawiono rozkład wskazywanych odpowiedzi, uwzględniając wiek respondentów. Starsi ankietowani w większym stopniu względem młodszych opowiadali się za wariantem „wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela” (I: o 6,1 pp. więcej; II: o 7,7 pp. więcej). Natomiast młodszy byli w większym stopniu względem starszych niezdecydowani, wybierając częściej odpowiedź „trudno powiedzieć” (I: o 6,0 pp. więcej; II: o 11,6 pp. więcej), choć wpływ na taki rezultat nie ma zmiana opinii młodszych, a większy stopień zdecydowania po stronie starszych w drugim badaniu. Zarówno w starszej jak i w młodszej grupie istotny – choć nie duży – wzrost między pierwszym a drugim badaniem wystąpił w wariancie „wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela” (<19: wzrost o 4,2 pp.; ≥19: wzrost o 5,4 pp.). Związek między zmiennymi związanymi wiekiem oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie obu badaniach jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera (I: $\chi^2=7,265$; $p=0,064$; $V_c=0,131$; II: $\chi^2=9,664$; $p=0,022$; $V_c=0,188$).

Tabela 62. Kto powinien ewangelizować a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
przygotowani członkowie diakonii ewangelizacji	23	8,0%	13	6,7%	16	11,7%	10	12,7%
animatorzy	15	5,2%	4	2,1%	2	1,5%	0	0,0%
wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela	199	69,1%	143	73,3%	103	75,2%	64	81,0%
trudno powiedzieć	51	17,7%	35	17,9%	16	11,7%	5	6,3%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Zestawienie udzielonych odpowiedzi na pytanie, o to kto powinien ewangelizować z uwzględnieniem stopnia zaangażowania w formację przedstawia tabela 63. W największym stopniu odpowiedź „wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela” wskazywali uczestnicy ONŻ II° (I: 83,5%; II: 79,4%), jednak ponieważ ubyło ich między pierwszym a drugim badaniem (spadek o 4,1 pp.), to w zasadzie w drugim badaniu dorównali do nich stabilnie odpowiadający członkowie diakonii (I: 78,2%; II: 79,5%). Znow – podobnie jak w poprzednim pytaniu – trudno wyjaśnić niższy odsetek uczestników ONŻ III° wskazujących tę odpowiedź (I: 69,4%; II: 74,0%). Wydaje się, że jest to spowodowane dość wysoką częstością wskazywania odpowiedzi nieokreślonej – „trudno powiedzieć” (I: 18,1%; II: 16,0%) w stosunku do uczestników ONŻ II° (I: 11,8%; II: 11,1%) i członków diakonii (I: 6,4%; II: 6,8%). Podobna sytuacja jest z uczestnikami ONŻ I°, którzy również w najmniejszym stopniu względem innych grup wybierali odpowiedź „wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela” (I: 63,2%; II: 72,6%), oraz najczęściej pozostawali niezdecydowani (I: 20,5%; II: 18,8%). Warto jednak zauważyć, że między pierwszym a drugim badaniem wystąpił wzrost częstości udzielania odpowiedzi „wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela” o 9,4 pp. wśród uczestników ONŻ I° i o 4,6 pp. uczestników ONŻ III°. Do istotnej zmiany między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji doszło jeszcze w ramach odpowiedzi „animatorzy” w grupie uczestników ONŻ III° (spadek o 6,9 pp.). Pozostałe zmiany nie przekroczyły 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=29,205$; $p<0,001$; $V_c=0,151$).

Tabela 63. Kto powinien ewangelizować a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
przygotowani członkowie diakonii ewangelizacji	19	10,0%	6	5,1%	4	4,7%	6	9,5%	4	5,6%	5	10,0%	12	15,4%	6	13,6%
animatorzy	12	6,3%	4	3,4%	0	0,0%	0	0,0%	5	6,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela	120	63,2%	85	72,6%	71	83,5%	50	79,4%	50	69,4%	37	74,0%	61	78,2%	35	79,5%
trudno powiedzieć	39	20,5%	22	18,8%	10	11,8%	7	11,1%	13	18,1%	8	16,0%	5	6,4%	3	6,8%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Uczestników badań zapytano również wprost, czy są gotowi podjąć się pierwszego głoszenia – tj. głoszenia kerygmatu – oraz dzielić się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy. Ogólne zestawienie odpowiedzi wraz z uwzględnieniem płci respondentów zawarto w tabeli 64. Niespełna 40% w pierwszym badaniu (39,5%) i nieco ponad połowa ankieterowanych w drugim (51,8%) pozytywnie ustosunkowała się do tak postawionego pytania. Brak gotowości zadeklarowało nieco ponad 30% badanych w początkowej fazie trwania rekolekcji (31,2%) i niespełna 25% w końcowej (23,3%). Odpowiedź „trudno powiedzieć” wskazało 29,2% respondentów w pierwszym badaniu i była to najliczniejsza grupa wskazań w tym badaniu i 24,8% w drugim. W pierwszym badaniu po odpowiedzi „trudno powiedzieć” najczęściej wskazywano wariant „raczej tak” (25,9%) i raczej nie (21,6%). Zacznie mniej osób w pierwszej próbie decydowało się na wybór wariantów „zdecydowanie tak” (13,6%) i „zdecydowanie nie” (9,6%). Natomiast w drugim badaniu najliczniejszą grupę stanowili wybierający odpowiedź „raczej tak”, w drugiej kolejności, byli niezajmujący stanowiska. Pozostałe warianty uzyskały poniżej 20% wskazań: „zdecydowanie tak” 17,5%; „raczej nie” 14,2%; a także „zdecydowanie nie” 9,1%. Zależność między zmiennymi związanymi z momentem przeprowadzenia badania (tj. początkowa lub końcowa faza trwania rekolekcji) oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności ($\chi^2=11,784$; $p=0,019$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić jako małą ($V_C=0,130$).

Kobiety w większym stopniu niż mężczyźni deklarowały gotowość wzięcia udziału w ewangelizacji ulicznej. Sumarycznie, w pierwszym badaniu było ich o 4,7 pp. więcej, a w drugim nawet o 9,3 pp. więcej. Opinię wyrażoną odpowiedzią „raczej tak” wskazało

w pierwszym badaniu o 11,8 pp. więcej kobiet niż mężczyzn (k: 31,1%; m: 19,3%), a w drugim o 8,7 pp. więcej kobiet (k: 38,4%; m: 29,7%). Natomiast w pierwszym badaniu to mężczyźni w większym stopniu (o 7,1 pp. więcej) wybierali odpowiedź „zdecydowanie tak” (k: 10,5%; m: 17,6%). W drugim badaniu ta różnica zmalała praktycznie do zera, dzięki wzrostowi zdecydowania po stronie kobiet (k: 17,8%; m: 17,2%). Mężczyźni na początku trwania rekolekcji byli znacznie bardziej niezdecydowani względem kobiet (k: 26,1%; m: 33,2%, różnica o 7,1 pp.), natomiast pod koniec poziom niedecydowania u mężczyzn spadł i wyrównał się z poziomem kobiet (k: 24,0%; m: 25,8%; różnica 1,8 pp.). Największe zmiany w poszczególnych odpowiedziach między pierwszym a drugim badaniem zanotowano u kobiet w przypadku wariantów: „raczej nie” – spadek o 9,5 pp. (I: 21,8%; II: 12,3%); „raczej tak” – wzrost o 7,3 pp. (I: 31,1%; II: 38,4%) oraz „zdecydowanie tak” – wzrost o 7,3 pp. (I: 10,5%; II: 17,2%). Natomiast u mężczyzn odnotowano następujące istotne wahania w przypadku odpowiedzi: „raczej tak” – wzrost o 10,4 pp. (I: 19,3%; II: 29,7%); „trudno powiedzieć” – spadek o 7,4 pp. (I: 33,2%; II: 25,8%), a także „raczej nie” – spadek o 5,0 pp. (I: 21,4%; II: 16,4%). Pozostałe różnice nie przekraczały 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=11,822$; $p=0,019$; $V_C=0,167$).

Tabela 64. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	41	9,6%	25	9,1%	25	10,5%	11	7,5%	16	8,6%	14	10,9%
raczej nie	92	21,6%	39	14,2%	52	21,8%	18	12,3%	40	21,4%	21	16,4%
trudno powiedzieć	124	29,2%	68	24,8%	62	26,1%	35	24,0%	62	33,2%	33	25,8%
raczej tak	110	25,9%	94	34,3%	74	31,1%	56	38,4%	36	19,3%	38	29,7%
zdecydowanie tak	58	13,6%	48	17,5%	25	10,5%	26	17,8%	33	17,6%	22	17,2%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Zestawienie odpowiedzi udzielanych na pytanie dotyczące gotowości głoszenia kerygmatu wobec obcych ludzi pod kątem wieku respondentów zawarto w tabeli 65. Na początku należy zauważyć, że w poszczególnych odpowiedziach obie grupy wiekowe nie różniły się znacząco – różnice nie przekroczyły pułapu 4 pp. – i dotyczy to obu badań. Jeśli chodzi o największe zmiany między początkową fazą rekolekcji a końcową, to

uczestnicy młodszy wybierających odpowiedź: „raczej nie” było o 7,1 pp. mniej (I: 21,5%; II: 14,4%); „raczej tak” było o 6,7 pp. więcej (I: 27,1%; 33,8%); „zdecydowanie tak” było o 6,0 pp. więcej (I: 12,5%; II: 18,5%) oraz „trudno powiedzieć” o 5,3 pp. mniej (I: 29,9%; II: 24,6%). W grupie starszej wskazujących odpowiedź: „raczej tak” było o 12,0 pp. więcej (I: 23,4%; II: 35,4%) oraz „raczej nie” o 8,0 pp., mniej (I: 21,9%; II: 13,9%). Pozostałe wahania były mniejsze niż 3 pp.

Tabela 65. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	26	9,0%	17	8,7%	15	10,9%	8	10,1%
raczej nie	62	21,5%	28	14,4%	30	21,9%	11	13,9%
trudno powiedzieć	86	29,9%	48	24,6%	38	27,7%	20	25,3%
raczej tak	78	27,1%	66	33,8%	32	23,4%	28	35,4%
zdecydowanie tak	36	12,5%	36	18,5%	22	16,1%	12	15,2%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Informacje o rozkładzie uzyskanych odpowiedzi na analizowane pytanie z uwzględnieniem stopnia zaangażowania w formację w Ruchu Światło-Życie ukazano w tabeli 66. Można stwierdzić, że sumarycznie uczestnicy wszystkich trzech stopni w obu badaniach udzielali odpowiedzi twierdzących na podobnym poziomie. W początkowej fazie trwania rekolekcji było to ok. 40% (ONŻ I°: 36,9%; ONŻ II°: 41,1%; ONŻ III°: 36,1%), a końcowej fazie ok. 50% (ONŻ I°: 49,6%; ONŻ II°: 49,2%; ONŻ III°: 50,0%). Na zdecydowanie wyższym poziomie odpowiedzi twierdzące wskazywali członkowie diakonii prowadzący rekolekcje, gdyż w pierwszym badaniu było ich 47,5%, a w drugim 63,7%. We wszystkich grupach między pierwszym, a drugim badaniem odnotowano wzrost wyboru odpowiedzi „raczej tak” (ONŻ I°: 5,9 pp.; ONŻ II°: 6,7 pp.; ONŻ III°: 11,0 pp.; diakonia: 14,7 pp.) oraz „zdecydowanie tak” (ONŻ I°: 6,8%; pozostałe wzrosty mniejsze niż 3 pp.), a także spadki wybierania odpowiedzi „raczej nie” (ONŻ I°: 7,2 pp.; ONŻ II°: 6,9 pp.; ONŻ III°: 2,8 pp.; diakonia: 13,7 pp.) i „trudno powiedzieć” (ONŻ II°: 6,4 pp.; ONŻ III°: 8,7 pp.; pozostałe spadki mniejsze niż 4 pp.). Należy jeszcze odnotować wzrost wyboru wariantu „zdecydowanie nie” wśród uczestników ONŻ II° o 5,2 pp. – pozostałe zmiany wyboru są nieznaczące.

Tabela 66. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	25	13,2%	13	11,1%	5	5,9%	7	11,1%	6	8,3%	3	6,0%	5	6,4%	2	4,5%
raczej nie	43	22,6%	18	15,4%	18	21,2%	9	14,3%	15	20,8%	9	18,0%	16	20,5%	3	6,8%
trudno powiedzieć	52	27,4%	28	23,9%	27	31,8%	16	25,4%	25	34,7%	13	26,0%	20	25,6%	11	25,0%
raczej tak	44	23,2%	34	29,1%	24	28,2%	22	34,9%	18	25,0%	18	36,0%	24	30,8%	20	45,5%
zdecydowanie tak	26	13,7%	24	20,5%	11	12,9%	9	14,3%	8	11,1%	7	14,0%	13	16,7%	8	18,2%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując realizację *martyrii* w wymiarze pierwszego głoszenia, należy zauważyć, że zdecydowana większość ankietowanych spotkała się z praktyką ewangelizacji ulicznej, która jest formą pierwszego głoszenia wobec spotkanych przypadkowo, nieznanym wcześniej ludzi. Dostrzec można także, zwłaszcza po uczestnikach ONŻ I°, że to właśnie podczas rekolekcji spotkali się tą formą głoszenia kerygmatu. Uczestnicy badań są również w wysokim stopniu świadomi, że na każdym, kto przyjął Jezusa jako swojego Pana i Zbawiciela, ciąży powinność ewangelizowania; tylko nieznaczna część z nich uważa, że jest to zadanie wyłącznie dla wyspecjalizowanych ewangelizatorów. Tę świadomość w pewnym stopniu odzwierciedlają również deklaracje o gotowości wyjścia do ludzi z kerygmatem, zwłaszcza wśród prowadzących rekolekcje.

3. Realizacja *martyrii* w wymiarze świadectwa

W niniejszej pracy zauważono już, że *martyria* to świadectwo nie tylko w sensie głoszenia, czyli świadectwo słowa, ale także tzw. świadectwo życia. Szczególną jego formą w Ruchu Światło-Życie jest realizowanie postulatów, by promieniować «nową kulturą». Bardzo konkretne wskazówki – być może nieoczywiste w pierwszej chwili – jak osiągnąć te ideały, podał drugi moderator krajowy Ruchu Światło-Życie ks. Wojciech Danielski w referacie zatytułowanym *Kościół ostoją ciągłości kultury narodu i zadania*

*Ruchu Światło-Życie*⁵⁷⁴, które wygłosił podczas X Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych⁵⁷⁵. Danielski przedstawił w tym przedłożeniu zadania, które stoją wobec Ruchu w dziedzinie promieniowania «nową kulturą». Można jest streścić w następujących określeniach: (a) „kultura życia” jako przeciwieństwo „cywilizacji zagłady”; (b) „kultura bycia utrzymująca równowagę psychofizyczną”, w tym „panowanie nad czasem: czasem wolnym i czasem pracy” oraz „kultura ciszy i dźwięku”, (c) „kultura podstawowych odniesień do drugiego człowieka”, (d) „kultura życia domowego na co dzień i od święta”, (e) „kultura słowa”, (f) „kultura artystyczna, czyli poziom tego, co przyjmujemy i czym się dzielimy”⁵⁷⁶. Dlatego, by zweryfikować realizację funkcji *martyrii* w wymiarze świadectwa, zadano uczestnikom badań pytania inspirowane niektórymi z tych wskazań.

Jednym z zadań jakie, w realizacji założeń «nowej kultury» wymienił Danielski, jest „kształtowanie stylu, kultury bycia utrzymującej naszą – i bliźnich też – równowagę psychofizyczną”. W pierwszej mierze styl ten ma się przejawiać w zadbaniu o właściwą równowagę między czasem poświęcanym na pracę, a tzw. „czasem wolnym”, a to wszystko po to, by zatroszczyć się o pierwsze miejsce dla Boga i modlitwy. Szukanie czasu dla Boga i modlitwy wiąże się również z kolejnym przejawem „kultury bycia, utrzymującej równowagę psychiczną”, jakim jest „kultura ciszy i dźwięku”. Danielski postawił swoim słuchaczom wymowne pytanie retoryczne „Czy każdą minutę ciszy musimy ‘zapychać’ byle jakim dźwiękiem?”⁵⁷⁷. Dlatego też zapytano, uczestników badań o to jaki jest ich stosunek do ciszy, prosząc o ustosunkowanie się do negatywnie postawionego stwierdzenia: „Nie lubię ciszy”. Ogólne zestawienie uzyskanych odpowiedzi na to pytanie wraz uwzględnieniem kategorii płci zawarto w tabeli 67.

Zdecydowana większość uczestników badań nie potwierdziła tak postawionego stwierdzenia. Ogółem, odpowiedzi przeczące wskazało w obu próbach ok. dwie trzecie ankietowanych (I: 67,1%; II: 65,0%). Najliczniejszą grupę stanowiły osoby zdecydowanie deklarujące brak utożsamienia się z podanym stwierdzeniem (I: 44,7%; II: 38,7%). Z kolei najwięcej było tych, którzy wskazali wariant „raczej nie” (I: 22,4%; II: 26,3%).

⁵⁷⁴ W. Danielski, *Kościół ostoją ciągłości kultury narodu i zadania Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Pana mojego spotykam... w nowej kulturze*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2006, s. 187-203.

⁵⁷⁵ Kongregacja ta była przygotowaniem do realizacji nowego roku pracy, któremu miało przyświecać właśnie hasło „Nowa Kultura”. Było to zwieńczenie trzyletniego cyklu formacyjnego: „Nowy Człowiek, Nowa Wspólnota, Nowa Kultura”. Zob. Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 233.

⁵⁷⁶ Danielski, *Kościół ostoją ciągłości*, s. 197-202.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 197.

Niezajmujących wyraźnego stanowiska, czyli wybierających odpowiedź „trudno powiedzieć”, było też niespełna 20% (I: 19,5%; II: 17,9%). Tych, którzy przyznali się, że nie lubią ciszy było sumarycznie ok. 15% („raczej tak”: I: 7,8%; II: 10,6%; „zdecydowanie tak”: I: 5,6%; II: 6,6%).

Między kobietami a mężczyznami w obu próbach istotnych różnic we wskazywaniu kolejnych wariantów nie było wiele. Odnotować należy jedynie, że w drugim badaniu kobiety wykazały się większym niezdecydowaniem niż mężczyźni, gdyż odpowiedź „trudno powiedzieć” wybrało o 8,6 pp. kobiet więcej niż mężczyzn. Dodatkowo, także w drugim badaniu mężczyzn wskazujących wariant „raczej tak” było o 6,6 pp. więcej niż kobiet. Pozostałe różnice między płciami nie przekroczyły 5 pp. Patrząc natomiast na zmiany między pierwszym a drugim badaniem, należy zauważyć spadek wyboru odpowiedzi „trudno powiedzieć” u mężczyzn (I: 20,3%; II: 13,3%; spadek o 7 pp.) oraz spadek wskazywania wariantu „zdecydowanie nie” przez kobiety (I: 44,1%; II: 37,0%; spadek o 7,1 pp.).

Tabela 67. „Nie lubię ciszy” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	190	44,7%	106	38,7%	105	44,1%	54	37,0%	85	45,5%	52	40,6%
raczej nie	95	22,4%	72	26,3%	55	23,1%	40	27,4%	40	21,4%	32	25,0%
trudno powiedzieć	83	19,5%	49	17,9%	45	18,9%	32	21,9%	38	20,3%	17	13,3%
raczej tak	33	7,8%	29	10,6%	15	6,3%	11	7,5%	18	9,6%	18	14,1%
zdecydowanie tak	24	5,6%	18	6,6%	18	7,6%	9	6,2%	6	3,2%	9	7,0%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Odpowiedzi udzielone na pytanie dotyczące kultury ciszy z uwzględnieniem wieku respondentów zestawiono w tabeli 68. Pierwszym na co należy zwrócić uwagę jest to, że to starsi uczestnicy badań, czyli w wieku 19 lat i więcej, w większym stopniu „lubią ciszę”. Sumarycznie, starszych wskazujących odpowiedzi negujące zadane stwierdzenie było w pierwszym badaniu o 15,2 pp. więcej (<19: 62,2%; ≥19: 77,4%), a w drugim o 13,7 pp. więcej (<19: 61,0%; ≥19: 74,7%). Przy czym ta różnica dotyczyła zwłaszcza wariantu „zdecydowanie nie” (I: <19: 40,3%; ≥19: 54,0%; różnica o 13,7 pp.; II: <19: 33,3%; ≥19: 51,9%; różnica o 18,6 pp.). W pierwszym badaniu respondenci poniżej dwudziestego roku życia w dużo większym stopniu (różnica o 18,0 pp.) byli niezdecydo-

wani niż starsi (<19: 25,3%; ≥19: 7,3%). W drugiej próbie ta różnica stopniała do poziomu 5,6 pp., z uwagi na spadek niezdecydowania u młodszych o 5,8 pp. i wzrost wyboru tej odpowiedzi u starszych o 6,6 pp. Ponadto między obiema próbami odnotowano jeszcze istotne różnice w wyborze odpowiedzi: „zdecydowanie nie” (I:40,3%; II: 33,3%; spadek o 7,0 pp.) oraz „raczej nie” (I: 21,9%; II: 27,7%; wzrost o 5,8 pp.) przez młodszych respondentów. Pozostałe różnice nie przekroczyły 5 pp. Istotność statystyczną zmiennych związanych z wiekiem respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu potwierdza test niezależności chi-Kwadrat oraz współczynnik związku między dwiema zmiennymi V Cramera wskazujący na zależność o małej sile ($\chi^2=20,490$; $p<0,001$; $V_c=0,220$).

Tabela 68. „Nie lubię ciszy” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	116	40,3%	65	33,3%	74	54,0%	41	51,9%
raczej nie	63	21,9%	54	27,7%	32	23,4%	18	22,8%
trudno powiedzieć	73	25,3%	38	19,5%	10	7,3%	11	13,9%
raczej tak	22	7,6%	23	11,8%	11	8,0%	6	7,6%
zdecydowanie tak	14	4,9%	15	7,7%	10	7,3%	3	3,8%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Odpowiedzi respondentów w poszczególnych grupach związanych z aktualnym stopniem zaangażowania w formację zaprezentowano w tabeli 69. Wskazania ankietowanych kształtowały się nierównomiernie. Generalnie, w największym stopniu brak problemów z akceptowaniem ciszy wyrażali członkowie diakonii (I: 75,7%; II: 79,6%) i uczestnicy ONŻ III° (I: 76,4%; II: 78,0%). Niższy o ok. 10 pp. poziom opinii wobec stwierdzeń negujących postawione stwierdzenie deklarowali uczestnicy ONŻ I° (I: 64,8%; II: 58,9%) i o ok. 20 pp. uczestnicy ONŻ II° (I: 56,5%; II: 55,6%). Po stronie uczestników ONŻ I° i ONŻ II° odnotowano również dużo wyższy brak zdecydowania względem pozostałych. Między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji, w poszczególnych grupach wystąpiły następujące wahania. W drugim badaniu wskazujących odpowiedź „zdecydowanie nie” było pośród uczestników ONŻ I° o 7,8 pp. mniej (I: 41,1%; II: 33,3%); pośród uczestników ONŻ II° o 12,2 pp. mniej (I: 42,4%; II: 30,2%), natomiast pośród członków diakonii o 6,5 pp. więcej (I: 52,6%; II: 59,1%). Ponadto wariant „raczej nie” wskazywało w drugim badaniu o 11,3 pp. więcej uczestników ONŻ II°

(I: 14,1%; II: 25,4%) i o 6,2 pp. więcej uczestników ONŻ III° (I: 27,8%; 34,0%). Należy jeszcze odnotować wzrost wyboru odpowiedzi „raczej tak” po stronie uczestników ONŻ II° o 6,1 pp. w drugim badaniu (I: 8,2%; II: 14,3%) oraz spadek o 6,4 pp. wskazywania wariantu „zdecydowanie tak” w grupie członków diakonii. Pozostałe różnice nie przekroczyły 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=21,225$; $p=0,047$; $V_C=0,129$).

Tabela 69. „Nie lubię ciszy” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	78	41,1%	39	33,3%	36	42,4%	19	30,2%	35	48,6%	22	44,0%	41	52,6%	26	59,1%
raczej nie	45	23,7%	30	25,6%	12	14,1%	16	25,4%	20	27,8%	17	34,0%	18	23,1%	9	20,5%
trudno powiedzieć	46	24,2%	24	20,5%	22	25,9%	14	22,2%	8	11,1%	6	12,0%	7	9,0%	5	11,4%
raczej tak	12	6,3%	13	11,1%	7	8,2%	9	14,3%	7	9,7%	3	6,0%	7	9,0%	4	9,1%
zdecydowanie tak	9	4,7%	11	9,4%	8	9,4%	5	7,9%	2	2,8%	2	4,0%	5	6,4%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Kolejnym obszarem, w którym należy promieniować «nową kulturą», jest zdaniem Danielskiego „kultura podstawowych odniesień do drugiego człowieka”. W pierwszej mierze dotyczy to „czystości intencji wobec drugiego człowieka ze względu na płciową naturę własną i drugiej osoby”. Czystość intencji z kolei wiąże się z wzięciem odpowiedzialności za to, jak człowiek jest odbierany przez drugą osobę, biorąc pod uwagę zarówno strój, jak i zachowanie. Danielski podkreślił, że w tej dziedzinie należałoby postawić sobie pytanie, czy właśnie strój, bądź sposób zachowania danej osoby wyraża szacunek dla niej samej, a także dla tego, który ją widzi, w danym momencie „odbiera”⁵⁷⁸. Inspirując się tymi wskazówkami, postanowiono sprawdzić, czy uczestnicy badań w ogóle zwracają uwagę na to, co noszą, dlatego też poproszono ich o ustosunkowanie się do negatywnie postawionego stwierdzenia: „Nie zwracam uwagi na to, jak się ubieram”. Zbiorcze zestawienie uzyskanych odpowiedzi wraz z uwzględnieniem płci respondentów zawarto w tabeli 70,

⁵⁷⁸ Tamże, s. 198.

Zdecydowana większość ankietowanych – ok. 75% w obu badaniach – negatywnie ustosunkowała się do tak postawionego problemu, zatem można wnioskować, że przywiązują oni wagę do tego, jak się ubierają. Najwięcej wskazań padło na warianty negujące, tj. „zdecydowanie nie” (I:44,0%; II: 43,8%) i „raczej nie” (I: 32,5%; 29,9%). Pozostałe odpowiedzi wybierano zdecydowanie rzadziej: „trudno powiedzieć” (I:12,2%; II 13,5%); „raczej tak” (I: 6,8%; II:8,0%) oraz „zdecydowanie tak” (I: 4,5%; II: 4,7%).

Dokładnie połowa kobiet uczestniczących w badaniach wybrała odpowiedź „zdecydowanie nie” (I:50,4%; II: 50,0%), a gdyby doliczyć do tego te osoby, które wskazały wariant „raczej nie” (I: 32,4%; II: 30,1), to można stwierdzić, że ponad 80% procent kobiet stwierdziło, iż zwraca uwagę na to jak się ubiera. O ile mężczyźni w wyborze odpowiedzi „raczej nie” nie odbiegali znacznie od poziomu wskazań kobiet, o tyle w przypadku zdecydowanej negacji postawionego w pytaniu problemu mężczyźni wybierali tę opcję względem kobiet w dużo mniejszym stopniu (I: o 14,6 pp. mniej mężczyzn; II: o 13,3 pp. mniej mężczyzn). Poziom niezdecydowania w tej kwestii u kobiet wynosił ok. 10 % (I: 10,1%; II: 11,6%), a u mężczyzn ok. 15% (I: 15,0%; II: 15,6%). Między odpowiedziami udzielanymi w początkowej i w końcowej fazie rekolekcji przez kobiety i przez mężczyzn nie było znaczących różnic, patrząc na poszczególne warianty odpowiedzi. Analiza statystyczna wyników obu badań dała podstawę do odrzucenia hipotezy o niezależności zmiennej dotyczącej płci badanych a zmiennej związanej z opinią respondentów dotyczącą zwracania przez nich uwagi na to jak się ubierają. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w obu badaniach wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna (I: $\chi^2=15,395$; $p=0,004$; $V_C=0,190$; II: $\chi^2=9,671$; $p=0,046$; $V_C=0,188$).

Tabela 70. „Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	187	44,0%	120	43,8%	120	50,4%	73	50,0%	67	35,8%	47	36,7%
raczej nie	138	32,5%	82	29,9%	77	32,4%	44	30,1%	61	32,6%	38	29,7%
trudno powiedzieć	52	12,2%	37	13,5%	24	10,1%	17	11,6%	28	15,0%	20	15,6%
raczej tak	29	6,8%	22	8,0%	10	4,2%	9	6,2%	19	10,2%	13	10,2%
zdecydowanie tak	19	4,5%	13	4,7%	7	2,9%	3	2,1%	12	6,4%	10	7,8%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład uzyskanych rezultatów z uwzględnieniem wieku ankietowanych przedstawia tabela 71. Blisko 80% starszych uczestników badań wyraziło opinię, że zwraca uwagę na to, jak się ubiera (I: 77,4%; II: 79,7%), młodszych zaś, podzielających tę samą opinię było w pierwszym badaniu podobnie dużo (76,1%, mniej o 1,3 pp.), a w drugim zauważalnie mniej (71,3%, mniej o 8,4 pp.). Podobnie w początkowej i końcowej fazie trwania rekolekcji starsi względem młodszych w stopniu większym o ok. 8-9 pp. wybierali odpowiedź „raczej nie” (I: więcej o 8,1 pp., II: więcej o 9,5 pp.). Istotna różnica wystąpiła jeszcze we wskazywaniu wariantu „zdecydowanie tak” w pierwszym badaniu, gdyż starszych respondentów wyrażających taką opinię było o 6,8 pp. mniej niż młodszych (<19: 46,2%; ≥19: 39,4%). W końcowej fazie trwania rekolekcji ta różnica zmalała do 1,1 pp. (<19: 44,1%; ≥19: 43,0%). Pozostałe różnice, również te wewnątrz kategorii wiekowych między pierwszym a drugim badaniem, nie przekraczały 5 pp.

Tabela 71. „Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	133	46,2%	86	44,1%	54	39,4%	34	43,0%
raczej nie	86	29,9%	53	27,2%	52	38,0%	29	36,7%
trudno powiedzieć	34	11,8%	28	14,4%	18	13,1%	9	11,4%
raczej tak	21	7,3%	18	9,2%	8	5,8%	4	5,1%
zdecydowanie tak	14	4,9%	10	5,1%	5	3,6%	3	3,8%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Tabela 72. zawiera informacje o rozkładzie odpowiedzi na analizowane pytanie z podziałem na stopień zaangażowania w formację. W pierwszym badaniu najliczniej odpowiedzi negujące zadane stwierdzenie wskazywali uczestnicy ONŻ II° (89,4%), dalej

członkowie diakonii (79,5%), uczestnicy ONŻ I° (72,7%) i najmniej licznie uczestnicy ONŻ III° (68,1%). Jak łatwo zauważyć, otrzymana kolejność nie pokrywa się z postępowaniem na drodze formacji, co więcej różnice między poszczególnymi grupami są duże. Natomiast w drugim badaniu, sumarycznie, uczestnicy wszystkich trzech typów oaz ustosunkowywali się negatywnie do zadanego stwierdzenia na podobnym poziomie, wynoszącym ok. 70% (ONŻ I°: 70,1%; ONŻ II°: 71,5%; ONŻ III°: 72,0%). Tylko członkowie diakonii na zdecydowanie wyższym poziomie wyrazili opinię, że zwracają uwagę na to, jak się ubierają (88,6%). Największe wahania w opinii między pierwszym a drugim badaniem wystąpiły w grupie uczestników ONŻ II°. Przede wszystkim, w drugiej próbie wybierających wariant „zdecydowanie nie” było aż o 15,2 pp. mniej (I: 56,5%; II: 41,3%), co było spowodowane zwłaszcza wzrostem opowiadania się za odpowiedzią „zdecydowanie tak” o 9,2 pp. (I: 3,5%; II: 12,7%) oraz wyborem odpowiedzi „trudno powiedzieć” o 6,0 pp. (I: 3,5%; II: 9,5%). Ponadto duże wzrosty odnotowano także we wskazywaniu wariantu „zdecydowanie nie” przez członków diakonii (I: 41,0%; II: 54,5%; wzrost o 13,5 pp.) oraz uczestników ONŻ III° (I: 38,9%; II: 46,0%; wzrost o 7,1 pp.), a także odpowiedzi „raczej tak” przez uczestników ONŻ III° (I: 6,9%; II: 12,0%; wzrost o 5,1 pp.).

Tabela 72. „Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	79	41,6%	47	40,2%	48	56,5%	26	41,3%	28	38,9%	23	46,0%	32	41,0%	24	54,5%
raczej nie	59	31,1%	35	29,9%	28	32,9%	19	30,2%	21	29,2%	13	26,0%	30	38,5%	15	34,1%
trudno powiedzieć	24	12,6%	19	16,2%	3	3,5%	6	9,5%	15	20,8%	8	16,0%	10	12,8%	4	9,1%
raczej tak	16	8,4%	11	9,4%	3	3,5%	4	6,3%	5	6,9%	6	12,0%	5	6,4%	1	2,3%
zdecydowanie tak	12	6,3%	5	4,3%	3	3,5%	8	12,7%	3	4,2%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Następnym aspektem «nowej kultury», na który zwrócił uwagę Danielski, jest „kultura życia domowego na co dzień i od święta”. Wyraża się ona wprawdzie w wolności od masowości, którą propagują media, ale także we wspólnym, rodzinnym celebrowaniu świątecznych dni i okazji w atmosferze trzeźwości. Zagadnienie wesel, czy innych zabaw bezalkoholowych, które wyraźnie wpisuje się w postulaty «nowej kultury», zostało już omówione w realizacji funkcji *diakonii* w wymiarze wyzwolenia.

Danielski, określając zadania, które stoją przed członkami Ruchu Światło-Życie w promieniowaniu «nową kulturą», wymienił również obszar związany z kulturą słowa. Wyraża się ona w pierwszej mierze w szacunku dla ojczystego języka, przejawiającym się we „właściwym akcentowaniu, poprawnością gramatyki, dystansie wobec nowomowy lub niezrozumiałych wyrażen obcych”⁵⁷⁹. Dlatego też poproszono uczestników badań, by ustosunkowali się do stwierdzenia: „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka”. Zbiorcze zestawienie uzyskanych odpowiedzi na przedstawione w pytaniu stwierdzenie wraz z uwzględnieniem płci respondentów ilustruje tabela 73. Sumarycznie, do postawionego stwierdzenia ustosunkowało się pozytywnie ok. 65% badanych (I: 64,0%; II: 68,3%). Najwięcej wskazań – ok. 43% – padło na wariant „raczej tak” (I: 43,5%; II: 43,8%), natomiast zdecydowanie deklarujących przykładanie się do poprawności językowej było mniej więcej połowę mniej (I: 20,5%; II: 24,5%). Podobnie wielu, co zdecydowanie potwierdzających zawarte w pytaniu stwierdzenie, było tych, którzy nie określili się dokładnie, wybierając wariant „trudno powiedzieć” (I: 23,1%; II: 20,4%). Nieco ponad 10% respondentów odpowiedziało „raczej nie” (I: 10,4%; II: 10,2%), natomiast „zdecydowanie nie” wskazało tylko kilku respondentów (I: 2,6%; II: 1,1%).

Generalnie rzecz biorąc, to mężczyźni w nieco wyższym stopniu względem kobiet deklarowali dbanie o właściwe akcentowanie i poprawność językową (I: k: 60,5%; m: 68,5%; różnica o 8,0 pp.; II: k: 65,7%; m: 71,1%; różnica o 5,4 pp.). O ile zarówno kobiety jak i mężczyźni w obu próbach na podobnym poziomie wskazywali wariant „raczej tak” (I: k: 43,3%; m: 43,9%; różnica o 0,6 pp.; II: k: 44,5%; m: 43,0%; różnica o 1,5 pp.), o tyle większe różnice nastąpiły w wybieraniu odpowiedzi „zdecydowanie tak”, którą wskazywało o ok. 7 pp. mężczyzn (I: k: 17,2%; m: 24,6%; różnica o 7,4 pp.; II: k: 21,2%; m: 28,1%; różnica o 6,9 pp.). Kobiety też w większym stopniu wykazywały się barkiem zdecydowania, poprzez wskazywanie wariantu „trudno powiedzieć” (I: k: 26,5%; m: 18,7%; różnica o 7,8 pp.; II: k: 22,6%; m: 18,0%; różnica o 4,6 pp.). Między badaniem przeprowadzonym w początkowej fazie trwania rekolekcji, a badaniem ponownym w końcowej fazie trwania rekolekcji nie odnotowano znaczących różnic, tj. przekraczających 5 pp., zarówno wśród kobiet jak i wśród mężczyzn, biorąc pod uwagę poszczególne warianty odpowiedzi.

⁵⁷⁹ Tamże, s. 200.

Tabela 73. „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	11	2,6%	3	1,1%	8	3,4%	2	1,4%	3	1,6%	1	0,8%
raczej nie	44	10,4%	28	10,2%	23	9,7%	15	10,3%	21	11,2%	13	10,2%
trudno powiedzieć	98	23,1%	56	20,4%	63	26,5%	33	22,6%	35	18,7%	23	18,0%
raczej tak	185	43,5%	120	43,8%	103	43,3%	65	44,5%	82	43,9%	55	43,0%
zdecydowanie tak	87	20,5%	67	24,5%	41	17,2%	31	21,2%	46	24,6%	36	28,1%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Odpowiedzi respondentów na to pytanie, uwzględniając ich wiek, przedstawia tabela 74. Pierwszym co należy zauważyć jest to, że w początkowej fazie trwania rekolekcji to starsza grupa deklarowała bardziej dbanie o właściwe akcentowanie i poprawność językową niż grupa młodsza (<19: 61,2%; ≥19: 70,1% różnica o 8,9 pp.); natomiast pod koniec rekolekcji, generalnie, opinia starszych się nie zmieniła, a młodszy zbliżyli się do nich (<19: 67,7%; ≥19: 69,6%, różnica o 1,9 pp.). W pierwszym badaniu istotne różnice między grupami wiekowymi wystąpiły w przypadku wariantu „trudno powiedzieć” (<19: 25,7%; ≥19: 17,5%; różnica o 8,2 pp.) oraz „zdecydowanie tak” (<19: 18,8%; ≥19: 24,1%; różnica o 5,3 pp.). Natomiast w drugim badaniu spadło niezdecydowanie po stronie młodszych, zbliżając się do poziomu starszych (<19: 21,5%; ≥19: 17,7%; różnica o 3,8 pp.). W starszej grupie wiekowej między pierwszym a drugim badaniem odnotowano spadek o 8 pp. wskazywania wariantu „raczej tak” (I: 46,0%; II: 38,0%), głównie na rzecz wzrostu o 7,5 pp. wybierania odpowiedzi „zdecydowanie tak” (I: 24,1%; II: 31,6%). Dlatego też w drugim badaniu przewaga starszych we wskazywaniu wariantu „zdecydowanie tak” urosła do poziomu 10,1 pp. (<19: 21,5%; ≥19: 31,6%), zaś młodszych, którzy wybrali odpowiedź „raczej tak”, było wręcz o 8,2 pp. więcej niż starszych (<19: 46,2%; ≥19: 38,0%).

Tabela 74. „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	8	2,8%	2	1,0%	3	2,2%	1	1,3%
raczej nie	30	10,4%	19	9,7%	14	10,2%	9	11,4%
trudno powiedzieć	74	25,7%	42	21,5%	24	17,5%	14	17,7%
raczej tak	122	42,4%	90	46,2%	63	46,0%	30	38,0%
zdecydowanie tak	54	18,8%	42	21,5%	33	24,1%	25	31,6%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 75. przedstawiono rozkład odpowiedzi z uwagi na stopień zaangażowania respondentów w formację. W najwyższym stopniu opinię o dbaniu o poprawność językową wyrazili w pierwszym badaniu prowadzący rekolekcje (79,4%) oraz uczestnicy ONŻ II° (68,2%). Zaś uczestnicy ONŻ III° (59,7%) i ONŻ I° (57,4%) takie deklaracje składali w mniejszym stopniu i na podobnym poziomie. Natomiast w drugim badaniu najwięcej tak odpowiadających było uczestników ONŻ II° (76,2%), zaś członków diakonii było niewiele mniej (75,0%). Poziom potwierdzania stwierdzenia postawionego w pytaniu wzrósł wśród uczestników ONŻ I° (66,7%), natomiast uczestnicy ONŻ III° nie zmienili zdania w sposób znaczący (56,0%). Nie można zauważyć tu zatem żadnej regularności, a tym bardziej wyznaczyć trendu skorelowanego z postępowaniem na drodze formacji. Między pierwszym a drugim badaniem wewnątrz poszczególnych grup wystąpiły istotne wahania w następujących wariantach odpowiedzi: „zdecydowanie tak”: wzrost o 5 pp. wśród uczestników ONŻ II° (I: 18,8%; II: 23,8%) oraz wzrost o 17,6 pp. wśród członków diakonii (I: 25,6%; II: 43,2%); „raczej tak” wzrost o 8,3 pp. wśród uczestników ONŻ I° (I: 37,9%; II: 46,2%) oraz spadek o 22,0 pp. wśród członków diakonii (I: 53,8%; II: 31,8%); „trudno powiedzieć” spadek o 6,4 wśród uczestników ONŻ I° (I: 29,5%; II: 23,1%). Pozostałe różnice nie przekraczały 5 pp.

Tabela 75. „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	5	2,6%	2	1,7%	2	2,4%	0	0,0%	3	4,2%	1	2,0%	1	1,3%	0	0,0%
raczej nie	20	10,5%	10	8,5%	7	8,2%	4	6,3%	10	13,9%	8	16,0%	7	9,0%	6	13,6%
trudno powiedzieć	56	29,5%	27	23,1%	18	21,2%	11	17,5%	16	22,2%	13	26,0%	8	10,3%	5	11,4%
raczej tak	72	37,9%	54	46,2%	42	49,4%	33	52,4%	29	40,3%	19	38,0%	42	53,8%	14	31,8%
zdecydowanie tak	37	19,5%	24	20,5%	16	18,8%	15	23,8%	14	19,4%	9	18,0%	20	25,6%	19	43,2%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Analizy poziomu realizacji funkcji *martyrii* w wymiarze świadectwa dokonano poprzez weryfikację stopnia interioryzacji wybranych postulatów «nowej kultury» przez ankietowanych. Generalnie, plasuje się on na dość wysokim poziomie. Na trzy analizowane komponenty realizowanie dwóch z nich deklaruje ok. dwie trzecie respondentów, a jednego trzy czwarte. Zwłaszcza starsi oraz bardziej zaangażowani w formację Ruchu Światło-Życie doceniają ciszę, przez co pokazują, że nie muszą każdej chwili „zapychać dźwiękiem”. Nie dziwi fakt, że to kobiety w większym stopniu przywiązują uwagę do tego co noszą, ale po mężczyznach również widać, że dużej grupie z nich nie jest obojętne, jakie ubranie mają na sobie, co daje podstawy do tego, by przypuszczać, że oazowicze starają się swoim strojem wyrażać szacunek zarówno do siebie samych, jak i napotykanym ludzi. Sporo ankietowanych zapewniło również, że przykładą wagę do wypowiedzania się w sposób poprawny, doceniając tym samym istotny element każdej kultury, jakim jest język. Można nawet zaobserwować, iż zwłaszcza w grupie młodszych respondentów, troska ta wzrosła po przeżyciu rekolekcji oazowych, co da pozwala wysnuć wniosek, że formacja oazowa przyczynia się do zintensyfikowania realizacji postulatów związanych z promieniowaniem «nową kulturą», co jest ważną formą wdrażania założeń *martyrii* w ruchu oazowym.

4. Realizacja *martyrii* w wymiarze katechezy

Jednym z fundamentalnych wymiarów funkcji *martyrii* w Kościele jest cała ta rzeczywistość, którą wyraża słowo katecheza. Termin ten wywodzi się z greckiego czasownika *katechein*, który oznacza wybrzmiewać, rozgłaszać, a kryją się pod nim – jak precyzuje *Dyrektorium o Katechizacji* – wszelkie działania natury eklezjalnej, które zmierzają do tego, by w sercu każdego człowieka rozbrzmiewało bez ustanku głoszenie Misterium Paschalnego, owocując przemianą jego życia (DK 55). Zawsze podstawowym miejscami, czy też środowiskami głoszenia katechezy były rodzina (DK 227-228) oraz parafia (DK 298-299). Współcześnie, kiedy po Soborze Watykańskim II w Kościele obserwuje się nowy rozkwit ruchów, stowarzyszeń katolickich i innych grup wiernych, takich jak Ruch Światło-Życie, docenia się również ich potencjał i możliwości wzięcia udziału zwłaszcza w procesie ewangelizacji, a także katechizacji (DK 304-308). W realiach Kościoła w Polsce, przyjęło się także, by jako miejsce realizowania katechezy wymieniać szkołę, a dokładniej szkolne lekcje religii. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce* (PDK) zakłada, że „nauczanie religii w szkole i katecheza wzajemnie się uzupełniają” oraz że „w warunkach polskich, biorąc pod uwagę historyczne uwarunkowania oraz utwierdzoną przez ostatnie dziesięciolecia tradycję katechetyczną, należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy” (PDK 82). Ostatni dokument Kościoła Powszechnego dotyczący katechizacji, doceniając walory nauczania religii katolickiej w szkole – tj. m.in. możliwość „przeniknięcia religii na obszar kultury oraz wejścia w relacje z innymi dziedzinami wiedzy”, a także fakt „iż w wielu przypadkach jest to dla uczniów jedyna okazja do kontaktu z przesłaniem wiary” (DK 313) – wyraźnie podkreśla komplementarność tych rzeczywistości oraz jednocześnie akcentuje występujące między nimi różnice. O ile katecheza ma przede wszystkim „promować osobiste przyłgnięcie do Chrystusa i dojrzewanie chrześcijańskiego życia”, o tyle nauczanie religii katolickiej w szkole stawia nacisk na „przekazywanie uczniom wiedzy o tożsamości chrześcijaństwa i chrześcijańskiego życia” (tamże).

Ponieważ problem relacji katechezy do nauczania religii katolickiej w szkole wciąż jest żywy w Polsce, postanowiono skorzystać z okazji i zapytać uczestników badań o ich opinię, czy szkolne nauczanie religii katolickiej spełnia cel katechezy oraz jej zadania. Cel każdej katechezy bardzo wyraźnie określił Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi Tradendae*, jako „doprowadzenie kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości” (CT 5). Dlatego też postawiono ankie-

towanym pytanie, czy zgadzają się ze stwierdzeniem: „Lekcja religii w szkole pogłębia/pogłębiła moją zażyłość z Chrystusem”. Ogólne zestawienie udzielonych na to pytanie odpowiedzi wraz z uwzględnieniem płci respondentów zawarto w tabeli 76. Około połowa respondentów w obu badaniach nie zgodziła się ze stwierdzeniem podanym w pytaniu (I: 48,0%; II: 52,9%), czyli prawie co drugi uczestnik badań wyraził opinię, że szkolna lekcja religii nie pogłębiła, bądź nie pogłębia jego zażyłości z Chrystusem. Mniej było tych, którzy potwierdzili stawianą w pytaniu tezę (I: 30,1%; II: 22,2%) oraz nieopowiadających się po żadnej ze stron (I: 21,9%; II: 24,8%). W początkowej fazie trwania rekolekcji odpowiedzi – poza w dużo niższym stopniu wskazywanym wariantem „zdecydowanie tak” (9,4%) – rozkładały się dość równomiernie na pułapie 20-25% („zdecydowanie nie”: 24,7%; „raczej nie”: 23,3%; „trudno powiedzieć”: 21,9%; „raczej tak”: 20,7%). W końcowej fazie trwania rekolekcji o 5,6 pp. wzrósł odsetek zdecydowanie niezgadzających się z postawioną w pytaniu tezą (30,3%), o 6,5 pp. spadł odsetek wybierających wariant „raczej tak”, natomiast na podobnym poziomie w pierwszym badaniu pozostały wskazania pozostałych odpowiedzi („raczej nie”: 22,6%; „trudno powiedzieć”: 24,8%; „zdecydowanie tak”: 8,0%).

Rozpatrując wyniki przeprowadzonych badań pod kątem płci ankietowanych, można zauważyć, że kobiety w większym stopniu niż mężczyźni nie zgadzały się z tezą, że szkolne lekcje religii pogłębiły, bądź pogłębiają ich zażyłość z Chrystusem. W pierwszym badaniu kobiet wybierających odpowiedzi negujące było o 12,2 pp. więcej niż mężczyzn (k: 53,4%; m: 41,2%), a w drugim badaniu podobnie – o 11,3 pp. więcej (k: 58,2%; m: 46,9%). Siłą rzeczy więcej było mężczyzn, którzy potwierdzali postawioną w pytaniu tezę. W początkowej fazie trwania rekolekcji było ich o 10,2 pp. więcej (k: 25,6%; m: 35,8%), a w końcowej o 8,2 pp. więcej (k: 18,4%; m: 26,6%). Wariant „zdecydowanie nie” w większym stopniu wybierały kobiety względem mężczyzn (I: k: 27,3%; m: 21,4%; różnica o 5,9 pp.; II: k: 34,9%; m: 25,0%; różnica o 9,9 pp.). Natomiast na odpowiedź „raczej tak” liczniej niż kobiety wskazywali mężczyźni (I: k: 17,2%; m: 25,1%; różnica o 7,9 pp.; II: k: 11,6%; m: 17,2%; różnica o 5,6 pp.). Ponadto istotną różnicę odnotowano jeszcze w pierwszym badaniu, w odpowiedzi „raczej nie”, którą wskazało o 6,3 pp. kobiet więcej niż mężczyzn (k: 26,1%; m: 19,8%). Wewnątrz kategorii związanych z płcią ankietowanych między pierwszym a drugim badaniem zaobserwowano wzrost o 7,6 pp. wybierania odpowiedzi „zdecydowanie nie” przez kobiety oraz spadki wskazywania odpowiedzi „raczej tak” przez kobiety o 5,9 pp. oraz przez mężczyzn o 7,9 pp. Pozostałe różnice nie przekraczały 5 pp.

Tabela 76. „Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	105	24,7%	83	30,3%	65	27,3%	51	34,9%	40	21,4%	32	25,0%
raczej nie	99	23,3%	62	22,6%	62	26,1%	34	23,3%	37	19,8%	28	21,9%
trudno powiedzieć	93	21,9%	68	24,8%	50	21,0%	34	23,3%	43	23,0%	34	26,6%
raczej tak	88	20,7%	39	14,2%	41	17,2%	17	11,6%	47	25,1%	22	17,2%
zdecydowanie tak	40	9,4%	22	8,0%	20	8,4%	10	6,8%	20	10,7%	12	9,4%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład wyników badań pod kątem wieku uczestników ilustruje tabela 77. Pierwszym co można stwierdzić jest to, że obie grupy wiekowe w podobnym stopniu nie zgadzały się z postawioną w pytaniu tezą, choć w końcowej fazie rekolekcji było ich więcej (I: <19: 47,5%; ≥19: 48,9%; II: <19: 51,8%; ≥19: 55,7%). Co do wariantów potwierdzających zadane stwierdzenie, to w pierwszym badaniu zarówno młodsi jak i starsi wskazywali je na podobnym poziomie ok. 30% (<19: 29,2%; ≥19: 32,1%). Natomiast w drugim badaniu poziom potwierdzania postawionej w pytaniu tezy po stornie uczestników w wieku dziewiętnastu lat i starszych wyraźnie spadł, co spowodowało, że ankietowanych poniżej dziewiętnastego roku życia tak odpowiadających było o 8,1 pp. więcej niż starszych (<19: 24,6%; ≥19: 16,5%). Zasadniczo, w początkowej fazie trwania rekolekcji różnice we wskazywaniu poszczególnych odpowiedzi przez starszych i młodszych respondentów nie różniły się znacząco. W końcowej fazie trwania rekolekcji odnotowano różnicę powyżej 5 pp. między grupami wiekowymi w odpowiedzi „raczej nie” (<19: 21,0%; ≥19: 26,6%; starsi więcej o 5,6 pp.) oraz „zdecydowanie tak” (<19: 9,7%; ≥19: 3,8%; młodsi więcej o 5,9 pp.). W młodszej grupie wiekowej istotna zmiana między pierwszym a drugim badaniem wystąpiła we wskazywaniu wariantu „zdecydowanie nie”, który wybierało o 5,5 pp. młodszych respondentów więcej (I: 25,3%; II: 30,8%). Więcej wahań opinii wyróżnić można w grupie starszych uczestników badań. Dotyczy to zwłaszcza spadku odsetka wybierających wariant „raczej tak” o 9,9 pp. (I: 22,6%; II: 12,7%) oraz wzrostu poziomu niezdecydowania o aż 8,8 pp. (I: 19,0%; II: 27,8%). Poza tym, o 5,7 pp. więcej starszych respondentów rekolekcji, w końcowej fazie trwania wybierało odpowiedź „zdecydowanie nie” (I: 23,4%; II: 29,1%) oraz tyle samo mniej odpowiedzi „zdecydowanie tak” (I: 9,5%; II: 3,8%).

Tabela 77. „Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	73	25,3%	60	30,8%	32	23,4%	23	29,1%
raczej nie	64	22,2%	41	21,0%	35	25,5%	21	26,6%
trudno powiedzieć	67	23,3%	46	23,6%	26	19,0%	22	27,8%
raczej tak	57	19,8%	29	14,9%	31	22,6%	10	12,7%
zdecydowanie tak	27	9,4%	19	9,7%	13	9,5%	3	3,8%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi na pytanie o opinię dotyczącą realizacji celu katechezy przez szkolne lekcje religii pod kątem stopnia zaangażowania w formację respondentów ukazano w tabeli 78. Najliczniejszą grupą niezgadających się z postawioną tezą stanowili członkowie diakonii (I: 56,4%; II: 68,2%), a w dalszej kolejności uczestnicy ONŻ II° (I: 52,9%; II: 54,0%), uczestnicy ONŻ III° (I: 45,8%; II: 50,0%) oraz uczestnicy ONŻ I° (I: 43,1%; II: 47,9%). Widać, zatem, że zasadniczo członkowie diakonii surowiej względem pozostałych oceniają realizację celu katechezy przez szkolne lekcje religii. Między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji wahania opinii w zasadzie nie wystąpiły wyłącznie w przypadku uczestników ONŻ II°. W drugiej próbie, prowadzących rekolekcje wskazujących wariant: „zdecydowanie nie” (I: 28,2%; II: 34,1%) i „raczej nie” (I: 28,2%; II: 34,1%) było o 5,9 pp. więcej niż w pierwszej; „raczej tak” było o 6,9 pp. mniej niż w pierwszej (I: 20,5%; II: 13,6%); „zdecydowanie tak” było o 5,4 pp. mniej niż w pierwszej (I: 7,7%; II: 2,3%). Uczestnicy ONŻ III° w drugiej próbie stali się bardziej niezdecydowani, gdyż o 10,6 pp. wzrósł poziom wskazywania przez nich wariantu „trudno powiedzieć” (I: 19,4%; II: 30,0%), przy jednoczesnym spadku o 11,0 pp. wybierania wariantu „raczej tak” (I: 25,0%; II: 14,0%). Zaś w grupie uczestników ONŻ I° w końcowej fazie rekolekcji o 9,9 pp. wzrósł odsetek zdecydowanie niezgadających się z postawioną w pytaniu tezą, dotyczącą realizacji celu katechezy w szkolnym nauczaniu religii (I: 22,6%; II: 32,5%), spadł natomiast odsetek ustosunkowujących się do tego problemu poprzez wybór wariantu „raczej nie” o 5,1 pp. (I: 20,5%; II: 15,4%) i „raczej tak” o 5,4 pp. (I: 21,6%; II: 16,2%). Pozostałe wahania nie przekroczyły pułapu 5 pp.

Tabela 78. „Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	43	22,6%	38	32,5%	24	28,2%	17	27,0%	16	22,2%	13	26,0%	22	28,2%	15	34,1%
raczej nie	39	20,5%	18	15,4%	21	24,7%	17	27,0%	17	23,6%	12	24,0%	22	28,2%	15	34,1%
trudno powiedzieć	47	24,7%	29	24,8%	20	23,5%	17	27,0%	14	19,4%	15	30,0%	12	15,4%	7	15,9%
raczej tak	41	21,6%	19	16,2%	13	15,3%	7	11,1%	18	25,0%	7	14,0%	16	20,5%	6	13,6%
zdecydowanie tak	20	10,5%	13	11,1%	7	8,2%	5	7,9%	7	9,7%	3	6,0%	6	7,7%	1	2,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Przechodząc do analizy realizacji zadań katechezy podczas szkolnej lekcji religii, należy najpierw przytoczyć, jak formuje je aktualne *Dyrektorium o katechizacji*: (1) „prowadzić do poznania wiary”, (2) „wtajemniczyć w sprawowane Misterium”, (3) „formować do życia w Chrystusie”, (4) „uczyć modlitwy” oraz (5) „wprowadzać do życia wspólnotowego” (DK 80-89). W niniejszej rozprawie postanowiono ograniczyć się do weryfikacji opinii respondentów wyłącznie w odniesieniu do zadania pierwszego oraz piątego. Poznawanie i zgłębianie orędzia chrześcijańskiego (DK 80) jest zadaniem katechezy, które, jak się wydaje, najłatwiej jest zrealizować podczas szkolnej lekcji religii, dlatego też zapytano ankietowanych o ustosunkowanie się do stwierdzenia: „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary”. Ogólny rozkład odpowiedzi na to pytanie wraz z uwzględnieniem płci ankietowanych przedstawia tabela 79. Generalnie, największą część – nieco ponad 40% – stanowiły osoby, w których opinii szkolna lekcja religii nie pomogła, bądź nie pomaga w intelektualnym poznaniu wiary (I: 42,3%; II: 42,7%). Przeciwną opinię wyraziło niewiele, bo o ok. 5 pp. mniej ankietowanych (I: 37,1%; II: 36,2%). Stanowiska w tej kwestii nie określiło po żadnej ze stron nieco ponad 20% respondentów (I: 20,5%; II: 21,2%). Mimo to w pierwszym badaniu, biorąc pod uwagę poszczególne odpowiedzi, prawie jedna czwarta uczestników wybrała odpowiedź „raczej tak”, w drugiej próbie odnotowano podobny poziom wskazań (I: 24,2%; II: 23,4%). Jednak w końcowej fazie trwania rekolekcji najliczniejszą grupą, były osoby wybierające odpowiedź „zdecydowanie nie”, po niewielkim wzroście względem fazy początkowej (I: 21,6%; II: 24,1%). Wariant „raczej nie” wybierano na podobnym poziomie co odpowiedź „trudno powiedzieć” (I: 20,5%; II: 18,6%), natomiast określających swoją opinię wyrażeniem „zdecydowanie tak” było wyraźnie mniej (I: 12,9%; II: 12,8%).

Patrząc na płeć respondentów można powiedzieć, że to kobiety w większym stopniu negowały postawioną w tym pytaniu tezę. Sumarycznie, w pierwszej próbie było ich o 16,5 pp. więcej niż mężczyzn (k: 49,6%; m: 33,1%), natomiast w drugiej – już o 20,1 pp. więcej (k: 52,1%; m: 32,0%). Za to po stronie mężczyzn dominowała opinia o tym, że szkolne lekcje religii pomogły, bądź pomagały w intelektualnym poznaniu wiary. W początkowej fazie rekolekcji tak uważało o 12,0 pp. więcej mężczyzn niż kobiet (k: 31,9%; m: 43,9%), zaś w końcowej o 18,7 pp. więcej mężczyzn (k: 27,4%; m: 46,1%). Analiza poszczególnych wariantów odpowiedzi umożliwiła wskazanie następujących różnic między płciami. Odpowiedź „zdecydowanie nie” wybierało o 7,2 pp. więcej kobiet niż mężczyzn w pierwszym badaniu (k: 24,8%; m: 17,6%) i o 17,4 pp. w drugim badaniu (k: 32,2%; m: 14,8%). Wariant „raczej nie” w początkowej fazie trwania rekolekcji wskazywało o 9,3 pp. więcej kobiet niż mężczyzn (k: 24,8%; m: 15,5%), natomiast w drugim pomiarze poziomy te wyrównały się na poziomie niespełna 20% (k: 19,9%; m: 17,2%). Opcję „raczej tak” wybierało w pierwszej próbie o 5,5 pp. więcej mężczyzn niż kobiet (k: 21,8%; m: 27,3%), zaś w drugiej mężczyzn z taką opinią było już 10,4 pp. więcej (k: 18,5%; m: 28,9%). I w końcu wariant „zdecydowanie tak” wybierało w pierwszym badaniu o 6,5 pp. (k: 10,1%; m: 16,6%), a w drugim o 8,3 pp. więcej mężczyzn (k: 8,9%; m: 17,2%). Między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji istotne wahanie opinii odnotowano tylko wśród kobiet, a mianowicie wzrost o 7,4 pp. wskazywania wariantu „zdecydowanie nie” (I: 24,8%; II: 32,2%) i spadek o 4,9 pp. wybierania opcji „raczej nie” (I: 24,8%; II: 19,9%). Związek między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w obu badaniach jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera (I: $\chi^2=12,548$; $p=0,014$; $V_C=0,172$; II: $\chi^2=15,670$; $p=0,003$; $V_C=0,239$).

Tabela 79. „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	92	21,6%	66	24,1%	59	24,8%	47	32,2%	33	17,6%	19	14,8%
raczej nie	88	20,7%	51	18,6%	59	24,8%	29	19,9%	29	15,5%	22	17,2%
trudno powiedzieć	87	20,5%	58	21,2%	44	18,5%	30	20,5%	43	23,0%	28	21,9%
raczej tak	103	24,2%	64	23,4%	52	21,8%	27	18,5%	51	27,3%	37	28,9%
zdecydowanie tak	55	12,9%	35	12,8%	24	10,1%	13	8,9%	31	16,6%	22	17,2%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi udzielonych na analizowane pytanie pod kątem wieku ankietowanych zestawiono w tabeli 80. Nieco więcej młodszych respondentów niż starszych wybierało warianty negujące postawiony problem (I: <19: 43,4%; ≥19: 40,2%; II: <19: 43,1%; ≥19: 41,8%). Natomiast jeśli chodzi o wyrażających opinię pozytywną wobec zawartego w pytaniu stwierdzenia, to w pierwszym badaniu starszych tak odpowiadających było o 6,5 pp. więcej niż młodszych (<19: 35,1%; ≥19: 41,6%), zaś w drugim badaniu obie grupy wskazywały te odpowiedzi na podobnym poziomie (<19: 35,9%; ≥19: 36,7%). Młodszy respondenci w większym stopniu wyrażali swoją opinię poprzez wybór wariantu „zdecydowanie nie”. W pierwszym badaniu tak odpowiadających młodszych było o 7,2 pp. więcej niż starszych (<19: 24,0%; ≥19: 16,8%), a w drugim o 10,7 pp. (<19: 27,2%; ≥19: 16,5%). Natomiast starsi ankietowani częściej wskazywali odpowiedź „raczej nie” w drugim badaniu (<19: 15,9%; ≥19: 25,3%; różnica o 9,4 pp.) oraz „raczej tak” w pierwszym (<19: 21,9%; ≥19: 29,2%; różnica o 7,3 pp.) i drugim badaniu (<19: 20,5%; ≥19: 30,4%; różnica o 9,9 pp.). I w końcu opcję „zdecydowanie tak” w końcowej fazie trwania rekolekcji wskazywało o 9,1 pp. więcej młodszych respondentów niż starszych (<19: 15,4%; ≥19: 6,3%), głównie z uwagi na spadek wskazywania tej odpowiedzi przez starszych w drugim badaniu o 6,1 pp. (I: 12,4%; II: 6,3%). Pozostałe wahania nie przekraczały 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi z wiekiem respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=11,323$; $p=0,023$; $V_C=0,203$).

Tabela 80. „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	69	24,0%	53	27,2%	23	16,8%	13	16,5%
raczej nie	56	19,4%	31	15,9%	32	23,4%	20	25,3%
trudno powiedzieć	62	21,5%	41	21,0%	25	18,2%	17	21,5%
raczej tak	63	21,9%	40	20,5%	40	29,2%	24	30,4%
zdecydowanie tak	38	13,2%	30	15,4%	17	12,4%	5	6,3%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 81. zestawiono odpowiedzi ankietowanych dotyczące ich opinii względem analizowanego stwierdzenia, biorąc pod uwagę stopień zaangażowania uczestników badań w formację Ruchu Światło-Życie. Generalnie, w największym stopniu ze stwierdzeniem zawartym w pytaniu nie zgadzali się prowadzący rekolekcje członkowie diakonii (I: 44,8%; II: 47,7%). W pierwszym badaniu pozostali odpowiadali negatywnie na postawiony problem tylko w nieco mniejszym stopniu (ONŻ I°: 41,6%; ONŻ II°: 42,3%; ONŻ III°: 41,6%). Natomiast w drugim badaniu było podobnie w przypadku ONŻ I° (44,4%) i ONŻ III° (42,0%), zaś uczestnicy ONŻ II° wyrażali taką opinię już w znacznie mniejszym stopniu (36,5%). Patrząc na pozytywne ustosunkowanie się do realizacji funkcji katechezy związanej z intelektualnym poznaniem wiary w ramach szkolnej lekcji religii, należy najpierw zauważyć, że odsetek członków diakonii tak odpowiadających (43,6%) był w pierwszym badaniu bardzo zbliżony do tych, którzy wybierali odpowiedzi negujące i był najwyższy wobec innych grup. Natomiast w drugim badaniu prowadzących rekolekcje, którzy wyrazili pozytywną opinię wobec stwierdzenia zawartego w pytaniu, było już dużo mniej (29,6%) i to najmniej względem pozostałych. W badaniu przeprowadzonym w końcowej fazie rekolekcji wśród członków diakonii o 8,6 pp. spadł poziom wskazywania odpowiedzi „raczej tak” (I: 35,9%; II: 27,3%) i o 5,4 pp. spadło wybieranie opcji „zdecydowanie tak”, przy jednoczesnym wzroście o 11,2 pp. w tej grupie nieopowiadania się po żadnej ze stron, poprzez wybór odpowiedzi „trudno powiedzieć” (I: 11,5%; II: 22,7%). Wracając do wyrażających pozytywną opinię wobec realizowania intelektualnego poznania wiary w ramach szkolnej lekcji religii, można powiedzieć, że uczestnicy ONŻ I° w pierwszej i drugiej próbie stabilnie wyrażali swoją opinię w tym zakresie (I: 36,3%; II: 34,2%). Uczestnicy ONŻ II° w pierwszym badaniu deklarowali takie stanowisko na dość niskim poziomie (31,8%), zaś w drugim – poziom ten wzrósł

(39,7%), przewyższając nawet odsetek twierdzących przeciwnie. Natomiast uczestnicy ONŻ III^o w obu podejściach odpowiadali na podobnym poziomie, co grupa sceptycznie nastawiona do analizowanego problemu, co więcej w drugiej próbie obie grupy były równoliczne (I: 38,9%; II: 42,0%). Między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji istotne wahania opinii – poza tymi wskazanymi powyżej w grupie członków diakonii – odnotowano jeszcze wśród uczestników ONŻ I^o, a mianowicie: wśród uczestników ONŻ II^o wzrost wskazywania wariantu „zdecydowanie nie” o 7,1% (I: 21,1%; II: 28,2%) i spadek wyboru opcji „raczej nie” o 4,9 pp. (I: 17,6%; II: 12,7%) oraz wśród uczestników ONŻ III^o wzrost wybierania odpowiedzi „raczej tak” o 5,2 pp. (I: 20,8%; II: 26,0%).

Tabela 81. „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I ^o				ONŻ II ^o				ONŻ III ^o				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	40	21,1%	33	28,2%	21	24,7%	15	23,8%	16	22,2%	10	20,0%	15	19,2%	8	18,2%
raczej nie	39	20,5%	19	16,2%	15	17,6%	8	12,7%	14	19,4%	11	22,0%	20	25,6%	13	29,5%
trudno powiedzieć	42	22,1%	25	21,4%	22	25,9%	15	23,8%	14	19,4%	8	16,0%	9	11,5%	10	22,7%
raczej tak	42	22,1%	23	19,7%	18	21,2%	16	25,4%	15	20,8%	13	26,0%	28	35,9%	12	27,3%
zdecydowanie tak	27	14,2%	17	14,5%	9	10,6%	9	14,3%	13	18,1%	8	16,0%	6	7,7%	1	2,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Rzeczywistość szkolną – może poza szkołą katolicką – trudno jest określić mianem środowiska wiary, czy też wspólnoty wierzących, a przecież katecheza jest aktem eklesjalnym (DK 55) i jako taka ma za zadanie „rozwijać poczucie przynależności do Kościoła; uczyć poczucia *jedności* w Kościele, prowadząc do przyjęcia Magisterium, jedności z pasterzami i braterskiego dialogu; formować do poczucia *współodpowiedzialności* za Kościół” (DK 89). Zapytano, więc uczestników badań, czy ich zdaniem to zadanie katechezy jest realizowane podczas szkolnej lekcji religii prosząc, by ustosunkowali się do następującego stwierdzenia: „Lekcja religii w szkole dała mi doświadczenie życia we wspólnocie”. W tabeli 82. zawarto zbiorczy rozkład odpowiedzi na to pytanie wraz uwzględnieniem płci ankietowanych. Zdecydowana większość respondentów w odpowiedzi na to pytanie wyraziła opinię, iż szkolna lekcja religii nie dała, bądź nie daje im doświadczenia życia we wspólnocie (I: 70,3%; II: 74,8%). Jedynie nieco ponad 10% uważało odwrotnie (I: 12,7%; II: 13,1%). Najczęściej wskazywano wariant „zdecydowa-

nie nie” i to na poziomie bliskim 50% (I: 44,2%; II: 48,5%). W drugiej kolejności respondenci wybierali opcję „raczej nie” (I: 26,1%; II: 26,3%). Dalej, odpowiedź „trudno powiedzieć” wybierało ok. 15% ankietowanych (I: 16,9%; II: 12,0%), zaś warianty pozytywne: „raczej tak” poniżej 10% (I: 8,0%; II: 9,1%) i „zdecydowanie tak” poniżej 5% (I: 4,7%; II: 4,0%).

Wyniki badań pod kątem płci uczestników, zawarte w tabeli 82., w pierwszej mierze nasuwają wniosek, że kobiety w większym stopniu nie zgadzają się ze stwierdzeniem, że szkolna lekcja religii daje, bądź dawała doświadczenie życia we wspólnocie. Kobiety wybierających odpowiedzi negujące stwierdzenie zawarte w pytaniu było w pierwszym badaniu o 10,1 pp. więcej (k: 74,8%; m: 64,7%), a w drugim o 13,0 pp. więcej (k: 80,9%; m: 67,9%) niż mężczyźni. Mężczyźni częściej, ale w dużo niższej skali, wskazywali odpowiedzi pozytywne. W początkowej fazie rekolekcji było ich o 5,0 pp. więcej niż kobiet (k: 10,5%; m: 15,5%), a w końcowej o 7,7 pp. więcej niż kobiet (k: 9,5%; m: 17,2%). Znaczące różnice we wskazywaniu konkretnych wariantów odpowiedzi między kobietami a mężczyznami wystąpiły w przypadku opcji „zdecydowanie nie”. W pierwszym badaniu kobiet tak odpowiadających było o 11,2 pp. więcej niż mężczyzn (k: 49,2%; m: 38,0%), a w drugim o 16,4 pp. więcej (k: 56,2%; m: 39,8%). Poza tym, mężczyźni byli nieco bardziej niż kobiety niezdecydowani, co wyrazili poprzez wybieranie odpowiedzi „trudno powiedzieć” (I: k: 14,7%; m: 19,8%; różnica o 5,1 pp.; II: k: 9,6%; m: 14,8%; różnica o 7,7 pp.). Między badaniem przeprowadzonym w początkowej fazie trwania rekolekcji a ponownym istotne wahania opinii odnotowano w przypadku kobiet we wskazywaniu wariantu „zdecydowanie nie” (I: 49,2%; II: 56,2%; wzrost o 7,0 pp.) oraz „trudno powiedzieć” (I: 14,7%; II: 9,6%; spadek o 5,1%), zaś w przypadku mężczyzn tylko w wybieraniu opcji „trudno powiedzieć” (I: 19,8%; II: 14,8%; spadek o 5,0 pp.). Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w drugim badaniu jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności ($\chi^2=8,656$; $p=0,070$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić jako umiarkowaną ($V_C=0,178$).

Tabela 82. „Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	188	44,2%	133	48,5%	117	49,2%	82	56,2%	71	38,0%	51	39,8%
raczej nie	111	26,1%	72	26,3%	61	25,6%	36	24,7%	50	26,7%	36	28,1%
trudno powiedzieć	72	16,9%	33	12,0%	35	14,7%	14	9,6%	37	19,8%	19	14,8%
raczej tak	34	8,0%	25	9,1%	16	6,7%	10	6,8%	18	9,6%	15	11,7%
zdecydowanie tak	20	4,7%	11	4,0%	9	3,8%	4	2,7%	11	5,9%	7	5,5%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład wskazywania poszczególnych wariantów odpowiedzi z podziałem na wiek uczestników badań podano w tabeli 83. W pierwszym badaniu, generalnie rzecz biorąc, respondenci w wieku dziewiętnastu lat oraz starsi w dużo wyższym stopniu względem młodszych nie wyrazili aprobaty wobec stwierdzenia zawartego w pytaniu (<19: 66,0%; ≥19: 79,5%; różnica o 13,5 pp.). Jednak w drugiej próbie te odsetki zbliżyły się do siebie (<19: 73,8%; ≥19: 77,2%; różnica 3,4 pp.). Co do pozytywnie odnoszących się do realizacji funkcji katechezy związanej z doświadczaniem życia we wspólnocie podczas szkolnej lekcji religii, to więcej było ich po stronie młodszych ankietowanych, ale rząd wielkości był zdecydowanie niższy (I: <19: 14,6%; ≥19: 8,7%; różnica o 5,9 pp.; II: <19: 14,3%; ≥19: 10,2%; różnica o 4,1 pp.). W początkowej fazie trwania rekolekcji wariant „zdecydowanie nie” wybierało o 4,7 pp. więcej starszych niż młodszych (<19: 42,7%; ≥19: 47,4%), również opcję „raczej nie” wskazywało o 8,8 pp. więcej starszych (<19: 23,3%; ≥19: 32,1%), natomiast wśród młodszych więcej o 7,7 pp. względem starszych było osób niezdecydowanych (<19: 19,4%; ≥19: 11,7%). Co się zaś tyczy badania przeprowadzonego w końcowej fazie trwania rekolekcji, rezultaty wówczas uzyskane w ramach poszczególnych wariantów odpowiedzi między grupą młodszych a starszych respondentów nie różniły się znacząco, gdyż nie przekroczyły 4 pp. Istotnych wahań w opinii nie dostrzeżono również między pierwszym a drugim pomiarem w starszej grupie respondentów, natomiast młodszych, odpowiadających za drugim razem „zdecydowanie nie” było o 5,5 pp. więcej niż za pierwszym (I: 42,7%; II: 48,2%), a niezdecydowanych było o 7,6 pp. mniej (I: 19,4%; II: 11,8%).

Tabela 83. „Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	123	42,7%	94	48,2%	65	47,4%	39	49,4%
raczej nie	67	23,3%	50	25,6%	44	32,1%	22	27,8%
trudno powiedzieć	56	19,4%	23	11,8%	16	11,7%	10	12,7%
raczej tak	27	9,4%	18	9,2%	7	5,1%	7	8,9%
zdecydowanie tak	15	5,2%	10	5,1%	5	3,6%	1	1,3%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 84. zawarto informacje o rozkładzie odpowiedzi na analizowane pytanie z podziałem na stopień zaangażowania w formację. Spośród czterech analizowanych w niniejszych badaniach grup związanych z kolejnymi stopniami zaangażowania w formację Ruchu Światło-Życie, stosunkowo najliczniejszą, w której opinii szkolne lekcje religii nie dają, bądź nie dały doświadczenia życia we wspólnocie, są prowadzący rekollekcje, czyli członkowie diakonii (I: 82,1%; II: 86,3%). Następnie, na poziomie ok. 75% podobną opinię zadeklarowali uczestnicy ONŻ II° (I: 77,6%; II: 74,6%) i ONŻ III° (I: 75,0%; II: 80,0%). W nieco mniejszym od pozostałych, ale wciąż wysokim stopniu negatywnie do postawionej tezy ustosunkowali się uczestnicy ONŻ I° (I: 60,5%; II: 68,3%). Zdecydowanie niższe były odsetki podzielających stwierdzenie zawarte w pytaniu. Jedynie uczestnicy ONŻ I° odpowiadali w ten sposób na poziomie powyżej 15% (I: 17,3%; II: 18,8%); wskazania uczestników ONŻ II° (I: 9,4%; II: 11,1%) i ONŻ III° (I: 9,7%; II: 8,0%) były bliskie poziomowi 10%, natomiast członków diakonii bliższe 7% (I: 7,7%; II: 6,8%). Między pierwszym a drugim badaniem wystąpiły istotne wahania we wskazywaniu następujących wariantów. Odpowiedź „zdecydowanie nie” wybierało o 5,5 pp. więcej uczestników ONŻ I° (I: 38,9%; II: 44,4%), 5,0 pp. mniej uczestników ONŻ II° (I: 49,4%; II: 44,4%) i o 13,6 pp. więcej uczestników ONŻ III° (I: 44,4%; II: 58,0%). Wariant „raczej nie” wskazało o 8,6 pp. mniej uczestników ONŻ III° (I: 30,6%; II: 22,0%), zaś na pozycji neutralnej – odpowiedź „trudno powiedzieć” – pozostało o 9,3 pp. mniej uczestników ONŻ I° (I: 22,1%; II: 12,8%). Opracowane rezultaty dają pewne podstawy, by stwierdzić, że opinia o tym, że szkolne lekcje religii nie dają doświadczenia życia we wspólnocie wśród uczestników formacji Ruchu Światło-Życie wzrasta wraz z postępowaniem na jej drodze.

Tabela 84. „Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	74	38,9%	52	44,4%	42	49,4%	28	44,4%	32	44,4%	29	58,0%	40	51,3%	24	54,5%
raczej nie	41	21,6%	28	23,9%	24	28,2%	19	30,2%	22	30,6%	11	22,0%	24	30,8%	14	31,8%
trudno powiedzieć	42	22,1%	15	12,8%	11	12,9%	9	14,3%	11	15,3%	6	12,0%	8	10,3%	3	6,8%
raczej tak	20	10,5%	14	12,0%	4	4,7%	5	7,9%	5	6,9%	3	6,0%	5	6,4%	3	6,8%
zdecydowanie tak	13	6,8%	8	6,8%	4	4,7%	2	3,2%	2	2,8%	1	2,0%	1	1,3%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując realizację funkcji *martyrii* w wymiarze katechezy, należy zaznaczyć, że ankietowani w zdecydowanej większości nie podzielają zdania, jakoby szkolne lekcje religii prowadziły do osiągnięcia celu katechezy oraz wykonywania jej zadań. Co do pogłębiania zażyłości z Chrystusem, czyli realizacji podstawowego celu katechezy, to w opinii co drugiego respondenta lekcja religii w szkole nie spełnia tego kryterium. Być może fakt, iż uczestnictwo w formacji Ruchu Światło-Życie, w którym kładzie się na ten aspekt duży nacisk, spowodował tak negatywną ocenę. Świadczyć o tym mogą zwłaszcza wykazane powyżej niewielkie wzrosty opinii negujących w końcowej fazie trwania rekolekcji, zwłaszcza wśród uczestników ONŻ I° oraz wyraźnie bardziej zdecydowaną od pozostałych negatywną ocenę osiągania tego celu przez szkolne lekcje religii wśród prowadzących rekolekcje, a więc tych, którzy ukończyli już formację podstawową. Nie można też w tym miejscu nie zauważyć, że, ogólnie, co piąty respondent nie miał w tej kwestii zdecydowanego poglądu. Jeśli chodzi o realizację zadania związanego z prowadzeniem do poznania wiary, to mimo iż większość ankietowanych oceniła ją negatywnie, to nie jest to większość przytłaczająca, ponieważ niewiele mniej było uważających przeciwnie, a i odsetek niezdecydowanych nie był pomijalny. Natomiast w przypadku badania opinii respondentów w kontekście realizacji wprowadzania w życie wspólnotowe w ramach szkolnej lekcji religii, to odsetek negatywnie ją oceniających był największy, w porównaniu do pozostałych rozpatrywanych aspektów. Takich osób było ok. 70%. Ponadto fakt, iż wśród uczestników ONŻ I° w końcowej fazie trwania rekolekcji wakacyjnych względem początkowej wystąpił niepomijalny wzrost opinii, że szkolna lekcja religii nie dała, bądź wciąż nie daje doświadczenia życia we wspólnocie, stanowi pewne podstawy do sformułowania wniosku, iż doświadczenie wspólnoty dało im dopiero uczestnictwo w Ruchu Światło-Życie. Te wskazania były także wyższe wśród kolejnych

grup, bardziej zaangażowanych w formację, a najwyższe w grupie diakonii rekolekcyjnych.

W rozdziale tym opracowano założenia koncepcji realizacji funkcji *martyrii*, zawartej zwłaszcza w publikacjach z dziedziny katechetyki autorstwa Franciszka Blachnickiego oraz w wytworzonych przez niego materiałach formacyjnych dla Ruchu Światło-Życie. Ponadto przeanalizowano w oparciu o badania własne realizację tej funkcji w ruchu oazowym w wymiarach pierwszego głoszenia, świadectwa i katechezy. W pierwszym wymiarze uwzględniono zwłaszcza kwestie związane z ewangelizacją i głoszeniem kerygmatu, natomiast w drugim wymiarze wzięto pod uwagę zwłaszcza realizację postulatów dotyczących promieniowania «nową kulturą». Dodatkowo uwzględniono jeszcze trzeci wymiar *martyrii*, tj. katechezę i zmierzono opinię respondentów, dotyczącą realizacji celu oraz podstawowych zadań katechezy w ramach szkolnej lekcji religii. Rozpoznanie stanu obecnego, który ukazują rezultaty przeprowadzonych badań empirycznych, umożliwia postawienie konkretnych wniosków pastoralnokatechetycznych, które zostaną zawarte w końcowej części rozprawy.

Rozdział V

Założenia i realizacja *leiturgii* w Ruchu Światło-Życie

Założyciel Ruchu Światło-Życie w swojej pracy naukowej zajmował się także liturgią, a zwłaszcza odnową liturgii, którą przyniósł Sobór Watykański II. Konsekwentnie jak w przypadku poprzednich funkcji, również założenia *leiturgii* zawarł w swoich publikacjach, implementując to, co wypracował na polu naukowym, do założeń formacyjnych ruchu oazowego. Ostatecznie, swój wyraz znalazło to w konkretnych materiałach formacyjnych. W niniejszym rozdziale zostaną opracowane najważniejsze elementy tej koncepcji wraz z przytoczeniem istotnych momentów w formacji, kiedy kładzie się nacisk na funkcję *leiturgii*, a także, analogicznie jak w poprzednich rozdziałach, w oparciu o analizę wyników badań ilościowych zostanie podjęta próba opracowania realizacji tych założeń.

1. Koncepcja *leiturgii* w formacji Ruchu Światło-Życie

Franciszek Blachnicki nazywany jest teologiem soborowej odnowy liturgii. W czasie trwania Soboru Watykańskiego II odbywał studia specjalistyczne w Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dzięki temu bardzo szybko dotarły do niego ustalenia ojców soborowych. Po uzyskaniu stopnia naukowego doktora Blachnicki pozostał na Uniwersytecie, podejmując pracę naukową, w której zgłębiał i propagował odnowę liturgiczną, postulowaną przez Sobór. Poza publikacjami w tym obszarze badawczym, na polu organizacyjnym związanym z nauką przyczynił się także, m. in. do powołania tzw. Lubelskiego Zespołu Liturgistów, który w latach 1965-1972 podejmował zagadnienia związane z odnową liturgii zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej, tj. tłumaczenie na język narodowy tekstów liturgicznych, analizowanie wątpliwości dotyczących rubryk oraz pojawiających się niejasności związanych z wprowadzaną w życie reformą. Zespół ten organizował w całej Polsce kursy formacyjne dla kapłanów, mające na celu przybliżenie założeń odnowy. Temat liturgii w działalności Blachnickiego dotyczy w zasadzie kwestii „teologii odnowy liturgii”. Temat ten podjął zwłaszcza w swojej pracy habilitacyjnej, poświęconej zasadzie formalnej teologii pastoralnej, którą według niego jest wspólnota – *koinonia*. Dla Blachnickiego liturgia jest przede wszystkim narzędziem, znakiem poprzez który objawia się Kościół. Dzieje się to w dwojaki sposób: wpierw „liturgia jest znakiem Kościoła”, a w dalszej

mierze „ureczywistnia to, co oznacza, a więc Kościół jako wspólnotę”⁵⁸⁰. Blachnicki był świadomy tego, że uzasadnienie tej tezy nie jest ani łatwe, ani proste, ponieważ „liturgia nie jest bowiem znakiem wprost i bezpośrednio czytelnym i nie możemy przez proste odczytanie tego znaku poznać, czym jest Kościół”, dlatego, że Kościół to „rzeczywistość wielowymiarowa i wieloaspektowa, niedająca się wyrazić w jednym pojęciu czy obrazie”⁵⁸¹. Niemniej jednak Blachnicki wyraził przekonanie, że nie jest niemożliwym zeknąć się i przeżyć rzeczywistości Kościoła w znaku liturgii, która *de facto* „nie jest jedynym znakiem, ale zespołem znaków, które wszystkie razem w sumie objawiają różne aspekty rzeczywistości Kościoła”⁵⁸². Dlatego też Blachnicki kontynuował swoje refleksje w tym temacie, ograniczając się wyłącznie do znaku „najbardziej centralnego, a zarazem syntetycznego i bogatego w liturgii, jakim jest zgromadzenie eucharystyczne, czyli Msza święta”⁵⁸³. W podejściu Blachnickiego do liturgii istotną rolę odgrywa również sposób patrzenia na Kościół. Uważał on, że „sposób pojmowania istoty i znaczenia liturgii dla życia Kościoła jest w każdej epoce ściśle zależny od panującej koncepcji (rozumienia) Kościoła”, ale też w drugą stronę „sposób pojmowania liturgii rzutuje na koncepcję (ujęcie) Kościoła”⁵⁸⁴. Na poparcie swojej tezy przytoczył obecne w liturgii już od czasów św. Izydora z Sewilli „przeakcentowanie we Mszy świętej roli kapłana – konsekrateora”, która doprowadziła do klerykalnego patrzenia na Kościół, bądź też sięgającą czasów św. Roberta Bellarmina prawnouorganizacyjną wizję Kościoła, z którą ściśle łączyła się koncepcja liturgii „jako zewnętrznego i publicznego kultu Kościoła, unormowanego dokładnymi przepisami, co prowadzi do utożsamienia liturgiki z rubrycystyką”⁵⁸⁵. To dlatego właśnie zdaniem Marka Marczeuskiego, badacza spuścizny Blachnickiego, ważne jest usytuowanie dzisiejszej refleksji naukowej nad liturgią i jej odnową we właściwym ujęciu eklezjologicznym, w ramach teologii pastoralnej, u podstaw którego leży „poprawna i komplementarna wizja Kościoła, eklezjologia, która w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w dyskusji posoborowej została określona mianem ‘eklezjologii wspólnoty’ (eklezjologii *communio*)”⁵⁸⁶.

⁵⁸⁰ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 358.

⁵⁸¹ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. I*, s. 384.

⁵⁸² Tenże, *Ureczywistnianie się Kościoła w liturgii*, w: tenże, *Liturgia a wspólnota*, red. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 19.

⁵⁸³ Tenże, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. I*, s. 384.

⁵⁸⁴ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 355.

⁵⁸⁵ Tamże.

⁵⁸⁶ Marczeuński, *Teolog posoborowej odnowy liturgii*, s. 415.

Franciszek Blachnicki twierdził, że najważniejszym owocem prac Soboru jest wypracowanie wynikających z eklezjologii nowych określeń, dotyczących natury liturgii, tj. określenia tego, jaka jest jej istota, miejsce i znaczenie w życiu Kościoła (KL 5-13). Stał na stanowisku, że sformułowania zawarte w pierwszym rozdziale Konstytucji o liturgii są „rzeczą najważniejszą i najbardziej rewolucyjną”, nie natomiast, jak zwykło się uważać, poszczególne dyrektywy dotyczące zmian w samym celebrowaniu liturgii⁵⁸⁷. Dla Blachnickiego liturgia jest zwłaszcza „zbawczym dialogiem”, który charakteryzuje się wymiarem personalistycznym i wspólnotowym. Ten pierwszy wiąże się zwłaszcza z dialogiczną strukturą celebracji liturgicznej. Teologicznymi elementami tej struktury jest triada słowo, sakrament i wiara. Zbawczy dialog z Ojcem na mocy tajemnicy wcielenia w imieniu ludzkości realizuje Chrystus. W sposób uprzywilejowany dialog ten realizowany jest w liturgii, ponieważ przez święte znaki w Kościele uobecnianie jest Misterium Paschalne w konkretnym czasie i przestrzeni. Misterium to uobecnianie jest przez słowo i sakrament, a zjednoczenie to dokonuje się przez wiarę. Triada słowo, sakrament i wiara są czynnikami aktualizującymi w życiu konkretnego człowieka zbawczy dialog z Bogiem⁵⁸⁸. Cieleśna natura człowieka wyznacza warunki, w jakich możliwe jest, by dokonało się międzyosobowe spotkanie, również z Bogiem. To spotkanie możliwe jest wyłącznie w wyniku zaistnienia pewnych elementów pośredniczących, które sprowadzają się do dwóch kategorii: symbolu, czy też znaku i słowa. Symbolem jest samo ciało człowieka, przez które już może ujawniać się drugiej osobie, ale ciało stwarza też wielość możliwości wyrażania się drugiej osobie. Jeżeli tylko druga osoba potrafi odczytać język symbolu, to wtedy możliwe jest spotkanie międzyosobowe. Dalej, słowo jest narzędziem, dzięki któremu pełniej i bardziej jednoznacznie osoba może się objawić i zbliżyć do drugiej osoby. To słowo interpretuje znak, gest, symbol, to dopiero dzięki słowu jest pełne, międzyosobowe spotkanie. Jak zauważył Blachnicki, co prawda Bóg może objawić się człowiekowi na sposób bezpośredni, wewnętrzny, bez wykorzystania elementów pośredniczących, jednak byłoby to dla człowieka coś cudownego, nadzwyczajnego, wyrywającego go z jego normalnego sposobu bytowania. Dlatego też w swoim Synu, który przyjął ludzkie ciało, dał człowiekowi możliwość spotkania ze sobą na sposób personalistyczny.

⁵⁸⁷ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 356.

⁵⁸⁸ Tenże, *Liturgia jako zbawczy dialog*, w: tenże, *Liturgia dialogiem*, red. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 23.

Jest to również możliwe dzisiaj, nawet bez fizycznej obecności Chrystusa na ziemi. Chrystus po swoim wstąpieniu do nieba „jak gdyby przyjmuje w swoje uwielbione człowieczeństwo pewne ziemskie, materialne elementy, które spełniają pośród nas funkcję Jego uwielbionego Ciała”. W taki sposób Blachnicki określa sakramenty Kościoła, które rozumie jako uobecnienie Ciała Pańskiego, co jest konieczne dla spotkania człowieka z Bogiem. Sakramenty w połączeniu z wiarą, w mocy Ducha Świętego sprawiają, że tu i teraz, w konkretnym życiu człowieka paschalna tajemnica okupienia uobecnia się, staje się nawet wydarzeniem historycznym, wpisuje się w historię istnienia konkretnego człowieka⁵⁸⁹. Zatem, to słowo, sakrament i wiara według Blachnickiego określają strukturę tego zbawczego dialogu, który w sposób uprzywilejowany dokonuje się w liturgii:

„słowo odniesione jest do wiary, którą wzbudza, oraz do sakramentu jako do rzeczywistości, o której wydaje świadectwo. Wiara zaś rozbudzona przez słowo skierowana jest zarówno do słowa, jak i do sakramentu, przyjmując Chrystusa w Jego podwójnym sposobie dawania się: jako słowo i jako odpowiedź. (...) Liturgia oznacza i sprawia zbawczy dialog, spotkanie człowieka z Ojcem w Chrystusie i w jedności Ducha Świętego”⁵⁹⁰.

Zdaniem Blachnickiego, soborowa odnowa liturgii przywróciła także społeczną formę wyrazu liturgii, co dało możliwość by odczytywać i przeżywać zgromadzenie eucharystyczne jako znak Kościoła, w którym wyraża on swoją istotę. Dokonuje się to między innymi poprzez akt koncelebry, przywróconej przez Sobór, w której dobrze ujawnia się jedność kapłaństwa. Blachnicki twierdził, że „jeżeli Eucharystia jest sakramentem jedności, to koncelebra nie wymaga uzasadnienia teologicznego”. To stwierdzenie wyprowadził z samej natury Eucharystii, która jest sakramentem jedności i uzasadniał, że jedność ta musi być wyrażana w takim stopniu, jaki jest tylko możliwy na poziomie znaku zewnętrznego. Zwracał również uwagę na fakt, że koncelebra wyraża kolegializm kościelnych struktur zarówno w wymiarze wertykalnym w celebrze pod przewodnictwem biskupa, bądź jego delegata, którym według niego jest każdorazowy przewodniczący celebracji, jaki i w wymiarze horyzontalnym, ukazując jedność kapłaństwa i braterstwo sakramentalne⁵⁹¹. Blachnicki uważał, że nie można pozostać li tylko na aspekcie formalnym w omawianiu liturgii jako skutecznego znaku objawiania się Kościoła w wymiarze spo-

⁵⁸⁹ Tamże, s. 16-21.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 22.

⁵⁹¹ Tenże, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 385-387.

łecznym. Wskazał on również na materialną treść tego znaku, którą dla niego jest staro-chrześcijańska pierwotna nazwa odnoszona do Eucharystii, czyli łamanie chleba. W tym ujęciu znak wspólnoty posiada postać posiłku, rodzinnej uczy. Dla pierwszych chrześcijan czynność łamania chleba była czymś więcej niż tylko znakiem szczególnej obecności Chrystusa. Znak ten oznaczał coś więcej, a mianowicie przyjęcie do wspólnoty ze Zbawicielem i między sobą. Blachnicki zwrócił też uwagę na fakt, że współczesnym problemem jest zatrącenie przez ludzi wspólnotowego charakteru posiłków, stąd jego zdaniem Eucharystia dla poszczególnych wiernych stała się wyłącznie aktem prywatnej pobożności. Dlatego też jednym z jego postulatów było przypominanie praformy Eucharystii rozumianej jako uczta Pańska⁵⁹². Na płaszczyźnie wspólnotowej liturgia okazuje się zbawczym dialogiem także poprzez celebrację eucharystyczną i przez znak liturgicznego zgromadzenia, które stanowi wspólnotę charyzmatów i służb, zorganizowaną na sposób organiczny i hierarchiczny⁵⁹³. Według Blachnickiego, wspólnota eucharystyczna w sposób najpełniejszy objawia jedność Kościoła, którą w jego przekonaniu trzeba budować. Ta jedność jest na mocy Bożych planów „jednością organiczną, opartą na podziale funkcji i różnorodności darów wzajemnie się uzupełniających i wspierających”. Poza zasadniczym podziałem tych zadań między przedstawicieli hierarchii i pozostałych członków ludu Bożego, Blachnicki dostrzegł także, że obecne są też w Kościele dary dane dla dobra całej wspólnoty przez Ducha Świętego, nazywane charyzmatami. Łącznie służby te i charyzmaty wyrażają wspólny udział ludu Bożego w misji i posłannictwie Chrystusa⁵⁹⁴. Prawda ta została wydatnie ukazana w Konstytucji o liturgii (KL 28-30), w której to ojcowie soborowi przypomnieli i wprowadzili na nowo starożytną zasadę dzielenia czynności liturgicznych między tego, który celebruje, tych którzy mu usługują (ministrantów), komentatorów, zespół śpiewaczy i innych wiernych. Pozwala to odzwierciedlić kościelną strukturę, na którą składa się Chrystus jako głowa Ciała oraz poszczególni wierni, jako pozostałe członki organizmu wykonujące swoje rozmaite i uzupełniające się funkcje. Konstytucja wyraża to w następujących słowach:

W sprawowaniu liturgii każdy, kto wykonuje swą funkcję – czy to duchowny, czy świecki – powinien w pełni wykonywać wyłącznie tylko to, co należy do niego z natury rzeczy i na podstawie przepisów liturgicznych (KL 28).

⁵⁹² Tamże, s. 388.

⁵⁹³ Marczewski, *Teolog odnowy liturgii*, s. 418.

⁵⁹⁴ Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. II*, s. 362.

Różnorodność posług, w opinii Blachnickiego, ujawnia Kościół będący „tajemnicą jedności w wielości i wielości w jedności”⁵⁹⁵. W tych rozmaitych funkcjach można dostrzec tajemnicę Kościoła, składającego się z wielu niepowtarzalnych jednostek. Każdy jest inny, ale każdy ma także swój osobisty, dany dla wzbogacenia ogółu i umacniania jedności, charyzmat. Blachnicki zwrócił uwagę na fakt, że to zróżnicowanie nie dzieli

„na to, że każdy jest inny, że każdy ma swój dar, to nie rozbija naszej jedności, jeżeli przyjmujemy postawę diakonii, służby, jeżeli włączymy się przez otrzymane dary do budowania jedności, do wypełniania wielkiego planu Ojca”⁵⁹⁶.

Na koniec należy jeszcze zaznaczyć, że Blachnicki patrzył na liturgię przez pryzmat tajemnicy Chrystusa Sługi⁵⁹⁷. Był przekonany, że przyjęcie takiej perspektywy w patrzeniu na liturgię pozwala uchwycić głębiej jej sens, także znaczenie jej odnowy, dokonującej się w Kościele po Soborze. Określił on liturgię jako uobecnianą „ciągłe w życiu Kościoła służbę Chrystusa dla zbawienia człowieka”. Ta służba Chrystusa wyraża się w Jego posłuszeństwie wobec Ojca, posłuszeństwie aż po krzyż. Tak zapisał to św. Paweł w *Hymnie o kenozie* (Flp 2, 6-11); posłuszeństwo Chrystusa aż po krzyż, to Jego uniżenie stało u podstaw Jego wywyższenia w zmartwychwstaniu, co stanowi istotę Tajemnicy Paschalnej Chrystusa. Posłuszeństwo Chrystusa, dla Blachnickiego jest kluczem w podejściu do liturgii.

„Jeżeli tak popatrzymy na istotę liturgii, to od razu zrozumiemy głębiej jedną cechę z nią związaną – wymaganie posłuszeństwa Kościołowi w jej sprawowaniu. Ta zasada jest w Kościele od początku: w liturgii nie można dowolnie niczego zmieniać. Formę liturgii, jej treść, sposób sprawowania, nawet w najdrobniejszych szczegółach, określa Kościół, a wszyscy w Kościele są zobowiązani do sprawowania liturgii w duchu posłuszeństwa”⁵⁹⁸.

W tym spojrzeniu na liturgię Blachnicki nazywa ją uobecnieniem posłuszeństwa Chrystusa i jest mocno przekonany, że nie można godnie sprawować liturgii, we właściwym duchu, jeśli nie jest się posłusznym. Wykazuje on też wydatny związek między teologią Chrystusa Sługi a tym co daje człowiekowi liturgia, między zrozumieniem istoty liturgii

⁵⁹⁵ Tenże, *Zgromadzeni przez Chrystusa*, w: tenże, *Liturgia a wspólnota*, s. 73.

⁵⁹⁶ Tamże, s. 74

⁵⁹⁷ Myśl tę wyraża referat zatytułowany. *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, który Blachnicki przesłał na XII Krajową Kongregację Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie, która w lutym 1987 r. odbywała się na Jasnej Górze. Referat ten został odczytany już po przekazaniu zebranym informacji o nagłej śmierci Blachnickiego, która miała miejsce w tamtych dniach. Stąd wielu słowa zawarte w tym referacie, tj. ostatnie, które założyciel skierował do Ruchu Światło-Życie uznaje za jego duchowy testament.

⁵⁹⁸ Blachnicki, *Liturgia w świetle tajemnicy*, s. 61.

a postawami jakie należy w niej przyjmować. Prezentuje związek między zasadą światło-życie, wpisaną w oazowy znak i wyrażający jego istotę, a sposobem zrozumienia i podejścia do liturgii. Obrzędy i symbole liturgiczne wyrażają Bożą prawdę, są dla uczestników liturgii pewnego rodzaju światłem. Ta Boża prawda jest często znacznie bogatsza od ludzkiego naturalnego postrzegania rzeczywistości i ciężko nieraz wyrazić ją słowami. Dlatego nierzadko bywa tak, że lepiej jest ona ujmowana przez człowieka na drodze znaku, symbolu. Stąd formy stosowane w liturgii, wszystko co do niej należy, winno być traktowane i przyjmowane przez wiernych jako światło, jako obiektywną formę przekazu treści, objawiającą prawdę pochodzącą od Boga. Stąd już bezpośrednio, zdaniem Blachnickiego, wynika „postulat posłuszeństwa wobec światła, w tym wypadku konkretyzuje się w posłuszeństwie wobec znaków, symboli, obrzędów, przepisów liturgicznych”. Zasada światło-życie mówi o tym, że życie musi podporządkować się światłu, światło zaś należy wprowadzać w życie. To z kolei implikuje potrzebę głębokiego wnikania w zrozumienie treści znaków i symboli liturgicznych, tak by nabyć umiejętność odpowiedzi na pytanie: „Co Bóg chce nam przekazać przez Kościół, przez dany obrzęd, znak liturgiczny?”. W tym kontekście Blachnicki stawia również tezę, że liturgia jest szkołą wolności, co w pierwszej chwili, zwłaszcza wobec postulatu podejścia w posłuszeństwie do tej rzeczywistości, wydawać by się mogło sprzeczne. Jednak wbrew opiniom formułowanym przez niektórych, jakoby liturgia krępowała, czy ograniczała, Blachnicki twierdzi, że takie podejście jest wynikiem błędnego rozumienia wolności. Dla niego istotą wolności jest dobrowolne podporządkowanie się prawdzie. We właściwym uczestnictwie w liturgii oraz w związanym z nim nieodłącznie wychowaniem liturgicznym widzi „wspaniałą szkołę wolności osoby ludzkiej, bo wolność i posłuszeństwo to są dwie nierozdzielne rzeczy”⁵⁹⁹.

Przechodząc do egzemplifikacji poszczególnych momentów formacji podstawowej Ruchu Światło-Życie, w których *expressis verbis* wpisane są założenia funkcji *leiturgii*, należy zaznaczyć, że dla Blachnickiego sprawowanie liturgii w oazie było zawsze bardzo istotne, a celebrowanie samej Eucharystii każdego dnia oazy stanowiła wydarzenie centralne, ponieważ „zgromadzenie eucharystyczne jest znakiem skutecznym tego, czym

⁵⁹⁹ Tamże, s. 62-67.

oaza chce być: wspólnotą w Chrystusie i w Duchu Świętym, komórką «żywego Kościoła»⁶⁰⁰. Dlatego też dużą wagę zarówno w czasie rekolekcji oazowych, jak i w formacji rocznej przykładą się w Ruchu Światło-Życie do przygotowania celebracji liturgii, tak by sprawowana była w sposób wzorcowy. Dla Blachnickiego liturgia ukształtowana w sposób wzorcowy to taka, która celebrowana jest „w pełni według posoborowych ksiąg liturgicznych jako *zgromadzenie Kościoła* z wykorzystaniem wszystkich funkcji liturgicznych i możliwości czynnego uczestnictwa, jakie stwarza soborowa odnowa”⁶⁰¹. Co prawda, momentem właściwej inicjacji sakramentalno-liturgicznej w programie deuterokatechumenatu jest ONŻ II^o, nie oznacza to jednak, że we wcześniejszych etapach nie porusza się także kwestii liturgicznych. Dlatego by wprowadzać uczestników w rozumienie liturgii oraz wykonywanie poszczególnych funkcji podczas rekolekcji oazowych, każdego dnia poświęca się pewną ilość czasu na tzw. „szkołę liturgii”, czy też „szkołę liturgiczną”. I tak podręcznik ONŻ I^o przewiduje, by w grupach młodzieżowych w ramach szkoły liturgicznej przeprowadzić przygotowanie i stopniowo wprowadzać w funkcję lektora, psalterzysty, a także komentatora⁶⁰².

Istotnym momentem w formacji deuterokatechumenalnej, w którym podejmuje się temat liturgii, jest realizacja siódmego «kroku» w ramach programu *Dziesięciu kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej* w pierwszym roku formacji.

„Liturgia szczególnie eucharystyczna, jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym, znakiem objawiającym i urzeczywistniającym tajemnicę Kościoła-wspólnoty oraz źródłem i szczytem jego życia; dlatego chcę zawsze jak najpełniej w niej uczestniczyć, a moim zaszczytem i radością jest służba w zgromadzeniu liturgicznym według wszelkich zaleceń soborowej odnowy liturgii”⁶⁰³.

Głównym celem podczas realizacji tego kroku jest „wdrożenie członków wspólnoty deuterokatechumenalnej w przeżywanie liturgii jako ‘źródła’ i ‘szczytu’ ich życia, w świadomy, czynny, pełny i owocny udział w liturgii”⁶⁰⁴. Służyć temu mają, podobnie jak

⁶⁰⁰ Tenże, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 66.

⁶⁰¹ Tamże.

⁶⁰² Tamże, s. 67. Podręcznik tylko w części wstępnej podaje to zalecenie. W części szczegółowej brak dokładnego zakresu tematycznego oraz wskazówek metodycznych dla szkoły liturgicznej w ONŻ I^o. W różnych środowiskach opracowywano materiały do wykorzystania przez diakonie rekolekcyjne, tak by ułatwić realizację tego postulat, np. *Liturgia słowa. Szkoła liturgiczna w Oazie Nowego Życia I stopnia. Wydanie studyjne*, red. A. Dzięgielewska, S. Szczepaniec, Warszawa: Centralna Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie 2006. Jednak jak dotąd poza materiałami studyjnymi, które nie są ogólnie dostępne dla członków Ruchu nie powstało żadne oficjalne opracowanie w tej materii.

⁶⁰³ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 160.

⁶⁰⁴ Tamże, s. 161.

w poprzednich przypadkach dwie rozmowy ewangeliczne oraz celebracja, która w tym przypadku nie jest przewidziana w formie celebracji słowa Bożego, ale jako zgromadzenie eucharystyczne. W pierwszej rozmowie ewangelicznej zatytułowanej *Liturgia jako spotkanie z Chrystusem* należy zwłaszcza ukazać liturgię jako uprzywilejowaną przestrzeń, w której dokonuje się spotkanie człowieka z Bogiem. W liturgii przychodzi On, bowiem do człowieka przez Chrystusa i pozwala się rozpoznać jako rzeczywiście obecny w znakach, daje mu możliwość słuchania Jego słów oraz pozwala poprzez miłość, odpowiadać na Jego miłość. Co więcej, rozmowa ta ma służyć również pomocą uczestnikom, by podjęli refleksję, jaki wpływ na ich codzienne życie ma udział we Mszy świętej, w jaki sposób jest on wyrazem ich modlitwy, a także, jak przekłada się on na przyjmowanie słowa Bożego. Odbycie tej rozmowy ma także na celu zwrócenie uwagi uczestników na niebezpieczeństwo rutyny, która może wystąpić w ich życiu w odniesieniu do uczestnictwa we Mszy świętej, tak by nie utracić głębi sprawowanych obrzędów⁶⁰⁵. Temat drugiego spotkania to *Liturgia znakiem objawiającym Kościół*. Treści przewidziane do realizacji podczas tej rozmowy ewangelicznej nawiązują do prawd dotyczących Kościoła, które poruszane już były w kroku czwartym, natomiast ich podstawą jest soborowe nauczanie dotyczące liturgii. W treści samego «drogowskazu» Blachnicki wyraził podwójny charakter liturgii, która z jednej strony ukazuje Kościół jako wspólnotę, a z drugiej ten Kościół urzeczywistnia, sprawia możliwym uobecnienie Kościoła w ramach konkretnego zgromadzenia liturgicznego. Urzeczywistnianie Kościoła w liturgii jest tym wyraźniejsze, a zarazem owocne, im wyraźniejszy jest znak. Czyli innymi słowy, im bardziej czytelny jest znak, który ukazuje w liturgii Kościół, tym owocniejsze jest urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii. Dlatego też rozmowa ma prowadzić do tego, by uczestnicy uświadomili sobie różnorodność posług i funkcji, jakie poszczególni wierni mogą podejmować w liturgii⁶⁰⁶. Celebrowanie podsumowująca realizację tego kroku wyjątkowo w tym przypadku przybiera formę celebracji eucharystycznej, która powinna być najstaranniej przygotowana przez uczestników pierwszego roku formacji⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ Tamże, s. 162-166.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 167-172.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 161, 173-174.

Drugi rok formacji podstawowej w Ruchu Światło-Życie, rozpoczynający się przeżyciem ONŻ II°, jest przez założyciela przewidziany jako czas inicjacji liturgiczno-sakramentalnej⁶⁰⁸. Same rekolekcje ONŻ II° ściśle łączą się – jak zauważył Blachnicki – z pojęciem *leiturgia*, a ich celem jest „wprowadzenie w nową formację liturgiczną w oparciu o pojęcie Tajemnicy Paschalnej Chrystusa, ugruntowane biblijnie na tle Księgi Wyjścia”⁶⁰⁹. Dla Blachnickiego ważne było, by idąc za posoborową teologią, katechezę sakramentalną prowadzić nie tylko na płaszczyźnie wyjaśniania naturalnych znaków, czyli na przykład, że obmycie wodą oznacza obmycie z grzechów. Był on przekonany, że nie możliwym jest ukazanie istoty poszczególnych sakramentów bez sięgnięcia do Biblii, gdyż wskazują one na pewne wydarzenia z historii zbawienia, a nawet mają za zadanie przyjmujących je w tę historię włączyć. Blachnicki swoją koncepcję biblijnej inicjacji liturgiczno-sakramentalnej oparł na Księdze Wyjścia, z uwagi na jej szczególną pozycję wśród ksiąg natchnionych Starego Testamentu, a także całej tradycji Narodu Wybranego. Księga ta zawiera cały szereg elementów, które mają dla Nowego Przymierza znaczenie typiczne, stąd zdaniem Założyciela Ruchu Światło-Życie brak właściwego odczytania Ewangelii Starego Testamentu – jak czasem nazywa się Księgę Wyjścia – oraz brak właściwego w nią wniknięcia, czyni postulowaną przez niego inicjację sakramentalną niemożliwą. Co więcej, skoncentrowanie się w ONŻ II° na tajemnicy wyjścia, zwłaszcza w kontekście opisanego na kartach drugiej księgi Pięcioksięgu⁶¹⁰, nie jest celem samym w sobie, ale prowadzić ma do tego, by sakramenty i w ogóle liturgię ukazać w powiązaniu w Tajemnicę Paschalną Chrystusa, ponieważ Pascha Chrystusa, Jego Wyjście, Jego Przejście jest centralnym punktem całej historii zbawienia⁶¹¹. Poza fundamentem biblijnym Blachnicki oparł program inicjacji sakramentalnej w oazie II stopnia także na fundamencie teologiczno-personalistycznym, a dokładnie na idei zbawczego dialogu oraz triadzie słowo-sakrament-wiara⁶¹², o których wspomniano już powyżej w ogólnych

⁶⁰⁸ Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia*, s. 56.

⁶⁰⁹ Tenże, *Oaza Nowego Życia II stopnia*, s. 11, 16-17.

⁶¹⁰ Należy tu zauważyć, że program ONŻ II° nie odwołuje się wyłącznie do Wyjścia Izraelitów z Niewoli Egipskiej, opisanego na kartach Księgi Wyjścia. Podstawowym założeniem programu jest przyjęcie typicznego sensu tego wydarzenia, które z kolei „jest typem i zapowiedzią drugiego Wyjścia, które przepowiadają prorocy w niewoli babilońskiej i wskazuje ze swej strony na trzecie Wyjście zrealizowane w życiu i dziele zbawczym Chrystusa. To Wyjście z kolei staje się czwartym Wyjściem realizowane, w życiu Kościoła i każdego wierzącego chrześcijanina, szczególnie w porządku życia sakramentalnego. Porządek sakramentalny zaś, w swoim aspekcie eschatologicznym, wskazuje w przyszłości na ostatni Exodus całej historii ludzkości, jako nastąpi w chwili powtórnego przyjścia Chrystusa”. Tamże, s. 59-60.

⁶¹¹ Tamże, s. 21-30.

⁶¹² Tamże, s. 31-48.

uwagach dotyczących koncepcji *leiturgii*. Blachnickiemu zależało nie tyle na tym, by liturgia była jednym z elementów programu oazy II stopnia, co na tym, by stała się ona „zasadą koncentracji całej pracy formacyjnej”, tak by wszystkie elementy tego programu były wewnętrznie z liturgią powiązane, by „tworzyły organiczną całość i dynamiczną jedność procesu formacyjnego”. Może się to dokonać, jeżeli z jednej strony każdy wymiar życia oazy będzie ukierunkowany w stronę liturgii, a zwłaszcza Eucharystii i jej przygotowania, a z drugiej – przeżycie, doświadczenie liturgii ma życie całej oazy inspirować, w myśl zasady zawartej w Konstytucji o liturii, która stanowi, że liturgia jest źródłem i szczytem całej działalności Kościoła (KL 10). Dlatego zasadę „światło-życie” stosowaną w każdej oazie trzeba poszerzyć w taki sposób, by jako światło, które człowiek otrzymuje od Boga w celu wprowadzenia go w życie, rozumieć nie tylko Boże słowo, ale także znaki i symbole liturgiczne, gdyż przez nie Bóg również przemawia do człowieka. Odczytywanie liturgii, jako znaku zobowiązującego i takie jej przeżywanie jest – zdaniem Blachnickiego – źródłem odnowy życia⁶¹³. Spośród poszczególnych punktów programu dnia, w sposób szczególny realizacji założeń *leiturgii* służy – oczywiście poza samą celebracją – szkoła liturgiczna, która w ONŻ II° składa się: (1) z części teoretycznej, w której w formie wykładu przedstawia się uczestnikom biblijne i teologiczno-personalistyczne aspekty spojrzenia na liturgię w ujęciu Blachnickiego, o których wspomniano powyżej oraz (2) części praktycznej, w której dokonuje się wprowadzenia w poszczególne obrzędy Mszy świętej, także w aspekcie praktycznego wykonywania poszczególnych funkcji przez zespół służby liturgicznej⁶¹⁴.

Program II roku formacji deuterokatechumenalnej nadal skoncentrowany jest wokół liturgii. Pierwszy cykl formacyjny następujący po przeżyciu ONŻ II° dotyczy wprowadzenia w Biblię jako historię zbawienia i obejmuje jedenaście kręgów biblijnych⁶¹⁵. Celem tego etapu formacyjnego jest ogólne zapoznanie się z tym, co zawarte jest w Piśmie świętym, gdyż jest to historia zbawienia, w której Bóg realizuje swój plan zbawienia ludzi i całego świata⁶¹⁶. Kręgi biblijne, mimo iż wprost nie odnoszą się do liturgii, mają

⁶¹³ Tamże, s. 49-55.

⁶¹⁴ Tamże, s. 69.

⁶¹⁵ *Wprowadzenie w Biblię jako historię zbawienia. Konspekty dla animatora do 11 kręgów biblijnych (wydanie studyjne)*, oprac. M. Sędek, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2016. Jak zaznaczono na początku publikacji została ona opracowana na podstawie pierwotnych materiałów przeznaczonych do realizacji tego etapu formacji autorstwa Henryka Knapika.

⁶¹⁶ Tamże, s. 3.

jednak kluczowe znaczenie dla kolejnego etapu formacyjnego, który związany z nią jest już ewidentnie. Po zrealizowaniu *Wprowadzenia w Biblię jako historię zbawienia*, mniej więcej od czasu Adwentu w pracy grup deuterokatechumenalnych II roku następuje etap przeżywania tzw. kręgów liturgicznych⁶¹⁷, które koncentrują się na tekstach liturgicznych (zwłaszcza biblijnych – stąd tak istotne było wprowadzenie biblijne w poprzednim etapie) kolejnych niedziel. Spotkania te mają na celu przygotowanie się do „owocniejszego udziału w liturgii niedzielnej”, tak by stawała się ona dla uczestników coraz bardziej źródłem i szczytem (KL 10) ich chrześcijańskiego życia oraz przygotowanie zgromadzenia liturgicznego w aspekcie tych elementów, które można dobierać, bądź formułować, uwzględniając potrzeby konkretnej wspólnoty gromadzącej się na niedzielnej liturgii. Realizowanie tego celu w kręgu liturgicznym odbywa się w trzech etapach: (1) Bóg mówi do swojego ludu, (2) Bóg mówi do mnie, i (3) Nasza odpowiedź na słowo Boże⁶¹⁸. W pierwszym uczestnicy pochylają się nad poszczególnymi tekstami liturgii danej niedzieli oraz starają się odkryć główną myśl liturgii słowa, próbując uchwycić wzajemne przenikanie się Starego i Nowego Testamentu oraz odkryć, jak ta główna myśl jest odzwierciedlona w pozostałych tekstach omawianej liturgii, np. w formularzu mszalnym. W drugim etapie uczestnicy dzielą się, w jaki sposób odczytują w swoim życiu tę myśl, czy też to orędzie, które odkryli w poprzednim etapie. Ostatnia część kręgu związana jest z dwojaką odpowiedzią, do jakiej zapraszani się uczestnicy tego etapu formacji. Pierwszą z nich jest odpowiedź modlitwy, która nawiązywać ma do ustalonego już tematu nadchodzącej niedzielnej liturgii, a drugą jest odpowiedź służby, która *sensu stricto* wiąże się z realizacją celu spotkania, związanego z przygotowaniem konkretnego zespołu służby liturgicznej. W tej części uczestnicy mogą dobrać śpiewy korespondujące z tematem niedzieli, ułożyć wezwania modlitwy powszechnej, tak by były prawdziwie odpowiedzią na słowo Boże i wyrazem tego, co ważne jest dla danego zgromadzenia, sporządzić komentarze liturgiczne, a także przygotować się do wykonywania czytań czy psalmu responsoryjnego. Istotne jest, by ta ostanía, bardzo praktyczna część, była jednym z owoców tego

⁶¹⁷ *Krąg liturgiczny do czytań roku A*, oprac. F. Blachnicki, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010; *Krąg liturgiczny do czytań roku B*, oprac. F. Blachnicki, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014; *Krąg liturgiczny do czytań roku C*, oprac. F. Blachnicki, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2012.

⁶¹⁸ *Krąg liturgiczny do czytań roku A*, s. 3.

spotkanie, a nie stała się jego głównym celem, gdyż jest nim „wnikanie w święte sprawy Boże i ciągła osobista formacja”⁶¹⁹.

Okres inicjacji sakramentalno-liturgicznej kończy się „odnową przymierza chrztu świętego podczas przeżywanego w formie rekolekcyjnej Triduum Paschalnego”⁶²⁰. Do tego ważnego wydarzenia uczestnicy II roku deuterokatechumenatu przygotowują się w sposób szczególny w okresie Wielkiego Postu, wzorując się na okresie oczyszczenia i oświecenia w odnowionym programie katechumenatu, wprowadzonym przez OCWD (152-192). Ma być to dla nich okres intensywnej pracy wewnętrznej, wspomaganej, czy tej inspirowanej przez wskazania zawarte w specjalnie opracowanym notatniku pt. *Zawieram z wami przymierze. Notatnik na okres Wielkiego Postu dla uczestnika II etapu formacji deuterokatechumenalnej*⁶²¹. Na każdy dzień okresu Przygotowania Paschalnego uczestnik otrzymuje wskazania do osobistego przygotowania się do liturgii danego dnia w poprzedzający wieczór oraz sugestie dotyczące modlitwy porannej, a także konkretne wskazówki zastosowania w codzienności tego, do czego wzywają „słowa Przymierza” odczytywanego w liturgii tego dnia⁶²². Ponadto opracowano pomoce do przeprowadzenia w tym okresie celebracji wzorowanych na OCWD, które obejmują obrzęd dziękczynienia, czyli zapisu imion, trzy skrutynia oraz przekazanie *Symbolu wiary* i *Modlitwy Pańskiej*⁶²³. Momentem kulminacyjnym inicjacji sakramentalno-liturgicznej jest przeżycie okresu Triduum Paschalnego we wspólnocie rekolekcyjnej, które może zostać zorganizowane na trzy sposoby: „(1) w domu rekolekcyjnym, sprawując liturgię w kaplicy ośrodka, we własnym gronie; (2) w ośrodku rekolekcyjnym, jednak włączając się do liturgii w kościele parafialnym albo innym (...), (3) we własnej parafii, zachowując tym samym warunki maksymalnego odosobnienia i skupienia”⁶²⁴. Ideą przewodnią tych specyficznych rekolekcji jest wciąż hasło *Exodus*, a program formacyjny obejmuje: uczest-

⁶¹⁹ Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie, *Krąg liturgiczny*, oprac. Diakonia Liturgiczna z Wrocławia, Wrocław-Kraków 1994, s. 10-11.

⁶²⁰ Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia*, s. 56.

⁶²¹ *Zawieram z wami przymierze. Notatnik na okres Wielkiego Postu dla uczestnika II etapu formacji deuterokatechumenalnej*, oprac. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.

⁶²² Tamże, s. 3-4.

⁶²³ *Celebracje na okres Wielkiego Postu. Czas „oczyszczenia i oświecenia”. II rok formacji deuterokatechumenalnej*, Krościenko nad Dunajcem: Stowarzyszenie Diakonia Ruchu Światło-Życie 2004, s. 3.

⁶²⁴ *Triduum Paschalne. Podręcznik dla duszpasterzy i dla służby liturgicznej*, oprac. F. Blachnicki, W. Danielski, S. Hartlib, red. I. Kucharska, P. Kulbacki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 307.

nictwo w celebracjach liturgicznych, łącznie ze wspólnotowo celebrowaną liturgią godzin w pełnym wymiarze, konferencje wprowadzające w poszczególne etapy Triduum Paschalnego, adoracje i czuwania modlitewne oraz obrzędy bezpośrednio przygotowujące do odnowy chrztu inspirowane przez OCWD⁶²⁵. Dokładnie chodzi tu o obrzęd oddania Symbolu apostołskiego (*redditio Symboli*), połączony z obrzędem *Effetha* oraz obrzęd wyboru chrześcijańskiego imienia (*electio nominis christiani*). Oba te obrzędy odbywają się w Wielką Sobotę⁶²⁶. Pierwszy proponuje się połączyć z celebracją modlitwy w ciągu dnia, a drugi – z nieszporami. Pierwszy z nich, zwany również *Obrzędem błogosławienia uszu i ust oraz obrzędem wyznania wiary*, „przypomina o podstawowym procesie w rodzeniu się i w życiu chrześcijan” i „jest związany najpierw z otwarciem się i z przyjęciem Bożego słowa, a następnie z wyznaniem swojej wiary we wspólnocie Kościoła i wobec innych ludzi”⁶²⁷. Drugi obrzęd, czyli *celebracja o imieniu chrześcijańskim* ma przypomnieć uczestnikom formacji deuterokatechumenalnej, że „przez chrzest otrzymali nowe imię”⁶²⁸.

Kontynuując analizę materiałów formacyjnych pod kątem założeń *leiturgii*, warto jeszcze zauważyć, że w ONŻ III° następuje wprowadzenie uczestników w liturgię godzin, nie tylko poprzez celebrowanie jej w prawie pełnym wymiarze (jutrznia, godzina czytań i nieszpory), ale także poprzez wprowadzenia i krótkie katechezy poświęcone codziennej modlitwie Ludu Bożego⁶²⁹.

Liturgia – jak zapisano w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – jest „uczestnictwem w modlitwie Chrystusa skierowanej do Ojca w Duchu Świętym” (KKK 1073). To, co w liturgii się dokonuje, a więc zapowiadanie, aktualizowanie i komunikowanie misterium zbawienia, znajduje swoje „przedłużenie w modlącym się sercu” (KKK 2655). Dlatego nie sposób rozłączyć tych dwóch rzeczywistości. W programie formacji oazowej zanim przystąpi się do realizacji inicjacji liturgiczno-sakramentalnej, cały pierwszy rok

⁶²⁵ Tamże, s. 308.

⁶²⁶ Tamże, s. 313.

⁶²⁷ Tamże, s. 314.

⁶²⁸ Tamże, s. 316.

⁶²⁹ W najnowszym wydaniu studyjnym podręcznika ONŻ III° z 2019 r., do którego odwołujemy się w niniejszej rozprawie, zawarto propozycję wprowadzeń do modlitwy psalmami, które można wykorzystać jako krótkie katechezy poprzedzające celebrację którejś z godzin każdego dnia. Jednak nie stanowią one punktu obligatoryjnego. Wcześniej inne środowiska, zwłaszcza związane z Centralną Diakonią Liturgiczną opracowywały inne pomoce do szkoły liturgii, którą można by realizować w ONŻ III° jako wprowadzenie w modlitwę liturgią godzin, np. *Liturgia wspólnoty. Wprowadzenie do Liturgii Godzin w Oazie Nowego Życia III stopnia. Wydanie III studyjne*, red. A. Rakoczy i inni., Warszawa: Centralna Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie 2007.

pracy poświęca się wdrażaniu uczestników w życie modlitwy⁶³⁰. Dokonuje się to zwłaszcza podczas ONŻ I° w ramach specjalnych katechez, nazywanych „szkołą modlitwy”⁶³¹ oraz podczas realizacji szóstego kroku w programie *Dziesięciu kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*:

Modlitwa, jest oddechem Nowego Życia, wielkim przywilejem i radością „nowego człowieka», źródłem mocy i dziełem Ducha Świętego w nas; dlatego chcę być wierny praktyce codziennego «Namiotu Spotkania»⁶³².

Na tym etapie formacji w głównej mierze stawia się akcent na konieczności modlitwy w życiu chrześcijańskim i jej niezastąpionych wartościach, co winno przełożyć się na wierność codziennej modlitwie osobistej, którą w Ruchu Światło-Życie nazywa się «Namiotem Spotkania». Praktyka ta ma szczególne znaczenie w formacji oazowej, a jednym z celów formacji deuterokatechumenalnej jest wdrożenie w systematyczne jej praktykowanie⁶³³. U podstaw «Namiotu Spotkania», będącego formą modlitwy wewnętrznej, czy też modlitwy myślniej leży w głównej mierze osobiste doświadczenie Blachnickiego, który sam przyznał, że

„rozmyślanie na komendę, według schematu niewiele dają (...) Każdy przecież jest inny jako osoba przed Bogiem i każdy musi znaleźć sobie właściwy sposób. Cechą naszej metody jest większe uwzględnienie wymagań konkretnej osoby, większa wolność w wyborze swojej drogi życia modlitwy, życia wewnętrznego”⁶³⁴.

Przejmując z Księgi Wyjścia (33, 1-10) nazwę «Namiot Spotkania» dla określenia praktyki modlitwy wewnętrznej w Ruchu Światło-Życie Blachnicki jednocześnie zwrócił uwagę, na istotę modlitwy, którą jest spotkanie, dokonujące się między osobami, „spotkanie osoby człowieka z Osobą Boga”⁶³⁵. Przeżycie obecności Boga, które także jest istotnym uwarunkowaniem zaistnienia modlitwy, jest możliwe tylko dzięki wierze. Blachnicki obrazowo ujął tę prawdę, odwołując się do funkcji oddychania, mówiąc o modlitwie, że jest „oddechem wiary”⁶³⁶. Do tego obrazu nawiązuje także temat pierwszej

⁶³⁰ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 68.

⁶³¹ Tamże, s. 43.

⁶³² *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 138.

⁶³³ Tamże, s. 139.

⁶³⁴ Tenże, *Namiot Spotkania – droga życia modlitwy*, w: KODA. *Szkoła modlitwy. Opracowanie studyjne*, bmrw, s. 7.

⁶³⁵ Tenże, *Namiot Spotkania*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010, s.10.

⁶³⁶ Tamże, s. 13-14.

rozmowy ewangelicznej w ramach realizacji szóstego kroku ku dojrzałości chrześcijańskiej, brzmiący *Modlitwa – oddech wiary*. Jej celem jest w pierwszej mierze krytyczna refleksja na miejscu i rolę modlitwy w życiu uczestników, a także odkrycie wartości modlitwy w życiu, sięgając do najgłębszego jej źródła, którym ostatecznie jest wiara w odniesieniu do rzeczywistości słowa Bożego, domagającego się jej odpowiedzi w modlitwie oraz rzeczywistości Ducha Świętego, który do modlitwy uzdalnia i modli się w nas – jak uczy św. Paweł (Rz 8, 26-27)⁶³⁷. Drugie spotkanie zaś poświęcone jest konsekwencjom tego, co poruszone było w rozmowie pierwszej, a więc uświadomieniu sobie wartości i roli modlitwy w życiu chrześcijańskim. Tą konsekwencją jest wierność codziennej praktyce «Namiotu Spotkania»⁶³⁸. By ułatwić to uczestnikom pierwszego roku, przygotowano do ich dyspozycji pomoce w postaci notatników, w których zawarto m.in. wskazówki do codziennego Namiotu Spotkania⁶³⁹.

Po zarysowaniu koncepcji *leiturgii* w ujęciu Blachnickiego, analogicznie jak w poprzednich rozdziałach, analiza realizacji tych założeń w Ruchu Światło-Życie odbędzie się z uwzględnieniem pastoralnego programu, opracowanego przez współczesnego włoskiego katechetyka Emilio Albericha. Inspirując się jego pracą do dalszych rozważań przyjęto, że weryfikacja realizacji *leiturgii* zostanie przeprowadzona w trzech wymiarach: modlitwa, sakramenty oraz celebrowanie⁶⁴⁰.

2. Realizacja *leiturgii* w wymiarze modlitwy

Analizując realizację *leiturgii* w wymiarze modlitwy, najpierw postanowiono sprawdzić, czy uczestnicy badań rozumieją rzeczywistość modlitwy w zgodzie z opracowanymi powyżej założeniami. Uczyniono to, prosząc respondentów, by ustosunkowali się do stwierdzenia „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę”. Ogólne zestawienie udzielonych na to pytanie odpowiedzi zestawiono wraz z uwzględnieniem płci ankietowanych w tabeli 85. Prawie wszyscy uczestnicy badań zgodzili się z podanym

⁶³⁷ Drogowskazy nowego człowieka, s.141.

⁶³⁸ Tamże, s. 145.

⁶³⁹ W sumie na cały pierwszy rok formacji przypada 11 takich notatników. Jeden przeznaczony jest na pierwszy etap formacji po ONŻ I°, tj. *Droga nowego życia notatnik uczestnika formacji po Oazie Nowego Życia I stopnia*, Krościenko: Światło-Życie 2002. Natomiast podczas realizacji programu *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*, do każdego «kroku» przewidziano osobny notatnik, np. *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok VI. Modlitwa. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, opr. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2008.

⁶⁴⁰ Alberich, *Katecheza dzisiaj*, s. 45.

w pytaniu stwierdzeniem (I: 9,3%; II: 95,2%). Najwięcej odpowiedzi – powyżej 70% – padło na wariant „zdecydowanie tak” (I: 72,0%; II: 77,0%), natomiast odpowiedź „raczej tak” wybrało ok. 20 % respondentów (I: 21,9%; II: 18,2%). Dużo mniej ankietowanych wskazywało pozostałe warianty. W przypadku odpowiedzi negujących były to pojedyncze osoby („zdecydowanie nie”: I: 0,5%; II: 0,4%; „raczej nie”: I: 0,2%; II: 0,4%), natomiast niezdecydowanych było ok. 5% (I: 5,4%; II: 4,0%). Generalnie, rezultaty między pierwszym a drugim badaniem nie różnią się znacząco, poza wzrostem o 5 pp. wybierania wariantu „zdecydowanie tak”.

Rozpatrując odpowiedzi uczestników badań pod względem ich płci, trzeba zaznaczyć, że co prawda nieznacznie, ale to kobiet zgadzających się ze stwierdzeniem, że modlitwa do osobowe spotkanie z Bogiem, było więcej oraz były w tym względzie bardziej zdecydowane. W początkowej fazie trwania rekolekcji, kobiet wybierających odpowiedź „zdecydowanie tak” było o 5,4 pp. więcej niż mężczyzn (k: 74,4%; m: 69,0%), a w końcowej o 6,7 pp. więcej (k: 80,1%; m: 73,4%). Zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn zanotowano wzrost wskazywania tej odpowiedzi w drugim badaniu (k: o 5,7 pp.; m: o 4,4 pp.).

Tabela 85. „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	2	0,5%	1	0,4%	1	0,4%	1	0,7%	1	0,5%	0	0,0%
raczej nie	1	0,2%	1	0,4%	1	0,4%	1	0,7%	0	0,0%	0	0,0%
trudno powiedzieć	23	5,4%	11	4,0%	12	5,0%	3	2,1%	11	5,9%	8	6,3%
raczej tak	93	21,9%	50	18,2%	47	19,7%	24	16,4%	46	24,6%	26	20,3%
zdecydowanie tak	306	72,0%	211	77,0%	177	74,4%	117	80,1%	129	69,0%	94	73,4%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład wskazywania poszczególnych wariantów z podziałem na wiek ilustruje tabela 86. Należy stwierdzić, że, generalnie, odpowiadali podobnie, ale bardziej zdecydowani byli respondenci w wieku dziewiętnastu lat i starsi. Wariant „zdecydowanie tak” wybierało w pierwszym badaniu o 16,5 pp. więcej starszych (<19: 66,7%; ≥19: 83,2%), a w drugim również więcej starszych, o 11,0 pp. (I: <19: 73,8%; ≥19: 84,8%). Trzeba też zauważyć, że w końcowej fazie trwania rekolekcji wzrósł o 7,1 pp. odsetek ankietowanych poniżej dziewiętnastego roku życia, wskazujących tę odpowiedź. W przypadku zaś odpowiedzi „raczej tak” częściej wybierali ją młodsi respondenci. W pierwszym badaniu

było ich o 14 pp. więcej niż starszych (<19: 26,4%; ≥19: 12,4%), a w drugim o 9,6 pp. więcej (<19: 21,0%; ≥19: 11,4%). W młodszej grupie wiekowej w końcowej fazie rekolekcji odnotowano spadek wskazywania tej odpowiedzi o 5,4 pp. Można wysnuć z tego wniosek, że respondenci poniżej dziewiętnastego roku życia, po przeżyciu rekolekcji bardziej zdecydowanie wyrażali opinię, że modlitwa jest osobowym spotkaniem z Bogiem przez wiarę. Istotność statystyczną związku zmiennych związanych z wiekiem respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym potwierdzają wyniki testu niezależności chi-Kwadrat Pearsona ($\chi^2=13,647$; $p=0,009$), jak również miara związku między dwiema zmiennymi $V_C=0,179$, którego wysokość pozwala uznać analizowaną zależność jako małą.

Tabela 86. „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	2	0,7%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%
raczej nie	1	0,3%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%
trudno powiedzieć	17	5,9%	8	4,1%	6	4,4%	3	3,8%
raczej tak	76	26,4%	41	21,0%	17	12,4%	9	11,4%
zdecydowanie tak	192	66,7%	144	73,8%	114	83,2%	67	84,8%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

W tabeli 87. zawarto podział uzyskanych odpowiedzi z uwzględnieniem stopnia zaangażowania ankietowanych w formację. Wszystkie grupy uczestników badań na wysokim poziomie – powyżej 90% – potwierdzały postawioną w pytaniu tezę dotyczącą modlitwy. Można zauważyć też, że, patrząc generalnie na odpowiedzi pozytywne, wraz z postępowaniem na drodze formacji rósł też odsetek osób wskazujących te odpowiedzi (I: ONŻ I°: 91,0%; ONŻ II°: 95,3%; ONŻ III°: 95,8%; diakonia: 97,4%; II: ONŻ I°: 93,2%; ONŻ II°: 95,2%; ONŻ III°: 96,0%; diakonia: 100,0%). Między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji wariant „zdecydowanie tak” wskazywało o 5,5 pp. więcej uczestników ONŻ I°, o 5,6 pp. więcej uczestników ONŻ III° oraz o 9,9 pp. członków diakonii. Natomiast w przypadku odpowiedzi „raczej tak” odnotowano spadki o 5,4 pp. wśród uczestników ONŻ III° oraz o 7,3 pp. wśród członków diakonii. Pozostałe różnice nie przekraczały 5 pp.

Tabela 87. „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	1	0,5%	1	0,9%	1	1,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
raczej nie	1	0,5%	1	0,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
trudno powiedzieć	15	7,9%	6	5,1%	3	3,5%	3	4,8%	3	4,2%	2	4,0%	2	2,6%	0	0,0%
raczej tak	47	24,7%	25	21,4%	21	24,7%	15	23,8%	14	19,4%	7	14,0%	11	14,1%	3	6,8%
zdecydowanie tak	126	66,3%	84	71,8%	60	70,6%	45	71,4%	55	76,4%	41	82,0%	65	83,3%	41	93,2%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

W analizie założeń uwidoczniło się, że duży nacisk w formacji oazowej kładzie się na to, by realizować praktykę modlitwy osobistej, rozumianej jako osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę, czyli «Namiotu Spotkania», w sposób systematyczny, wręcz codzienny. Dlatego postanowiono zweryfikować realizację tego założenia, zadając uczestnikom badań pytanie o to: „Jak często robisz «Namiot Spotkania»?”. Zbiorczy rozkład odpowiedzi udzielonych na to pytanie wraz z uwzględnieniem płci respondentów ilustruje tabela 88. W początkowej fazie trwania rekolekcji aż 31% ankietowanych deklaro- wało, że «Namiot Spotkania» odprawia tylko na oazie, a 23,5% sporadycznie. Na podob- nym poziomie pojawiały się wskazania wariantów: „codziennie” (16,5%); „kilka razy w tygodniu” (13,4%) oraz „kilka razy w miesiącu” (12,0%). Jedynie 3,5% respondentów pierwszego badania przyznało, że nie stosuje tej formy modlitwy. W badaniu przeprowa- dzonym w końcowej fazie trwania rekolekcji o 9,8 pp. wzrósł odsetek osób deklarujących codzienne praktykowanie «Namiotu Spotkania» (26,3%), natomiast o 5,9 pp. spadł po- ziom wskazywania wariantu „tylko na oazie” (25,2%). Spadł również względem pierw- szego badania o 7,8 pp. wybór odpowiedzi „sporadycznie” (15,7%), natomiast pozostałe warianty: „kilka razy w tygodniu” (17,9%), „kilka razy w miesiącu” (12,4%) oraz „nie stosuję tej formy modlitwy” wskazywano na podobnym poziomie.

Rozpatrując uzyskane rezultaty z uwzględnieniem płci respondentów, można zau- ważyć, że mężczyźni w zdecydowanie większym stopniu niż kobiety deklarowali, że praktykują Namiot Spotkania tylko na oazie. W pierwszym badaniu odpowiadało tak o 11,3 pp. więcej mężczyzn niż kobiet (k: 26,1%; m: 37,4%), a w drugim – o 14,3 pp. więcej mężczyzn (k: 18,5%; m: 32,8%). Mężczyźni w większym stopniu wskazywali w drugim badaniu odpowiedź „sporadycznie” (k: 12,3%; m: 19,5%; różnica o 7,2 pp.). Kobiety zaś w większym stopniu wskazywały warianty: „codziennie” w drugim badaniu

o 12,7 pp. (k: 32,2%; m: 19,5%), „kilka razy w tygodniu” w pierwszym o 5,8 pp. (k: 16,0%; m: 10,2%) oraz w drugim o 10,1 pp. (k: 22,6%; m: 12,5%), a także „kilka razy w miesiącu” w pierwszym badaniu o 11,3 pp. (k: 16,0%; m: 7,0%). Jeśli chodzi o istotne zmiany między badaniem przeprowadzonym w początkowej fazie rekolekcji a badaniem ponownym, to wystąpiły one tylko po stronie kobiet. Codzienne praktykowanie «Namiotu Spotkania» deklarowało o 15,8 pp. więcej kobiet, kilka razy w tygodniu o 6,6 pp. więcej kobiet, natomiast sporadyczne o 10,8 pp. mniej kobiet i tylko na oazie o 7,6 pp. mniej kobiet. Pozostałe wahania, także u mężczyzn nie przekraczały 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz deklarowaną częstotliwością praktykowania przez nich «Namiotu Spotkania» w obu badaniach wprawdzie jest mała, ale statystycznie istotna (I: $\chi^2=15,693$; $p=0,008$; $V_C=0,192$; II: $\chi^2=20,557$; $p<0,001$; $V_C=0,274$).

Tabela 88. Jak często robisz «Namiot Spotkania»? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
codziennie	70	16,5%	72	26,3%	39	16,4%	47	32,2%	31	16,6%	25	19,5%
kilka razy w tygodniu	57	13,4%	49	17,9%	38	16,0%	33	22,6%	19	10,2%	16	12,5%
kilka razy w miesiącu	51	12,0%	34	12,4%	38	16,0%	20	13,7%	13	7,0%	14	10,9%
sporadycznie	100	23,5%	43	15,7%	55	23,1%	18	12,3%	45	24,1%	25	19,5%
tylko na oazie	132	31,1%	69	25,2%	62	26,1%	27	18,5%	70	37,4%	42	32,8%
nie stosuję tej formy modlitwy	15	3,5%	7	2,6%	6	2,5%	1	0,7%	9	4,8%	6	4,7%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Tabela 89. zawiera podział odpowiedzi na analizowane pytanie z uwzględnieniem wieku. Pierwszym co należy zauważyć jest to, że starsi w większym stopniu wybierali odpowiedź „codziennie”: w pierwszym badaniu o 16,6 pp. (<19: 11,1%; ≥19: 27,7%), a w drugim o 12,8 pp. (<19: 22,6%; ≥19: 35,4%); „kilka razy w tygodniu”: w pierwszym badaniu o 10,3 pp. (<19: 10,1%; ≥19: 20,4%), a w drugim o 5,1 pp. (<19: 16,4%; ≥19: 21,5%) oraz „kilka razy w miesiącu” w drugim badaniu o 5,7 pp. (<19: 10,8%; ≥19: 16,5%). Natomiast młodsi ankietowani w większym stopniu względem starszych wskazywali wariant „tylko na oazie”: w pierwszym badaniu o 23,2 pp. (<19: 38,5%; ≥19: 15,3%), a w drugim o 17,6 pp. (<19: 30,3%; ≥19: 12,7%) oraz wariant „sporadycznie” o 6,0 pp. w drugim badaniu (<19: 17,4%; ≥19: 11,4%). W starszej grupie wiekowej

między badaniem przeprowadzonym w początkowej fazie rekolekcji, a ponownym istotne wahania deklaracji częstotliwości praktykowania «Namiotu Spotkania» wystąpiły w przypadku wariantu odpowiedzi: „codziennie” – wzrost o 11,5 pp., „kilka razy w tygodniu” – wzrost o 6,3 pp., „sporadycznie” – spadek o 7,6 pp. oraz „tylko na oazie” – spadek o 8,2 pp. Natomiast w młodszej grupie wiekowej odnotowano takie wahania w przypadku odpowiedzi: „codziennie” – wzrost o 7,7 pp. oraz „sporadycznie” – spadek o 9,0 pp. Pozostałe różnice nie przekraczały 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi wiekiem respondentów oraz deklarowanym przez nich praktykowaniem «Namiotu Spotkania» w obu badaniach jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności (I: $\chi^2=40,382$; $p<0,001$; II: $\chi^2=14,058$; $p=0,015$). Siłę związku pomiędzy obydwiema zmiennymi w pierwszym badaniu można określić jako umiarkowaną (I: $V_C=0,308$), a w drugim jako małą (II: $V_C=0,227$).

Tabela 89. Jak często robisz «Namiot Spotkania»? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
codziennie	32	11,1%	44	22,6%	38	27,7%	28	35,4%
kilka razy w tygodniu	29	10,1%	32	16,4%	28	20,4%	17	21,5%
kilka razy w miesiącu	33	11,5%	21	10,8%	18	13,1%	13	16,5%
sporadycznie	72	25,0%	34	17,4%	28	20,4%	9	11,4%
tylko na oazie	111	38,5%	59	30,3%	21	15,3%	10	12,7%
nie stosuję tej formy modlitwy	11	3,8%	5	2,6%	4	2,9%	2	2,5%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Wyniki badań z uwzględnieniem stopnia zaangażowania w formację respondentów zawarto w tabeli 90. Pierwszym co można stwierdzić jest to, że częstotliwość praktykowania tej szczególnej w Ruchu Światło-Życie formy modlitwy rośnie wraz z zaangażowaniem w tę formację. Widać to chociażby na podstawie rosnących deklaracji o praktykowaniu «Namiotu Spotkania» codziennie zarówno w pierwszym (ONŻ I°: 9,5%; ONŻ II°: 10,6%; ONŻ III°: 23,6%; diakonia: 33,3%) jak i w drugim badaniu (ONŻ I°: 23,9%; ONŻ II°: 20,6%; ONŻ III°: 28,0%; diakonia: 38,6%) oraz kilka razy w tygodniu także w pierwszym (ONŻ I°: 6,8%; ONŻ II°: 14,1%; ONŻ III°: 16,7%; diakonia: 25,6%) i w drugim badaniu (ONŻ I°: 12,8%; ONŻ II°: 17,5%; ONŻ III°: 24,0%; diakonia: 25,0%) oraz malejącego deklarowania stosowania tej formy modlitwy tylko na oazie

w pierwszym badaniu (ONŻ I°: 50,5%; ONŻ II°: 21,2%; ONŻ III°: 16,7%; diakonia: 7,7%) i w drugim badaniu (ONŻ I°: 41,9%; ONŻ II°: 22,2%; ONŻ III°: 10,0%; diakonia: 2,3%). Istotne wahania między rezultatami uzyskanymi w początkowej fazie trwania rekolekcji, a odpowiedziami respondentów w ponownym badaniu wystąpiły w przypadku: wariantu „codziennie” – wzrost o 14,4 pp. wśród uczestników ONŻ I°, wzrost o 10, pp. wśród uczestników ONŻ II° oraz wzrost o 5,3 pp. wśród członków diakonii; wariantu „kilka razy w tygodniu – wzrost o 6,0 pp. wśród uczestników ONŻ I° oraz wzrost o 7,3 pp. wśród uczestników ONŻ III°; wariantu „sporadycznie” – spadek o 6,7 pp. wśród uczestników ONŻ I°, spadek o 12,8 wśród uczestników ONŻ II° oraz spadek o 11,9 pp. wśród uczestników ONŻ III°; a także wariantu „tylko na oazie” – spadek o 8,6 pp. wśród uczestników ONŻ I°, spadek o 6,7 pp. wśród uczestników ONŻ III° oraz spadek o 5,4 wśród moderatorów i animatorów prowadzących rekolekcje. Pozostałe wahania nie przekroczyły 5 pp. Związek między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz deklarowaną przez nich częstotliwością odprawiania «Namiotu Spotkania» w obu badaniach jest statystycznie istotny i jest związkiem o małej sile, co potwierdza wynik testu niezależności chi-kwadrat Pearsona i powiązany z nim współczynnik V Cramera (I: $\chi^2=108,373$; $p<0,001$; $V_c=0,292$; II: $\chi^2=42,645$; $p<0,001$; $V_c=0,228$).

Tabela 90. Jak często robisz «Namiot Spotkania»? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
codziennie	18	9,5%	28	23,9%	9	10,6%	13	20,6%	17	23,6%	14	28,0%	26	33,3%	17	38,6%
kilka razy w tygodniu	13	6,8%	15	12,8%	12	14,1%	11	17,5%	12	16,7%	12	24,0%	20	25,6%	11	25,0%
kilka razy w miesiącu	14	7,4%	8	6,8%	18	21,2%	11	17,5%	8	11,1%	7	14,0%	11	14,1%	8	18,2%
sporadycznie	37	19,5%	15	12,8%	27	31,8%	12	19,0%	23	31,9%	10	20,0%	13	16,7%	6	13,6%
tylko na oazie	96	50,5%	49	41,9%	18	21,2%	14	22,2%	12	16,7%	5	10,0%	6	7,7%	1	2,3%
nie stosuję tej formy modlitwy	12	6,3%	2	1,7%	1	1,2%	2	3,2%	0	0,0%	2	4,0%	2	2,6%	1	2,3%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Konferencja w ramach szkoły modlitwy w dziewiątym dniu ONŻ I° poświęcona jest praktycznym wskazówkom oraz ćwiczeniom, związanym z uczestnictwem ciała w modlitwie. Jednym z poruszanych w tej odsłonie szkoły modlitwy tematów jest kwestia różnych podstaw ciała, które można obrać podczas modlitwy: od postawy stojącej,

przez klęczącą i siedzącą po postawę ukorzenia, czyli pokłony⁶⁴¹. Chcąc zweryfikować na ile uczestnicy formacji przyswoili sobie wskazówki zawarte w tej konferencji, postanowiono poprosić ich o ustosunkowanie się do stwierdzenia stojącego w opozycji do tych wskazówek – skądinąd popularnego w niektórych środowiskach: „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco”. W tabeli 91. zestawiono rozkład uzyskanych odpowiedzi w ogóle badanej populacji oraz z podziałem na płeć ankietowanych. Zdecydowana większość respondentów – niespełna 90% (I: 87,5%; II: 85,7%) – negatywnie ustosunkowała się do tezy, jakoby prawdziwa modlitwa była możliwa wyłącznie w postawie klęczącej. Bez względu na największą grupę – ok. 70% – stanowili wskazujący wariant „zdecydowanie nie” (I: 65,9%; II: 70,4%), natomiast odpowiedź „raczej nie” wybierano na poziomie ok. 15 % (I: 21,6%; II: 15,3%). Można tu dostrzec, że w końcowej fazie trwania rekolekcji wzrósł poziom zdecydowania w rozpatrywanej kwestii, gdyż wzrósł nieco odsetek osób wskazujących wariant „zdecydowanie nie” w porównaniu z tymi, którzy wybierali odpowiedź „raczej nie”. Prawie co dziesiąty ankietowany nie zajął stanowiska (I: 9,6%; II: 9,1%), natomiast odpowiedzi twierdzące na podane w pytaniu stwierdzenie wybierali nieliczni respondenci: („raczej tak”: I: 2,4%; II: 3,6%; „zdecydowanie tak”: I: 0,5%; II: 1,5%). Rozpatrując płeć ankietowanych, można stwierdzić, że kobiety w większym stopniu niż mężczyźni wyrażały opinię, że prawdziwa modlitwa możliwa jest nie tylko na klęcząco. Generalnie rzecz biorąc, w początkowej fazie trwania rekolekcji kobiet wybierających odpowiedzi negujące postawioną tezę było o 9,2 pp. więcej niż mężczyzn (k: 91,6%; m: 82,4%), natomiast w ponownym badaniu różnica ta zmalała do 4,1 pp. (k: 87,7%; m: 83,6%). Różnice między wskazywaniem poszczególnych wariantów przez kobiety i mężczyzn, na które należy zwrócić uwagę, to: odpowiedź „zdecydowanie nie” w pierwszym badaniu wskazywało o 11,6 pp. więcej kobiet niż mężczyzn (k: 71,0%; m: 59,4%), a w drugim badaniu – o 7,6 pp. więcej kobiet (k: 74,0%; m: 66,4%) oraz wariant „trudno powiedzieć”, który w pierwszym badaniu wybierało o 7,6 pp. więcej mężczyzn niż kobiet (k: 6,3%; m: 13,9%). Pozostałe różnice nie przekroczyły 5 pp. Jeśli chodzi o istotne wahania w wyrażaniu opinii przez kobiety i mężczyzn między początkową a końcową fazą trwania rekolekcji, to wymienić należy wzrost o 7 pp. wskazywania wariantu „zdecydowanie nie” przez mężczyzn (I: 59,4%; II: 66,4%) oraz spadek wskazywania odpowiedzi „raczej nie” przez kobiety o 6,9 pp. (I: 20,6%; II: 13,7%) oraz mężczyzn

⁶⁴¹ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 218-224.

o 5,8 pp. (I: 23,0%; II: 17,2%). Zależność między zmiennymi związanymi z płcią respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprowadzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=9,778$; $p=0,044$; $V_C=0,152$).

Tabela 91. „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco” a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	280	65,9%	193	70,4%	169	71,0%	108	74,0%	111	59,4%	85	66,4%
raczej nie	92	21,6%	42	15,3%	49	20,6%	20	13,7%	43	23,0%	22	17,2%
trudno powiedzieć	41	9,6%	25	9,1%	15	6,3%	11	7,5%	26	13,9%	14	10,9%
raczej tak	10	2,4%	10	3,6%	4	1,7%	5	3,4%	6	3,2%	5	3,9%
zdecydowanie tak	2	0,5%	4	1,5%	1	0,4%	2	1,4%	1	0,5%	2	1,6%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Tabela 92. zawiera podział odpowiedzi uwzględniając wiek ankietowanych. Analizując to kryterium można zauważyć, że w początkowej fazie trwania rekolekcji obie grupy wiekowe negatywnie ustosunkowywały się do zadanego w pytaniu stwierdzenia (<19: 87,5%; ≥19: 87,6%), natomiast w ponownym badaniu, po stronie starszych respondentów wystąpił spadek w wyrażaniu opinii negatywnej, dlatego młodszych tak odpowiadających było o 6,7 pp. więcej niż starszych (<19: 87,7%; ≥19: 81,0%). W pierwszym badaniu więcej wybierających wariant „zdecydowanie nie” było po stronie starszych (<19: 62,8%; ≥19: 72,3%; różnica 9,5 pp.), natomiast w drugim – po stronie młodszych (<19: 72,3%; ≥19: 65,8%; różnica 6,5 pp.). Było to spowodowane wzrostem o 9,5 pp. wskazywania w ponownym badaniu tej odpowiedzi przez młodszych oraz spadkiem o 6,5 pp. wybierania tego wariantu przez starszych. Ponadto istotne różnice odnotowano jeszcze w wybieraniu odpowiedzi „raczej nie” w pierwszym badaniu, gdyż młodszych tak odpowiadających było o 9,4 pp. więcej niż starszych (<19: 24,7%; ≥19: 15,3%). Podobny wniosek dotyczy wskazywania wariantu „trudno powiedzieć” w drugim badaniu, w którym tak odpowiadających starszych było o 5 pp. więcej niż młodszych (<19: 7,7%; ≥19: 12,7 %). Dodatkowo wyróżnić należy jeszcze spadek o 9,3 pp. wybierania przez młodszych odpowiedzi „raczej nie” między pierwszym a drugim badaniem. Pozostałe różnice nie przekroczyły 5 pp.

Tabela 92. „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco” a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	181	62,8%	141	72,3%	99	72,3%	52	65,8%
raczej nie	71	24,7%	30	15,4%	21	15,3%	12	15,2%
trudno powiedzieć	29	10,1%	15	7,7%	12	8,8%	10	12,7%
raczej tak	6	2,1%	6	3,1%	4	2,9%	4	5,1%
zdecydowanie tak	1	0,3%	3	1,5%	1	0,7%	1	1,3%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Wyniki badań z uwzględnieniem stopnia zaangażowania respondentów w formację ilustruje tabela 93. W pierwszym badaniu uczestnicy ONŻ I° (81,1%) w mniejszym stopniu od pozostałych (ONŻ II°: 92,9%; ONŻ III°: 94,5%; ONŻ III°: 91,0%) wybierali odpowiedzi negujące postawioną tezę. Natomiast w ponownym badaniu poziom wskazywania tych odpowiedzi przez ONŻ I° (80,3%), ONŻ III° (95,2%) i członków diakonii (91,0%) pozostał bez większych zmian, natomiast po stronie uczestników ONŻ III° spadł o 10,5 pp. (84,0%). Nie można więc mówić tu o trendzie w wyrażaniu opinii na analizowany temat wraz postępowaniem na drodze formacji. Patrząc zarówno na rezultaty we wskazywaniu odpowiedzi „zdecydowanie nie”, jak i „raczej tak”, widać, że uczestnicy ONŻ I° zdecydowanie odstają od pozostałych grup respondentów, wybierając je w mniejszym stopniu. Chcąc uwidocznic istotne wahania we wskazywaniu poszczególnych wariantów odpowiedzi między pierwszym a ponownym badaniem wewnątrz poszczególnych grup respondentów, należy wymienić w ramach wariantu „zdecydowanie nie” wzrost o 5,7 pp. wybierania tej odpowiedzi przez uczestników ONŻ I° (I: 55,8%; II: 61,5%) oraz wzrost o 9,6 pp. przez uczestników ONŻ II° (I: 72,9%; II: 82,5%). Wariant „raczej nie” w końcowej fazie trwania rekolekcji wybierało o 6,5 pp. uczestników ONŻ I° mniej (I: 25,3%; II: 18,8%), o 7,3 pp. uczestników ONŻ II° mniej (I: 20,0%; II: 12,7%) i o 8,1 pp. uczestników ONŻ III° mniej (I: 18,1%; II: 10,0%). Do tego należy jeszcze odnotować wzrost o 5,2 pp. niezdecydowania po stronie uczestników ONŻ III° w ponownym badaniu (I: 2,8%; II: 8,0%). Pozostałe wahania nie przekroczyły 5 pp. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu jest statystycznie istotna, co potwierdza wynik testu niezależności

($\chi^2=23,027$; $p=0,027$). Siłę związku pomiędzy obydwoma zmiennymi można określić jako umiarkowaną ($V_C=0,134$).

Tabela 93. „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco” a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
zdecydowanie nie	106	55,8%	72	61,5%	62	72,9%	52	82,5%	55	76,4%	37	74,0%	57	73,1%	32	72,7%
raczej nie	48	25,3%	22	18,8%	17	20,0%	8	12,7%	13	18,1%	5	10,0%	14	17,9%	7	15,9%
trudno powiedzieć	29	15,3%	15	12,8%	4	4,7%	1	1,6%	2	2,8%	4	8,0%	6	7,7%	5	11,4%
raczej tak	6	3,2%	5	4,3%	2	2,4%	2	3,2%	1	1,4%	3	6,0%	1	1,3%	0	0,0%
zdecydowanie tak	1	0,5%	3	2,6%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Podsumowując realizację *leiturgii* w wymiarze modlitwy, można wysnuć wniosek, że na poziomie poznawczym uczestnicy badań wykazują dość dobre zrozumienie istoty modlitwy oraz prawideł związanych z jej praktykowaniem, natomiast w wymiarze przełożenia tych zagadnień na konkret życia trudno mówić o zadowalających rezultatach. W przypadku pojmowania modlitwy, jako osobowego spotkania z Bogiem przez wiarę zdecydowana większość respondentów poprawnie ustosunkowała się do tego, jaka jest istota modlitwy. Zauważono również, iż wraz z wiekiem oraz stopniem zaangażowania w formację, uczestnicy bardziej zdecydowanie potwierdzali ten stan rzeczy. Podobnie można powiedzieć o przyswajaniu wskazówek, dotyczących życia modlitwy, przekazywanych m.in. w ramach szkoły modlitwy. Niepokojące są natomiast deklaracje związane z praktykowaniem «Namiotu Spotkania». Mniej więcej co czwarty respondent przyznał, że odprawia «Namiot Spotkania» tylko na oazie wakacyjnej, natomiast tych, którzy zgodnie z założeniami praktykują tę formę modlitwy codziennie, było tylko ok. 15%. Należy także zauważyć, że kobiety oraz starsi ankietowani deklarowali tu większą gorliwość. Wykazano również pewną zależność między stopniem zaangażowania w formację a częstotliwością praktykowania «Namiotu Spotkania». Jednak z drugiej strony fakt, iż tylko ok. 35% animatorów i moderatorów realizuje w pełni założenie o codziennym praktykowaniu tej modlitwy, to w myśl zasady przywołanej w poprzednim rozdziale, że życie rodzi się z życia, trudno dziwić się tak słabym rezultatom po stronie pozostałych uczestników.

3. Realizacja *leiturgii* w wymiarze sakramentów

Przystępując do analizy realizacji funkcji *leiturgii* w wymiarze sakramentów, w pierwszej mierze postanowiono zbadać kwestię przyjmowania przez uczestników formacji oazowej sakramentu Eucharystii, dlatego poproszono respondentów o wskazanie, kiedy ostatni raz przed rekolekcjami przystępowali do Komunii świętej. Uzyskane odpowiedzi zbiorczo zestawiono w tabeli 94. wraz z uwzględnieniem płci ankietowanych w. Zdecydowana większość ankietowanych odpowiedziała, że w miesiącu poprzedzającym rekolekcje przystępowała do Komunii świętej (I: 91,3%; 90,9%). Niewielki odsetek respondentów wskazał wariant „przed paroma miesiącami” (I: 4,9%; II: 6,6%) oraz „przy okazji Pierwszej Komunii Świętej” (I: 3,5%; II: 1,8%), zaś znikoma liczba osób wybierała odpowiedzi „przed rokiem” (I: 0,2%; II: 0,4%) oraz „nie przystępowałem” (I: 0,0%; 0,4%). Biorąc pod uwagę rozkład odpowiedzi w zależności od płci ankietowanych, można stwierdzić, że na podobnym poziomie wskazywali poszczególne odpowiedzi. Nie zanotowano większych odchyleń.

Tabela 94. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
w ostatnim miesiącu	388	91,3%	249	90,9%	218	91,6%	137	93,8%	170	90,9%	112	87,5%
przed paroma miesiącami	21	4,9%	18	6,6%	9	3,8%	7	4,8%	12	6,4%	11	8,6%
przed rokiem	1	0,2%	1	0,4%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,5%	1	0,8%
przy okazji Pierwszej Komunii Świętej	15	3,5%	5	1,8%	11	4,6%	2	1,4%	4	2,1%	3	2,3%
nie przystępowałem	0	0,0%	1	0,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,8%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi z uwagi na wiek zawarto w tabeli 95. Nieco więcej respondentów w wieku 19 lat i więcej względem młodszych zadeklarowało, że przystąpiło do Komunii Świętej w ostatnim miesiącu przed rekolekcjami, zarówno w pierwszym (<19: 89,2%; ≥19: 95,6%), jak i w ponownym badaniu (<19: 90,3%; ≥19: 92,4%). Pozostałe warianty wybierano na podobnym poziomie.

Tabela 95. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
w ostatnim miesiącu	257	89,2%	176	90,3%	131	95,6%	73	92,4%
przed paroma miesiącami	16	5,6%	13	6,7%	5	3,6%	5	6,3%
przed rokiem	1	0,3%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%
przy okazji Pierwszej Komunii Świętej	14	4,9%	4	2,1%	1	0,7%	1	1,3%
nie przystępowałem	0	0,0%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi na to pytanie pod względem stopnia zaangażowania uczestników w formację podstawową zawarto w tabeli 96. Analizując tę kategorię, a zwłaszcza wskazań na wariant „w ostatnim miesiącu”, widać, że odsetek tak odpowiadających rósł wraz postępowaniem na drodze formacji, zarówno w badaniu przeprowadzonym w początkowej fazie rekolekcji (ONŻ I°: 86,8%; ONŻ II°: 89,4%; ONŻ III°: 95,8%; diakonia: 100,0%), jak i w fazie końcowej (ONŻ I°: 89,7%; ONŻ II°: 87,3%; ONŻ III°: 90,0%; diakonia: 100,0%). Co pozwala wysnuć wniosek, że regularność przystępowania oazowiczów do Komunii świętej rośnie wraz z odbywaniem przez nich formacji. Warto w tym miejscu zauważyć jeszcze, że deklarujący ostatnie przystępowanie do Stołu Pańskiego podczas uroczystości Pierwszej Komunii świętej wywodzili się *de facto* wyłącznie z grupy uczestników ONŻ I°. Być może taki stan rzeczy spowodowany był faktem, że osoby te dopiero niedługo przed wyjazdem na oazę przeszły etap ewangelizacji i nie zdążyły jeszcze wrócić do pełnego życia sakramentalnego. Natomiast na to, że powrót ten nastąpił przy okazji odbywania rekolekcji wskazuje spadek odsetka osób tak odpowiadających w ponownym badaniu, przeprowadzonym w ostatnich dniach oazy. Istotność statystyczną związku zmiennych związanych ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym badaniu potwierdzają wyniki testu niezależności chi-Kwadrat Pearsona ($\chi^2=27,176$; $p=0,001$), jak również miara związku między dwiema zmiennymi $V_C=0,146$, którego wysokość pozwala uznać analizowaną zależność jako małą.

Tabela 96. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
w ostatnim miesiącu	165	86,8%	105	89,7%	76	89,4%	55	87,3%	69	95,8%	45	90,0%	78	100%	44	100%
przed paroma miesiącami	10	5,3%	8	6,8%	9	10,6%	8	12,7%	2	2,8%	2	4,0%	0	0,0%	0	0,0%
przed rokiem	1	0,5%	1	0,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
przy okazji Pierwszej Komunii Świętej	14	7,4%	2	1,7%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	3	6,0%	0	0,0%	0	0,0%
nie przystępowałem	0	0,0%	1	0,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

W kolejnym kroku zapytano respondentów o ich opinię względem sakramentu pokuty i pojednania, a dokładnie o to, kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać. Warto wspomnieć tu, że Franciszek Blachnicki od samego początku, od pracy z ministrantami w Oazach Dzieci Bożych swoich podopiecznych formował do stałego życia w łasce uświęcającej, zachęcając tym samym do przystępowania do spowiedzi, nie tyle regularnie, np. co miesiąc, ale zawsze wtedy, kiedy ten stan łaski się utraci, czyli w przypadku popełnienia grzechu ciężkiego⁶⁴². Ogólne zestawienie uzyskanych odpowiedzi wraz z uwzględnieniem płci ankietowanych ilustruje tabela 97. Analizując rezultaty badań skupiono się jedynie na wariantach „raz w miesiącu” i „po każdym grzechu śmiertelnym”, ponieważ pozostałe warianty: „wcale nie trzeba się spowiadać” (I: 0,0%; II: 0,4%), „tylko przed ważnymi uroczystościami” (I: 0,7%; II: 0,4%) oraz „raz w roku” (I: 0,9%; II: 0,4%) były wskazywane jedynie przez pojedyncze osoby i w żadnej kategorii odsetek nie przekroczył 1%. Zdecydowana większość respondentów – ok. 80% – wyraziła zdanie, że należy spowiadać się ilekroć utraci się stan łaski uświęcającej (I: 80,2%; II: 79,2%). Natomiast niespełna 20% ankietowanych wskazało wariant „raz w miesiącu”

⁶⁴² Blachnicki w początkowych latach swojego kapłańskiego posługiwania odkrył, że normalnej pracy duszpasterskiej funkcjonuje schemat zakładający, iż życie w grzechu ciężkim jest w zasadzie normą dla każdego chrześcijanina. Od czasu do czasu jedynie proponuje się ludziom, by wyrwali się z takiego stanu, najczęściej z okazji jakiegoś święta, proponując im „spowiedź, żeby na chwilę odzyskali stan łaski uświęcającej, ale potem jak najszybciej po spowiedzi trzeba dać okazję do Komunii św., żeby przypadkiem ten człowiek nie zdążył zgrzeszyć w drodze od konfesjonału do ołtarza (...) Ludzie wtedy są już «wyspowiadani», «wykomunikowani» i potem wracają do normy, czyli do życia w grzechu ciężkim”. Tę swoją diagnozę Blachnicki w obrazowy sposób zestawiał z życiem żab, które na co dzień żyją w błocie i jedynie raz na jakiś czas z tego błota się wychylą, by zaczerpnąć świeżego powietrza, ale za chwilę z powrotem do tego błota wracają. Zob. Tenże, *Świadectwo niepokornego*, w: tenże, *Prawda-Krzyż-Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg: Wydawnictwo Maximilianum 1985, s. 9-10.

(I: 18,1%; II: 19,7%). Nieco więcej mężczyzn niż kobiet przyznało, że do sakramentu pokuty i pojednania należy przystępować po każdym grzechu śmiertelnym: w pierwszym badaniu było ich o 3,8 pp. więcej (k: 78,6%; m: 82,4%), a w drugim – o 6,8 pp. więcej. Kobiety zaś w większym stopniu niż mężczyźni wybierały wariant „raz w miesiącu”. W pierwszym badaniu tak odpowiadających kobiet było o 3,8 pp. więcej niż mężczyzn (k: 19,7%; m: 16,0%), a w drugim – o 6,8 pp. więcej (k: 76,0%; m: 82,8%).

Tabela 97. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
wcale nie trzeba się spowiadać	0	0,0%	1	0,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	0,8%
tylko przed ważnymi uroczystościami	3	0,7%	1	0,4%	2	0,8%	0	0,0%	1	0,5%	1	0,8%
raz w roku	4	0,9%	1	0,4%	2	0,8%	0	0,0%	2	1,1%	1	0,8%
raz w miesiącu	77	18,1%	54	19,7%	47	19,7%	35	24,0%	30	16,0%	19	14,8%
po każdym grzechu śmiertelnym	341	80,2%	217	79,2%	187	78,6%	111	76,0%	154	82,4%	106	82,8%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Uzyskane rezultaty w kontekście wieku respondentów przedstawia tabela 98. Przedstawiciele starszej grupy ankietowanych w większym stopniu wskazywali odpowiedź „po każdym grzechu śmiertelnym” niż młodsi. W początkowej fazie trwania rekolencji deklarujących taką opinię starszych było o 8,7 pp. więcej niż młodszych (<19: 77,4%; ≥19: 86,1%), a w końcowej fazie trwania o 6,1 pp. więcej (<19: 77,4%; ≥19: 83,5%). Wariant „raz w miesiącu” wybierali częściej młodsi ankietowani. W pierwszym badaniu tak odpowiedziało o 8,4 pp. więcej młodszych niż starszych (<19: 20,8%; ≥19: 12,4%), zaś w drugim o 8,2 pp. więcej (<19: 22,1%; ≥19: 13,9%).

Tabela 98. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
wcale nie trzeba się spowiadać	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%
tylko przed ważnymi uroczystościami	3	1,0%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%
raz w roku	2	0,7%	0	0,0%	2	1,5%	1	1,3%
raz w miesiącu	60	20,8%	43	22,1%	17	12,4%	11	13,9%
po każdym grzechu śmiertelnym	223	77,4%	151	77,4%	118	86,1%	66	83,5%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Tabela 99. zawiera informacje o rozkładzie odpowiedzi na analizowane pytanie z podziałem na stopień zaangażowania respondentów w formację. Pierwszym co można dostrzec jest to, że wraz ze wzrostem stopnia tego zaangażowania rósł odsetek opinii, iż chrześcijanin powinien się spowiadać po każdym grzechu śmiertelnym i malał odsetek opinii, że należy czynić to raz miesiącu. Wariant „po każdym grzechu śmiertelnym” w najmniejszym stopniu wskazywali uczestnicy ONŻ I° (I: 73,2%; II: 73,5%), dalej na podobnym do siebie poziomie uczestnicy ONŻ II° (I: 84,7%; II: 82,5%) i ONŻ III° (I: 84,7%; II: 82,0%) oraz w najwyższym stopniu prowadzący rekolekcje moderatorzy i animatorzy (I: 88,5%; II: 86,4%). W odwrotnej kolejności kształtowało się wskazywanie odpowiedzi „raz w miesiącu”. Najmniej liczną grupą byli członkowie diakonii (I: 10,6%; II: 13,6%), następnie podobnie odpowiadający uczestnicy ONŻ II° (I: 14,1%; II: 15,9%) i ONŻ III° (I: 15,3%; II: 16,0%) oraz najliczniej uczestnicy ONŻ I° (I: 24,2%; II: 25,6%).

Tabela 99. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
wcale nie trzeba się spowiadać	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	2,0%	0	0,0%	0	0,0%
tylko przed ważnymi uroczystościami	3	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,6%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
raz w roku	2	1,1%	1	0,9%	1	1,2%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%
raz w miesiącu	46	24,2%	30	25,6%	12	14,1%	10	15,9%	11	15,3%	8	16,0%	8	10,3%	6	13,6%
po każdym grzechu śmiertelnym	139	73,2%	86	73,5%	72	84,7%	52	82,5%	61	84,7%	41	82,0%	69	88,5%	38	86,4%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

Dodatkowo, rozpatrując kwestię sakramentu pokuty i pojednania, postanowiono także zbadać kwestię podejmowania przez respondentów postanowienia poprawy, które należy do istotnych warunków spowiedzi świętej, a związane jest z żalem za grzechy, który zajmuje pierwsze miejsce wśród aktów penitenta (KKK 1451). Zbiorczy rozkład odpowiedzi na to pytanie wraz z uwzględnieniem płci ankietowanych ilustruje tabela 100. Prawie wszyscy respondenci zadeklarowali, że przy okazji przystępowania do spowiedzi robią postanowienie poprawy (I: 93,9%; II: 96,4%), odpowiadający odwrotnie byli nieliczni (I: 6,1%; II: 3,6%). Kobiety i mężczyźni na tak postawione pytanie odpowiadali, wskazując poszczególne odpowiedzi na podobnym poziomie. Również między pierwszym a drugim badaniem nie odnotowano istotnych wahań zarówno w opinii kobiet jak i mężczyzn.

Tabela 100. Czy robisz postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	399	93,9%	264	96,4%	222	93,3%	142	97,3%	177	94,7%	122	95,3%
nie	26	6,1%	10	3,6%	16	6,7%	4	2,7%	10	5,3%	6	4,7%
Ogółem	425	100%	274	100%	238	100%	146	100%	187	100%	128	100%

źródło: badania własne

Rozkład uzyskanych odpowiedzi z uwagi na wiek zawarto w tabeli 101. Nieco więcej starszych w pierwszym badaniu deklarowało, że robi postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej (<19: 92,7%; ≥19: 96,9%), jednak w badaniu ponownym ta różnica praktycznie zanikła (<19: 96,4%; ≥19: 94,9%). Nie wystąpiły także istotne różnice

między wynikami uzyskanymi w badaniu przeprowadzonym w początkowej fazie trwania rekolekcji oraz badaniu ponownym wewnątrz poszczególnych grup wiekowych.

Tabela 101. Czy robisz postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	267	92,7%	189	96,9%	132	96,4%	75	94,9%
nie	21	7,3%	6	3,1%	5	3,6%	4	5,1%
Ogółem	288	100%	195	100%	137	100%	79	100%

źródło: badania własne

Odpowiedzi udzielone na analizowane pytanie pod względem stopnia zaangażowania w formację zestawiono w tabeli 102. Pierwszym co można zauważyć jest to, że spośród czterech analizowanych grup wyróżniają się przede wszystkim uczestnicy ONŻ I° w pierwszym badaniu, ponieważ wybierali warianty odpowiedzi w sposób zauważalnie odmienny niż inni w pozostałych przypadkach. Mianowicie, uczestnicy ONŻ I° w pierwszym badaniu w nieco mniejszym stopniu niż pozostali, ale także w porównaniu do wyników badania ponownego, potwierdzali, że przy okazji przystępowania do spowiedzi świętej robią postanowienie poprawy i w konsekwencji więcej było tych, którzy deklarowali, że tego postanowienia nie robią. Jednak w końcowej fazie trwania rekolekcji deklaracje uczestników ONŻ I° w tej materii zmieniły się i już o 7,9 pp. respondentów tej grupy więcej przyznało, że przy okazji przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania, czyni postanowienie poprawy. Zależność między zmiennymi związanymi ze stopniem zaangażowania w formację respondentów oraz ze wskazywaniem przez nich odpowiedzi na analizowane pytanie w pierwszym wprowadzie jest mała, ale statystycznie istotna ($\chi^2=11,939$; $p=0,008$; $\phi=0,168$).

Tabela 102. Czy robisz postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
tak	170	89,5%	114	97,4%	82	96,5%	60	95,2%	71	98,6%	49	98,0%	76	97,4%	41	93,2%
nie	20	10,5%	3	2,6%	3	3,5%	3	4,8%	1	1,4%	1	2,0%	2	2,6%	3	6,8%
Ogółem	190	100%	117	100%	85	100%	63	100%	72	100%	50	100%	78	100%	44	100%

źródło: badania własne

W podsumowaniu analizy odnośnie realizacji funkcji *leiturgii* w wymiarze sakramentów, należy stwierdzić, że uczestnicy formacji oazowej w przeważającej większości

regularnie przyjmują sakrament Eucharystii, co więcej, regularność ta rośnie wraz z postępowaniem w kolejnych etapach formacyjnych. Ponadto wykazano, że czterech na pięciu respondentów podziela postulat założyciela Ruchu Światło-Życie o życiu w stanie łaski uświęcającej na co dzień, czego konsekwencją jest przystępowanie do sakramentu pokuty i pojednania, ilekroć popełni się grzech śmiertelny. Na takim stanowisku stoi więcej kobiet i starszych respondentów, a także odnotowano wzrost deklarujących opinię zgodną z tym postulatem Blachnickiego, wraz z ze wzrostem zaangażowania w formację. Nie tyle sam fakt przyjmowania sakramentów jest ważny, ale także spełnianie określonych warunków, by to spotkanie ze Zbawicielem, przychodzącym pod osłoną znaków, było owocne. Zdecydowana większość ankietowanych, deklarując postanawianie poprawy przy okazji spowiedzi, pokazała, że dokłada starań, by te wymogi wypełniać.

4. Realizacja *leiturgii* w wymiarze celebracji

Analizę realizacji funkcji *leiturgii* w wymiarze celebracji rozpoczęto od zapytania uczestników badań, jakie funkcje podejmują w zgromadzeniu liturgicznym na niedzielnej Mszy świętej. Ogólne zestawienie odpowiedzi na to pytanie wielokrotnego wyboru zawarto w tabeli 103. wraz z rozróżnieniem na płcie ankietowanych. W pierwszej mierze warto zasygnalizować, że osób deklarujących niepodjęcie żadnej funkcji w czasie niedzielnej liturgii parafialnej było w pierwszym badaniu 8,2%, a w badaniu ponownym jedynie 3,3%. Oznacza to, że zdecydowana większość respondentów angażuje się w celebrowanie liturgii Dnia Pańskiego, która stanowi centrum życia Kościoła (KKK 2177). Przechodząc do analizy podejmowania poszczególnych funkcji liturgicznych, należy stwierdzić, że najwięcej respondentów wskazało, iż w zgromadzeniu liturgicznym podejmuje funkcje związane z czytaniem zarówno czytań (I: 62,8%; 45,6%) oraz wezwań modlitwy powszechnej (I: 40,2%; II: 31,3%). Kolejne pozycje po względem liczebności wskazań, po uszeregowaniu rezultatów badania przeprowadzonego w początkowej fazie trwania rekolekcji, zajęły następujące funkcje: śpiew w scholii, jako kantor lub organista (36,0%); służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant) (33,2%), śpiew psalmu responsoryjnego (32,9%), procesja z darami (29,4%), przygotowanie liturgii (zakrystia, dekoracje) (21,9%), przygotowanie tekstów komentarzy, modlitwy powszechnej (13,6%), zbieranie ofiar (tzw. tacy) (12,9%), żadne (8,2%), służba ładu (5,4%), inne (1,9%). Natomiast w ponownym badaniu przeprowadzonym w końcowej fazie trwania rekolekcji kolejność uległa nieznacznej zmianie: służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant) (24,0%), procesja z darami (23,8%), śpiew w scholii, jako kantor lub organista (22,8%), śpiew psalmu

responsoryjnego (22,4%), przygotowanie liturgii (zakrystia, dekoracje) (15,3%), przygotowanie tekstów komentarzy, modlitwy powszechnej (13,6%), zbieranie ofiar (tzw. tacy) (8,2%), służba ładu (5,9%), żadne (3,3%), inne (0,9%).

Kobiety najczęściej wskazywały, że podejmują funkcję czytania czytań (I: 55,5%; II: 39,9%). Na kolejnych miejscach znalazł się w pierwszym badaniu śpiew w scholii, jako kantor lub organista (46,6%), dalej śpiew psalmu responsoryjnego (37,0%), procesja z darami (36,6%) oraz czytanie wezwań modlitwy powszechnej (35,7%). W przypadku ponownego badania, w czołówce pojawiły się te same funkcje, ale w nieco innej kolejności: procesja z darami (30,3%), śpiew w scholii, jako kantor lub organista (29,8%), czytanie wezwań modlitwy powszechnej (27,3%), śpiew psalmu responsoryjnego (23,9%). Mężczyźni natomiast, co nie dziwi, w przeważającej większości wskazywali na służbę liturgiczną w prezbiterium (I: 72,7%; II: 53,5%) oraz funkcje związane z czytaniem czytań (I: 72,2%; II: 52,9%) oraz wezwań modlitwy powszechnej (I: 46,0%; II: 36,4%), a także na podejmowanie zadań w związku z przygotowaniem liturgii (I: 40,1%; II: 27,3%). Podsumowując, z deklaracji kobiet wynika, że częściej niż mężczyźni podejmują funkcje związane ze śpiewem (w scholii, jako kantor lub organista) oraz z procesją z darami. Natomiast z deklaracji mężczyzn na tle odpowiedzi kobiet wynika, że praktycznie pełnią wyłącznie służbę liturgiczną przy ołtarzu, a także w większym stopniu niż kobiety podejmują w zgromadzeniu liturgicznym funkcje związane z przygotowaniem liturgii od strony zakrystii i dekoracji, zbieraniem ofiar, a także w niewielkim stopniu z odczytywaniem lekcji oraz wezwań modlitwy powszechnej.

Tabela 103. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
czytanie czytania	267	62,8%	194	45,6%	132	55,5%	95	39,9%	135	72,2%	99	52,9%
śpiew psalmu responsoryjnego	140	32,9%	95	22,4%	88	37,0%	57	23,9%	52	27,8%	38	20,3%
czytanie wezwań modlitwy powszechnej	171	40,2%	133	31,3%	85	35,7%	65	27,3%	86	46,0%	68	36,4%
procesja z darami	125	29,4%	101	23,8%	87	36,6%	72	30,3%	38	20,3%	29	15,5%
służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant)	141	33,2%	102	24,0%	5	2,1%	2	0,8%	136	72,7%	100	53,5%
śpiew (w scholii, jako kantor lub organista)	153	36,0%	97	22,8%	111	46,6%	71	29,8%	42	22,5%	26	13,9%
zbieranie ofiar (tzw. tacy)	55	12,9%	35	8,2%	2	0,8%	2	0,8%	53	28,3%	33	17,6%
służba ładu	23	5,4%	25	5,9%	10	4,2%	10	4,2%	13	7,0%	15	8,0%
przygotowanie liturgii (zakrystia, dekoracje)	93	21,9%	65	15,3%	18	7,6%	14	5,9%	75	40,1%	51	27,3%
przygotowanie tekstów komentarzy, modlitwy powszechnej	58	13,6%	58	13,6%	29	12,2%	34	14,3%	29	15,5%	24	12,8%
inne	8	1,9%	4	0,9%	1	0,4%	0	0,0%	7	3,7%	4	2,1%
żadne	35	8,2%	14	3,3%	25	10,5%	11	4,6%	10	5,3%	3	1,6%

źródło: badania własne

Odpowiedzi pod kątem wieku ankietowanych zestawiono w tabeli 104. Rozpatrując to kryterium nadal najczęściej wskazywaną funkcją, podejmowaną przez respondentów jest czytanie czytań (I: <19: 58,0%; ≥19: 73,0%; II: <19: 44,8%; II: 47,4%). W przypadku uczestników badań poniżej dziewiętnastego roku życia kolejne najczęściej wskazywane funkcje w początkowej fazie trwania rekolekcji to: śpiew w scholii, jako kantor lub organista (37,2%), czytanie wezwań modlitwy powszechnej (34,4%), służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant) (32,6%), śpiew psalmu responsoryjnego (31,3%) i procesja z darami (28,1%). W ponownym badaniu w czołówce wskazań pojawiły się te same warianty, ale w nieco innej kolejności: czytanie wezwań modlitwy powszechnej (29,5%), służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant) (25,3%), śpiew w scholii, jako

kantor lub organista (25,0%), procesja z darami (24,3%) oraz śpiew psalmu responsoryjnego (21,2%). Ankietowani w wieku dziewiętnastu lat i więcej na drugim miejscu wskazywali funkcję związaną z odczytywaniem wezwań modlitwy powszechnej (I: 52,6%; II: 35,0%), a na trzecim śpiew psalmu responsoryjnego (I: 36,5%; II: 24,8%). W początkowej fazie trwania rekolekcji na kolejnych miejscach znalazły się funkcje w następującej kolejności: służba liturgiczna w prezbiterium (34,3%), śpiew w scholii, jako kantor lub organista (33,6%) i procesja z darami (32,1%). Natomiast badaniu przeprowadzonym w końcowej fazie trwania rekolekcji kolejność była nieco inna: procesja z darami (22,6%), służba liturgiczna w prezbiterium (21,2%) i śpiew w scholii, jako kantor lub organista (18,2%). Zatem nie odnotowano znaczących różnic we wskazywaniu podejmowanych w zgromadzeniu liturgicznym posług między analizowanymi grupami wiekowymi.

Tabela 104. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
czytanie czytania	167	58,0%	129	44,8%	100	73,0%	65	47,4%
śpiew psalmu responsoryjnego	90	31,3%	61	21,2%	50	36,5%	34	24,8%
czytanie wezwań modlitwy powszechnej	99	34,4%	85	29,5%	72	52,6%	48	35,0%
procesja z darami	81	28,1%	70	24,3%	44	32,1%	31	22,6%
służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant)	94	32,6%	73	25,3%	47	34,3%	29	21,2%
śpiew (w scholii, jako kantor lub organista)	107	37,2%	72	25,0%	46	33,6%	25	18,2%
zbieranie ofiar (tzw. tacy)	26	9,0%	18	6,3%	29	21,2%	17	12,4%
służba ładu	13	4,5%	18	6,3%	10	7,3%	7	5,1%
przygotowanie liturgii (zakrystia, dekoracje)	54	18,8%	45	15,6%	39	28,5%	20	14,6%
przygotowanie tekstów komentarzy, modlitwy powszechnej	26	9,0%	37	12,8%	32	23,4%	21	15,3%
inne	3	1,0%	1	0,3%	5	3,6%	3	2,2%
żadne	27	9,4%	11	3,8%	8	5,8%	3	2,2%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi na analizowane pytanie, uwzględniając stopień zaangażowania uczestników w formację zawarto w tabeli 105. We wszystkich kategoriach nadal najczęściej wskazywano funkcję związaną z czytaniem lekcji mszalnej zarówno w pierwszym (ONŻ I°: 48,9%; ONŻ II°: 67,1%; ONŻ III°: 77,8%; diakonia: 78,2%), jak i w ponownym badaniu (ONŻ I°: 36,8%; ONŻ II°: 56,5%; ONŻ III°: 54,2%; diakonia: 47,4%). W drugiej kolejności uczestnicy ONŻ I° deklarowali śpiew (w scholii, jako organista lub kantor) (I: 34,2%; II: 22,1%) inaczej jak pozostali, którzy najczęściej po czytaniu czytań wybierali wariant „czytanie wezwań modlitwy powszechnej” w pierwszym (ONŻ II°: 41,2%; ONŻ III°: 51,4%; diakonia: 60,3%) i w drugim badaniu (ONŻ II°: 37,6%; ONŻ III°: 40,3%; diakonia: 41,0%). Na kolejnych miejscach w różnych konfiguracjach pojawiały się funkcje: procesja z darami, służba liturgiczna w prezbiterium, śpiew w scholii, jako kantor lub organista oraz śpiew psalmu responsoryjnego, jednak w ramach poszczególnych kategorii różnice wskazań tych wariantów nie były znaczące, więc kolejność nie gra w tym przypadku aż tak ważnej roli.

Tabela 105. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej?
a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
czytanie czytania	93	48,9%	70	36,8%	57	67,1%	48	56,5%	56	77,8%	39	54,2%	61	78,2%	37	47,4%
śpiew psalmu responsoryjnego	48	25,3%	32	16,8%	26	30,6%	20	23,5%	27	37,5%	16	22,2%	39	50,0%	27	34,6%
czytanie wezwań modlitwy powszechnej	52	27,4%	40	21,1%	35	41,2%	32	37,6%	37	51,4%	29	40,3%	47	60,3%	32	41,0%
procesja z darami	44	23,2%	37	19,5%	26	30,6%	22	25,9%	28	38,9%	21	29,2%	27	34,6%	21	26,9%
służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant)	57	30,0%	39	20,5%	30	35,3%	30	35,3%	28	38,9%	21	29,2%	26	33,3%	12	15,4%
śpiew (w scholii, jako kantor lub organista)	65	34,2%	42	22,1%	31	36,5%	21	24,7%	25	34,7%	14	19,4%	32	41,0%	20	25,6%
zbieranie ofiar (tzw. tacy)	18	9,5%	12	6,3%	7	8,2%	5	5,9%	8	11,1%	7	9,7%	22	28,2%	11	14,1%
służba ładu	7	3,7%	6	3,2%	4	4,7%	8	9,4%	4	5,6%	5	6,9%	8	10,3%	6	7,7%
przygotowanie liturgii (zakrystia, dekoracje)	29	15,3%	19	10,0%	17	20,0%	15	17,6%	22	30,6%	16	22,2%	25	32,1%	15	19,2%
przygotowanie tekstów komentarzy, modlitwy powszechnej	8	4,2%	15	7,9%	12	14,1%	17	20,0%	12	16,7%	6	8,3%	26	33,3%	20	25,6%
inne	3	1,6%	1	0,5%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	5	6,4%	3	3,8%
żadne	21	11,1%	8	4,2%	8	9,4%	4	4,7%	3	4,2%	0	0,0%	3	3,8%	2	2,6%

źródło: badania własne

Mając na uwadze, że pełne i owocne uczestnictwo w liturgii zawsze idzie w parze z uczestnictwem świadomym oraz chcąc zweryfikować realizację wprowadzania w świat znaków i symboli w formacji Ruchu Światło-Życie, zadano uczestnikom badań pytanie wielokrotnego wyboru, dotyczące symboliki dymu kadzidła. W tabeli 106. zestawiono rozkład wskazywanych na to pytanie odpowiedzi w ogóle badanej populacji oraz z uwzględnieniem płci ankietowanych. Zasadniczo respondenci najczęściej wskazywali wariant „modlitwy wznoszone do Boga” (I: 65,6%; II: 42,6%). Nieco mniej wskazań padało na „obecność Boga” (I: 48,0%; II: 32,2%) oraz „uwielbienie Boga” (I: 38,1%; II: 27,3%). Co ważne, znikoma liczba ankietowanych wskazała warianty: „nie ma to dla mnie znaczenia” (I: 0,9%; II: 1,4%), „inne” (I: 1,2%; II: 1,9%) oraz „nie wiem” (I: 1,4%;

II: 0,9%). W początkowej fazie trwania rekolekcji mężczyźni częściej niż kobiety wskazywali wariant „uwielbienie Boga” (k: 31,5%; m: 46,5%; różnica 15,0 pp.) oraz „modlitwy wznoszone do Boga” (k: 63,0%; m: 69,0%; różnica 6 pp.), natomiast kobiety w większym stopniu wybierały wariant „obecność Boga” (k: 51,3%; m: 43,9%, różnica 7,4 pp.). W ponownym badaniu mężczyźni decydowali się na wskazanie wariantu „uwielbienie Boga” (k: 24,8%; m: 30,5%) oraz „modlitwy wznoszone do Boga” (k: 38,2%; m: 48,1%) w większym stopniu niż kobiety, natomiast odpowiedź „obecność Boga” (k: 32,8%; m: 31,6%) obie płcie wskazywały na podobnym poziomie.

Tabela 106. Co oznacza dym kadzidła? a płeć

	Ogółem				kobieta				mężczyzna			
	I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
nie ma to dla mnie znaczenia	4	0,9%	6	1,4%	2	0,8%	2	0,8%	2	1,1%	4	2,1%
uwielbienie Boga	162	38,1%	116	27,3%	75	31,5%	59	24,8%	87	46,5%	57	30,5%
obecność Boga	204	48,0%	137	32,2%	122	51,3%	78	32,8%	82	43,9%	59	31,6%
modlitwy wznoszone do Boga	279	65,6%	181	42,6%	150	63,0%	91	38,2%	129	69,0%	90	48,1%
inne	5	1,2%	8	1,9%	0	0,0%	2	0,8%	5	2,7%	6	3,2%
nie wiem	6	1,4%	4	0,9%	3	1,3%	2	0,8%	3	1,6%	2	1,1%

źródło: badania własne

Rozkład odpowiedzi z uwzględnieniem wieku respondentów ilustruje tabela 107. Należy zauważyć, że istotne różnice między wskazaniami poszczególnych grup wiekowych wystąpiły w pierwszym badaniu. Generalnie to starsi respondenci w większym stopniu wskazywali na analizowane powyżej trzy warianty, dotyczące symboliki dymu kadzidła. Znak ten jako modlitwy zanoszone do Boga uważało o 21,6 pp. więcej starszych niż młodszych (<19: 58,7%; ≥19: 80,3%), jako obecność Boga o 5,6 pp. więcej starszych (<19: 46,2%; ≥19: 51,8%), natomiast jako uwielbienie Boga o 8,4 pp. więcej starszych (<19: 35,4%; ≥19: 43,8%). W drugiej próbie zarówno starsi jak i młodszy respondenci odpowiadali na podobnym poziomie.

Tabela 107. Co oznacza dym kadzidła? a wiek

	< 19				≥ 19			
	I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%
nie ma to dla mnie znaczenia	3	1,0%	5	1,7%	1	0,7%	1	0,7%
uwielbienie Boga	102	35,4%	75	26,0%	60	43,8%	41	29,9%
obecność Boga	133	46,2%	94	32,6%	71	51,8%	43	31,4%
modlitwy wznoszone do Boga	169	58,7%	119	41,3%	110	80,3%	62	45,3%
inne	5	1,7%	8	2,8%	0	0,0%	0	0,0%
nie wiem	5	1,7%	3	1,0%	1	0,7%	1	0,7%

źródło: badania własne

Rozpatrując zaś wskazania dokonane przez poszczególne grupy uczestników, związane ze stopniem zaangażowania w formację, które zestawiono w tabeli 108., nie można jednoznacznie wykazać rosnącego trendu wybierania poszczególnych odpowiedzi między kolejnymi stopniami zaangażowania w formację. Jednak porównując na przykład poziom wskazywania poszczególnych odpowiedzi przez uczestników ONŻ I° i członków diakonii, a więc skrajnych grup w rozpatrywanej kategorii, można zauważyć, że animatorzy i moderatorzy prowadzący rekolekcje w dużo większym stopniu wybierali trzy analizowane warianty odpowiedzi, dotyczące symboliki kadzidła niż uczestnicy będący u początku drogi formacyjnej.

Tabela 108. Co oznacza dym kadzidła? a stopień zaangażowania w formację

	ONŻ I°				ONŻ II°				ONŻ III°				diakonia			
	I		II		I		II		I		II		I		II	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
nie ma to dla mnie znaczenia	3	1,6%	5	2,6%	0	0,0%	1	1,2%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,3%	0	0,0%
uwielbienie Boga	69	36,3%	42	22,1%	27	31,8%	29	34,1%	26	36,1%	21	29,2%	40	51,3%	24	30,8%
obecność Boga	85	44,7%	49	25,8%	38	44,7%	36	42,4%	37	51,4%	26	36,1%	44	56,4%	26	33,3%
modlitwy wznoszone do Boga	105	55,3%	61	32,1%	59	69,4%	45	52,9%	54	75,0%	39	54,2%	61	78,2%	36	46,2%
inne	5	2,6%	5	2,6%	0	0,0%	2	2,4%	0	0,0%	1	1,4%	0	0,0%	0	0,0%
nie wiem	5	2,6%	4	2,1%	0	0,0%	0	0,0%	1	1,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%

źródło: badania własne

Konkludując realizację funkcji *leiturgii* w wymiarze celebracji, należy podkreślić, że zdecydowana większość respondentów realizuje założenia dotyczące podejmowania

służby w zgromadzeniu liturgicznym. Pośród najchętniej wykonywanych funkcji są te związane z czytaniem zarówno lekcji mszalnych, jak i wezwań modlitwy powszechnej. Poza tym, w zasadzie wyłącznie mężczyźni sygnalizowali także podejmowanie służby w prezbiterium jako ministranci, a kobiety dodatkowo dość często wskazywały, że posługują w niedzielnej liturgii śpiewem, czy to w scholii, czy jako kantor, bądź organista. Ponadto dość często wskazywano także takie funkcje jak śpiew psalmu responsoryjnego oraz procesję z darami. Na przykładzie rozumienia symboliki dymu kadzidła zweryfikowano także stopień rozumienia znaków liturgicznych, co warunkuje świadome uczestnictwo w liturgii, postulowane nie tylko przez Franciszka Blachnickiego, ale przede wszystkim przez ojców soborowych (KL 14). Ta weryfikacja przeszła dość pomyślnie głównie dlatego, że znikoma liczba respondentów przyznała, że nie ma to dla niej znaczenia, co oznacza dym kadzidła oraz że tylko uczestnicy ONŻ I^o, a więc ci którzy są dopiero u początku drogi formacyjnej oraz *de facto* nie rozpoczęli jeszcze inicjacji sakramentalno-liturgicznej, wykazywali zrozumienie znaczenia symboliki dymu kadzidła w nieco mniejszym stopniu, w porównaniu to uczestników bardziej zaawansowanych na drodze formacji.

W bieżącym rozdziale opracowano założenia koncepcji *leiturgii* w Ruchu Światło-Życie w ujęciu jego założyciela, teologa soborowej odnowy liturgii Franciszka Blachnickiego. Podjęto także próbę ukazania realizacji tych założeń na płaszczyźnie modlitwy, sakramentów i celebracji. Uzyskane w wyniku przeprowadzenia badań empirycznych wyniki dają podstawy do wyciągnięcia konkretnych wniosków pastoralnokatechetycznych, które zostaną opracowane w kolejnym rozdziale.

Rozdział VI

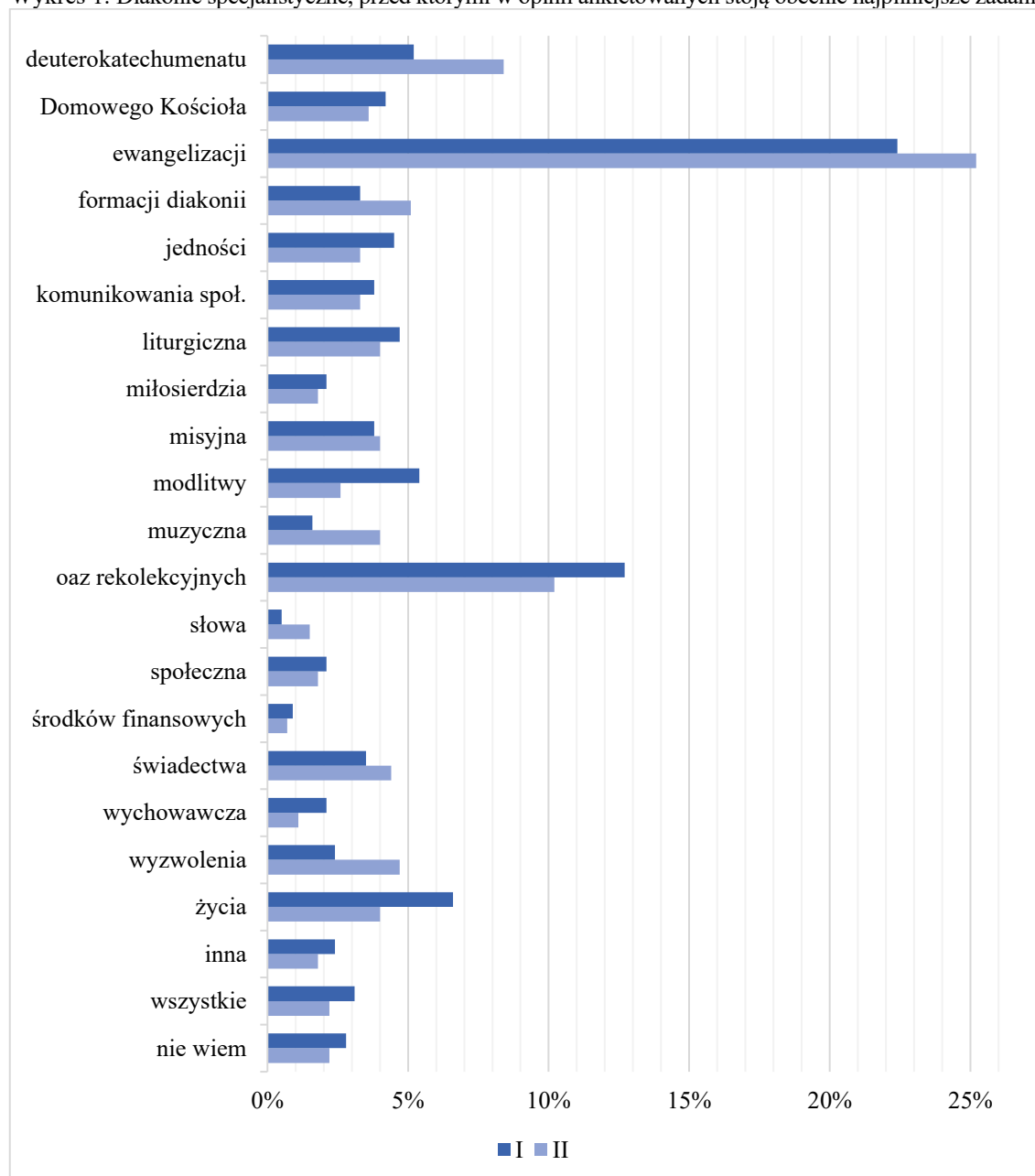
Wnioski i postulaty

Po ukazaniu koncepcji realizacji poszczególnych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w katechezie Ruchu Światło-Życie oraz ich realizacji na podstawie analizy rezultatów badań ilościowych, w bieżącym rozdziale zostaną przeanalizowane wywiady z moderatorami, pogłębiające wyniki badań ankietowych. Następnie, w świetle badań empirycznych, zostaną wyciągnięte wnioski, a także zaproponowane postulaty dla dalszej realizacji tych funkcji w katechezie Ruchu Światło-Życie oraz w służbie Królestwu Bożemu w świecie i dla świata.

1. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji *diakonii*

Pierwszy wniosek, dotyczący realizacji podstawowej funkcji urzeczywistniania się Kościoła, którą jest *diakonia*, związany jest z diakonią ewangelizacji. W badaniach empirycznych wykazano, że ok. 25% respondentów uważa, że wobec niej stoją obecnie najpilniejsze zadania. Drugą diakonią wskazywaną w tej kategorii była diakonia oaz rekolekcyjnych, którą wskazało ok. 10% ankietowanych. Obrazuje to wykres 1.

Wykres 1. Diakonie specjalistyczne, przed którymi w opinii ankietowanych stoją obecnie najpilniejsze zadania



źródło: badania własne

Diakonie te wskazywali również moderatorzy, których w wywiadach pogłębionych poproszono o ustosunkowanie się do problemu realizacji zadań przed diakonie. (M1, M3, M5, M6, M10, M12)⁶⁴³. Służbę związaną z ewangelizacją respondenci wymieniali w kontekście zadań wobec całego Kościoła (M1, M3, M12) jak i w kontekście wspólnot,

⁶⁴³ Przyjęto następujący sposób oznaczania wypowiedzi poszczególnych rozmówców jako litera „M” – od moderator, wspólna dla wszystkich uczestników wywiadów pogłębionych – oraz kolejna liczba porządkowa od 1 do 24 – przyporządkowana respondentom wg kolejności przeprowadzonych rozmów. Zapisy wszystkich rozmów pozostają w archiwum autora.

które przeżywają kryzys, polegający na niewielkim napływie nowych członków (M6, M10). Nie oznacza to jednak, że wspólnota borykająca się z takim problemem, nie podejmuje się realizacji funkcji *diakonii*. Z jednej strony może to być dla tych osób próba trwania w wierności chryzmatowi Światło-Życie, a z drugiej strony – wyzwaniem do poszukiwania odpowiedzi, jak spełniać diakonię we współczesnym świecie. Zaproszeniem do takiej postawy jest wciąż aktualna zachęta do pójścia drogą powołania, którą skierował Jan Paweł II, przytaczając słowa Jezusa z Ogrójca: „Wstańcie, chodźmy!”⁶⁴⁴ (Mk 14, 42), czy też wezwanie Franciszka, by wstać z kanapy i zamienić ją na parę wygodnych butów⁶⁴⁵. Moderatorzy wyróżnili również diakonie formacyjne, czyli deuterokatechumenatu i formacji diakonii, zwracając uwagę na konieczność prowadzenia formacji we właściwy sposób (M4, M12). Jeden z moderatorów diecezjalnych (M2) zauważył także ważne zadania, jakie stoją przed diakonią misyjną, dzieląc się, że obserwuje obecnie duże przebudzenie misyjne, objawiające się w poszerzającym zasięgu na inne kontynenty zaangażowaniu oazowiczów z Polski w prowadzenie rekolekcji oazowych w ramach wolontariatu misyjnego. Jego zdaniem, wyjazdy, rosnącej z roku na rok grupy animatorów na rekolekcje oazowe w innych krajach, nie grozi ryzykiem braków kadrowych w oazach organizowanych w kraju, gdyż, jak przyznał, to „ogromne świadectwo na pewno przyniesie u nas owoce” (M2).

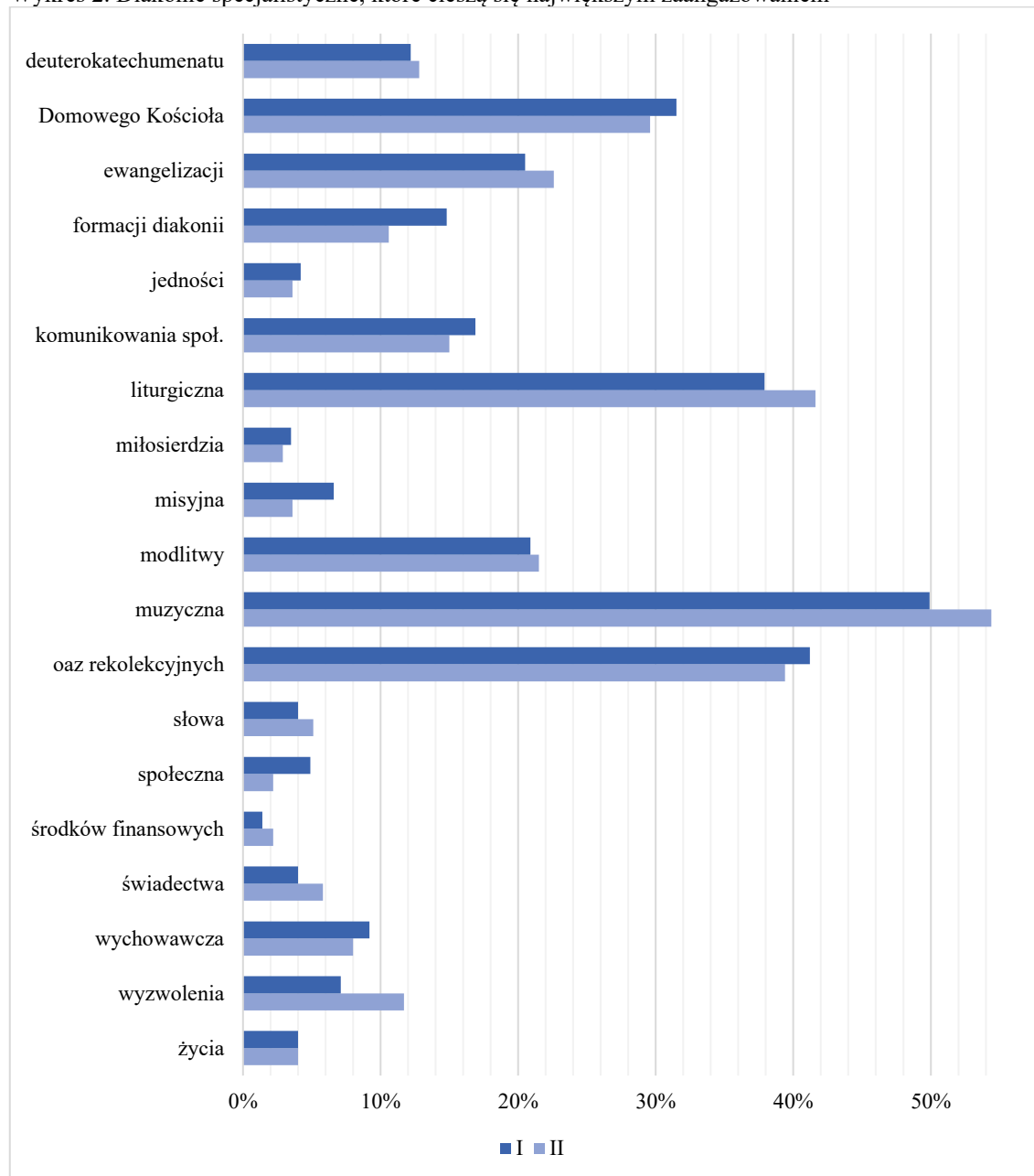
By pogłębić analizę realizacji funkcji *diakonii* w ramach wymiaru posługi, poproszono moderatorów o wskazanie mocnych i słabych stron działania diakonii w Ruchu Światło-Życie. Wśród mocnych stron wymieniano głównie fakt, że diakonie dają możliwość zaangażowania się świeckich w życie Kościoła, w rozszerzanie Królestwa Bożego (M12), a także budowania więzi w służbie (M5). Kolejną mocną stroną jest szeroka specjalizacja zadań w ramach poszczególnych diakonii, która pozwala kierować zaproszenie do posługi zgodnie z odkrytym charyzmatem (M7, M8). Warto tu odnotować, że w świetle przeprowadzonych badań ilościowych, nie wszystkie diakonie specjalistyczne cieszą się dziś takim samym zaangażowaniem, co ukazano na wykresie 2. Zadaniem responden-

⁶⁴⁴ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2004, s. 8.

⁶⁴⁵ Franciszek, Przemówienie Ojca Świętego podczas czuwania w ramach Światowego Dnia Młodzieży, Kraków, Campus Misericordiae, 30 lipca 2016 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160730_polonia-veglia-giovani.html [dostęp: 21.02.2025].

tów największe zaangażowanie ludzi dotyczy diakonii muzycznej (ok. 50%), oaz rekolekcyjnych (ok. 40%) i liturgicznej (ok. 40%), zaś najmniejsze – diakonii środków finansowych (ok. 2%) miłosierdzia (ok. 3 %) oraz życia (4 %).

Wykres 2. Diakonie specjalistyczne, które cieszą się największym zaangażowaniem



źródło: badania własne

Niektórzy moderatorzy sygnalizują też, że niekiedy zdarza się powierzanie pewnych posług osobom nieprzygotowanym, którym udzielono kredytu zaufania, ale w dalszej perspektywie zabrakło weryfikacji (M4). Od samego początku organizacji oaz borykano się z trudnościami kadrowymi. Do posługi animatorskiej delegowano często osoby bez formalnie ukończonego przygotowania, ale najważniejsze zawsze było otwarcie kandydata

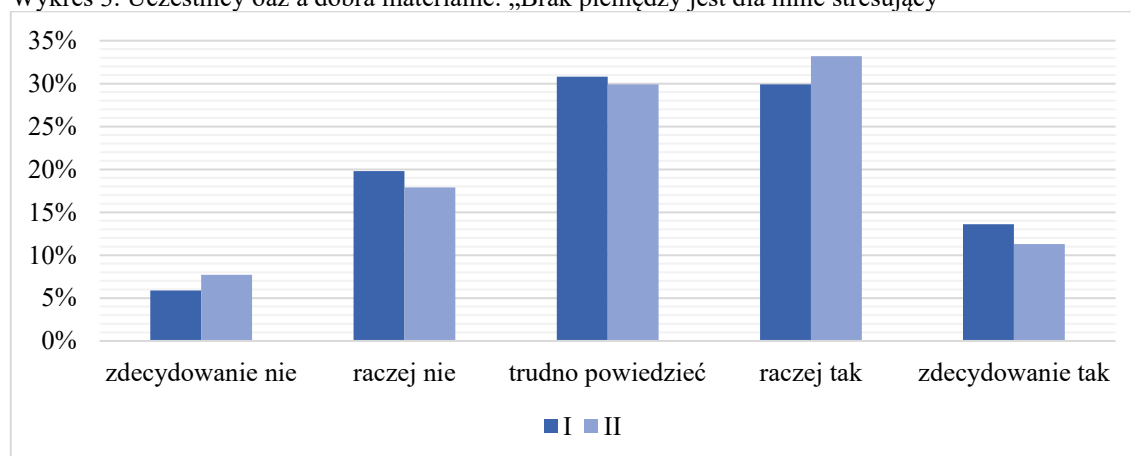
na słowo Boże i prowadzenie Ducha Świętego, ponieważ życie rodzi się z życia. W wywiadach pogłębionych zgłoszono również pojawiający się problem zbyt formalistycznego podejścia niektórych członków diakonii do podejmowanych przedsięwzięć, które po pierwsze utrudniają współpracę, po drugie wywołują trudności w komunikacji i po trzecie prowadzą do skostnienia struktur (M11). Tu rodzi się konieczność monitorowania, wspomagania i towarzyszenia takim diakoniom przez odpowiedzialnych wyższego szczebla, aby komunikacja była ewangeliczna. Niemniej należałoby opracować adekwatne konspekty katechez, które sprostają tym współczesnym wyzwaniom. Kolejnym zagrożeniem, wymienionym przez jednego z moderatorów diecezjalnych, jest obserwowane przez niego nieraz zamknięcie się diakonii na nowych członków. Zespół takiej diakonii, ponieważ dobrze czuje się w swoim gronie, „wydaje się z zewnątrz nieprzystępny, a po pewnym czasie betonuje się i umiera” (M2). Jego zdaniem, dotyczy głównie diakonii na poziomie centralnym. Nieprzystępność tych diakonii, przejawiająca się w tym, że „nie wiadomo w ogóle jak można stać się członkiem takiej diakonii”, jest w jego opinii przyczyną kryzysu, w którym obecnie się znajdują (M2). W świetle tej wypowiedzi słusznym wydaje się zadanie pytania: Czy diakonie Ruchu Światło-Życie są otwarte na nowe osoby? Można by je postawić, czy to na forum Kongregacji Stowarzyszenia Diakonia Ruchu Światło-Życie, czy też Kolegium Moderatorów. Kolejnym zgłaszanym niedostatkiem jest także pewnego rodzaju przeładowanie, objawiające się tym, że niejednokrotnie w różne diakonie angażują się te same osoby, kiedy jednocześnie są tacy, którzy nie angażują się w działanie żadnej diakonii. Jeden z respondentów spotkał nawet takich uczestników, którzy celowo nie kończyli formacji podstawowej po to, by nie „musieć angażować się w diakonię” (M10). Wydaje się, że taka postawa obnaża brak zrozumienia istoty posłannictwa Kościoła i Ruchu Światło-Życie do tego, by podejmować zaangażowanie i kontynuować na ziemi misję Jezusa Chrystusa. Kolejnym dylematem, zwłaszcza w diecezjach, w których nie ma większych ośrodków miejskich, jest migracja uformowanych oazowiczów, co w konsekwencji skutkuje „brakami kadrowymi” w diakoniach (M1). Moderatorzy wskazują również, że spotykają się z niepokojącą sytuacją, kiedy to diakonie skupiają się tylko na sobie i nie podejmując zaangażowania. Spotykają się, podejmują nawet formacje, zgłębiają dotyczące ich specjalizacji treści, ale nie przekłada się to na konkretne działanie (M8). Ważną uwagę zgłosił moderator z wieloletnim doświadczeniem, którego zdaniem należy kłaść nacisk nie tyle na budowanie zespołów tylko do zadań specjalnych, jak to często staje się z diakoniami na poziomie centralnym, czy diecezjalnym, a bardziej na to, by rozwijać diakonie na niższych szczeblach, tj. parafialnym

i rejonowym, tak aby ludzie na co dzień tworzący wspólnotę, podejmowali się realnych działań. Jego zdaniem, „wyciąganie ludzi do góry osłabia doły” (M6). Postulat ten zgodny jest zwłaszcza z zasadą kolegalności, polegającą na tym, by diakonię podejmowała wspólnota, która jest miejscem modlitwy i słuchania słowa Bożego oraz zasadą pomocniczości, która mówi, że nie należy przekazywać zadań na wyższy szczebel, jeśli można je zrealizować na niższym szczeblu zaangażowania.

Następnie przystąpiono do analizy rezultatów badań empirycznych dotyczących wymiaru wychowania. Doprowadziły one do wniosku, że oazowicze pielęgnują postawę *metanoi* w duchu *Kazania na Górze*, pracując nad sobą oraz do wykazania, że stopień interioryzacji błogosławieństw rośnie wraz z postępowaniem na drodze formacji deuterokatechumenalnej. Należy jednak zauważyć, że ten centralny element nauczania Jezusa Chrystusa pozostaje wyzwaniem dla pogłębionej katechezy o błogosławieństwach, ponieważ w badaniach ilościowych odnotowano wysoki poziom wskazywania przez respondentów odpowiedzi „trudno powiedzieć”.

W świetle uzyskanych wyników badań empirycznych stwierdzono potrzebę zwrócenia większej uwagi na stosunek oazowiczów do dóbr materialnych, co obrazuje wykres 3.

Wykres 3. Uczestnicy oaz a dobra materialne: „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący”



źródło: badania własne

Dlatego też w ramach wywiadów pogłębiających zwrócono się do moderatorów o ustosunkowanie się do tego tematu. Generalnie zauważono, że podejmowane są próby wychowywania uczestników w tej dziedzinie, jednak „młodzież podchodzi do tego tematu beztrąsko” (M10). W opinii moderatorów młodzież oazowa wyróżnia się w tej materii na tle swoich rówieśników, choć jeśli oazowicze mają już jakieś pieniądze, to mają je głównie od rodziców, a jeśli je oszczędzają to nie po to, by móc się nimi z innymi podzielić,

ale raczej, by odłożyć na coś dla siebie (M7, M8). Zasadniczo rozmówcy wskazali, że temat pieniędzy jest trudny do poruszania wśród młodzieży, rzadko się go porusza, także z uwagi na konsumpcyjną mentalność świata (M2, M8, M9). Zauważono jednak, że oazowicze chętnie dzielą się swoim czasem (M9), pojedyncze osoby angażują się w różne formy wolontariatu (M4). Wydaje się, że mimo to wciąż jeszcze Ruch Światło-Życie stoi przed wyzwaniem wcielenia w życie papieskiego orędzia na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r., w którym Franciszek zachęcał do „ewangelicznego życia naznaczonego umiarkowaniem i nieuleganiem kulturze konsumpcji” oraz do „nawrócenia w stosunku do ubogich”⁶⁴⁶, by być wrażliwym na ich potrzeby zarówno duchowe, jak i materialne. W wywiadach pogłębiających zauważono, że dobrą oazową tradycją jest przypominanie uczestnikom w czasie rekolekcji oazowych, by na niedzielną Mszę świętą, którą najczęściej przeżywa się razem ze wspólnotą parafialną, zabierać ze sobą choćby drobną ofiarę na tzw. „tacę”, przez co *de facto* wychowuje się ich do realizowania piątego przykazania kościelnego, tj. „Troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła” (KKK 2043).

Poza częstym przystępowaniem do sakramentu pokuty i pojednania, szczególnie pomocną praktyką w kroczeniu drogą służby i *metanoi*, tak by „posiadać siebie w dawaniu siebie”, na co duży nacisk kładł Blachnicki, jest «duchowe oddychanie», które jest „konkretnym sposobem na życie w Duchu, zerwaniem z grzechem i jego skutkami”⁶⁴⁷ oraz „w pewnym sensie rozwiązuje problem ‘człowieka cielesnego’ w nas i pomaga nam przekształcać się w człowieka duchowego”⁶⁴⁸. Z wypowiedzi moderatorów, poproszonych o ustosunkowanie się do tego zagadnienia w wywiadach pogłębiających, wynika, że ta praktyka jest mało znana, a przez to w konsekwencji prawie niepraktykowana (M2, M4, M7). Jeden z doświadczonych moderatorów stwierdził: „nikt o tym nie mówi, ja znam ją tylko z pism założyciela” (M5). Analiza wypowiedzi moderatorów pokazuje, że niektórzy z nich sami nie do końca rozumieją, czym jest ta praktyka. Pojawiły się bowiem skojarzenia z modlitwą Jezusową, czy aktami strzelistymi (M3, M7, M8, M10). Co więcej, jeden z moderatorów diecezjalnych zadeklarował, że celowo ją „bojkotuje” i mało mówi o niej podczas rekolekcji, gdyż uważa ją za „protestancką” (M10). Nie brakowało

⁶⁴⁶ Franciszek, Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/youth/documents/papa-francesco_20140121_messaggio-giovani_2014.html [dostęp: 21.02.2025].

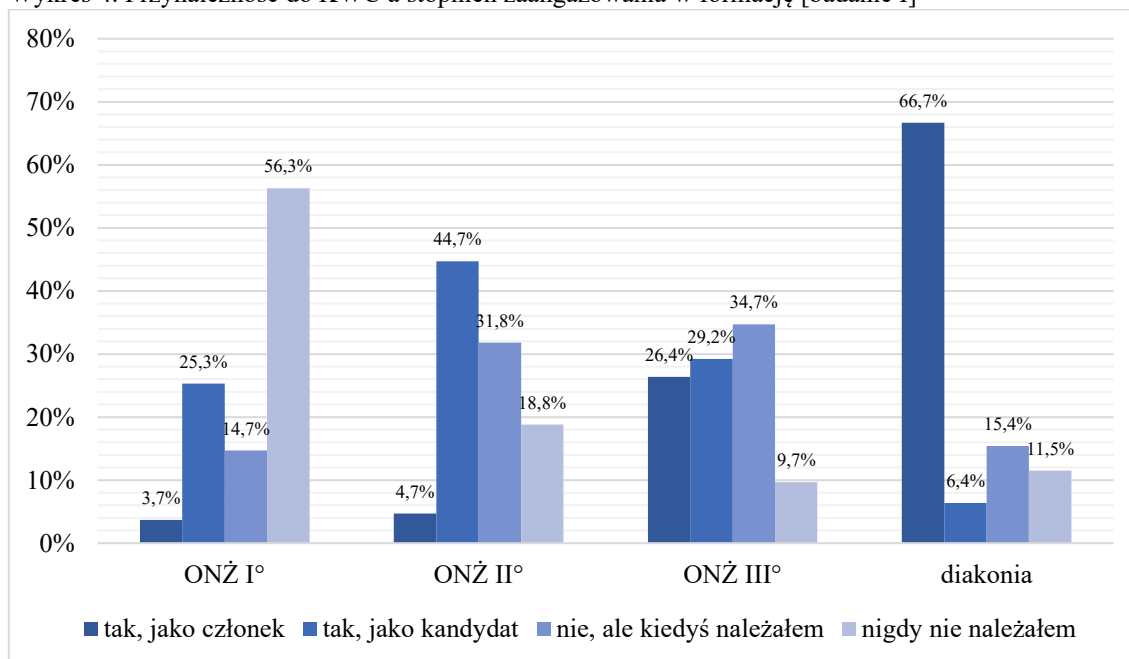
⁶⁴⁷ Mierzejewski, *Duchowe oddychanie*.

⁶⁴⁸ Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia*, s. 216.

jednak także wypowiedzi innego moderatora diecezjalnego, afirmującej praktykę duchowego oddychania, który wskazał, że sam ją stosuje, widzi w niej dużą wartość i uznaje ją za coś normalnego (M12). Tak więc z wywiadów wyłania się wniosek, iż niski poziom praktykowania duchowego oddychania związany jest po pierwsze z tym, że to zagadnienie obecnie jest w katechezie Ruchu Światło-Życie w niewystarczającym zakresie, a po drugie, że ci którzy już o nim mówią, sami go nie praktykują (M6, M12). Stąd wydaje się, że istnieje potrzeba szerszego opracowania tego tematu we współpracy z Komisją Teologiczno-Programową Ruchu Światło-Życie, zwłaszcza w obliczu sygnalizowanych przez moderatorów wątpliwości związanych z ortodoksją tej praktyki oraz faktem, że zagadnienie to jest niemal nieobecne w literaturze i przestrzeni medialnej.

Rozpatrując realizację funkcji *diakonii*, wzięto także pod uwagę wymiar wyzwolenia, który w Ruchu Światło-Życie bardzo mocno związany jest zwłaszcza z dziełem KWC. Badania empiryczne wykazały nie do końca zadowalającą realizację założeń, dotyczących uczestnictwa oazowiczów w KWC. Niskie odsetki deklaracji zaangażowania się w KWC uczestników w początkowej fazie trwania formacji nie zaskakują, jednak fakt, że blisko 30% członków diakonii i ponad połowa uczestników ONŻ III° pod koniec rekolekcji pozostaje poza KWC wskazuje, że występuje istotny problem w podejmowaniu tego konkretnego czynu wyzwolenia, który w specyfikę Ruchu Światło-Życie wpisał jego założyciel. Wykres 4. obrazuje deklaracje przynależności do KWC w początkowej fazie trwania rekolekcji:

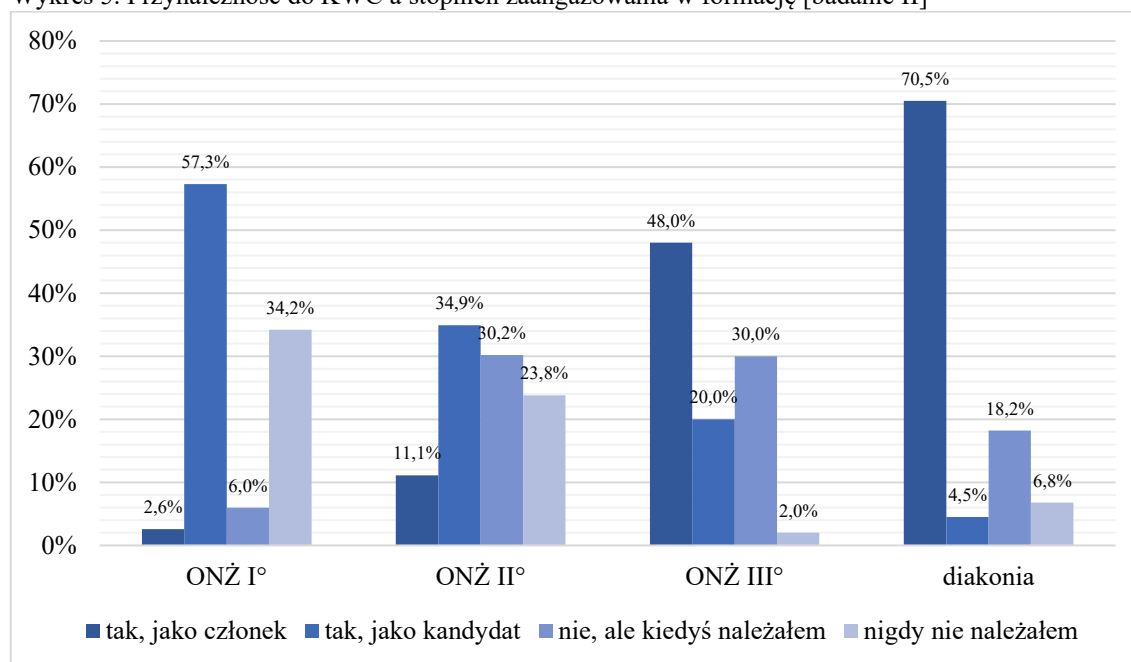
Wykres 4. Przynależność do KWC a stopień zaangażowania w formację [badanie I]



źródło: badania własne

Deklaracje przynależności do KWC w badaniu przeprowadzonym w końcowej fazie trwania rekolekcji prezentuje wykres 5.:

Wykres 5. Przynależność do KWC a stopień zaangażowania w formację [badanie II]



źródło: badania własne

Stąd nasuwa się kolejny wniosek, że nie wszyscy współcześni oazowicze chcą stać się dziś „nowym wojskiem Gedeona”, które mogłoby stać się narzędziem w ręku Pana w celu wyzwolenia narodu⁶⁴⁹. Dlatego też zapytano moderatorów w wywiadach pogłębiających, jakie są ich zdaniem najczęstsze przyczyny takiego stanu rzeczy. W pierwszej mierze wskazywano brak dojrzałości uczestników do podejmowania decyzji o abstynencji w momencie, w którym jest to oczekiwane na danym etapie formacji. Zwracano uwagę na później dokonujące się dojrzewanie współczesnej młodzieży, w porównaniu do czasów, kiedy KWC powstawała (M3, M8), a także na fakt, że podjęcie decyzji o abstynencji proponuje się często w okresie oscylującym wokół osiągnięcia pełnoletności, a więc wieku, od którego legalnie można rozpocząć spożywać alkohol. Inną przyczyną podawaną przez moderatorów był także lęk przed reakcją rówieśników, by nie być postrzeganym jako „dziwak” (M7). Dziś problemem okazuje się nie tyle zorganizowanie bezalkoholowego wesela, prymicji czy też zabawy andrzejkowej, sylwestrowej bądź karnawałowej, ale wielu oazowiczów wkraczających w pełnoletność nie umie sobie pora-

⁶⁴⁹ Blachnicki, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka*, s. 40.

dzić z presją rówieśniczą, dotyczącą czy to organizacji, czy uczestnictwa w tzw. osiemnastkach, czyli imprezach organizowanych z okazji osiemnastej rocznicy urodzin (M3, M6). Wskazywano także na braki we właściwym zrozumieniu tego, czym tak naprawdę jest ten czyn wyzwolenia (M6, M12). Niektórzy z rozmówców postulują przemyślenie obecnie obowiązujących założeń, za główny argument podając brak dojrzałości (M2, M9). Sygnalizują też pojawiającą się wątpliwość, czy słusznym jest, że Ruch Światło-Życie wzrost w chrześcijaństwie wiąże z abstynencją (M4). Wielu wymóg włączenia się w KWC odbiera jako barierę, nie rozumiejąc konieczności połączenia dalszej formacji chrześcijańskiej z tym konkretnym czynem miłości (M8). W badaniach wzięli także udział moderatorzy, którzy przyznali, że młodzież chętnie przystępuje do KWC i wręcz trzeba zachęcać ją do ostrożności, by decyzje te nie były przedwczesne (M10). Wydaje się, że dużo w tej mierze zależy z jednej strony od tego, jak się te kwestie uczestnikom przedstawi i wyjaśni, ale także z drugiej strony – jak przyznał pewien doświadczony były moderator diecezjalny – kluczowa jest postawa księży, wśród których obserwuje on dziś szeroki dystans do zaistnienia ofiary w ich kapłańskim życiu, przez co świadectwo moderatorów nie jest jednoznaczne (M11). Jednak wymiar wyzwolenia, to nie tylko problem alkoholowy, ale generalnie walka z wszelkiego rodzaju zniewoleniem i nałogami. Moderatorzy przyznają, że młodzież dziś dostrzega problem występujących we współczesnym świecie zniewoleń i to nie tylko związanych z uzależnieniem od substancji, ale także uzależnień behawioralnych, choć jest to trudniej dostrzegalne (M2, M3, M6, M7, M8, M9). Jeden z moderatorów diecezjalnych zauważył, że na tle młodzieży wśród oazowiczów problem zniewoleń jest mniejszy, co jego zdaniem jest zasługą KWC. Uważa on także, że sama formacja oazowa zwiększa świadomość zagrożeń (M12).

Postulaty dotyczące diakonii w wymiarze wyzwolenia ogniskują się wokół tematów związanych z brakiem odwagi wobec środowiska. Konkretnym momentem w katechezie Ruchu Światło-Życie, w którym porusza się to zagadnienie, jest, jak wskazano już w części omawiającej koncepcję, realizacja dziewiątego «kroku ku dojrzałości chrześcijańskiej», tj. «nowa kultura». Konspekt drugiej z rozmów ewangelicznych na tym etapie zatytułowany *Świadectwo wolności* składa się z „Uwag dla animatora”, zawierających 5 punktów oraz z opisu przebiegu spotkania w następujących częściach: I. wprowadzenie

(3 punkty), II. odkrycie (6 punktów), III. zrozumienie (8 punktów) i IV. zastosowanie (5 punktów)⁶⁵⁰.

W „Uwagach dla animatorów” zwrócono uwagę na to, by nie poprzestać na ogólnikach, by doprowadzić uczestników do świadomego zaakceptowania przez nich wymagań, określonych w dziewiątym «drogowskazie», będących koniecznym orężem do walki z szatanem o wyzwolenie człowieka, a nie tylko dodatkowym przykazaniem czy zakazem.

W części I. obok wyjaśnienia celu rozmowy i chwili modlitwy zaleca się przywołanie fragmentu z Ewangelii wg św. Jana:

„Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: «Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 31-32).

To Słowo w nawiązaniu do symboliki zapalanej świecy ma umacniać w uczestnikach przekonanie, że jedynym źródłem wyzwolenia jest Chrystusowa Prawda.

W części II. uczestnicy pod kierunkiem animatora mają na konkretnych przykładach ukazać formy uzależnień oraz usystematyzować je wg schematu: (a) uzależnienie od opinii, mody, stylu narzucanego przez środki masowego przekazu; (b) zakłamanie; (c) konsumpcjonizm, kult ciała; (d) nałogi. Wobec odkrytego przymusu, czy też nacisku oddziałującego na człowieka w połączeniu ze słabością jego woli, podatnością na wpływ złego ducha – zadaniem animatora jest wywołanie w uczestnikach echa słowa Bożego, które mówi, że można w takiej sytuacji zachować wolność Ducha:

„Przechowujemy ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas. Zewsząd cierpienia znosimy, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie giniemy. Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4, 7-10).

Animator ma w tej części spotkania ma zwrócić uczestnikom uwagę na najbardziej powszechne w ich środowisku zagrożenia społeczne. Konspekt zawiera katalog następujących zagrożeń tj.: (a) alkoholizm, (b) nikotynizm, (c) narkomania, (d) konsumpcyjny styl życia, (e) następstwa rozerwania jedności sfery seksualnej z darem miłości małżeńskiej i przekazywania życia, (f) samobójstwa; (g) teleagresja, (h) uzależnienie do telewizji; (i)

⁶⁵⁰ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 213-220.

sekty, (j) astrologia, horoskopy, wróżbiarstwo. Są one aktualne i dziś, ale wydaje się – zwłaszcza w świetle przeprowadzonych badań jakościowych – że w drugim ćwierćwieczu XXI w. domagają się aktualizacji o nowo obserwowane zagrożenia, jak chociażby związane z dostępem do Internetu i urządzeń mobilnych. Aktualizacji wymagają również szczegółowe informacje, np. dotyczące statystyk osób uzależnionych od alkoholu, gdyż w konspekcie podano dane jeszcze z ubiegłego wieku.

Części III. wydaje się kluczowa, zwłaszcza w kontekście postulatów moderatorów, związanych z ukazywaniem sensu podejmowania czynu wyzwolenia. W pierwszym punkcie animator powinien opierając się na słowie Bożym (Ga 5, 16-26 lub Rz 7, 14-24), pomóc uczestnikom zrozumieć, że wszelkie metody przeciwdziałania „katastrofie moralnej społeczeństwa” muszą być oparte na nadprzyrodzonej mocy. Kolejnym elementem istotnym w podejmowaniu *diakonii* na rzecz wyzwolenia jest dobrowolne umartwienie, czyli rezygnacja z czegoś, co nie jest dla danej osoby już źródłem niewoli. Chodzi o to, by dostrzec sens całkowitej rezygnacji, np. z alkoholu, z którego przecież w wolny sposób można korzystać. Pomocą w tym może być ukazany w listach św. Pawła problem spożywania mięs z ofiar pogańskich:

„tak osądźcie, by nie dawać bratu sposobności do upadku lub zgorszenia. (...) przekonany jestem w Panu Jezusie, że nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste, (...) Gdy więc stanowiskiem w sprawie pokarmów zasmucasz swego brata, nie postępujesz już zgodnie z miłością. (...) kto w taki sposób służy Chrystusowi, ten podoba się Bogu i ma uznanie u ludzi. Starajmy się więc o to, co służy sprawie pokoju i wzajemnemu zbudowaniu. (...) Wprawdzie każda rzecz jest czysta, stałaby się jednak zła, jeśliby człowiek spożywając ją, dawał przez to zgorszenie. Dobrą jest rzeczą nie jeść mięsa i nie pić wina, i nie czynić niczego, co twego brata razi” (Rz 14, 13-22).

Animator powinien również pomóc uczestnikom znaleźć oparcie w słowie Bożym w sytuacji, gdy zdawać im się będzie, że nie dadzą rady oraz zdemaskować dwa błędy, które najczęściej prowadzą do rezygnacji z podejmowania świadectwa wolności, czy też *diakonii* w wymiarze wyzwolenia, a są to: (a) postawa „wszystko albo nic” oraz (b) postawa Piotra, który wobec cudownego połowu ryb kieruje do Jezusa słowa „Wyjdź ode mnie Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5, 4-8).

W części IV. dotyczącej zastosowania przewidziano prezentację dzieła KWC oraz przedyskutowanie z uczestnikami, co mogą w swoim najbliższym otoczeniu zrobić, by dawać świadectwo wolności. Autor konspektu proponuje, by zastanowić się nie tylko nad problemem alkoholizmu, ale także nad kwestią spotkań towarzyskich, rodzinnych. W świetle wyników przeprowadzonych badań, a zwłaszcza wywiadów pogłębiających,

koniecznym wydaje się, by w tym momencie poruszyć także z uczestnikami kwestię organizowania bezalkoholowych tzw. „osiemnastek”. Szczególną pomocą w realizacji tych zadań są zawarte w notatniku uczestnika konkretne propozycje na każdy dzień, które w tygodniu następującym po przeprowadzeniu omawianego spotkania zastępują w części C. studium Biblii na rzecz posługi wyzwolenia⁶⁵¹.

Doceniając bogactwo wypracowane dotąd w materiałach Ruchu Światło-Życie, w kontekście rezultatów przeprowadzonych badań, słusznym wydaje się uzupełnienie tych pomocy. W pierwszej mierze konieczne jest zaktualizowanie danych statystycznych, a także sięgnięcie do najnowszej literatury przedmiotu, by poruszać z uczestnikami te rzeczywistości, które aktualnie ich dotyczą. Ponadto warto byłoby materiały wzbogacić o aktualne odniesienia do działań diakonii wyzwolenia. Dla przykładu, jednym z proponowanych zastosowań, może być „zaobserwowanie” profili KWC w mediach społecznościowych lub wyszukanie funkcjonujących w najbliższym otoczeniu ośrodków pomocy osobom uzależnionym, tak by uczestnik, kiedy spotka osobę doświadczającą zniewolenia, nie tylko wiedział, że ma się za nią modlić, że może ofiarować w jej intencji swoją abstynencję, ale także potrafił wskazać jej konkretnych ludzi i miejsce, gdzie może znaleźć pomoc. Warto też w codziennej praktyce wspólnot Ruchu dowartościować element nadprzyrodzony, związany z diakonią wyzwolenia, dotyczący organizowania na szczeblu krajowym, jak i lokalnym pielgrzymek KWC, podejmowanych w intencji wyzwolenia. Istotnym wymiarem posługi wyzwolenia, który mógłby być bardziej intensywny w Ruchu, także w momencie katechezy dotyczącej dziewiątego kroku, jest rozpowszechnianie Narodowego Programu Trzeźwości, który postuluje chociażby odstępianie od finansowania juvenaliów przez przemysł alkoholowy⁶⁵². W świetle przeprowadzonych badań istotnym wydaje się także postulat, by nie tylko podejmować katechezę dotyczącą KWC wobec uczestników formacji oazowej, ale także zapewnić rzetelną formację osób formujących, czyli mocniej zaakcentować tę kwestię w formacji animatorów.

Podsumowując przeprowadzone badania nad urzeczywistnianiem się Kościoła w Ruchu Światło-Życie w funkcji *diakonii* uzyskane rezultaty pogrupowano w trzech wymiarach: posługi, wychowania i wyzwolenia. Wskazano mocne i słabe strony oraz

⁶⁵¹ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok IX, Nowa Kultura. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. J. Nanowski, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007, s. 25, 27, 29, 31, 33, 35.

⁶⁵² K.A. Wojcieszek, *Narodowy Program Trzeźwości*, X. 6, w: https://kongrestrzezwosci.pl/media/Projekt_Narodowy_Program_Trzezwosci.pdf. [dostęp: 6.03.2025].

wyciągnięto wnioski, a także zaproponowano postulaty wobec dalszej realizacji *diakonii*, która nie jest oddzielona od pozostałych funkcji: *koinonii*, *martyrii* i *leiturgii* w świecie i dla świata w służbie Królestwa Bożego.

2. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji *koinonii*

Pierwszy wniosek, dotyczący realizacji podstawowej funkcji urzeczywistniania się Kościoła, którą jest *koinonia* dotyczy wymiaru braterstwa i związany jest z tworzeniem atmosfery troski o innych. Rezultaty przeprowadzonych badań ilościowych dały podstawy do stwierdzenia, że wspólnoty Ruchu Światło-Życie urzeczywistniają *koinonię* w wymiarze braterstwa, m. in. poprzez stwarzanie atmosfery troski o innych, co potwierdziło blisko dwie trzecie respondentów. Temat ten pogłębiono w badaniach jakościowych, pytając moderatorów, w jaki, ich zdaniem, sposób się to dokonuje. Jeden z moderatorów diecezjalnych przyznał, że fundamentem dla budowania takiej atmosfery jest kładzenie nacisku na postawę *agape*, czyli wzorowanej na Chrystusie, miłości bezinteresownej, skierowanej wobec każdego człowieka (M12), gdyż – jak zauważył Benedykt XVI – uwierzyć miłości Boga, to podstawowa opcja życia chrześcijańskiego, która wciąż stanowi bardzo aktualne przesłanie o konkretnym znaczeniu dla współczesnego świata (DCE 1). Innym ważnym faktorem wyzwalającym troskę o siebie nawzajem jest, zdaniem jednego z moderatorów, postawa otwartości, możliwość swobodnej wypowiedzi, unikania oceniania i obmów (M7). W wywiadach zauważono również, że troska może przekształcać się także w konkretną formę pomocy materialnej. W tej kwestii niektórzy z moderatorów przyznali, że w Ruchu dostrzegają pewne niedomagania w posłudze miłości, potrzebę większej wrażliwości (M3), brak diakonii miłosierdzia (M10). Podkreślono także różnice między wspólnotami młodzieży a kręgami rodzin, które pozostają na innym etapie zażyłości. Małżeństwa z Domowego Kościoła w ocenie jednego z moderatorów – dużo bardziej ze sobą zżyte – troskę o siebie wyrażają m. in. właśnie przez wsparcie materialne. Zaś młodzież, w ocenie tego respondenta, najczęściej „ukrywa przed rówieśnikami swoje problemy, a ich troska o siebie dotyczy, takiego generalnego zaopiekowania” (M4). Rozmówcy wyróżnili także aspekt duchowy troski o innych realizowanej przez wspólnoty oazowe, która wyraża się we wsparciu modlitewnym (M4), ale zwłaszcza w trosce o zbawienie poprzez zdobycie innych dla Chrystusa, doprowadzaniu ich do wiary Niego (M10, M12). Wspólne przeżycia duchowe, których doznają uczestnicy formacji oazowej, są dobrym podłożem do budowania zdrowych relacji, których współczesny człowiek jest głodny (M2). Głód ten wzmacnia się we współczesnej rzeczywistości,

którą cechuje – jak zdefiniował to Franciszek – dezinformacja, dyskredytacja, konformizm, obojętność i niewrażliwość.

„Karmiliśmy się marzeniami o świetności i wielkości, a skończyliśmy na używaniu rozrywki, zamknięciu i samotności. Nasyciliśmy się połączeniami i zatraciliśmy smak braterstwa. Szukaliśmy szybkiego i pewnego rezultatu, a jesteśmy uciskani przez niecierpliwość i niepokój. Będąc więźniami świata wirtualnego, zatraciliśmy gust i smak rzeczywistości”⁶⁵³

Franciszek wskazał, że głód i pragnienie Boga zaspokaja sakrament ołtarza, a głód braterstwa „sakrament brata”⁶⁵⁴. W kontekście braterstwa jeden z moderatorów nazwał Ruch Światło-Życie „ekosystemem, który rodzi więzi”, przyznając jednocześnie, że „oazowe więzi są trwałe” i często wychodzą poza oazowy kontekst (M9). Budowanie Kościoła-wspólnoty utrudniają dziś, zdaniem moderatorów, postawy: indywidualizmu, obojętności, klerykalizmu, konsumpcjonizmu, sekciarstwa oraz powszechny pęd życia (M2, M3, M4, M5, M7, M8, M9, M10, M11, M12). Jeden z doświadczonych moderatorów diecezjalnych zwrócił też uwagę na to, że obecna współcześnie duża mobilność, zwłaszcza wśród młodych, powoduje zrywanie wcześniej zawiązanych więzi, co utrudnia zakorzenienie we wspólnocie (M11). W wywiadach pogłębiających jeden z respondentów zauważył, że receptą na niektóre z wyszczególnionych zagrożeń dla budowania Kościoła – wspólnoty jest synodalność. Receptą na klerykalizm jest jego zdaniem urzeczywistnianie zasady, czy też definicji Kościoła synodalnego autorstwa kard. Kurta Kocha „nikt nie robi wszystkiego, a każdy ma robić to, do czego jest wyposażony przez Ducha Świętego”⁶⁵⁵, natomiast lekarstwem na indywidualizm – spojrzenie na Kościół jako:

„Lud Boży nie jest sumą ochrzczonych, lecz stanowi ‘my’ Kościoła, jest wspólnotowym i historycznym podmiotem synodalności i misji, tak aby wszyscy mogli otrzymać zbawienie przygotowane przez Boga”⁶⁵⁶.

⁶⁵³ Franciszek, Homilia, Skopje, 7 maja 2019 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190507_omelia-macedoniadelnord.html [dostęp: 24.02.2025].

⁶⁵⁴ Tamże. Już św. Jan Chryzostom wskazywał, że sakrament ołtarza i sakrament brata, czy też sakrament ubogiego są aspektami tej samej tajemnicy. Zob. Benedykt XVI, *Year for Priests*, General Audience, 1 lipca 2009 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090701.html [dostęp: 24.02.2025].

⁶⁵⁵ W Polsce zasadę tę propaguje jeden z uczestników Zgromadzenia Synodalnego kard. Grzegorz Ryś. Zob. G. Ryś, Homilia w Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie, 4 grudnia 2023 r., w: <https://archwwa.pl/aktualnosci/kard-rys-na-pielgrzymce-ksiezy-jesli-sie-razem-nie-modlicie-nie-mowcie-ze-tworzycie-synodalny-kosciol/> [dostęp: 11.02.2025].

⁶⁵⁶ XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Jak być synodalnym Kościołem misyjnym. «Instrumentum laboris» na Drugą Sesję (październik 2024)*, 3, w: <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/il/pdf/POL---Instrumentum-laboris-2.pdf> [dostęp: 11.02.2025].

Warto zauważyć, że Ruch Światło-Życie nie tylko od początku zadeklarował włączenie się w proces synodalny⁶⁵⁷, ale w ocenie kard. Grzegorza Rysia Ruch Światło-Życie „od początku do końca jest poukładany na sposób synodalny”⁶⁵⁸. Bartłomiej Parys wyszczególnił występujące w Ruchu Światło-Życie elementy, które dziś w świetle najnowszych dokumentów Magisterium można by nazwać synodalnymi⁶⁵⁹. Zarówno Ryś jak i Parys wskazali, że niekoniecznie synodalność obecna w wizji założyciela Ruchu jest dziś w nim realizowana. Z nadzieją jednak należy spojrzeć na zainaugurowany na jubileuszowej 50. Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie (21-24 lutego 2025 r.) proces „słuchania Ruchu”, do którego w duchu i metodzie synodu o synodalności zaproszone są wszystkie podstawowe komórki Ruchu, czyli małe grupy formacyjne i kręgi Domowego Kościoła. Zebrane w tym procesie głosy staną się przedmiotem obrad zaplanowanej na listopad 2025 r. Kongregacji Stowarzyszenia Diakonia Ruchu Światło-Życie⁶⁶⁰. Jest to wyraźna implementacja aktualnych kierunków wyznaczanych przez *Magisterium Ecclesiae* w kontekście konkretnego ruchu eklezjalnego, a zarazem dobry przejaw realizacji funkcji *koinoni* w wymiarze braterstwa.

Dalsze analizy rezultatów badań empirycznych dotyczyły wymiaru jedności. Weryfikując realizację funkcji *koinonii* w wymiarze jedności wykazano w badaniach empirycznych dość wysoki deklarowany stopień identyfikacji uczestników z małą grupą formacyjną (ok. 75%), z diecezją (ok. 80%) i z parafią zamieszkania (ok. 70%), co ilustruje wykres 6.

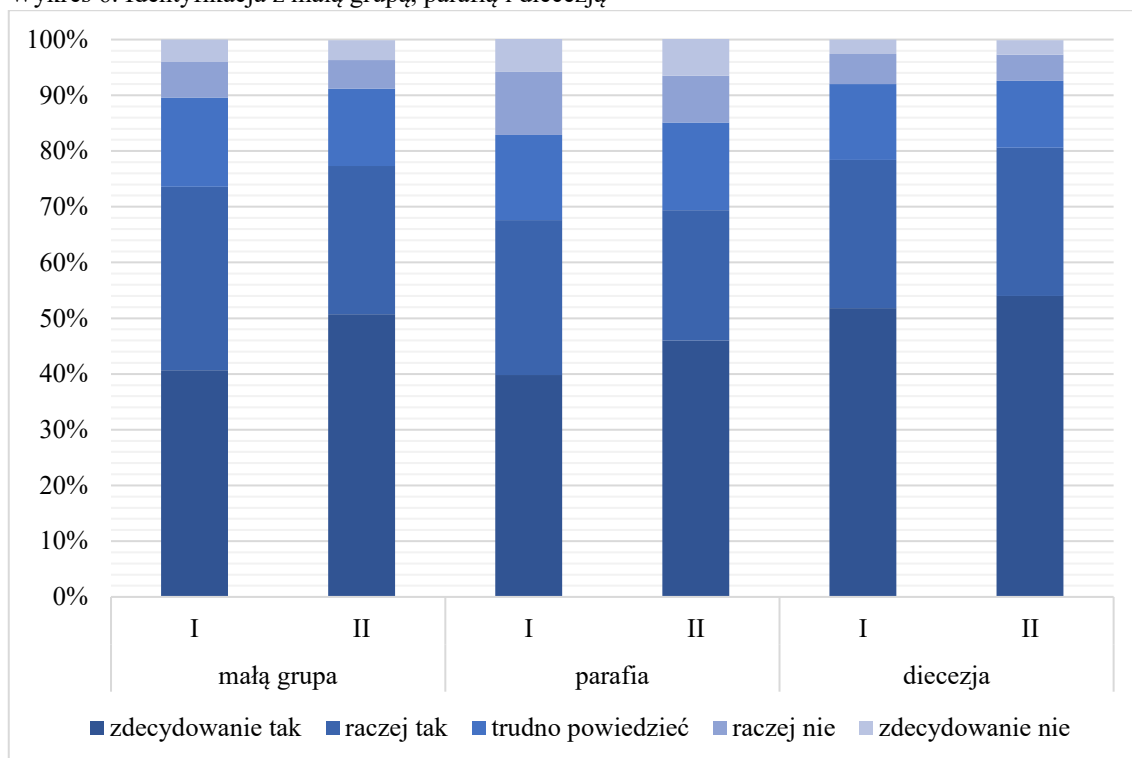
⁶⁵⁷ Zob.: M. Sędek, *Włączamy się w Synod*, w: <https://www.gosc.pl/doc/7189544.Moderator-generalny-Ruchu-Swiatlo-Zycie-Wlaczamy-sie-w-Synod> [dostęp: 10.03.2025].

⁶⁵⁸ Ryś, *Wprowadzenie do sesji naukowej: «Synodalność szansa czy zagrożenie dla Kościoła»*, Łódź, 23 maja 2024 r., w: <https://www.youtube.com/watch?v=HoXnvKSSyaQ> [dostęp: 24.02.2025].

⁶⁵⁹ B. Parys, *Elementy synodalne w Ruchu Światło-Życie*, „Wieczernik” 238 (2022), s. 9-11.

⁶⁶⁰ Tenże, *Nawrócenie pastoralne wspólnoty Ruchu Światło-Życie w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, wystąpienie na 50. Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie, Jasna Góra 22 lutego 2025 r., w: <https://www.youtube.com/watch?v=ITWjFLR6N3s> [dostęp: 6.03.2025].

Wykres 6. Identyfikacja z małą grupą, parafią i diecezją



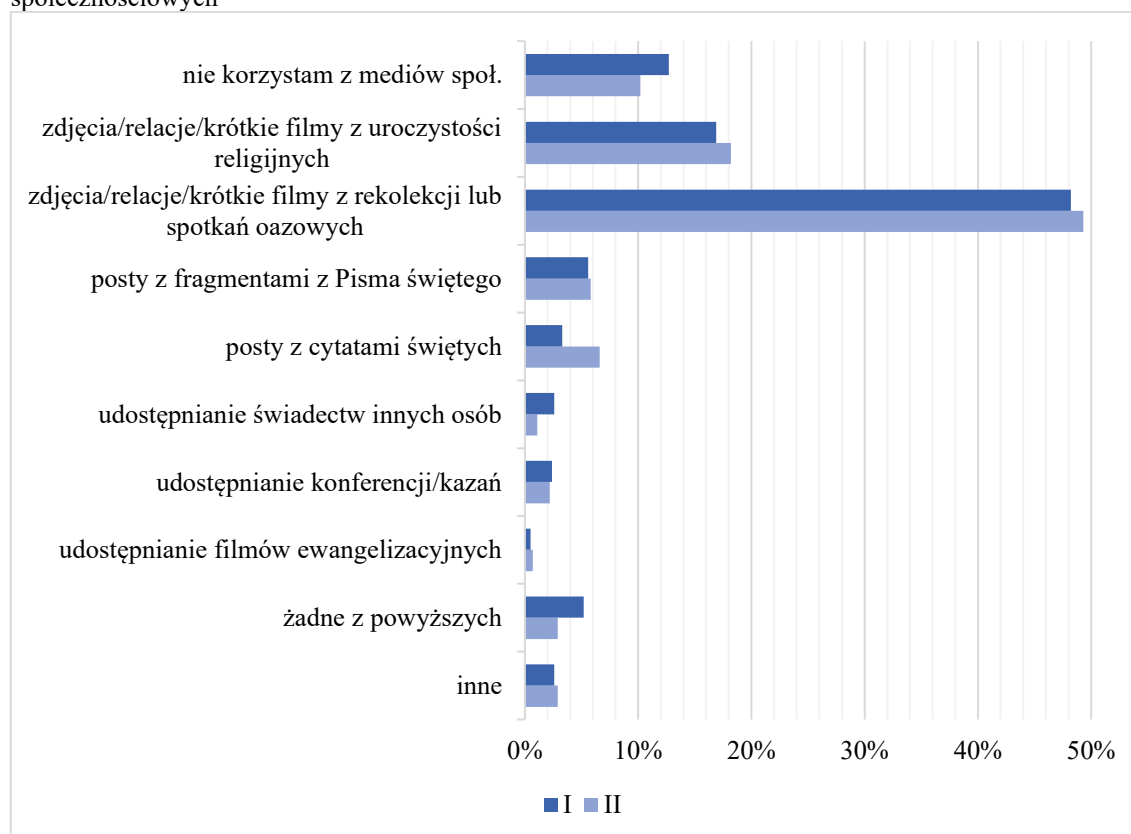
źródło: badania własne

Jednym z narzędzi pogłębiania jedności wśród członków formacji oazowej są, w założeniach, «rejonowe dni wspólnoty». Ankietowani w badaniach jakościowych moderatorzy wykazali problemy związane z osiąganiem zakładanych rezultatów tych spotkań. W ocenie jednego z moderatorów jednym z czynników są różnice pokoleniowe (M3). Innym problemem jest mała frekwencja, gdyż zdarza się, że w tych spotkaniach uczestniczą tylko animatorzy (M5). Moderator z niemal czterdziestoletnim doświadczeniem ocenił także, że często udział w rejonowych dniach wspólnoty traktowany jest jak „odrabianie pańszczyzny”. Określenie to odniósł zwłaszcza do par animatorskich, które prawdopodobnie nie wzięłyby udziału w tym spotkaniu, gdyby nie podejmowana posługa. Pokazuje to, że dni wspólnoty traktowane są nieraz jako swego rodzaju rzeczywistość narzucona i nieopłacalna, która nie jest uznawana przez uczestników Ruchu jako własna, mimo iż jest głęboko wpisana w jego charyzmat i istotę. Moderator ten podkreślił również, że sytuacja ta jest dla niego tym bardziej niezrozumiała, że „w innych ruchach ludzie chętnie i częściej się spotykają” i stwierdził, że obecny model „kiepsko funkcjonuje” (M12). Mimo tych sygnalizowanych trudności ankietowani dostrzegają też duży sens tych spotkań (M6), a także pewne owoce (M10) oraz radość ze spotkania tych, którzy się pojawiają (M12). Słusznym wydaje się postulowane przez jednego z moderatorów diecezjalnych

przemyślenie formy tych spotkań. Zwrócił on uwagę na pojawiającą się w czasie rejonowych dni wspólnoty trudność, by uczestnicy mogli ze sobą spokojnie porozmawiać. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest jego zdaniem przesyt przewidzianych w materiałach formacyjnych aktywności. Do tego dochodzi jeszcze powszechny dziś pośpiech i brak czasu, a także nierzadko spore odległości, jakie uczestnicy muszą pokonać, by dotrzeć na miejsce takiego spotkania (M6).

Analizując realizację funkcji *koinonii*, wzięto pod uwagę także wymiar komunikacji. Na podstawie badań empirycznych doszło do weryfikacji zakładanej hipotezy, związanej z wykorzystaniem mediów społecznościowych przez wspólnoty oazowe. Sądzone bowiem, iż współczesny areopag, jakim niewątpliwie są te cyfrowe platformy, służy oazowiczom w głównej mierze do dzielenia się wiarą i składania świadectwa, czyli realizowania funkcji *martyrii*. Jednak odpowiedzi respondentów dały podstawę do postawienia wniosku, iż doceniają oni bardziej treści związane z umacnianiem więzi wewnątrz wspólnoty, a także z wzajemną wymianą treści. Na wykresie 7. zaprezentowano, jaki rodzaj treści udostępnianych w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych lubią uczestnicy badań.

Wykres 7. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych



źródło: badania własne

By pogłębić naświetlony problem, zapytano moderatorów w wywiadach pogłębionych o ich opinię w tej kwestii. Zdania rozmówców były w tej materii podzielone. Jeden z nich wskazał, że media społecznościowe służą bardziej ewangelizacji, choć nie zastąpią osobistego świadectwa (M8), ale inny już przyznał, że nie wierzy w ewangelizację przez platformy społecznościowe (M4). W badaniach uzyskano także opinię respondenta, który stwierdził, że obie funkcje występują równolegle (M9). W wypowiedziach moderatorów dominował jednak pogląd, że z treści zamieszczanych na profilach wspólnot oazowych w mediach społecznościowych korzystają bardziej osoby będące już we wspólnotach, niż pozostające poza (M6). Publikowane materiały służą raczej informowaniu, komunikacji (M5) i wzmacniają poczucie tożsamości (M2), natomiast dawanie świadectwa dokonuje się tam w dużo mniejszym stopniu (M12). Moderatorzy podczas wywiadów pogłębiających zwrócili również uwagę na problem algorytmizacji, który ogranicza możliwość oddziaływania na zewnątrz katolickim treściami w mediach społecznościowych (M7). Nie zmienia to faktu, że wspólnoty podejmują próby realizowania obu funkcji (M10). Rozmówcy zauważają też istniejące zagrożenia, związane z cyfrowym światem nie przekreślając jednak szans, które także on niesie. Ich zdaniem, cyfrowy świat jest jak nóż, który można wykorzystać, by kogoś zranić albo ukroić komuś kromkę chleba (M2). Dostrzegają także szanse z docieraniem na odległość do ludzi, którzy być może nie byłiby w stanie dotrzeć na jakieś spotkanie osobiście. Jednak spotkanie w przestrzeni wirtualnej nie zastąpi spotkania osobowego (M6). Zasadniczo świat cyfrowy – zdaniem jednego z moderatorów diecezjalnych – jest Bożym darem, który trzeba przyjąć, wykorzystać szanse, które daje, ale jednocześnie należy mieć świadomość zagrożeń, które niesie (M12). Stwierdził on też, że w oazie za mało podkreśla się zagrożenia związane ze światem cyfrowym (M12).

Wypowiedzi moderatorów znajdują odzwierciedlenie w wypowiedziach Magisterium. Konieczność głębszego spojrzenia Kościoła na nowe wyzwania wyłaniające się w kontekście kulturowym, tj. kulturę cyfrową i globalizację kultury dostrzegł we wstępie do *Dyrektorium o Katechzacji* z 2020 r. Rino Fisichella i Octavio R. Arenas. Narzucające się obecnie globalne wzorce mogą przesłaniać „potrzebę formacji, której ośrodkiem byłby pojedynczy człowiek”. Dlatego też ich zdaniem nie można zlekceważyć ryzyka, które wiąże się z pokusą „dostosowywania się do ujednoliconych w skali całego świata

form, zwłaszcza w kontekście formacji do życia wiary”⁶⁶¹. Franciszek współczesny świat określa mianem środowiska cyfrowego, w który na stałe i codziennie zanurzona jest znaczna część ludzkości (ChV 86). Papież podsumowując i nawiązując do wyników prac XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów z 2019 r., poświęconego tematowi „Młodość, wiara i rozeznawanie powołania”, wymienił pozytywne strony Internetu i sieci społecznościowych, tj. nowy sposób komunikowania się, tworzenia więzi, możliwość dialogu, spotkań i wymiany między ludźmi oraz dostęp do wiedzy i informacji (ChV 87), ale wskazał także na potencjalne zagrożenia, pokazując, że środowisko cyfrowe jest

„obszarem samotności, manipulacji, eksploatacji i przemocy”, które niesie ze sobą „ryzyko uzależnienia, izolacji i postępującej utraty kontaktu z rzeczywistością, utrudniając rozwój autentycznych relacji między ludzkich” (ChV 88).

Zaś Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji idąc dalej, dostrzegła możliwość kreowania w przestrzeni cyfrowej wypaczonej wizji rzeczywistości, co może prowadzić

„do zaniechania dbałości o życie wewnętrzne, co przejawia się utratą tożsamości i korzeni, cynizmem jako odpowiedzią na pustkę, stopniowym odczłowieczeniem i coraz większym zamknięciem się w sobie” (DK 361).

Dlatego też słusznym, a nawet koniecznym postulatem wydaje się znalezienie w przestrzeni oazowej miejsca zarówno w formacji podstawowej, formacji animatorów oraz formacji permanentnej na rzetelną edukację medialną w postaci szkoleń, warsztatów oraz tworzenia przestrzeni pozyskiwania i wymiany informacji. Jedną z pierwszych prób w tej mierze jest organizowane przez Centralną Diakonię Społeczną Sympozjum Naukowo-Edukacyjne pt. *Smartfon wyzwanie naszych czasów*, które odbyło się w Bydgoszcy już trzykrotnie. Co ważne, nie jest to wydarzenie wyłącznie o charakterze naukowym, ale w programie uwzględnia także ofertę dla młodzieży i rodziców⁶⁶². Cenną inicjatywą mogłoby być wykorzystanie potencjału tych bydgoskich sympozjów dla wypracowania

⁶⁶¹ R. Fisichella, O. R. Arenas, *Wstęp w: Dyrektorium o katechizacji*, tłum. A. Soroka-Kulma, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2020, s. 9.

⁶⁶² Więcej Centralna Diakonia Społeczna, III Ogólnopolskie sympozjum naukowo-edukacyjne *Smartfon wyzwanie naszych czasów*, Bydgoszcz 6 marca 2025 r., w: <https://smartfon-wyzwania.pl> [dostęp: 10.03.2025].

oferty warsztatów dla animatorów w tym zakresie, bądź konspektów spotkań czy pogodnych wieczorów do wykorzystania przez diakonie rekolekcji wakacyjnych, które mogłyby być zamieszczone np. w teczce roku⁶⁶³.

W obszar rzeczywistej obecności w kulturze cyfrowej wpisuje się także jakość przekazu Ruchu Światło-Życie poprzez strony internetowe. W przekazie tym dostrzec można pewne blaski i cienie. Realizując funkcję *koinonii* w wymiarze komunikacji i jedności Ruch Światło-Życie prowadzi dwie strony internetowe: jedną główną pod adresem: <https://www.oaza.pl> i drugą dotyczącą gałęzi rodzinnej, czyli Domowego Kościoła pod adresem: <https://www.dk.oaza.pl>. Zawierają one treści służące realizacji wszystkich funkcji urzeczywistniania się Kościoła. Aktualnie funkcjonująca wersja pierwszej z nich została uruchomiona w 2020 r. Dostarcza bogactwo wiadomości o Ruchu i poza banerem podzielona jest na sześć zakładek: Aktualności, O Ruchu, Materiały, Biblioteka, Newsletter i Kontakty. Aktualna odsłona drugiego portalu została stworzona przez Piotra Wolskiego w 2025 r. Pod banerem zawiera on dziewięć zakładek: Aktualności, Rekolekcje, Formacja, Diakonia DK, Listy kręgu centralnego, Lisy DK, Dom, Nr konta i Kontakt. Wartością tych stron są unikalne treści dotyczące Ruchu w przejrzystym układzie, dopasowanym do grupy docelowej. Słabszą stroną użyteczności jest brak aktualizacji. Dla przykładu, na głównej stronie portalu www.oaza.pl w kategorii „Możesz pomóc” znajdują się informacje o akcji „Wirtualna choinka 2023”. Inną słabszą stroną tego portalu jest także długość ładowania kolejnych podstron, mała dostępność dla osób z niepełnościami oraz pewne mankamenty dla użytkowników urządzeń mobilnych. Wydaje się również, że na stronie brakuje jasnego wychowawczego przekazu, dotyczącego aktualnego życia Kościoła katolickiego w świecie i w Polsce. Jako przykład można podać brak jakiegokolwiek wzmianki na temat przeżywanego obecnie w Kościele Roku Jubileuszowego, czy informacji związanych poważną chorobą papieża i jego pobytem w szpitalu. Ponadto na oficjalnym portalu Ruchu Światło-Życie na stronie głównej nie można znaleźć odniesienia do aktualnych problemów społecznych obecnych w polskiej debacie publicznej, takich jak kontrowersje związane z nauczaniem religii rzymskokatolickiej.

⁶⁶³ Teczka roku to zbiór materiałów (od 2021 r. publikowanych wyłącznie w formie cyfrowej na stronie www.oaza.pl, pogłębiających i precyzujących temat pracy rocznej, a także związanych z realizacją rekolekcji oazowych. W. Szepietowska, *Teczka roku*, w: *taże*, *Słownik oazowy*, w: <https://www.oaza.pl/slownik-oazowy/> [dostęp: 6.03.2025].

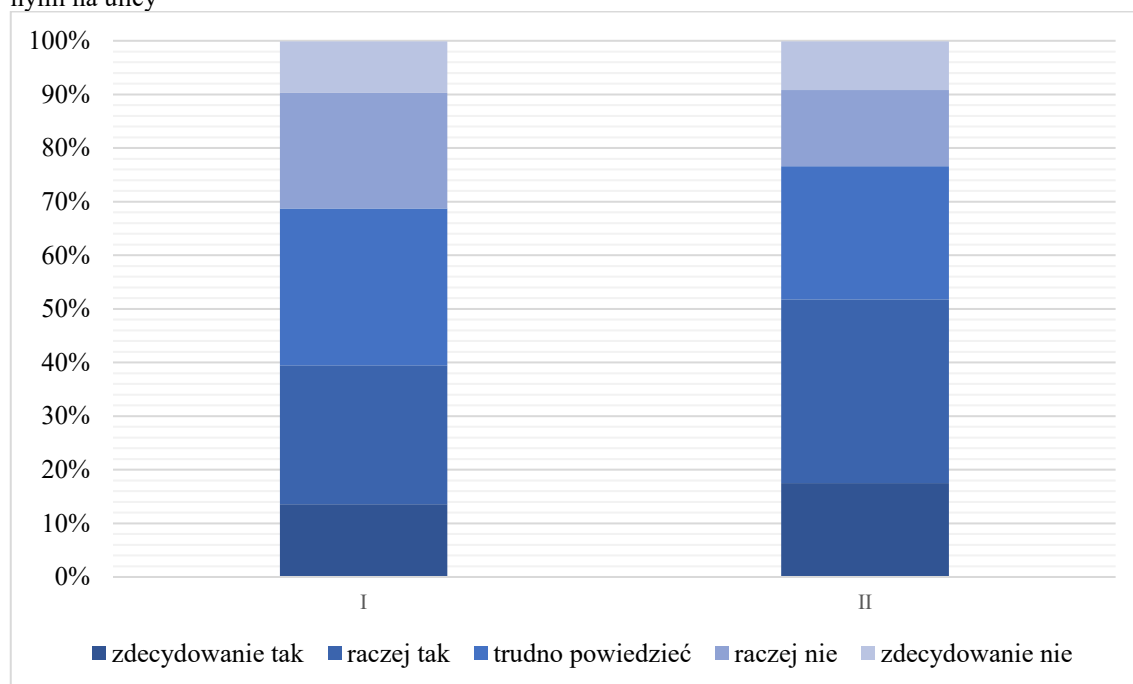
Wydaje się, że w dobie tak gorącej debaty społecznej na oficjalnej stronie Ruchu, w którego łonie wypracowany został deuterokatechumenalny system katechezy, a jego założyciel postulował odnowę kerygmatyczną katechezy w duchu katechumenalnym, w widocznym miejscu mógłby znaleźć się materiał, który prezentowałby chociażby dorobek założyciela w tej materii i mógłby stać się przyczynkiem do konstruktywnej dyskusji o relacji między nauczaniem religii w szkole a katechezą, co wiąże się z wnioskami i postulatami dotyczącymi realizacji kolejnej funkcji, czyli *martyrii*.

Podsumowując przeprowadzone badania nad urzeczywistnianiem się Kościoła w Ruchu Światło-Życie w funkcji *koinonii*, uzyskane rezultaty pogrupowano w trzech wymiarach: braterstwa, jedności i komunikacji. Wskazano mocne i słabe strony oraz wyciągnięto wnioski, a także zaproponowano postulaty wobec dalszej realizacji *koinonii*, która nie jest oddzielona od pozostałych funkcji: *diakonii*, *martyrii* i *leiturgii*, w świecie i dla świata w służbie Królestwa Bożego.

3. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji *martyrii*

Pierwszy wniosek, dotyczący realizacji podstawowej funkcji urzeczywistniania się Kościoła, którą jest *martyria* w wymiarze pierwszego głoszenia, odnosi się do gotowości dzielenia się kerygmatem i swoim świadectwem z obcymi ludźmi. W części empirycznej w zakresie dotyczącym realizacji funkcji *martyrii* w wymiarze pierwszego głoszenia wyniki wskazują, że mimo dobrego zorientowania badanych w temacie konieczności podejmowania dzieła ewangelizacji i dawania świadectwa tylko niespełna połowa respondentów deklaruje gotowość dzielenia się kerygmatem z nieznanymi osobami. Na wykresie 8. zaprezentowano deklaracje ankietowanych odnośnie podjęcia się głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy.

Wykres 8. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy



źródło: badania własne

W badaniach jakościowych moderatorzy zauważyli, że bardzo trudno dziś znaleźć osoby będące w formacji Ruchu Światło-Życie, które chciałby wygłosić świadectwo podczas rekolekcji ewangelizacyjnych. W zasadzie dopiero animatorzy poczuwają się do podejmowania się zadania ewangelizacji (M4), głównie z powodu wydłużającego się dziś procesu dojrzewania (M5). Jeden z moderatorów diecezjalnych przyznał, że podjęcie się posługi animatorskiej pogłębia świadomość i poczucie odpowiedzialności wśród uczestników formacji oazowej oraz że dobrze uformowany animator poprzez swój zapał może stać się motorem dla wspólnoty, w której podejmuje posługę (M12). Inny ankietowany respondent przyznał jednak, że w Ruchu Światło-Życie obecnie dostrzega bardziej agitację niż ewangelizację. Niemniej jednak moderatorzy przyznali również, że proste świadectwo możliwe jest już u początku drogi formacji po przeżyciu ONŻ I° (M6), bo „kto żyje autentyczną wiarą, ten jest świadkiem” (M2). Na podstawie wyników badań oraz wypowiedzi moderatorów można wskazać, że realizację funkcji *martyrii* w wymiarze pierwszego głoszenia należy usprawnić poprzez położenie większego akcentu nie tyle na tzw. „ewangelizację uliczną”, co na stawanie się autentycznym świadkiem w miejscu swojej egzystencji (rodzina, szkoła, studia, praca, grupy rówieśnicze i inne). W tym miejscu warto zauważyć, że do takiej postawy zachęcają uczestników I roku formacji deuterokatechumenalnej zalecenia zawarte w notatnikach uczestnika, które poza wskazaniem

dotyczącymi studium Pisma świętego, modlitwy («Namiotu Spotkania») oraz uczestnictwa i służby podczas Eucharystii we wspólnocie lokalnej zawierają także przewidziane na każdy tydzień konkretne zadania i sugestie, dotyczące świadectwa życia i słowa⁶⁶⁴, bądź też miejsce na zapisanie postanowienia w tym zakresie, które winno być rezultatem odbytego tygodniowego spotkania w małej grupie⁶⁶⁵.

Wyraźnym miejscem w katechezie Ruchu Światło-Życie, w którym porusza się zagadnienie realizacji funkcji *martyrii* w wymiarze pierwszego głoszenia, jest, jak zauważono już w części poświęconej założeniom koncepcyjnym, praca nad ósmym «drogowskazem nowego człowieka», tj. świadectwem. Konspekt pierwszej rozmowy ewangelicznej w ramach tego etapu nosi tytuł *Świadectwo w mocy Ducha Świętego* i składa się z „Uwag dla animatora” zawierających 5 punktów oraz z opisu przebiegu spotkania w następujących częściach: I. wprowadzenie (4 punkty), II. odkrycie (9 punktów), III. zrozumienie (4 punktów) i IV. zastosowanie (3 punktów)⁶⁶⁶.

W „Uwagach dla animatorów” autor opracowania sprecyzował cel spotkania, którym jest przypomnienie wywodzącego się od Chrystusa nakazu dawania świadectwa oraz nadprzyrodzonej mocy Ducha Świętego, którą otrzymują realizujący ten nakaz. Zwrócono w tym miejscu również uwagę na fakt, że temat dawania świadectwa poruszany był już w wielu wcześniejszych momentach formacji, dlatego też w tym miejscu należy dokonać refleksji, czy temat ten brany jest przez uczestników na serio, czy też stał się już tylko „pobożnym sloganem”. Ponadto ważne jest, aby w ramach tej rozmowy ewangelicznej zdemaskować często popełniany w kształtowaniu postawy ucznia-świadka błąd, polegający na zapominaniu o roli Ducha Świętego.

W części I. poza nawiązaniem do poprzedniego spotkania, krótkiego wprowadzenia w tematykę spotkania oraz chwili modlitwy zaleca się odczytanie fragmentu z Ewangelii

⁶⁶⁴ Notatnik *Droga Nowego Życia* w każdym tygodniu w części B zawiera miejsce na zapis odkrycia do jakiego uczestnik doszedł podczas rozmowy ewangelicznej, a w następnych punktach podaje konkretne propozycje z kim i o czym uczestnik w zbliżającym tygodniu mógłby porozmawiać. Np. *Droga Nowego Życia*, s. 5.

⁶⁶⁵ Do każdego z 10 etapów programu *10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej* przygotowano notatnik. Po zadaniach przewidzianych na poszczególne dni tygodnia znajduje się część pt. *Obecność – świadectwo – służba*, której zadaniem jest inspirowanie uczestnika do podejmowania zaangażowania we wspólnotę «żywego Kościoła» i świata, zwłaszcza poprzez świadectwo i służbę. Miejsce na zapis postanowienia związanego ze świadectwem i ewangelizacją wynikającego z tematyki przeżywanej danego tygodnia znajduje się zwłaszcza w części D zatytułowanej *Moja obecność chrześcijańska w świecie*. Np. *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok II. Niepokalana. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalej Ruchu Światło-Życie*, oprac. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007, s. 22.

⁶⁶⁶ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 179-182.

wg św. Mateusza: „Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 16). Korespondować to ma z zapaleniem świecy, tak by stała się ona z jednej strony symbolem Chrystusa, który jest Światłością oświecającą każdego człowieka, a z drugiej strony – samych uczestników spotkania, którzy mają stać się Jego światłem na ziemi.

W części II., po odkryciu w szeregu wskazanych fragmentów z Ewangelii i Dziejów Apostolskich, że świadectwo jest nakazem Pana i związana jest z nim obietnica Ducha Świętego uczestników należy skonfrontować ze słowami Jezusa:

„Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32-33),

by dostrzec, że nie można mówić o sobie, że jest się w pełni uczniem Chrystusa, jeśli nie daje się świadectwa o Nim. Następnie, w nawiązaniu do alegorii o krzewie winnym, wykorzystując wywodzący się od Jezusa obraz, że tylko latorośl trwająca w krzewie wydaje owoce, należy podkreślić, że tak samo tylko człowiek z pokorą przyjmujący nadprzyrodzoną pomoc Ducha Świętego może być w pełni chrystusowym świadkiem, ponieważ „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). W końcu należy zaprosić uczestników do zapoznania się przymiotami świadka, o których mówi słowo Boże, tj.: (a) wykorzystuje każdą okazję (Dz 4, 5-15), (b) ma niezwykle mocne przekonanie o potrzebie świadectwa (Dz 4, 18-20), (c) ma świadomość posiadania Ducha Świętego (Dz 5, 27-32), (d) jest stale gotowy by dawać świadectwo (Rz 1, 14-16), (e) jest całkowicie oparty na mocy Bożej (zob. 1 Kor 2, 1-5), (f) podejmuje się realizacji tego obowiązku niezależnie od przeszkód i braku posłuchu (Tm 4, 1-5) oraz (g) ma świadomość konieczności obrony i uzasadnienia swojej wiary (1 P 3, 15).

Część III. ma prowadzić do zrozumienia poznanych powyżej prawd. Animator w tej części powinien ukazać uczestnikom aktualność wezwania do ewangelizacji, która wcale nie dotyczy tylko tzw. terenów misyjnych. Autor konspektu w tym miejscu proponuje, by nawiązać do niektórych punktów adhortacji Pawła VI *Evangelii gaudium* oraz III rozdziału encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio*.

Zastosowanie w części IV. jest prostą konsekwencją całego spotkania, a więc modlitwą dziękczynną za wezwanie do dawania świadectwa oraz dar Ducha Świętego, a także podjęciem postanowienia, aby te dwie odkryte i zrozumiane prawdy znalazły odzwierciedlenie w ich życiu, również poprzez realizację zadań zawartych w notatniku przewidzianym na ten etap formacji.

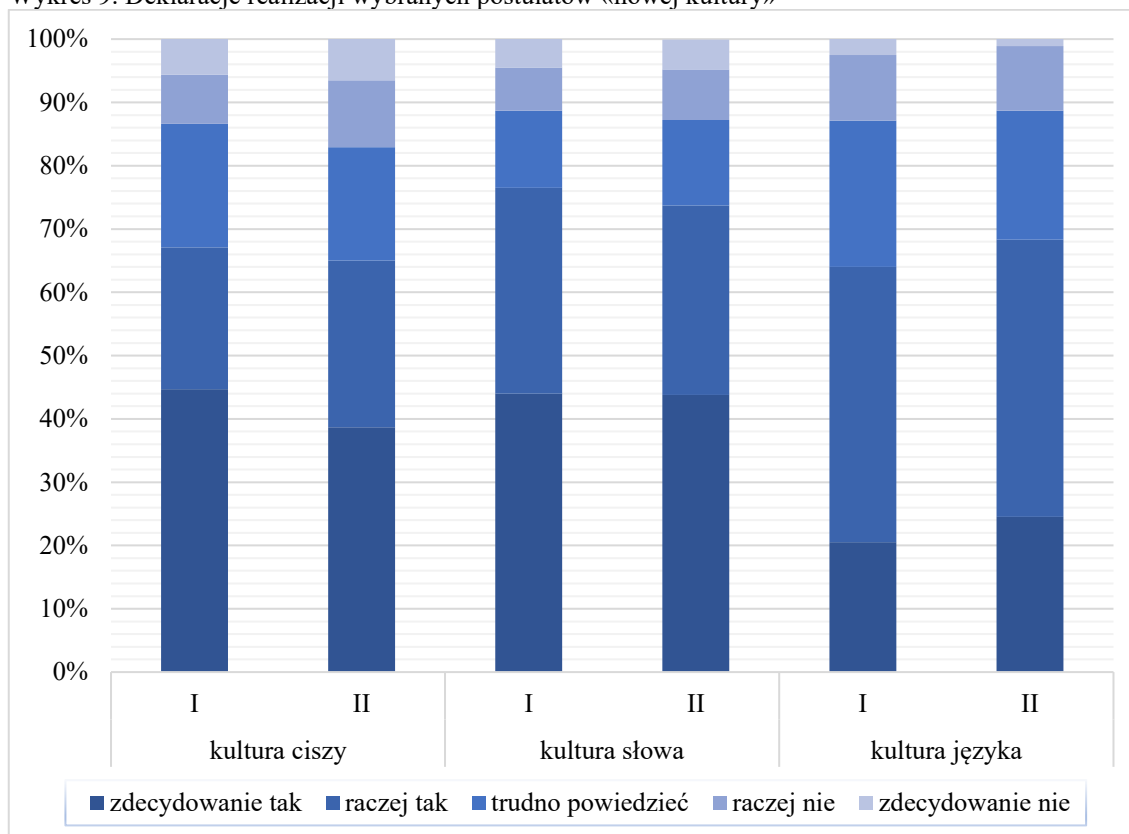
Przywołane w części III. dokumenty, które w całości zalecane są animatorom do lektury jako przygotowanie do realizacji tego spotkania, z pewnością są istotnym i nie tracącym na aktualności głosem papieskiego nauczania w kontekście ewangelizacji i dawania świadectwa. Jednak nie sposób nie zauważyć – jak to przypomniał Parys we wspomnianym już wystąpieniu z 50. Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie⁶⁶⁷ – że Kongregacja ds. Duchowieństwa w 2020 r. w instrukcji *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła* w punkcie 3 stwierdza, że Kościół obecnie wezwany jest do promowania „nowego etapu ewangelizacji”⁶⁶⁸, dając do zrozumienia, że etap ten został zainaugurowany wraz z publikacją adhortacji Franciszka *Evangelii gaudium*. Stąd też wydaje się słusznym, by w materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie były wyeksponowane te dokumenty magisterium, które były i są kamieniami milowymi nauczania papieskiego, dotyczącego ewangelizacji i głoszenia ker-rygmatu, ale także by uwzględnić te, które pojawiły się później i dzisiaj wyznaczają kierunki pastoralnego nawrócenia, zapraszając cały Kościół, a więc także ruchy i wspólnoty eklezjalne do „nowego etapu ewangelizacji” (EG 287).

Dalsze analizy rezultatów badań empirycznych dotyczyły wymiaru świadectwa. Wymiar świadectwa w niniejszej rozprawie połączono z jego szczególną formą w Ruchu Światło-Życie, czyli z «nową kulturą». W badaniach ilościowych wykazano dość wysoki stopień interioryzacji jej przykładowych postulatów, co obrazuje wykres 9.

⁶⁶⁷ Parys, *Nawrócenie pastoralne wspólnoty Ruchu Światło-Życie w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, wystąpienie na 50. Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie.

⁶⁶⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, 20 lipca 2020 r., 3, w: <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2020/07/20/0391/00886.html#pol> [dostęp: 7.03.2025].

Wykres 9. Deklaracje realizacji wybranych postulatów «nowej kultury»



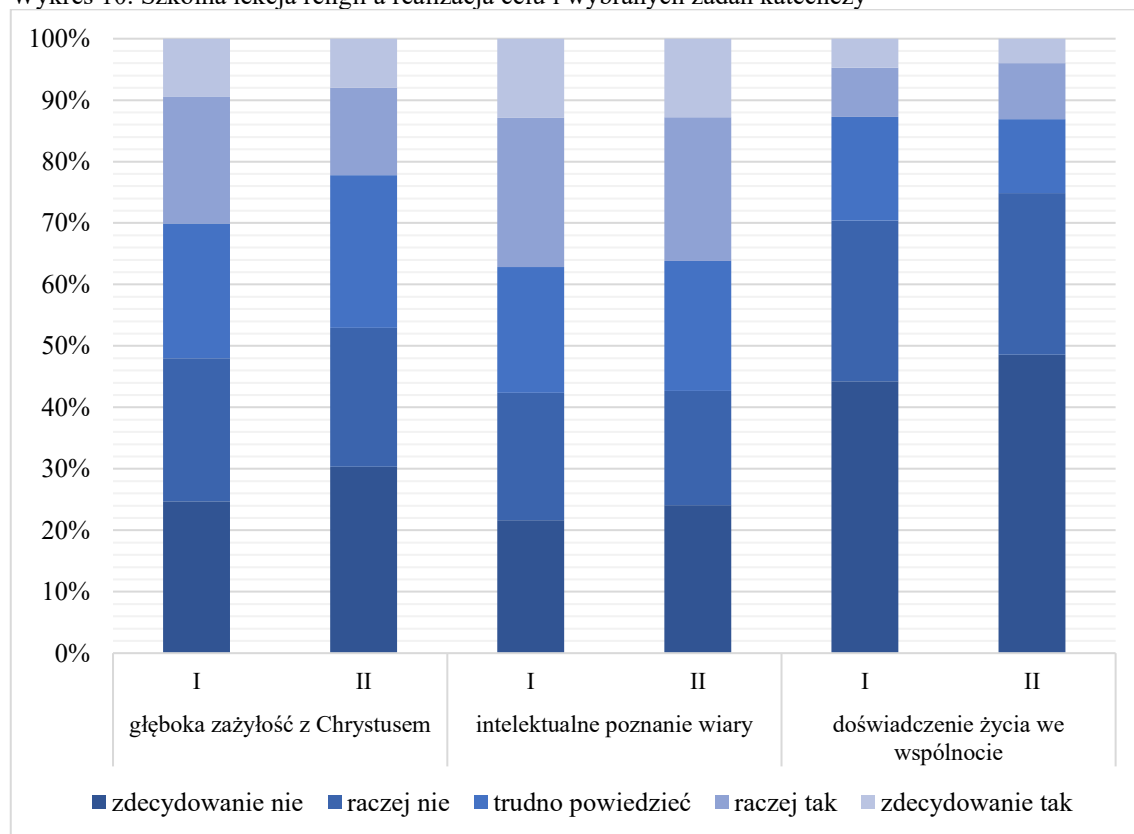
źródło: badania własne

Jednak wywiady pogłębione z moderatorami nie ukazują tak optymistycznego obrazu. Zauważono ogólne występowanie problemu z «nową kulturą» (M2), a nawet po prostu z kulturą współczesnej młodzieży (M3). Wśród przejawów «nowej kultury», z którymi uczestnicy mają dziś największy problem, wskazywano kwestię stroju (M5), zniewolenia mediami społecznościowymi, ale też uzależnienia od opinii innych, tego jak są odbierani (M6) oraz kultury języka, w tym zwłaszcza używanego słownictwa (M10). Jeden z moderatorów młodszego pokolenia, który w czasach szkolnych przeszedł formację deuterokatechumenalną, zauważył, że testem «nowej kultury» jest reakcja wspólnoty na nowe osoby do niej przybywające (M3). Inny z respondentów zwrócił uwagę na fakt, że ważnym przejawem «nowej kultury» jest budowanie pozytywnych relacji bez potrzeby zewnętrznej stymulacji przez, np. alkohol, ponieważ istotna jest wartość osoby jako takiej (M4). Dla dalszych rozważań warto też zauważyć głos doświadczonego moderatora diecezjalnego, który przyznał, że promieniowanie «nową kulturą» świadczy o sile wspólnoty, ponieważ tam, gdzie jest silne życie chrześcijańskie, poddane Ewangelii, tam nie ma problemu z kulturą. Zdrowa wspólnota dodaje siły, by nie ulegać naciskowi świata, panującym modom, czy zniewalającym substancjom, bądź zachowaniom (M11). Mimo to jednak, inny moderator w kontekście «nowej kultury» zwrócił uwagę na fakt, że

uczestnicy mają istotny problem z przeniesieniem poza wspólnotę wzorców, które w niej poznają, ponieważ mocno zderzają się z tym, jak są odbierani w środowisku szkolnym, rówieśniczym (M7). Stąd wniosek, iż realizacja wymiaru świadectwa w ramach funkcji *martyrii* wymaga umacniania więzi we wspólnocie. Wcześniejsze analizy wykazały już, że w założeniach «nowa kultura» jest niejako naturalną konsekwencją zaistnienia «nowej wspólnoty», którą to z kolei tworzą «nowi ludzie», zatem trudno oczekiwać promieni «nowej kultury», jeżeli uczestnicy nie dojrżeli jeszcze na drodze «nowego człowieka», bądź nie do końca tworzą «nową wspólnotę», opartą o zasadę *communio*.

Trzecim wymiarem realizacji funkcji *martyrii*, który był przeanalizowany, jest wymiar katechezy. Wyniki badań ilościowych wykazały, że ok. 50% respondentów uważa, iż lekcje religii w szkole nie prowadzą do zażyłej relacji z Chrystusem. Ponadto ustalono, że nieco ponad 40% ankietowanych uznaje, że szkolne lekcje religii nie prowadzą do poznania wiary, a ok. 70% jest zdania, że taka forma nauczania nie wprowadza w życie wspólnotowe. Obrazuje to dość negatywny stosunek respondentów do realizacji celu i zadań katechezy, stawianych przez *Dyrektorium Katechetyczne* w ramach szkolnej lekcji religii. Na wykresie 10. zestawiono rezultaty badań empirycznych dotyczących opinii respondentów nt. nauczania religii w szkole.

Wykres 10. Szkolna lekcja religii a realizacja celu i wybranych zadań katechezy



źródło: badania własne

Moderatorzy w wywiadach pogłębionych dostrzegli pozytywne strony prowadzenia lekcji religii w środowisku szkolnym, wskazując zwłaszcza aspekt wychowania aksjologicznego, które zapewnia ten przedmiot (M4), a także systematyczność zapewnianą przez system szkolny (M12) oraz łatwość w dotarciu do dzieci i młodzieży, którzy „i tak są w szkole” (M1), co pozwala bez większego wysiłku stworzyć przestrzeń spotkania z tymi, którzy do kościoła nie przyjdą (M7). Mimo to respondenci dostrzegają także „słaby owoc”, jaki przynoszą te szkolne zajęcia (M1) i sygnalizują problem z jakością prowadzonego w szkole nauczania religii (M9), słabe przygotowanie nauczycieli do spotkania z dziećmi i młodzieżą (M6), a nawet próby cenzurowania nauczycieli religii przez władze szkół (M12). Szkolne lekcje religii nie są jednak jedyną formą katechezy. Jej szczególną postacią jest także formacja w ruchach i wspólnotach religijnych, w tym także w Ruchu Światło-Życie. Potwierdzają to moderatorzy w badaniach jakościowych, zauważając, że o ile formacja realizowana jest zgodnie z założeniami programowymi, to spełnia zarówno cel jak i zadania katechezy (M4, M9, M11, M12). Niektórzy respondenci wyrazili wręcz opinię, że w porównaniu do szkolnej lekcji religii formacja w Ruchu w większym stopniu realizuje cel i zadania katechezy (M6). Zauważają, że sam przekaz wiary obecny w szkole nie jest wystarczający, a koniecznym elementem skutecznej katechezy jest także wprowadzenie w doświadczenie wspólnoty (M10). W rzeczywistości szkolnej trudno o realną decyzję wejścia we wspólnotę i budowanie więzi wiary (M5). Franciszek Blachnicki był głęboko przekonany, że wzrost chrześcijański może dokonywać się tylko w konkretnej wspólnocie⁶⁶⁹. Założyciel Ruchu Światło-Życie wskazywał także na konieczność klarownej formy katechumenatu w Kościele, diagnozując jednocześnie, że współcześnie zakłada się, iż tą formą katechumenatu jest system nauczania religii w szkole lub w parafii. Jego zdaniem jednak „nauka religii czy katecheza, w jakiegokolwiek formie istnieje, choć sama w sobie jest dobra, to nie jest tym samym, co katechumenat”⁶⁷⁰. Dlatego też Blachnicki wybiegając w przyszłość postulował, aby w każdej parafii istniał rzeczywiście funkcjonujący i skuteczny katechumenat. Jego zdaniem, odnowy wymagają wszystkie trzy formy współczesnego katechumenatu poczynając od

⁶⁶⁹ Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie*, s. 37.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 41.

„odnowy rodziny, by stawała się domowym Kościołem i spełniała funkcje katechumenatu”⁶⁷¹, przez odnowę katechezy oraz umacnianie ruchów odnowy parafii, które w małych wspólnotach realizują ten proces. W tym kontekście warto zauważyć, że obecnie polscy biskupi „podkreślili konieczność odnowy katechezy w jej wymiarze katechumenalnym”⁶⁷² i rozpoczęli prace nad współczesną koncepcją zarówno katechezy parafialnej jak i nauczania religii rzymskokatolickiej w szkole.

Podsumowując przeprowadzone badania nad urzeczywistnianiem się Kościoła w Ruchu Światło-Życie w funkcji *martyrii*, uzyskane rezultaty pogrupowano w trzech wymiarach: pierwszego głoszenia, świadectwa i katechezy. Wskazano mocne i słabe strony oraz wyciągnięto wnioski i zaproponowano postulaty wobec dalszej realizacji *martyrii*, która nie jest oddzielona od pozostałych funkcji: *diakonii*, *koinonii* i *leiturgii* w świecie i dla świata w służbie Królestwa Bożego.

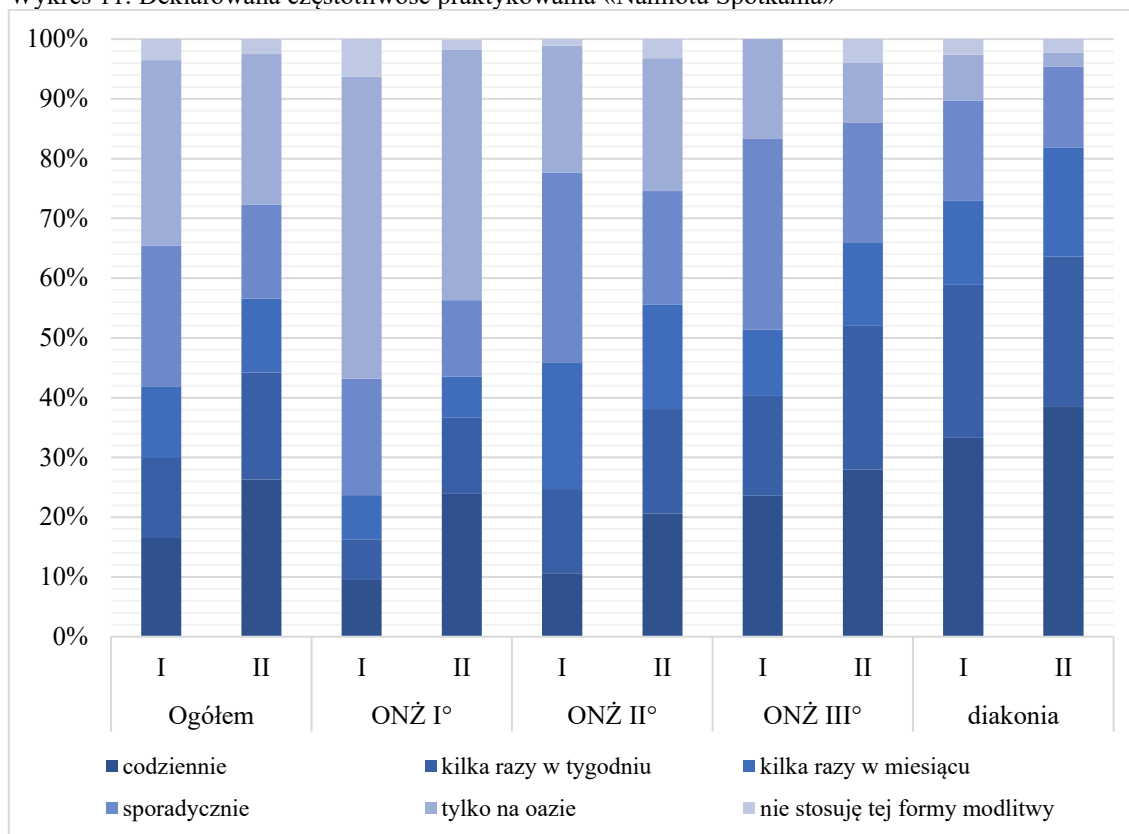
4. Wnioski i postulaty dotyczące realizacji *leiturgii*

Pierwszy wniosek dotyczący realizacji podstawowej funkcji urzeczywistniania się Kościoła, która jest *leiturgia*, związany jest z wymiarem modlitwy i wiernością praktyce codziennego «Namiotu Spotkania». Rezultaty przeprowadzonych badań ilościowych, które zilustrowano na wykresie 11., wykazały niski poziom realizacji tego zobowiązania formacyjnego. Tylko 16,5% respondentów w początkowej fazie trwania rekolekcji i 26,3% w końcowej fazie trwania rekolekcji przyznało, że codziennie praktykuje «Namiot Spotkania». Zaskakująco nisko założenie to realizują też członkowie diakonii. W pierwszym badaniu taką deklarację złożyło tylko 33,3%, a w drugim 38,6% animatorów i moderatorów.

⁶⁷¹ Tamże, s. 45-47.

⁶⁷² Konferencja Episkopatu Polski, Komunikat z 398. Zebrania Plenarnego, 13 czerwca 2024 r., 1, w: <https://episkopat.pl/doc/215787.komunikat-z-398-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski> [dostęp: 24.02.2025].

Wykres 11. Deklarowana częstotliwość praktykowania «Namiotu Spotkania»



źródło: badania własne

Stąd w wywiadach pogłębiających postawiono moderatorom pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy. Zasadniczo rozmówcy wskazywali na trudności ze znalezieniem odpowiedniej przestrzeni do modlitwy (M3), przebudźcowanie (M9) i przesyt informacji, w którym funkcjonuje dzisiejszy człowiek (M2), ale także pęd życia (M4), problem z organizacją czasu w ciągu dnia (M6) oraz w wytrwaniu przez dłuższy czas w ciszy (M11). Jeden z respondentów ocenił, że powodem opuszczania codziennej praktyki «Namiotu Spotkania» jest wymóg wyjścia ze strefy komfortu (M7). Zasygnalizowano również potencjalny problem związany ze specyfiką tej formy modlitwy w Ruchu Światło-Życie, która pozostawia dużo wolności, co do samej struktury jej przebiegu. W przypadku niektórych osób może to być powodem, że po prostu uczestnik nie wie co ma w tym okresie czasu robić (M10). W końcu pewien moderator przyznał, że wszelkie problemy i wyjaśnienia przyczyn niepodejmowania na co dzień tej praktyki sprowadzają się do braku żywej wiary, rozumianej jako relacja z Chrystusem. W jego ocenie „jeżeli ktoś ma problem z «Namiotem Spotkania», to znaczy że nie ma wiary dojrzałej, że nie uczynił Jezusa Panem swojego życia” (M12). W toku rozmów z moderatorami okazało się, że poza czynnikami zewnętrznym istotną rolę odgrywa w tym kontekście właściwa formacja

i wprowadzanie w tę formę modlitwy. Zapytano więc rozmówców, w jaki sposób wprowadzają uczestników do praktykowania «Namiotu Spotkania». Generalnie, zwracają oni uwagę na naturę modlitwy, czyli że jest to spotkanie z żywą Osobą (M6, M12), a nie tylko spotkanie ze swoimi myślami (M7), czy zwykłe czytanie tekstu, wpatrywanie się w niego (M9). Jeden z moderatorów przyznał, że stawia akcent na „prostotę postawienia się przed słowem” i zadanie sobie kluczowego pytania „co to słowo Boże mówi i co mówi do mnie” (M10). Moderatorzy w katechezie dotyczącej tej modlitwy, idąc za Franciszkiem Blachnickim, sięgają do tekstu z Księgi Wyjścia, podkreślając konieczność wyjścia poza obóz, czy rozmowy twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem (M4). Respondenci poruszali też kwestie techniczne, związane z potrzebą znalezienia odpowiedniego, najlepiej stałego miejsca i czasu, a także wyciszenia i uświadomienia sobie Bożej obecności (M1, M3). Niektórzy moderatorzy wskazali też, że zwracają uczestnikom uwagę na potrzebę wierności tej formie modlitwy zarówno w kwestii codziennej częstotliwości jej praktykowania (M9), jak i „żelaznej dyscypliny” związanej z czasem jej poświęconym (M3).

Istotnym momentem w katechezie Ruchu Światło-Życie, w którym powraca się do tematu «Namiotu Spotkania», nie tylko by przypomnieć sobie genezę tej praktyki, ale również skonfrontować się z trudnościami, których mogło się już doświadczyć, jest realizacja szóstego «kroku ku dojrzałości chrześcijańskiej» pod nazwą modlitwa, a zwłaszcza jego drugi etap. W całości poświęcony jest on praktyce «Namiotu Spotkania». Konspekt drugiej rozmowy ewangelicznej zatytułowany *Namiot Spotkania*, składa się z „Uwag dla animatora” zawierających 4 punkty oraz z opisu przebiegu spotkania w następujących częściach: I. wprowadzenie, II. odkrycie (4 punkty), III. zrozumienie (2 punkty) i IV. zastosowanie (4 punkty)⁶⁷³.

W „Uwagach dla animatorów” zwrócono uwagę na fakt, że «Namiot Spotkania» jest jedną z podstawowych praktyk w Ruchu Światło-Życie, bardzo dla niego charakterystycznych, w której w szczególnie sposób wyraża się leżąca u podstaw Ruchu koncepcja personalizmu (dialogicznego), a także przekonanie, że w dobie zyskujących na popularności form modlitwy spontanicznej i charyzmatycznej zawsze fundamentem i źródłem wszelkiego życia modlitwy pozostanie modlitwa osobista, przeżywana jako spotkanie

⁶⁷³ *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne*, s. 145-147.

z żywą Osobą Boga. Ogólnie określono w tym miejscu cele tej katechezy, jako przypomnienie genezy «Namiotu Spotkania» oraz ukazanie głębokiego znaczenia wierności tej praktyce mimo napotykaných trudności.

W części I. proponuje się rozpoczęcie tego spotkania w kościele lub kaplicy przed tabernakulum, przy którym płonie wieczna lampka, gdzie po krótkim wprowadzeniu należy zaprosić uczestników do odprawienia «Namiotu Spotkania» przez 15 min., trwając w ciszy, starając się stanąć w obliczu Pana nawiązując i z Nim duchowy kontakt. W przypadku braku odpowiednich warunków dopuszcza się odprawienie tej modlitwy w zwykłym miejscu spotkań wobec zapalanej świecy i księgi Pisma świętego.

W części II. należy wrócić do wiodącego tekstu, z którego założycie Ruchu Światło-Życie zaczerpnął nazwę dla omawianej praktyki modlitewnej, czyli do Wj 33, 7-11 i przypomnieć najważniejsze przesłanie wynikające z tego fragmentu. Po pierwsze, że przez «Namiot Spotkania» w oazie rozumie się jako praktykę religijną, która polega na zwyczajnej chwili samotnej modlitwy przez Panem. Po drugie, że «Namiot Spotkania» rozbija się „poza obozem”, czyli należy zapewnić sobie odpowiednie warunki czasu i miejsca, aby nic nie zakłócało tej rozmowy z Najwyższym Panem. Po trzecie, że do «Namiotu Spotkania» trzeba się udać, czyli że modlitwa «Namiotem Spotkania» wymaga zwrócenia się do Boga z własnej i nieprzymuszonej woli, co wyraża się w trwaniu przez „określony czas na modlitwie, pozostając do dyspozycji Boga, słuchając Jego głosu, przedstawiając mu swoje sprawy, rozmawiając z Nim ‘twarzą w twarz’, jak się rozmawia z przyjacielem”⁶⁷⁴. Następnie animator winien przeprowadzić z uczestnikami rozmowę na temat, jak wygląda ich praktykowanie «Namiotu Spotkania» co do częstotliwości, poświęcanego na nią czasu oraz trudności jakich w związku z nią doświadczają.

W części III., by doprowadzić do zrozumienia, animator ma zadać uczestnikom w zasadzie dwa pytania o to czy modlitwa osobista jest konieczna oraz o to czy trwanie na takiej modlitwie ma sens. W przypadku pierwszego pytania, uzasadniając konieczność modlitwy osobistej względem tej liturgicznej czy też w grupie modlitewnej, należy przytoczyć fragment Ewangelii wg św. Mateusza:

„Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejść do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu, A Ojciec twój, który widzi w ukryciu odda tobie” (Mt 6, 6),

⁶⁷⁴ Tamże, s. 146.

i podkreślić, że Jezus zachęcał do takiej modlitwy, ale – co można zaobserwować w innych miejscach Ewangelii – sam wielokrotnie przebywał na osobistej modlitwie. Natomiast w odpowiedzi na pytanie o sens trwania przez minimum 15 minut na modlitwie, zwłaszcza, gdy doświadcza się pustki, oschłości itd., należy ukazać wielką wartość wytrwałości na modlitwie, nawet wobec takich trudności:

„Taka modlitwa wytrwała i wierna ma wielkie znaczenie, bo jest świadomym potwierdzeniem wyboru wertykalnego wymiaru mego życia, jest oczyszczeniem mojej wiary i nadziei, uwolnieniem z tajemnego przywiązania do siebie i do pociech”⁶⁷⁵.

W części IV. dotyczącej zastosowania poleca się odczytanie w atmosferze modlitewnej drugiego rozdziału z *Mądrości Sychara*, pozostawiając chwilę ciszy na refleksję. Tekst ten zachęca czytelnika do przygotowania swojej duszy na doświadczenia, jeśli chce się służyć Panu, do zachowania spokoju i równowagi wobec utrapień, do wytrwałości wobec zmiennych losów i przywołuje obraz złota doświadczanego w ogniu, który odnosi do ludzi miłych Bogu, którzy doświadczeni są „w piecu utrapienia” (Syr 2, 5).

Wydaje się, że, podobnie jak w poprzednio omawianych konspektach spotkań, i tutaj warto byłoby wzbogacić te materiały o powstałe później publikacje, a zwłaszcza czwartą część *Katechizmu Kościoła Katolickiego* lub jego kompendium, które w przystępny sposób przybliżają temat modlitwy w życiu chrześcijańskim. Na pewno warto również zwrócić uwagę na codzienną pracę uczestników pierwszego roku formacji z notatnikiem, w którym mają konkretne propozycje ukształtowania «Namiotu Spotkania», tak aby na wczesnym etapie dobrze wdrożyli się w tę kluczową praktykę życia duchowego. Być może należy również zwrócić większą uwagę na towarzyszenie uczestnikom przez animatorów w tej kwestii. Tu pojawia się też problem, na ile wierni tej modlitwie są formatorzy oazowi, jaki przykład dają swoim uczestnikom. W świetle przeprowadzonych badań ilościowych widać, że w tym temacie wiele jest jeszcze do zrobienia, zwłaszcza wobec wymogu codziennego trwania na «Namiocie Spotkania». W końcu wydaje się, że warto byłoby również docenić istniejące, a także podjąć nowe inicjatywy związane z promowaniem i regularnym przypominaniem o tej formie modlitwy oazowiczom, poprzez atrakcyjnie przygotowane treści udostępniane w mediach społecznościowych.

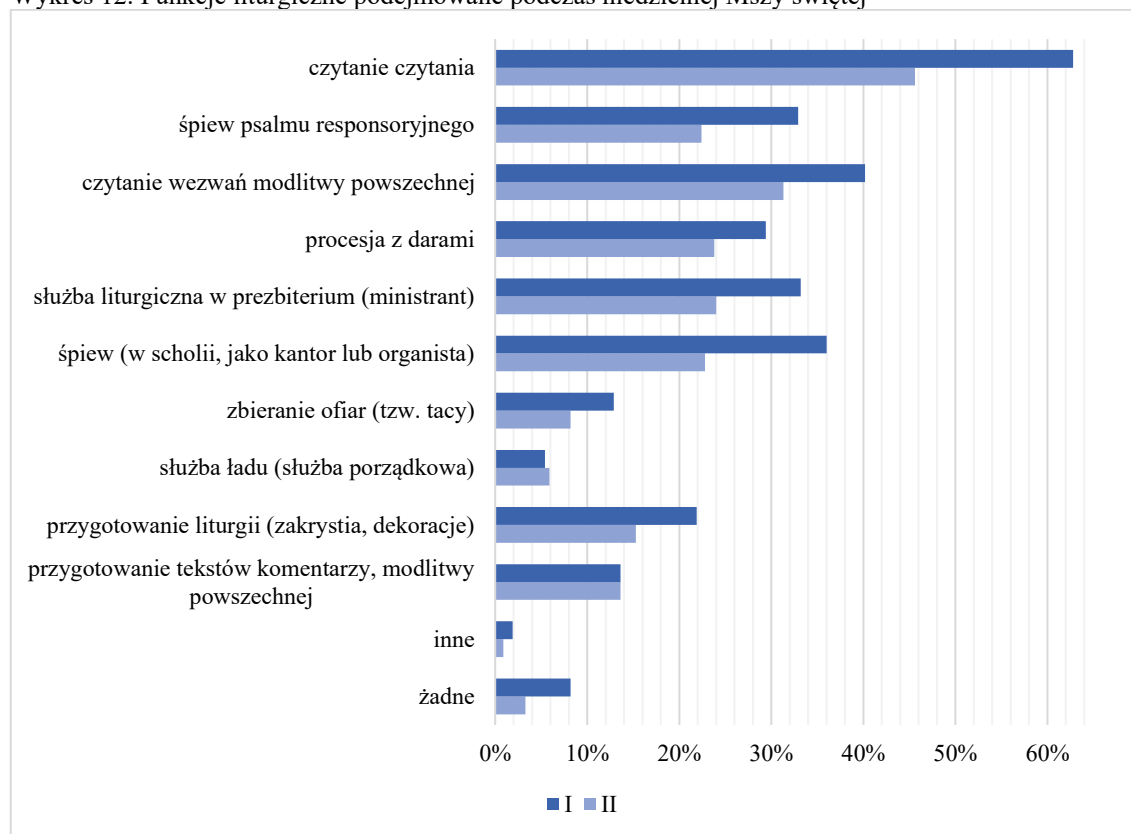
Moderatorzy w wywiadach jakościowych potwierdzili rezultaty uzyskane w badaniach empirycznych dotyczących realizacji funkcji *leiturgii* w wymiarze sakramentów,

⁶⁷⁵ Tamże, s. 147.

zwracając uwagę na to, że uczestnicy formacji oazowej regularnie przystępują do Komunii świętej oraz dostrzegając w nich troskę o stan łaski (M3, M4, M5, M6, M7, M9, M12). Natomiast podejście młodzieży oazowej do spowiedzi ocenili jako „katolickie” (M7), wyróżniające się na tle rówieśników (M9). Przyczynę takiego stanu rzeczy pewien moderator upatruje z jednej strony w praktykowaniu przez uczestników formacji oazowej «Namiotu Spotkania», a z drugiej z celebrowaniem sakramentu pokuty i pojednania podczas rekolekcji oazowych w innej formie niż na co dzień w parafiach, a mianowicie jako obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem (M6). W opinii moderatorów formacja w oazie „stwarza szansę, żeby zadawać pytania o życie sakramentalne” (M10). Oazowicze, generalnie, podchodzą do spowiedzi, jak do spotkania z Chrystusem (M7, M10), niektórzy szukają nawet stałego spowiednika lub kierownictwa duchowego (M2, M4, M12)

Analizując realizację funkcji *leiturgii*, rozpatrzono także wymiar celebracji. Jednym z celów formacji oazowej jest doprowadzenie jej uczestników nie tylko do świadomego, ale także czynnego zaangażowania w celebrowaną liturgię, które będzie wyrażało się w podejmowaniu służby w zgromadzeniu liturgicznym. Badania ilościowe wykazały, że tylko nieliczni respondenci deklarują niepodejmowanie żadnej funkcji podczas niedzielnej Mszy świętej (I: 8,2%; II: 3,3%). To jakie funkcje podejmują uczestnicy badań ukazano na wykresie 12.

Wykres 12. Funkcje liturgiczne podejmowane podczas niedzielnej Mszy świętej



źródło: badania własne

W tym kontekście zapytano moderatorów: Czy jest jakaś funkcja liturgiczna, do wykonywania której najtrudniej jest zachęcić oazowiczów? Respondenci zasygnalizowali, że pewne problemy napotymane są w przypadku funkcji związanych ze śpiewem, zwłaszcza solowym, np. psalmu (M3, M9, M12). Zauważono także, że nie każda funkcja, o którą pytano w ankiecie, jest potrzebna w każdej celebracji, np. służba ładu, komentarz liturgiczny (M10). Moderatorzy zauważyli także, że są funkcje, do których uczestnicy podchodzą z pewną rezerwą, dlatego że wymagają one pewnego przygotowania, wiedzy, umiejętności, a nawet doświadczenia, a mianowicie funkcja ceremoniarza, czy precentorki⁶⁷⁶ w dużych zgromadzeniach, bądź osoby przygotowującej teksty modlitwy powszechnej lub komentarzy (M2, M10, M12).

⁶⁷⁶ Precentorka to funkcja liturgiczna powierzana kobietom, która związana jest z czuwaniem nad porządkiem akcji liturgicznej. W wymiarze tym funkcja ta pokrywa się z zadaniami ceremoniarza. Kiedy ceremoniarz odpowiada za całą służbę liturgiczną, a zwłaszcza za tę w prezbiterium, precentorka podejmuje odpowiedzialność za koordynację funkcji wykonywanych poza prezbiterium. Zob. Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, *Funkcja precentorki*, w: https://www.ddl.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=77:posluga-precentorki&catid=29&Itemid=130 [dostęp: 24.02.2025].

W ramach tego wymiaru *leiturgii* zapytano także moderatorów, o ich stosunek do celebrowania liturgii, o to, jaką odkrywają w tym wartość. Niektórzy przyznali, że to dzięki formacji, bądź posłudze w Ruchu Światło-Życie nauczyli się celebrowania, a nie tylko odprawiania liturgii (M2). Przyznają, że nie chodzi tu o sam rytuał, czy powtarzanie teatralnych gestów, ale modlitwę poprzez czynności liturgiczne, dając wyraz swojej duchowości (M3). Moderatorzy wskazali także, że istotną rolę w ich podejściu do celebrowania odgrywa posłuszeństwo temu, co w tej mierze ustala Kościół. Dostrzegają głębię w tym, co odnośnie *ars celebrandi* mówią kościelne regulacje, dostrzegając w posłuszeństwie liturgicznym formę duchowości (M10). Ponadto wskazali na piękno liturgii celebrowanej w Ruchu Światło-Życie, jako na punkt zwrotny we własnym podejściu do Eucharystii, zaznaczając, że otworzyło ich ono na doświadczenie mistyczne (M7). Wszystko to przekłada się na stawianie celebracji – a zwłaszcza Eucharystii – w centralnym miejscu swojego życia, nie wyobrażając sobie go bez niej. Przekłada się to na podejmowanie na co dzień, a zwłaszcza w niedzielę trudu i troski o jej piękno (M6). Liturgia jest w końcu przestrzenią, poprzez którą – jak zauważył jeden z moderatorów – dokonuje się uświęcenie, a w konsekwencji zbawienie człowieka (M12).

W wywiadach pogłębiających poruszono także kwestię celebrowania Triduum Paschalnego we wspólnocie lokalnej. Respondenci dostrzegli w swoich wspólnotach niski poziom rozumienia teologii tego czasu oraz znaczenia znaków i symboli, tak licznie i bogato wówczas w liturgii obecnych (M13, 18, 24). Wśród postulatów moderatorów na pierwszy plan wysuwa się organizowanie katechez mistagogicznych (M15, M20, M21, M22) i to nie tylko w Wielkim Tygodniu, ale zwłaszcza w okresie Przygotowania Paschalnego (M21), a nawet przez cały rok (M18). Warto zauważyć w tym miejscu, że „drogę mistagogiczną” charakteryzują trzy ważne czynniki:

- „a. objaśnienie obrzędów w świetle wydarzeń zbawczych, zgodnie z żywą tradycją Kościoła, poprzez ponowne odczytanie tajemnic życia Jezusa, szczególnie tajemnicy paschalnej, w powiązaniu z całą historią starotestamentalną;
- b. wprowadzenie w znaczenie znaków liturgicznych; katecheza mistagogiczna ma wzbudzać i kształtować wrażliwość wiernych na język znaków i gestów, które w połączeniu ze słowem stanowią obrzęd;
- c. ukazywanie znaczenia obrzędów w powiązaniu z życiem chrześcijańskim, poprzez podkreślanie związku między liturgią a misyjną odpowiedzialnością wiernych i uświadamianie im, że ich egzystencja jest stopniowo przemieniana przez celebrowane tajemnice” (DK 98).

Niektórzy respondenci wyrazili opinię, że głębsze przeżywanie Triduum Paschalnego może zapewnić udział w organizowanych w tym czasie rekolekcjach (M20, M23).

Z pewnością, atmosfera zamkniętego domu rekolekcyjnego sprzyja wyciszeniu i skupieniu i to prawda, że program formacji deuterokatechumenalnej przewiduje przeżycie tego typu rekolekcji w II roku, połączone z odnowieniem przymierza chrztu. Jednak, po pierwsze udział w takich rekolekcjach jest dla oazowiczów przywidywany raczej jednorazowo, a po drugie uczestnicy Ruchu Światło-Życie, nastawionego na odnowę parafii, zasadniczo w tym czasie winni być obecni w swojej wspólnotie lokalnej i tam podejmować posługę podczas celebracji i nie tylko. Z wypowiedzi moderatorów też wynika, że wiele można jeszcze zrobić by w zakresie celebracji liturgii szeroko angażować wiernych w różne funkcje, których w czasie Triduum jest przecież znacznie więcej niż w niedzielę (M18, M22), a także w kontekście dbałości o prawdziwość i wyrazistość wykorzystywanych w tym czasie w liturgii znaków.

Podsumowując przeprowadzone badania nad urzeczywistnianiem się Kościoła w Ruchu Światło-Życie w funkcji *leiturgii*, uzyskane rezultaty pogrupowano w trzech wymiarach: modlitwy, sakramentów i celebracji. Wskazano mocne i słabe strony oraz wyciągnięto wnioski i zaproponowano postulaty wobec dalszej realizacji *leiturgii*, która nie jest oddzielona od pozostałych funkcji: *diakonii*, *koinonii* i *martyrii* w świecie i dla świata w służbie Królestwa Bożego.

Etap prakseologiczny, czyli strategiczny poprzez analizę rezultatów badań ilościowych i jakościowych pozwolił ustalić konkretne wnioski i postulaty w zakresie realizacji czterech podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w Ruchu Światło-Życie. Trzeba podkreślić, że Ruch Światło-Życie jest szczególnym charyzmatem w Kościele i dla Kościoła. Nie zmienia to faktu, że należy poszukiwać i odkrywać nowe talenty, które daje Bóg i w myśl posoborowej zasady wierności Bogu i wierności człowiekowi uwzględniać z jednej strony współczesne Magisterium Kościoła a z drugiej ciągle poznawać konkretne warunki kroczących drogą „Światło-Życie”.

Zakończenie

Studium pastoralnokatechetyczne pt. *Podstawowe funkcje urzeczywistniania Kościoła w Ruchu Światło-Życie* miało na celu ukazanie założonych i realizowanych funkcji urzeczywistniania się Kościoła, tj. *diakonii, koinonii, martyrii i leiturgii* w katechezie Ruchu Światło-Życie. Analizie poddano wszystkie materiały formacyjne wykorzystywane obecnie w ramach formacji podstawowej tego Ruchu od etapu ewangelizacji, przez etap deuterokatechumenat, po etap mistagogii. Nowością pracy jest nie tylko ukazanie dorobku założyciela Ruchu Światło-Życie w aspekcie historycznym, ale także spojrzenie na aktualną sytuację tego Ruchu, ukazanie blasków i cieni, mocnych i słabych stron katechezy prowadzonej w Ruchu Światło-Życie na sposób katechumenalny. Do dorobku katechetyki szczegółowej niniejsza rozprawa wnosi duży zasób informacji pastoralnych, katechetycznych i organizacyjnych, które mogą przyczynić się do dyskusji i nowego spojrzenia na koncepcję katechizacji i jej zadań w społeczeństwie pluralistycznym, przy gwałtownych przemianach społecznych.

Główny problem badawczy postawiono przy pomocy trójstopniowego pytania: W jaki sposób w Ruchu Światło-Życie założone są podstawowe funkcje urzeczywistniania się Kościoła? W jakim stopniu są one realizowane? oraz Jakie są pastoralnokatechetyczne postulaty, by ich realizacja w przyszłości była efektywniejsza? Problem badawczy został rozwiązany poprzez zastosowanie metody paradygmatu trzech etapów analizy teologii pastoralnej. W pierwszym etapie ukazano podstawy teologiczne podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła w kluczu biblijno-patrystycznym, Magisterium Kościoła oraz pastoralnokatechetycznym, a także dokonano analizy materiałów formacyjnych Ruchu Światło-Życie oraz tekstów naukowo-duszpasterskich Franciszka Blachnickiego, pod kątem występowania w nich badanych funkcji podstawowych. Założyciel Ruchu Światło-Życie dokonał syntezy posoborowej teologii i w sposób konkretny zastosował ją w formacji dojrzałych chrześcijan: dzieci, młodzieży i dorosłych. W pracy poddano weryfikacji koncepcję Blachnickiego w oparciu o dorobek współczesnej europejskiej katechetyki, a zwłaszcza Emilio Albericha. W drugim etapie ukazano realizację tych założeń na podstawie empirycznych badań ankietowych uczestników wakacyjnych rekolekcji oazowych, które pogłębiono w wywiadach swobodnych, niestandardyzowanych i nieustrukturyzowanych z moderatorami Ruchu Światło-Życie. W badaniach uzyskano i do dalszej analizy zakwalifikowano 699 wypełnionych ankiet i 24 wywiady. Na

podstawie syntezy uzyskanych rezultatów, w etapie trzecim wypracowano wnioski i postawiono postulaty pastoralnokatechetyczne dla dalszej realizacji założonych podstawowych funkcji urzeczywistnienia się Kościoła w Ruchu Światło-Życie, adekwatnych wobec wyzwań współczesności.

Pierwsza grupa wniosków dotyczy realizacji funkcji *diakonii*. Pierwszy z nich potwierdza realizowanie *diakonii* w Ruchu Światło-Życie, zwłaszcza w płaszczyźnie ewangelizacji i formacji skierowanych przede wszystkim *ad intra*. Podejmowanie posługi w Kościele jest jednym z priorytetów oddziaływań formacyjnych w Ruchu Światło-Życie. Udział w diakoniach specjalistycznych daje formującym się w oazie świeckim i duchownym możliwość zaangażowania się w życie Kościoła oraz pogłębiania więzi w służbie. Pierwszym postulatem w ramach wymiaru posługi jest położenie nacisku na rozwijanie diakonii specjalistycznych na niższych szczeblach struktury terytorialnej, tj. we wspólnotach lokalnych i rejonowych, tak aby konkretne posługi podejmowały osoby pozostające na co dzień we wspólnocie. Wyższe szczeble organizacyjne winny skupiać się na tworzeniu zaplecza formacyjnego i na koordynowaniu zadań. Ponadto ujawniono potrzebę monitorowania, wspomagania i towarzyszenia diakonom na niższym szczeblu, by komunikacja była coraz bardziej ewangeliczna oraz by przeciwdziałać pojawiającemu się skostnieniu struktur.

Drugi wniosek dotyczy wymiaru wychowania. Istotnym warunkiem doprowadzenia uczestnika do postawy diakonijnej, polegającej na posiadaniu siebie w dawaniu siebie na wzór Chrystusa Sługi, jest ciągle podejmowanie wysiłku *metanoi* w duchu *Kazania na Górze*, m.in. poprzez stosowanie «duchowego oddychania». Przeprowadzone badania ujawniły nikłą znajomość zagadnienia pośród moderatorów, co pozwala wnioskować, że nie jest ona powszechnie praktykowana w Ruchu Światło-Życie. Dlatego na drugim miejscu postuluje się pogłębienie tego zagadnienia przez Komisję Teologiczno-Programową Ruchu Światło-Życie, gdyż w toku badań zgłoszono wątpliwości natury teologicznej, a także zaleca się rewizję materiałów formacyjnych w tym zakresie, z ewentualnym ich uzupełnieniem, gdyż w obecnej formie wydają się niewystarczające.

Trzecia konkluzja związana jest z wymiarem wyzwolenia. Posługa wyzwolenia od zawsze była szczególnym charyzmatem Ruchu Światło-Życie i jego założyciela. Przeprowadzone badania wykazały nie do końca zadowalające zaangażowanie posługujących oraz uczestników formacji oazowej w dzieło KWC, wynikające, jak się wydaje, głównie *nomen omen* z lęku przed rówieśnikami i ich opinią, a więc z rzeczywistości, z którą

KWC chce walczyć. Pojawiający się w badaniach jakościowych argument później osią-ganej obecnie dojrzałości jest autentyczny, ale wydaje się, że nie powinien pociągać za sobą rewizji założeń formacyjnych w kierunku ich osłabienia, ponieważ ludzie dojrza-li osobowościowo, formujący się, m.in. w gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie również z oporem podchodzą do przynależności do KWC. W związku z powyższym, trzecim po-stulatem jest ciągle podejmowanie formacji w tym zakresie, zwłaszcza rzetelne prezen-towanie założeń KWC i demaskowanie wielu powszechnie funkcjonujących mitów jej dotyczących oraz odważne świadectwo jej członków, a także zaktualizowanie wykorzy-stywanych materiałów formacyjnych o bieżące informacje i statystyki oraz wzbogacenie tych materiałów o współczesne przykłady działalności diakonii KWC, także w świecie cyfrowym.

Drugą grupę konkluzji stanowią wnioski i postulaty dotyczące realizacji funkcji *ko-inonii*. Pierwszy wniosek w tej grupie związany jest z wymiarem braterstwa. Wykazano, że stwarzanie atmosfery troski o innych w Ruchu Światło-Życie przyczynia się do urze-czywistniania komunii. Dokonuje się to w głównej mierze poprzez kładzenie nacisku na realizowanie postawy bezinteresownej miłości agape nie tylko w wymiarze materialnym ale także duchowym, co znajduje wyraz w trosce o zdobycie bliźnich dla Chrystusa. W opozycji do tego ideału wychowawczego stoi powszechny współcześnie indywidualizm, obojętność, klerykalizm, konsumpcjonizm, pęd życia, a także występujące nieraz tendencje separatystyczne. W ocenie jednego z ankietowanych moderatorów remedium na indywidualizm i klerykalizm jest synodalność. W związku z tym z nadzieją należy przyjąć trwającą obecnie inicjatywę synodalną wewnątrz Ruchu, polegającą na procesie słuchania, do którego zaproszone są wszystkie podstawowe komórki Ruchu, jako przy-gotowanie do zapowiadanej na listopad 2025 Kongregacji Stowarzyszenia Ruchu Świa-tło-Życie.

Drugi wniosek w tym zestawieniu dotyczy wymiaru jedności. Założyciel Ruchu Światło-Życie uważał, że kryterium weryfikującym poddanie się Duchowi Świętemu w budowaniu Kościoła-wspólnoty jest jedność na różnorodnych płaszczyznach, m. in. we-wnątrz samego Ruchu. Ważnym narzędziem budowania i pielęgnowania tej jedności są «rejonowe dni wspólnoty». Przeprowadzona analiza wykazała istotne problemy w reali-zacji tych rejonowych spotkań formacyjnych. W wywiadach jakościowych pojawił się postulat rewizji założeń dotyczących formy tych spotkań, ich liczby oraz treści propono-wanych na jedno spotkanie, w kierunku pozostawienia większej ilości czasu na swobodne budowanie relacji między uczestnikami.

Trzeci wniosek w tym zestawie związany jest z wymiarem komunikacji. W wyniku przeprowadzonych analiz stwierdzono, że uczestnicy formacji oazowej w większej mierze wykorzystują media społecznościowe w celu podtrzymania istniejących już relacji oraz wymiany komunikatów i treści multimedialnych, związanych z działalnością wewnątrz grupy, niż w celach ewangelizacyjnych. Niewątpliwe szanse, jakie przynosi ze sobą świat cyfrowy, nie mogą przysłonić związanych z tą rzeczywistością zagrożeń. Stąd z uwagi na wciąż rozwijające się technologie informacyjne i komunikacyjne należy z całą pewnością znaleźć w formacji oazowej przestrzeń dla rzetelnej edukacji medialnej. Co ważne, dostrzeżono, że pierwsze próby podejmowania wyzwań związanych ze współczesną technologią informacyjno-komunikacyjną są już przez pewne środowiska Ruchu realizowane. Brakuje jednak rozszerzenia rezultatów tych przedsięwzięć na cały Ruch i generalnie na Kościół.

Kolejna grupa wniosków związana jest z weryfikacją realizacji założeń funkcji *martyrii*. Pierwszy wniosek dotyczy wymiaru pierwszego głoszenia. Przeprowadzone badania wykazały dobre zorientowanie uczestników formacji Ruchu Światło-Życie, dotyczące konieczności głoszenia kerygmatu i dawania świadectwa, przy jednocześnie znacznie niższym poziomie gotowości, by rzeczywiście tego zadania się podjąć. Zwrócono również uwagę, że gotowość ta zwiększa się dopiero w okolicach podjęcia posługi animatorskiej, kiedy to, w założeniach, już od samego początku formacji deuterokatechumenalnej winno się zachęcać uczestników do wykorzystywania różnych sytuacji życia codziennego do zainicjowania rozmowy na temat wiary. W tym miejscu pojawia się pytanie, które wymagałoby pogłębienia w dalszych badaniach: Na ile realizowane są założenia, zwłaszcza z pierwszego roku formacji, dotyczące świadectwa życia i słowa, zawarte w notatnikach uczestników? W związku z faktem, iż Kościół od momentu ogłoszenia adhortacji programowej papieża Franciszka *Evangelii gaudium* jest wezwany do promowania „nowego etapu ewangelizacji”, sformułowano postulat wyeksponowania w katechezie Ruchu Światło-Życie, a zwłaszcza w materiałach formacyjnych, współczesnego nauczania *Magisterium Ecclesiae* w tym zakresie.

Drugim rozpatrywanym wymiarem w tej grupie był wymiar świadectwa, który połączono ze szczególną formą świadectwa w Ruchu Światło-Życie, czyli z «nową kulturą». Pewne problemy z realizacją założeń «nowej kultury» na różnych poziomach wykazały zwłaszcza wywiady pogłębione z moderatorami. Niepokojące jest również sygnalizowane rozdwojenie w zachowaniu uczestników, którzy będąc poza wspólnotą nie stosują tak samo gorliwie ideałów «nowej kultury». Z uwagi na fakt, iż «nowa kultura» jest

naturalną konsekwencją zaistnienia «nowej wspólnoty» złożonej z «nowych ludzi», wykazane trudności mogą więc wskazywać na problemy związane z brakiem wystarczającej dojrzałości na drodze «nowego człowieka» poszczególnych uczestników albo z innymi kłopotami na polu budowania «nowej wspólnoty».

Trzeci wymiar analizowany w ramach funkcji *martyrii* to katecheza. Uczestnicy badań krytycznie wypowiedzieli się o realizacji celu i niektórych zadań katechezy w ramach nauczania religii rzymskokatolickiej w szkole. W tym kontekście oraz z uwzględnieniem trwającej w Polsce debaty nad aktualnymi wytycznymi kształtującymi działalność katechetyczną Kościoła, istotnym postulatem jest przypomnienie koncepcji katechezy prowadzonej na sposób katechumenalny, którą zaplanował, przygotował i zorganizował Blachnicki w Ruchu Światło-Życie i którą ten Ruch prowadzi nieprzerwanie od blisko 50 lat, aż po dzień dzisiejszy.

Ostatnia grupa wniosków związana jest z funkcją *leiturgii*. W ramach wymiaru modlitwy przeanalizowano praktykowanie przez uczestników formacji oazowej osobistej modlitwy myślniej, zwanej «Namiotem Spotkania». Przeprowadzona analiza wykazała niski poziom realizacji założenia codziennego praktykowania tej formy modlitwy. Ujawniono szereg możliwych przyczyn takiego stanu rzeczy zarówno zewnętrznych-środowiskowych, jak i wewnętrznych-formacyjnych. Ważny wniosek, jak się wydaje, wypłynął z wypowiedzi jednego z moderatorów, który stwierdził, że zaniedbania w tej mierze prowadzą się do braku żywej relacji do Chrystusa. Postulatem w tej materii jest zwracanie większej uwagi w momencie wprowadzania uczestników w tę formę modlitwy na jej konieczność w prowadzeniu życia duchowego, a także uważniejsze towarzyszenie animatorów uczestnikom w tej kwestii oraz poważniejsze rozeznanie, czy słusznym jest dopuszczanie uczestników do dalszych etapów deuterokatechumenatu w przypadku ujawnienia zaniedbań w praktykowaniu codziennego «Namiotu Spotkania».

Drugi wniosek w tym zestawieniu dotyczy wymiaru sakramentów i celebracji. W trakcie badań ujawniono regularne przystępowanie uczestników formacji do sakramentu Eucharystii oraz ich troskę o stan łaski. Oddziaływania formacyjne, w tym inicjacja sakramentalno-liturgiczna powodują pogłębienie życia sakramentalnego uczestników oraz podejmowanie służby w ramach celebracji liturgicznych. Założenia dotyczące funkcji *leiturgii* w wymiarach sakramentów i celebracji realizowane są na zadowalającym poziomie.

W trakcie realizacji niniejszej rozprawy pojawiły się kierunki badawcze, które w przyszłości należałoby podjąć albo rozwinąć. Po pierwsze w kwestii dotyczącej badań

nad dorobkiem założyciela Ruchu Światło-Życie winna powstać rzetelna baza prac naukowych, w tym prac awansowych przygotowywanych na wszystkich uczelniach kościelnych i wydziałach teologicznych, przede wszystkim w Polsce, ale i na świecie. Po drugie w kwestii realizacji założeń formacyjnych ciekawym byłoby przebadanie, na ile współczesne grupy oazowe realizują założenia zawarte w materiałach formacji rocznej, a zwłaszcza wskazania z notatników dla uczestników. Po trzecie można odnieść wrażenie, że po blisko 50-u latach materiały stosowane w formacji Ruchu Światło-Życie uległy swego rodzaju spetryfikowaniu, dlatego Ruch powinien podjąć próbę ich rewizji nie tyle pod względem zasadniczej treści proponowanych metod i stawianych w konkretnych konspektach ogólnych celów, co w zakresie wykorzystywanych środków, technik i szaty graficznej, z otwarciem się na możliwości, które daje dziś świat cyfrowy, a także, co nie mniej ważne, dotyczących zawarcia w nich współczesnego nauczania Magisterium Kościoła.

Badania wykazały wartość wypracowanego przez Blachnickiego systemu formacji deuterokatechumenalnej, składającego się z etapów: preewangelizacji, ewangelizacji, powtórnego katechumenatu oraz mistagogii. Niniejsza praca wnosi wkład w rozwój katechetyki szczegółowej w kontekście formacji dojrzałych chrześcijan zarówno dorosłych, jak i dzieci i młodzieży. Należy mieć nadzieję, że opracowane wyniki badań przyczynią się do prac nad współczesnymi dokumentami katechetycznymi, które są przygotowywane na potrzeby nauczania religii rzymskokatolickiej w szkole oraz katechezy rodzinnej i parafialnej.

Aneksy

Aneks nr 1. Ankieta: Formacja w Ruchu Światło-Życie

Zwracam się do Ciebie z prośbą o wypełnienie poniższej anonimowej ankiety, dotyczącej różnych aspektów formacji w Ruchu Światło-Życie. Jej wyniki posłużą do napisania pracy naukowej. Proszę przeczytaj polecenia i stosuj się do nich. Odpowiadając na kolejne pytania spośród podanych odpowiedzi, wybierz tę, która jest zgodna z Twoimi osobistymi doświadczeniami. Proszę, odpowiedz na wszystkie pytania. Pozostawienie pytania bez odpowiedzi obniża wartość całego badania. Wypełnianie ankiety trwa 10-15 min. Badania uzyskały zgodę Komisji Etyki Badań Naukowych WT KUL.

Serdecznie dziękuję za poświęcony czas i trud wypełniania ankiety.

ks. Marcin Józefczyk

doktorant Wydziału Teologii

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

W tej sekcji odpowiadając na pytania zaznacz tylko JEDNĄ odpowiedź:

Pytanie 1. Czy masz swój własny egzemplarz Pisma świętego (Stary i Nowy Testament)?

- ☐ tak
- ☐ nie

Pytanie 2. Twoi rówieśnicy z oazy uważają treść Pisma świętego za:

- ☐ przestarzałą
- ☐ częściowo przestarzałą
- ☐ aktualną
- ☐ trudno powiedzieć

Pytanie 3. Jak często robisz «Namiot Spotkania»?

- ☐ nie stosuję tej formy modlitwy
- ☐ codziennie
- ☐ kilka razy w tygodniu
- ☐ kilka razy w miesiącu
- ☐ sporadycznie
- ☐ tylko na oazie

Pytanie 4. Jak często modlisz się różańcem? /przynajmniej jedną dziesiątkę/

- ☐ nie stosuje tej formy modlitwy
- ☐ codziennie
- ☐ kilka razy w tygodniu
- ☐ kilka razy w miesiącu
- ☐ sporadycznie
- ☐ tylko na oazie

Pytanie 5. Jak często robisz rachunek sumienia z minionego dnia i wzbudzasz żal za popełnione grzechy i zaniedbania?

- ☐ nie stosuje tej formy modlitwy
- ☐ codziennie
- ☐ kilka razy w tygodniu
- ☐ kilka razy w miesiącu
- ☐ sporadycznie
- ☐ tylko na oazie

Pytanie 6. Jak często oddajesz na nowo swoje życie Chrystusowi i otwierasz się na pełnię Ducha Świętego przez modlitwę i wiarę?

- ☐ nie stosuje tej formy modlitwy
- ☐ codziennie
- ☐ kilka razy w tygodniu
- ☐ kilka razy w miesiącu
- ☐ sporadycznie
- ☐ tylko na oazie

Pytanie 7. Jak często modlisz się Liturgią Godzin? /przynajmniej jedną godziną/

- ☐ nie stosuje tej formy modlitwy
- ☐ codziennie
- ☐ kilka razy w tygodniu
- ☐ kilka razy w miesiącu
- ☐ sporadycznie
- ☐ tylko na oazie

Pytanie 8. Czy zdarzyła się w Twoim życiu jakaś sytuacja, w której odczułeś(-aś) wyraźną obecność Boga lub poczucie bliskości z Bogiem?

- ☐ w zasadzie zawsze czuję wyraźnie obecność Boga i moją z Nim bliskość
- ☐ tak, dosyć często (np. w czasie niedzielnych praktyk, kilka razy w miesiącu)
- ☐ raczej rzadko doświadczam tego rodzaju uczucia (kilka razy w roku, w czasie wielkich świąt kościelnych lub w innych sytuacjach)
- ☐ w zasadzie nie doświadczam tego typu uczuć (może na rekolekcjach oazowych lub w innych wyjątkowych sytuacjach)
- ☐ nie odczuwam Jego bliskości
- ☐ nie potrafię tego określić

Pytanie 9. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać?

- ☐ wcale nie trzeba się spowiadać
- ☐ tylko przed ważnymi uroczystościami (chrzciny, śluby, pogrzeby)
- ☐ raz w roku
- ☐ raz w miesiącu (najlepiej w pierwszy piątek miesiąca)
- ☐ po każdym grzechu śmiertelnym (tak by zawsze był w stanie łaski uświęcającej)

Pytanie 10. Czy robisz postanowienie poprawy na spowiedzi świętej?

- ☐ tak
- ☐ nie

Pytanie 11. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami?

- ☐ w ostatnim miesiącu
- ☐ przed paroma miesiącami
- ☐ przed rokiem
- ☐ przy okazji Pierwszej Komunii świętej
- ☐ nie przystępowałem

Pytanie 12. Czy znasz ludzi z twojej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej?

- ☐ tak
- ☐ nie

Pytanie 13. Czy umieściłeś na swoim profilu w mediach społecznościowych zdjęcia z rekolekcji oazowych?

- ☐ nie korzystam z mediów społecznościowych
- ☐ tak
- ☐ nie

Pytanie 14. Czy twoja wspólnota oazowa jest obecna w mediach społecznościowych?

- ☐ tak
- ☐ nie
- ☐ nie wiem

Pytanie 15. Co najbardziej lubisz w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych?

- ☐ nie korzystam z mediach społecznościowych
- ☐ zdjęcia/relacje/krótkie filmy z uroczystości religijnych
- ☐ zdjęcia/relacje/krótkie filmy z rekolekcji lub spotkań oazowych
- ☐ posty z fragmentami z Pisma świętego
- ☐ posty z cytatami świętych
- ☐ udostępnianie świadectw innych osób
- ☐ udostępnianie konferencji/kazań
- ☐ udostępnianie filmów ewangelizacyjnych
- ☐ inne:.....
- ☐ żadne z powyższych

Pytanie 16. Kto powinien ewangelizować?

- ☐ przygotowani członkowie diakonii ewangelizacji
- ☐ animatorzy
- ☐ wszyscy, którzy przyjęli Jezusa jako Pana i Zbawiciela
- ☐ trudno powiedzieć

Pytanie 17. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka?

- ☐ tak, jako członek
- ☐ tak, jako kandydat
- ☐ nie, ale kiedyś należałem
- ☐ nigdy nie należałem

Pytanie 18. Czym przede wszystkim jest dla Ciebie Kościół katolicki?

- ☐ instytucją strzegącą wiary i obyczajów
- ☐ instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem
- ☐ wspólnotą ochrzczonych
- ☐ ogólnoswiatową organizacją posiadającą również cele świeckie
- ☐ inne:....
- ☐ trudno powiedzieć

Pytanie 19. Według Ciebie, przed którą diakonią specjalistyczna w twoim środowisku stoją obecnie pilne zadania?

☐ deuterokatechumenatu	☐ muzyczna
☐ Domowego Kościoła	☐ oaz rekolekcyjnych
☐ ewangelizacji	☐ słowa
☐ formacji diakonii	☐ społeczna
☐ jedności	☐ środków finansowych
☐ komunikowania społecznego	☐ świadectwa
☐ liturgiczna	☐ wychowawcza
☐ miłosierdzia	☐ wyzwolenia
☐ misyjna	☐ życia
☐ modlitwy	☐ inna:

W tej sekcji możesz zaznaczyć WIĘCEJ niż JEDNĄ odpowiedź:

Pytanie 20. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej?

- ☐ czytanie czytania
- ☐ śpiew psalmu responsoryjnego
- ☐ czytanie wezwań modlitwy wiernych
- ☐ procesja z darami
- ☐ służba liturgiczna w prezbiterium (ministrant)
- ☐ śpiew (w scholii, jako kantor lub organista)
- ☐ zbieranie ofiar (tzw. tacy)
- ☐ służba ładu
- ☐ przygotowanie liturgii (zakrystia, dekoracje)
- ☐ przygotowanie tekstów komentarzy, modlitwy powszechnej
- ☐ inne:

Pytanie 21. Co oznacza dym kadzidła?

- ☐ nie ma dla mnie znaczenia
- ☐ uwielbienie Boga
- ☐ obecność Boga
- ☐ modlitwy wznoszone do Boga
- ☐ inne:

Pytanie 22. Gdzie Twoi znajomi ze wspólnoty oazowej szukają inspiracji do rozstrzygnięcia konkretnych problemów i podejmowania życiowych decyzji?

wskaż MAKSYMALNIE 3 odpowiedzi:

- ☐ radzą się rodziców
- ☐ pytają o zdanie nauczycieli, wychowawców, katechetów
- ☐ kierują się opinią rówieśników
- ☐ nie konsultują tego z nikim
- ☐ naśladują influencerów
- ☐ sięgają do wzorów z Pisma świętego
- ☐ inne:

Pytanie 23. W jaką diakonię specjalistyczną Ruchu Światło-Życie ludzie obecnie angażują się najbardziej?

wskaż MAKSYMALNIE 3 odpowiedzi:

☐ deuterokatechumenatu	☐ muzyczna
☐ Domowego Kościoła	☐ oaz rekolekcyjnych
☐ ewangelizacji	☐ słowa
☐ formacji diakonii	☐ społeczna
☐ jedności	☐ środków finansowych
☐ komunikowania społecznego	☐ świadectwa
☐ liturgiczna	☐ wychowawcza
☐ miłosierdzia	☐ wyzwolenia
☐ misyjna	☐ życia
☐ modlitwy	☐ inna:

W tej sekcji wybierz JEDNĄ odpowiedź:

poszczególne wartości oznaczają:

1 - zdecydowanie nie

2 - raczej nie

3 - trudno powiedzieć

4 - raczej tak

5 - zdecydowanie tak

Pytanie 24. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „Słowo Boże jest dla mnie duchowych pokarmem”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 25. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „Modlitwa to chrześcijański obowiązek”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 26. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 27. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 28. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „Brak pieniędzy powoduje jest dla mnie stresujący”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 29. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 30. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 31. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 32. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 33. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 34. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Nie plotkuję**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 35. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Wiem, że moja przynależność do Ruchu może drażnić innych**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 36. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Potrafię wykryć *fake newsa* w mediach społecznościowych**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 37. Czy jesteś gotowy(-a) głosić kerygmat, dzielić się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy??

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 38. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Nie lubię ciszy**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 39. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Nie przeszkadza mi bałagan w moim pokoju**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 40. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 41. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Można na mnie liczyć**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 42. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lubię święta w rodzinie**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 43. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 44. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 45. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Analizuję tekst słuchanych piosenek**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 46. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 47. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 48. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lekcja religii w szkole dała/daje mi formację liturgiczną**”?

	1	2	3	4	5	
zdecydowanie nie						zdecydowanie tak

Pytanie 49. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lekcja religii w szkole dała/daje mi formację moralną**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 50. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lekcja religii w szkole dała/daje mi formację modlitewną**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 51. Czy zgadzasz się ze stwierdzeniem: „**Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie**”?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 52. Czy utożsamiasz się z małą grupą, w której się formujesz w ciągu roku?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 53. Czy utożsamiasz się z parafią, w której mieszkasz?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 54. Czy utożsamiasz się z diecezją, w której mieszkasz?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 55. Czy doświadczyłeś, że oaza stwarza atmosferę sprzyjającą zadawaniu pytań?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 56. Czy doświadczyłeś, że oaza stwarza atmosferę prześiąkniętą ewangelicznym duchem?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 57. Czy doświadczyłeś, że oaza stwarza atmosferę czułości?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 58. Czy doświadczyłeś, że oaza stwarza atmosferę kontemplacji?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 59. Czy doświadczyłeś, że oaza stwarza atmosferę troski o innych?

1	2	3	4	5

zdecydowanie nie zdecydowanie tak

Pytanie 60. W ubiegłym roku formacyjnym w ilu Rejonowych Dniach Wspólnoty uczestniczyłeś(-aś)?

- ☐ 0
- ☐ 1
- ☐ 2
- ☐ 3
- ☐ 4
- ☐ więcej

Pytanie 61. Moim głównym charyzmatem jest

.....

Pytanie 62. Charyzmat ten odkryłem dzięki... ..

.....

Na zakończenie proszę o udzielenie kilku informacji o sobie

Płeć

- ☐ mężczyzna
- ☐ kobieta

Podaj rok Twojego urodzenia: ____ _

Na co dzień Twoja wspólnota oazowa działa

- ☐ na wsi
- ☐ w mieście poniżej 20 tys. mieszkańców
- ☐ w mieście od 20 do 100 tys. mieszkańców
- ☐ w mieście powyżej 100 tys. mieszkańców

Typ rekolekcji, na których jesteś

- ☐ Oaza Nowego Życia I stopnia
- ☐ Oaza Nowego Życia II stopnia
- ☐ Oaza Nowego Życia III stopnia
- ☐ inne.....

Na obecnych rekolekcjach jesteś

- ☐ uczestnikiem
- ☐ animatorem /członkiem diakonii/
- ☐ moderatorem

Dziękuję za poświęcony czas i wypełnienie ankiety

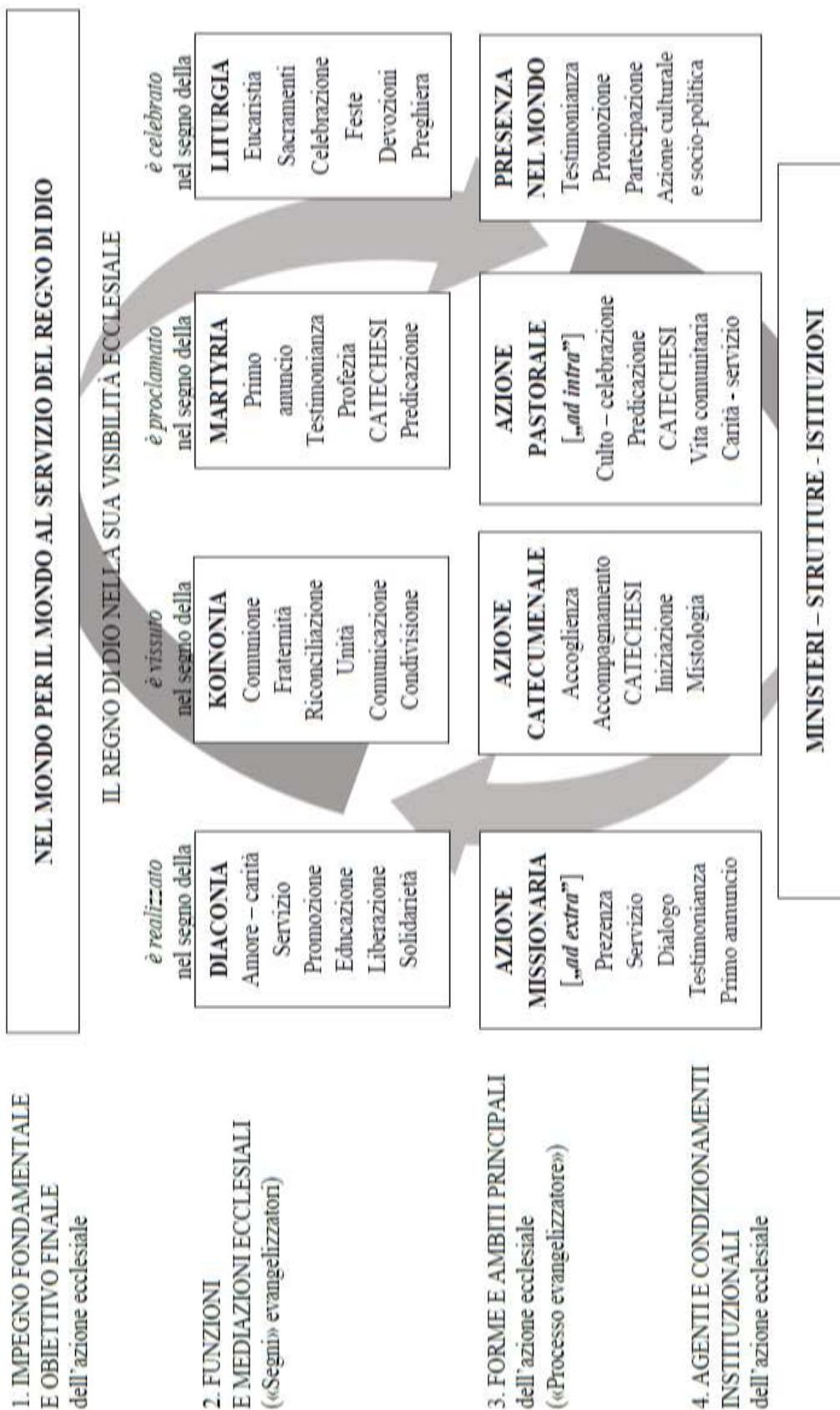
Aneks nr 2. Deuterokatechumenalny system formacyjny Ruchu Światło-Życie. Schemat

Stopnie i okresy	Czas trwania	Odpowiednik wg OCWD
Oaza Nowej Drogi (młodzież)	1 rok do 3 lat	
Preewangelizacja		
Ewangelizacja indywidualna		Ewangelizacja
Rekolekcje ewangelizacyjne	Od kilku tygodni do jednego roku	Okres prekatechumenatu
Oaza Nowego Życia I stopnia	15 dni	
Obrzęd włącznie do deuterokatechumenatu		Obrzęd przyjęcia do katechumenatu
11 rozmów ewangelicznych		
Program 10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej		
I – Chrystus		
II – Niepokalana		
III – Duch Święty		
IV – Kościół		
V – Słowo Boże	minimum: 6 miesięcy	
VI – Modlitwa		
VII – Liturgia		
VIII – Świadectwo		
IX – Nowa Kultura		
X – Agape		
Oaza Nowego Życia II stopnia	15 dni	
11 kręgów biblijnych:		
<i>Wprowadzenie w Biblię jako historię zbawienia</i>	3 miesiące	
Kręgi liturgiczno-biblijne nawiązujące do niedzielnych czytań	minimum od Adwentu do Wielkiego Postu	
Okres przygotowania do odnowy przymierza chrztu	Wielki Post	Obrzęd wybrania (wpisania imienia). Okres oświecenia i oczyszczenia ze swymi obrzędami
Triduum Paschalne w formie rekolekcji, odnowa przymierza chrztu		Udzielenie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej
Kurs oazowy dla animatorów (KODA)		
Oaza Nowe Życie III stopnia	15 dni	
11 tematów pogłębienia eklezjologicznego	3 miesiące	
Ewangeliczne rewizje życia na temat: <i>charyzmat – powołanie – diakonia</i>	minimum: od Adwentu do Zesłania Ducha Świętego	
Szkoła animatora		
Triduum Pentakostalne (Oaza Rekolekcyjna Diakonii)		
udzielenie misji – przejście do diakonii i do formacji permanentnej; ewentualnie KODA specjalistyczne		Okres mistagogii

źródło: F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, red. G. Wilczyńska, A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014, s. 10-11.

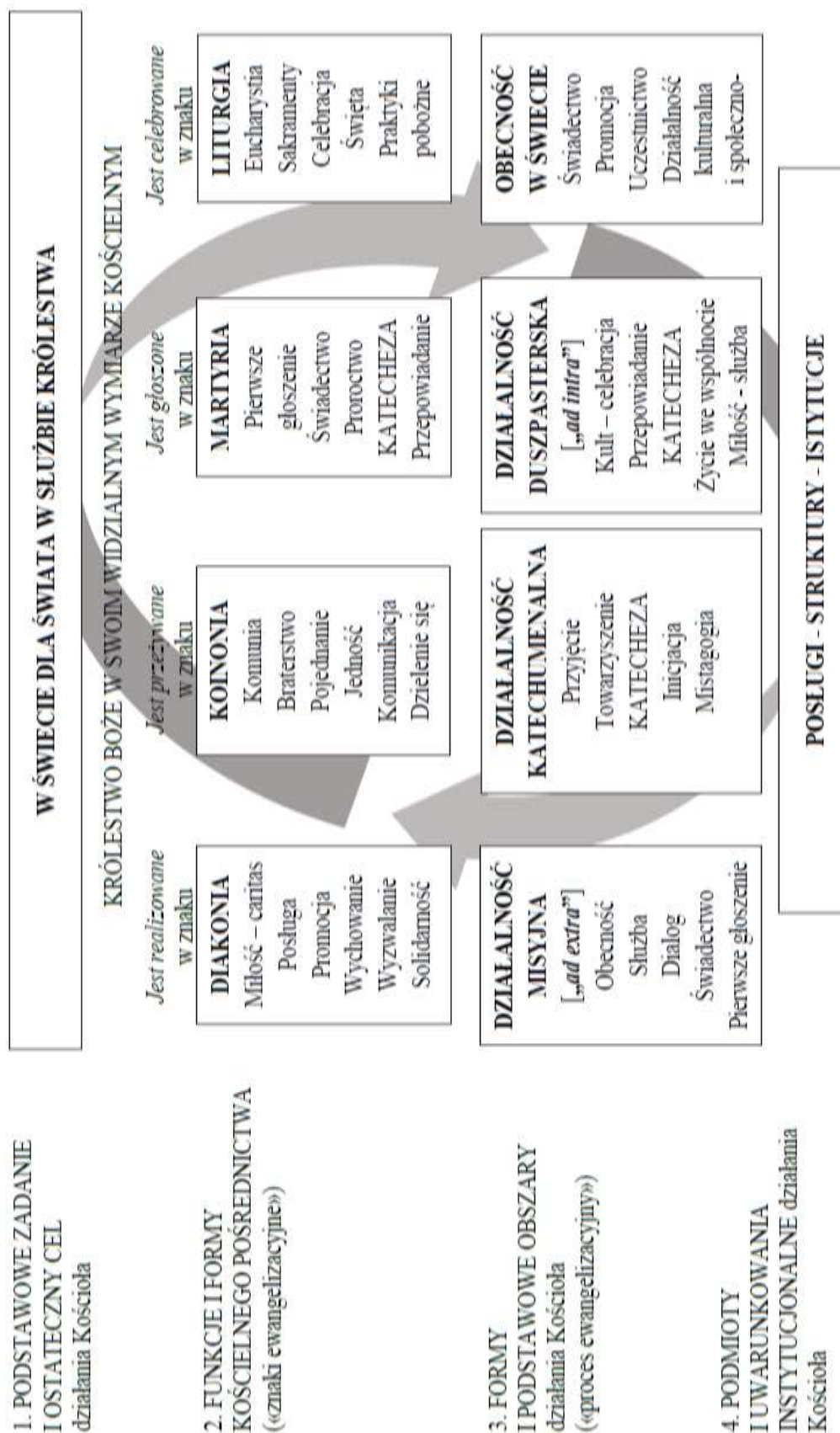
Aneks nr 3. Odnowiony pastoralny program ewangelizacyjny wg Emilio Albericha

ARTICOLAZIONI ESSENZIALI DELL'AZIONE EVANGELIZZATRICE DELLA CHIESA COME SACRAMENTO UNIVERSALE DI SALVEZZA (*convocazione – comunione – missione*)



źródło: E. Alberich, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Leumann TO: Editrice ELLEDICI 2009, s. 40.

**PODSTAWOWE AKCENTY EWANGELIZACYJNEGO DZIAŁANIA KOŚCIOŁA
JAKO POWSZECHNEGO SAKRAMENTU ZBAWIENIA (zwolanie – komunია – misja)**



źródło: E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, red. K. Misiaszek, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2003, s. 40.

Aneks nr 4. List Jana Pawła II z okazji 30-lecia poświęcenia Matce Kościoła Ruchu Światło-Życie

Jego Ekscelencja Bp Wiktor Skworec

Delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. Ruchu «Światło-Życie»

Drogi Księżu Biskupie,

Niebawem minie trzydzieści lat od dnia, w którym dane mi było dokonać poświęcenia Ruchu «Światło-Życie» Niepokalanej Matce Kościoła. Wiem, że ten moment jest uznawany za akt konstytutywny Ruchu, choć jego działalność jest wcześniejsza, związana z płynącą z natchnionej intuicji duszpasterskiej posługą Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego.

Bogu dziękuję za te trzy dziesięciolecia «Oazy». Miałem okazję kilka tych lat przeżywać razem z młodzieżą zaangażowaną w Ruchu i z bliska obserwować, jak owocna była ta forma duszpasterstwa. A nie były to czasy łatwe. Może właśnie w tamtych okolicznościach tym bardziej wyraziste było świadectwo wiary i zaangażowania w życie Kościoła, jakie dawali moderatorzy, animatorzy i poszczególni członkowie Ruchu. Dlatego starałem się je wspierać, ufając, że tehnenie Ducha Świętego, jakie odczuwało się w coraz to nowych inicjatywach Ruchu, jest darem dla Kościoła w Polsce i na świecie. Dziś wracam pamięcią do przeżyć z tamtych lat i chcę wyrazić przekonanie, że nowe czasy nie mniej niż dawne potrzebują tego świadectwa. Może nawet bardziej niż kiedykolwiek dotąd Kościół w Polsce potrzebuje wiary, nadziei i miłości młodych ludzi, którzy starają się budować swoje życie w oparciu o Słowo Boże, o liturgię i udział w życiu rodzimej parafii.

Wydaje się, że te trzy elementy, na których jest zbudowana duchowość Ruchu «Światło-Życie», stanowią jego niezwykłą wartość. Poznanie, więcej — przeżywanie treści Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu to pierwszy i nieodzowny krok do poznania Chrystusa, do kontemplacji Jego oblicza i do podejmowania na co dzień wyzwań, jakie przed każdym wiernym i przed całym Kościołem stawia konfrontacja dokonująca się nieustannie między rzeczywistością tego świata i Ewangelią. Liturgia, szczególnie liturgia Eucharystii i sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, przeżywana w duchu głębokiego zrozumienia i zaangażowania, wprowadza w misterium zbawienia, które dokonało się przed wiekami w Chrystusie i w którym mamy udział dzięki widzialnym znakom niewidzialnej łaski. W końcu udział w życiu parafialnym jest wyrazem zrozumienia tajemnicy Kościoła jako wspólnoty odkupionych, którzy stanowią mistyczne ciało Chrystusa, jedno i niepodzielone, zjednoczone wzajemną miłością. Prawdziwie Boża była myśl ks. Blachnickiego, by ten Ruch związać z parafią. Nie odchodźcie od tej idei. Trwajcie w lokalnej wspólnocie Kościoła i ożywiajcie ją Waszą wiarą.

Przeżywanie tych tajemnic wydało błogosławione owoce w sercach ludzi młodych, z których wielu dzisiaj prowadzi dorosłe życie w rodzinach, kontynuując wędrówkę drogą Ewangelii. Bogu dziękuję za ich wierność i konsekwencję. Czynię to również w przekonaniu, że formacja oazowa przygotowała ich, aby byli aktywnymi świadkami Chrystusa, a równocześnie świadomymi obywatelami, zaangażowanymi w życie spo-

łeczne najbliższego środowiska, regionu czy państwa. W szczególny jednak sposób pragnę wyrazić wdzięczność Bogu za dar powołań kapłańskich i zakonnych, które zrodziły się w łonie Ruchu «Światło-Życie». To prawdziwie wielki dar dla Kościoła. Nie przestajmy za ten dar dziękować i prosimy, aby nadal ten Ruch był środowiskiem, w którym młodzi ludzie zyskują odwagę wiary, aby pójść za wezwaniem Chrystusa.

Wiem, że Ruch «Światło-Życie» dopracował się też nowej formacji, tak zwanej «Oazy Rodzin». Jest to szczególnie cenny owoc, który należy pielęgnować. Rodzina żyjąca głębią wiary i wierna miłości Chrystusa jest przyszłością Kościoła. Niech Wasz Ruch wspiera te rodziny, niech umacnia je w jedności i pomaga przetrwać wszelkie próby.

«Oaza Żywego Kościoła» – taka była nazwa. Ta nazwa wskazywała na głębokie pragnienie aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła, ożywiania go stylem życia zakorzenionym w Ewangelii i w liturgii. Nie rezygnujcie z tego pragnienia. Realizujcie je z Bożą pomocą, ku pożytkowi całego Kościoła w Polsce. Na radosny trud realizacji charyzmatu Ruchu «Światło-Życie» z serca Wam udzielam mojego Apostolskiego Błogosławieństwa.

Jan Paweł II

Watykan, 4 czerwca 2003 r.

źródło: L'Osservatore Romano 7-8/2003, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/oaza_04062003.html [dostęp: 5.03.2025].

Bibliografia

I. ŹRÓDŁA

1. Źródła wytworzone⁶⁷⁷

425 kwestionariuszy ankiety wypełnionych przez uczestników i członków diakonii w początkowej fazie trwania rekolekcji oazowych

274 kwestionariuszy ankiety wypełnionych przez uczestników i członków diakonii w końcowej fazie trwania rekolekcji oazowych

24 wywiady z moderatorami Ruchu Światło-Życie

2. Pisma Ojców Kościoła

Didache, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówka, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 33-40.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówka, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 51-87.

Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówka, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 162-173.

Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówka, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 113-119.

Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówka, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 136-139.

Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.

Tertulian, *O chrzcie* w: *Tertulian. Wybór pism*, oprac. W. Myszor, E. Stanuła, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 133-154.

3. Dokumenty Soboru Watykańskiego II

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 4 grudnia 1963 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 48-78.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 104-166.

⁶⁷⁷ W archiwum autora.

- Dekret o ekumenizmie *Unitas redintegratio*, 21 listopada 1964 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 193-208.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 28 października 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 236-258.
- Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 28 października 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 264-275.
- Dekret Soboru Watykańskiego II o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 28 października 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 288-301.
- Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 28 października 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 314-324.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 18 listopada 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 350-362.
- Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 18 listopada 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 377-401.
- Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, 7 grudnia 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 433-471.
- Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7 grudnia 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 478-508.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 grudnia 1965 r., w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2002, s. 526-606.

4. Nauczanie Papieży

- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei o świętej liturgii*, 20 listopada 1947 r., w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947 [dostęp: 20.02.2025]
- Paweł VI, Omelia. I Domenica di Passione nella Chiesa parrocchiale dell'Immacolata, 27 marca 1966 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660327.html [dostęp: 28.02.2024].

- Paweł VI, Udienza generale, 8 czerwca 1966 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1966/documents/hf_p-vi_aud_19660608.html [dostęp: 20.02.2025].
- Paweł VI, «*Dovere del servizio e autorità*». *Al centro del Piano della nostra salvezza*, Udienza generale, 9 października 1968 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19681009.html [dostęp: 20.02.2025].
- Paweł VI, Incontro con l'alta rappresentanza dell'Episcopato della Polonia, 7 grudnia 1969 r., w: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1968/december/documents/hf_p-vi_spe_19681207_episcopato-polonia.html [dostęp: 28.02.2024].
- Paweł VI, Adhortacja apostolska Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, 8 grudnia 1975 r., w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 27.03.2024]
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 marca 1979 r., w: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [dostęp: 12.12.2023]
- Jan Paweł II, List do uczestników Ruchu Światło-Życie z 15 sierpnia 1980 r., w: *Bądźcie Kościołem*, s. 49-51.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici*, 30 grudnia 1988 r., w: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html [dostęp: 12.12.2023].
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis*, 25 marca 1992 r., w: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html [dostęp: 1.03.2025].
- Jan Paweł II, Address to the International Study Convention on the Second Vatican Ecumenical Council, 27 lutego 2000 r., w: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000227_vatican-council-ii.html [dostęp: 28.02.2024].
- Jan Paweł II, Słowa wypowiedziane 18 sierpnia 2002 r. w Krakowie, w: *Bądźcie Kościołem. Słowa Jana Pawła II do Ruchu Światło-Życie*, red. M. Cocyk, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 92-94.
- Jan Paweł II, List z okazji 30-lecia poświęcenia Matce Kościoła Ruchu Światło-Życie, 4 czerwca 2003 r., w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/oaza_04062003.html [dostęp: 4.03.2025].
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2004.
- Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej *Deus caritas est*, 25.12.2005 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [dostęp: 12.12.2023].
- Benedykt XVI, *Christ and the Church*, General audience, 15 marca 2006 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060315.html [dostęp: 25.11.2023].
- Benedykt XVI, *Witnesses of Christ*, General audience, 22 marca 2006 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060322.html [dostęp: 25.11.2023].

- Benedykt XVI, *Safeguarding the gift*, General audience, 5 kwietnia 2006 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060405.html [dostęp: 25.11.2023].
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22 lutego 2007 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [dostęp: 12.12.2023].
- Benedykt XVI, Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie *Caritas in veritate*, 29 czerwca 2009 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [dostęp: 2.03.2025]
- Benedykt XVI, *Year for Priests*, General Audience, 1 lipca 2009 r., w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090701.html [dostęp: 24.02.2025].
- Franciszek, Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/youth/documents/papa-francesco_20140121_messaggio-giovani_2014.html [dostęp: 21.02.2025].
- Franciszek, Przemówienie Ojca Świętego podczas czuwania w ramach Światowego Dnia Młodzieży, Kraków, Campus Misericordiae, 30 lipca 2016 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160730_polonia-veglia-giovani.html [dostęp: 21.02.2025].
- Franciszek, Adhortacja apostolska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exsultate*, 19 marca 2018 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [dostęp: 12.12.2023]
- Franciszek, Homilia, Skopje, 7 maja 2019 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190507_omelia-macedoniadel-nord.html [dostęp: 24.02.2025].
- Franciszek, *Christus vivit*, Posynodalna adhortacja apostolska do młodych i całego Ludu Bożego, 25 marca 2019 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html [dostęp: 24.02.2025].
- Franciszek, General audience, 21 sierpnia 2019, w: https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190821_udienza-generale.html [dostęp: 27.11.2023].
- Franciszek, Apostolic Letter issued 'motu proprio' «*Traditionis custodes*» on the use of the roman liturgy prior to the reform of 1970, 16 lipca 2021 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html [dostęp: 1.03.2024].
- Franciszek, Letter to the bishops of the world, that accompanies the Apostolic letter 'motu proprio' «*Traditionis custodes*», 16 lipca 2021 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2021/documents/20210716-lettera-vescovi-liturgia.html> [dostęp: 1.03.2024].

- Franciszek, Przemówienie Ojca Świętego podczas otwarcia XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów, 9 października 2021 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> [dostęp: 27.11.2023].
- Franciszek, Audienca generalna, 20 października 2021 r., w: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2021/documents/papa-francesco_20211020_udienza-generale.html [dostęp: 19.10.2023].
- Franciszek, *Pasja do ewangelizacji – gorliwość apostołska wierzącego. Powołanie do apostołstwa (Mt 9, 9-13)*, Audienca generalna, 11 stycznia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230111-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Jezus wzorem głoszenia*, Audienca generalna, 18 stycznia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230118-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Jezus nauczycielem głoszenia*, Audienca generalna, 25 stycznia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230125-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Protagonista głoszenia – Duch Święty*, Audienca generalna, 22 lutego 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230222-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Sobór Watykański II. Ewangelizacja jako posługa kościelna*, Audienca generalna, 8 marca 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230308-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Pierwszy sposób ewangelizacji – świadectwo*, Audienca generalna, 22 marca 2023 r., <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230322-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Świadkowie – św. Paweł (1)*, Audienca generalna, 29 marca 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230329-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Świadkowie – św. Paweł (2)*, Audienca generalna, 12 kwietnia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230412-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Świadkowie – męczennicy*, Audienca generalna, 19 kwietnia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230419-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Świadkowie – monastycyzm i moc wstawiennictwa. Św. Grzegorz z Nareku*, Audienca generalna, 26 kwietnia 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230426-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].
- Franciszek, *Świadkowie – Św. Franciszek Ksawery*, Audienca generalna, 17 maja 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2023/documents/20230517-udienza-generale.html> [dostęp: 16.12.2023].

- Franciszek, Homilia podczas Mszy Świętej z udziałem nowych kardynałów i kolegium kardynalskiego. Otwarcie Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, 4 października 2023 r., w: <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2023/documents/20231004-omelia-nuovi-cardinali.html> [dostęp: 27.11.2023].
- Franciszek, XVI Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu komunია, uczestnictwo, misja*. Dokument końcowy, 26 października 2024 r., w: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/PL_Documento-finale_241217_092435.pdf [dostęp: 18.12.2024].

5. Dokumenty Stolicy Apostolskiej

- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 6 stycznia 1972 r., Katowice: Księgarnia św. Jacka 2020.
- II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria celebrans pro salute mundi: relatio finalis*, 8 grudnia 1985 r., Vatican: Libre Editrice Vaticana 1985.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, 28 maja 1992 r., w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_pl.html [dostęp: 20.02.2025].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 11 października 1992, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum 2020.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, 2 marca 2018 r., w: <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/>, [dostęp: 18.02.2025].
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, 20 lipca 2020 r., w: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/07/20/0391/00886.html#pol> [dostęp: 7.03.2025].
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, tłum. A. Soroka-Kulma A., Kielce: Wydawnictwo Jedność 2020.
- XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Jak być synodalnym Kościołem misyjnym. «Instrumentum laboris» na Drugą Sesję (październik 2024)*, w: <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/il/pdf/POL---Instrumentum-laboris-2.pdf> [dostęp: 11.02.2025].

6. Dokumenty Kościoła w Polsce

- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, 20 czerwca 2001 r., Kraków: Wydawnictwo WAM 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, Komunikat z 398. Zebrania Plenarnego, 13 czerwca 2024 r., w: <https://episkopat.pl/doc/215787.komunikat-z-398-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski> [dostęp: 24.02.2025].

7. Materiały Ruchu Światło-Życie⁶⁷⁸

- Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- 4 spotkania nad Ewangelią według Świętego Łukasza. Konspekt*, Kraków: Wydawnictwo: Światło-Życie 2009.
- 4 spotkania nad Ewangelią według Świętego Łukasza. Notatnik*, Kraków: Wydawnictwo: Światło-Życie 2017.
- 8 spotkań poewangelizacyjnych. Konspekt dla animatora*, Kraków: Wydawnictwo: Światło-Życie 2016.
- 8 spotkań poewangelizacyjnych. Notatnik*, Kraków: Wydawnictwo: Światło-Życie 2016.
- Blachnicki F., *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, red. G. Wilczyńska, A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014.
- Prawa Nowego Życia. Notatnik uczestnika Oazy Nowego Życia I stopnia*, bmrw.
- Liturgia słowa. Szkoła liturgiczna w Oazie Nowego Życia I stopnia. Wydanie studyjne*, red. A. Dziegielewska, S. Szczepaniec, Warszawa: Centralna Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie 2006.
- Droga Nowego Życia. Konspekty dla animatorów do 11 rozmów ewangelicznych. I etap formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, red. A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014.
- Droga Nowego Życia. Notatnik uczestnika formacji po Oazie Nowego Życia I stopnia*, Krościenko: Światło-Życie 2002.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoce formacyjne do spotkań i celebracje*, oprac. F. Blachnicki, J. Nanowski, W. Dokurno, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok I. Jezus Chrystus. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Krościenko: Wydawnictwo Światło-Życie 2002.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok II. Niepokalana. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok III. Duch Święty. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2008.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok IV. Kościół. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok V. Słowo Boże. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.

⁶⁷⁸ Układ bibliograficzny w tym punkcie jest ułożony w kolejności zgodniej z schematem formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie.

- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok VI. Modlitwa. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. F. Blachnicki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2008.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok VII. Liturgia. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. I. Kucharska, Krościenko: Wydawnictwo Światło-Życie 2002.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok VIII. Świadeństwo. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. J. Nannowski, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok IX. Nowa Kultura. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. J. Nannowski, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej. Krok X. Agape. Notatnik uczestnika I roku formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, oprac. W. Dokurno, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2008.
- Blachnicki F., *Oaza Nowego Życia II stopnia. Podręcznik*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2008.
- Tajemnica Wyjścia. Notatnik uczestnika Oazy Nowego Życia II stopnia*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Wprowadzenie w Biblię jako historię zbawienia. Konspekty dla animatora do 11 kręgów biblijnych (wydanie studyjne)*, oprac. M. Sędek, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2016.
- Krąg liturgiczny do czytań roku A*, oprac. F. Blachnicki, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010.
- Krąg liturgiczny do czytań roku B*, oprac. F. Blachnicki, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014.
- Krąg liturgiczny do czytań roku C*, oprac. F. Blachnicki, I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2012.
- Celebracje na okres Wielkiego Postu. Czas „oczyszczenia i oświecenia”. II rok formacji deuterokatechumenalnej*, Krościenko nad Dunajcem: Stowarzyszenie Diakonia Ruchu Światło-Życie 2004.
- Zawieram z wami przymierze. Notatnik na okres Wielkiego Postu dla uczestnika II etapu formacji deuterokatechumenalnej*, oprac. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Triduum Paschalne. Podręcznik dla duszpasterzy i dla służby liturgicznej*, oprac. F. Blachnicki, W. Danielski, S. Hartlib, red. I. Kucharska, P. Kulbacki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015.
- Oaza Nowego Życia III stopnia. Podręcznik zaktualizowany. Wydanie studyjne*, oprac. M. Sędek z zespołem, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2019.
- Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae. Notatnik uczestnika Oazy Nowego Życia III stopnia. Wydanie studyjne*, oprac. M. Sędek, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2019.

- Ostrowski M., *Rozmowy ewangeliczne i wskazania odnośnie realizacji programu. Oaza Nowego Życia trzeciego stopnia. Teksty robocze*, Kraków: Duszpasterstwo Służby Liturgicznej i Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Krakowskiej 2000.
- Liturgia wspólnoty. Wprowadzenie do Liturgii Godzin w Oazie Nowego Życia III stopnia. Wydanie III studyjne*, red. A. Rakoczy i inni., Warszawa: Centralna Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie 2007.
- Droga do wspólnoty na podstawie Nowego Testamentu*, red. D. O'Donnel, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007.
- Szkoła Chrystusa. Spotkania ewangeliczne w ramach III roku deuterokatechumenatu. Konspekty dla animatora i teksty pomocnicze*, Kraków: Wydawnictwo: Światło-Życie 2011.
- Blachnicki F., *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie. Podręcznik*, bmw: Światło-Życie 1995.
- Blachnicki F., *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie. Katechezy*, red. A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2013.
- Statut stowarzyszenia „Diakonia Ruchu Światło-Życie”*, w: <https://www.oaza.pl/statut-stowarzyszenia-diakonia-ruchu-swiatlo-zycie/> [dostęp: 10.03.2025].
- V Kongregacja Stowarzyszenia Diakonia Ruchu Światło-Życie, *DIAKONIA miejscem formacji i posługi w Ruchu Światło-Życie i poprzez Ruch Światło-Życie z 24.10.2010 r.*, bmw.
- Centralna Diakonia Komunikowania Społecznego Ruchu Światło-Życie, *Czym jest DKS?*, w: <https://www.oaza.pl/cdks/o-diakonii/czym-jest-dks/> [dostęp: 11.03.2025].
- Centralna Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie, *Tożsamość. Czym jest diakonia liturgiczna Ruchu Światło-Życie?*, w: <https://www.oaza.pl/cdl/faq> [dostęp: 11.03.2025].
- Centralna Diakonia Miłosierdzia Ruchu Światło-Życie, *Diakonia Miłosierdzia*, w: <http://www.oaza.pl/cdmil> [dostęp: 11.03.2025].
- Centralna Diakonia Misyjna Ruchu Światło-Życie, *O nas*, w: <http://www.misje.oaza.pl/index.php/o-nas> [dostęp: 11.03.2025].
- Centralna Diakonia Modlitwy Ruchu Światło-Życie, *O Diakonii Modlitwy (w tym CDM)*, w: <https://www.oaza.pl/cdm/diakonia-modlitwy/1-diakonia-modlitwy> [dostęp: 11.03.2025].
- Centralna Diakonia Społeczna Ruchu Światło-Życie, *Diakonia Społeczna*, w: <https://diakoniaspoleczna.pl/diakonia-spoleczna> [dostęp: 11.03.2025].
- Centralna Diakonia Społeczna, III Ogólnopolskie sympozjum naukowo-edukacyjne *Smartfon wyzwanie naszych czasów*, Bydgoszcz 6 marca 2025 r., w: <https://smartfon-wyzwania.pl> [dostęp: 10.03.2025].
- Centralna Diakonia Życia Ruchu Światło-Życie, *O nas*, w: <https://www.oaza.pl/cdz/o-nas/> [dostęp: 11.03.2025].
- Ruch Światło-Życie, *O stowarzyszeniu*, w: <https://www.oaza.pl/o-stowarzyszeniu/> [dostęp: 10.03.2025].
- Ruch Światło-Życie Archidiecezji Krakowskiej, *Diakonia Ewangelizacji*, w: <http://krakow.oaza.pl/diakonie/diakonia-ewangelizacji/> [dostęp: 11.03.2025 r.].

- Ruch Światło-Życie Archidiecezji Krakowskiej, *Diakonia Wyzwolenia*, w: <http://krakow.oaza.pl/diakonie/diakonia-wyzwolenia> [dostęp: 11.03.2025].
- Ruch Światło-Życie Archidiecezji Wrocławskiej, *Diecezjalna Diakonia Muzyczna*, w: <https://wroclaw.oaza.pl/diakonie-diecezjalne/muzyczna/> [dostęp: 14.03.2025].
- Ruch Światło-Życie Archidiecezji Wrocławskiej, *Filie Oazy*, w: <https://wroclaw.oaza.pl/wp-content/uploads/2022/04/Filie-Oazy.png> [dostęp: 11.03.2025].

8. Teksy ks. Franciszka Blachnickiego⁶⁷⁹

- Życie swoje oddałem za Kościół*, red. E. Kusz, Z. Podlewska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2005. [1961-86].
- O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1965, rok VIII, nr 1 (29), s. 63-75. [1965].
- Teologia pastoralna ogólna. Cz. I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, red. M. Marczewski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2013. [1965].
- Kerygmaticzna odnowa katechezy (zorientowanie w problematyce)*, red. M. Marczewski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2005. [1966].
- Personalistyczna koncepcja katechezy*, „Studia Theologia Varsaviensa” 1967, 5/2, s. 31-65. [1967].
- Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, w: tenże, *Liturgia a wspólnota*, red. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 5-36. [1967].
- Katechetyka fundamentalna*, red. M. Marczewski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2006 [1970].
- Pedagogia ministrancka (Katechetyka szczegółowa. Część 5)*, red. M. Marczewski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2011. [1970].
- Potrzeba metanoi w życiu chrześcijańskim*, w: tenże, *Jeśli się nie odmienicie*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010, s. 7-26. [1970].
- Teologia pastoralna ogólna. Cz. II: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, red. M. Marczewski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2015. [1971].
- Metoda oazy rekolekcyjnej*, w: tenże, *Co to jest oaza w 50-tą rocznicę pierwszej oazy Niepokalanej w Szlachtowej*, red. A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2013, s. 8-13. [1972].
- Liturgia jako zbawczy dialog*, w: tenże, *Liturgia dialogiem*, red. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 5-72. [1973].
- Zgromadzeni przez Chrystusa*, w: tenże, *Liturgia a wspólnota*, red. I. Kucharska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015, s. 68-76. [1974].
- Świadectwo wyrasta z mocy, II*, w: tenże, *Wiara i świadectwo*, red. U. Pohl, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2012, s. 38-51. [1976].

⁶⁷⁹ Układ bibliograficzny w tym punkcie został opracowany chronologicznie, na ile pozwoliły na to dostępne informacje. Sprawdzone daty ukazania się tekstów odnotowano w nawiasach kwadratowych.

- Domowy Kościół. List miesięczny do wspólnot rodzinnych Ruchu Światło-Życie nr 10, X 1977*, w: *Domowy Kościół. Listy do wspólnot rodzinnych. Wydanie zebrane, Tom 2: nr 8-17*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 94-95. [1977].
- Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, Krościenko nad Dunajcem: Światło-Życie 2002, s. 113-130. [1977].
- On przywrócił mi wzrok*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2011. [1977].
- Domowy Kościół. List miesięczny do wspólnot rodzinnych Ruchu Światło-Życie, nr 15, X 1978*, w: *Domowy Kościół. Listy do wspólnot rodzinnych. Wydanie zebrane, Tom 2: nr 8-17*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 262. [1978].
- Abstynenckie Credo Krucjaty Wyzwolenia Człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014. [1979].
- Krucjata Wyzwolenia Człowieka, czyli Dzieło Niepokalanej, Matki Kościoła. Podręcznik. Wydanie szóste*, red. P. Kulbacki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2017. [1979].
- Świadectwo niepokornego*, w: tenże, *Prawda-Krzyż-Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg: Wydawnictwo Maximilianum 1985, s. 7-16. [1979].
- Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi, 1980 r.*, w: *Posłani w Duchu Chrystusa*, red. A. Broda, A. Nowak, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 5-116. [1980].
- Integralna koncepcja diakonii jedności Ruchu Światło-Życie. Referat wygłoszony podczas VI Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie na Jasnej Górze w 1981 r.*, w: tenże, *Jedność i diakonia. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 215-232. [1981].
- Świadectwo wiary w katechezie*, „Seminare” 5 (1981), s. 83-97. [1981].
- Istotne cechy ruchu eklesjalnego* w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, Krościenko nad Dunajcem: Światło-Życie 2002, s. 5-38. [1981].
- Chrystus Sługa światłem Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2007. [1982].
- List z Fatimy*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruch Światło-Życie z Obczyzny 1981-1987*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 15-30. [1982].
- Tajemnica wielka – w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, Krościenko nad Dunajcem: Światło-Życie 2002, s. 69-95. [1982].
- List z Boliwii*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruch Światło-Życie z Obczyzny 1981-1987*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 61-76. [1982].
- Namiot Spotkania*, red. I. Chłopkowska, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010. [1982].
- Sympatycy czy chrześcijanie*, red. D. Franków, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2016. [1982-83].

- Katechumenat dziś. Szkoła Animatorów Ruchu Światło-Życie. Carlsberg, 3 lutego 1983 r.*, Archiwum Główne Ruchu Światło-Życie, sygn. Car.0198 SARŚŻ/K/830203.KA Katechumenatyka 3 II 1983. [1983].
- Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*. Teksty podstawowe, red. G. Wilczyńska, Krościenko nad Dunajcem: Światło-Życie 2002, s. 39-57. [1983].
- Pieczęć charyzmatu. Refleksje w nawiązaniu do „cichego jubileuszu”*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruch Światło-Życie z Obczyzny 1981-1987*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 121-138. [1983].
- Słowo do COM 1984*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruch Światło-Życie z Obczyzny 1981-1987*, red. G. Wilczyńska, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022, s. 165-176. [1984].
- Namiot Spotkania – drogą życia modlitwy*, w: *KODA. Szkoła modlitwy. Opracowanie studyjne*, bmrw, s. 7-9. [1986].
- Testament ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gwałtownik Królestwa Bożego: biografia, testament, świadectwa*, oprac. Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 39-46. [1986].
- Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*. Teksty podstawowe, red. G. Wilczyńska, Krościenko nad Dunajcem: Światło-Życie 2002, s. 58-68. [1987].
- Ewangelizacja według planu Ad Christum Redemptorem*, red. P. Kulbacki, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2015. [1988].
- Godziny Taboru*, red. Wilczyńska G., Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2022. [1988].

II. LITERATURA PRZEDMIOTU

- Akonom J., *Śłużba kobiet w liturgii – tradycja Kościoła a współczesna praktyka pastoralna. Stan badań na rok 2020 przed ogłoszeniem motu proprio ‘Spritus Domini’*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) 1, s. 53-67.
- Alberich E., *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, red. K. Misiaszek, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2003.
- Alberich E., *Diakonia*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Geavert, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007, s. 169-171.
- Alberich E., *Kościół*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Geavert, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007, s. 521-525.
- Alberich E., *Liturgia i katecheza*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Geavert, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007 s. 541-546.
- Alberich E., *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Leumann TO: Editrice ELLEDICI 2009.
- Andrzej M., *Recepcja eklezjologii «communio» w polskiej teologii pastoralnej*, w: «Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 417-431.

- Bartnik Cz., *Eklezjologia w teologii katolickiej*, w: EK, t. 4, Lublin: TN KUL 1983, kol. 773-781.
- Bądźcie Kościołem. Słowa Jana Pawła II do Ruchu Światło-Życie, red. M. Cocyk, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003.
- Bednarczyk R., *Świadectwo w procesie katechizacji i ewangelizacji*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007, s. 328-340.
- Bednarczyk A., *Niepokalana jako wzór dla chrześcijan w nauczaniu ks. Franciszka Blachnickiego i w formacji Ruchu Światło-Życie*, Olsztyn 2019 [mps].
- Bednarczyk R., *Świadectwo w katechezie*, w: *Leksykon katechetyczny*, red. J. Kochel, J. Kostorz, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2022, s. 662-664.
- Biela B., *Ks. Franciszek Blachnicki – uwarunkowania jego poglądów teologiczno-pastoralnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 25/26 (1992-93), s. 205-221.
- Biela B., *Koinonia*, w: EK, t. 9, Lublin: TN KUL 2002, kol. 302.
- Biela B., *Katecheza na dzisiejszą godzinę*, „Teologia Praktyczna” 2003, t. 4, s. 259-269.
- Biela B., *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2004.
- Biela B., „*Koinonia*” jako zasada formalna teologii pastoralnej w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego, „Teologia Praktyczna” 2005, t. 6, s. 41-63.
- Biela B., *Blachnicki Franciszek*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 112-114.
- Biela B., *Ks. Franciszka Blachnickiego poszukiwania koncepcji teologii pastoralnej*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 15-36.
- Biela B., *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44, 2 (2011), s. 529-546.
- Biela B., *Ksiądz Franciszek Blachnicki – zdeterminowany świadek Ewangelii*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 28-311.
- Biela B., *Ksiądz Franciszek Blachnicki – prekursor teologii kerygmatycznej w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 2020, t. LXVII, z. 6, s. 37-54.
- Biela B., *Koncepcja «cura pastoralis» w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 57-86.
- Biela B., *Idea żywego Kościoła w świetle instrukcji o parafiach w służbie ewangelizacji (29.06.2020). Aktualność koncepcji pastoralnej sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, w: *In Spiritu Sancto: Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Arcybiskupowi dr. Wiktorowi Skworcowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w latach 2011-2023*, red. W. Surmiak, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2024, s. 239-258.
- Bilyk N., *Formacja małżonków w Domowym Kościele gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle materiałów formacyjnych i badań małżonków na Ukrainie*, Lublin 2022 [mps].

- Bochyński J., *Duchowość Unii Kapłanów Chrystusa Sługi na podstawie literatury Ruchu Światło-Życie*, Wrocław 2012 [mps].
- Buchta R., *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa wynikające z „Katechumenatu na dzisiejszą godzinę”*, w: Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. *W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 217-234.
- Buchta R., *Zadania katechetyczno-duszpasterskie wskazane przez ks. Franciszka Blachnickiego w «Katechumenacie na dzisiejszą godzinę». Spojrzenie w perspektywie minionego półwiecza*, „*Studia Pastoralne*” 2021, nr 17, s. 104-121.
- Bolczyk H., *Wolny człowiek – wolny naród: ostatnie dzieło życia ks. Franciszka Blachnickiego – Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2012.
- Bolczyk H., *Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów – ostatnie dzieło życia ks. Franciszka Blachnickiego*, „*Studia Pastoralne*” 2021, nr 17, s. 139-159.
- Brzozowski M., *Martyria według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie*. Lublin, 5-6 października 1987 r., bmw: Światło-Życie 1988, s. 83-90.
- Chlewiński Z., *Formacja*, w: EK, t. V, Lublin: TN KUL 1989, kol. 389-
- Chłopkowska I., *Ruch Światło-Życie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 789-793.
- Chmielewski M., *Media Education and the New Evangelization. Part One: Media Components and Challenges*, „*Verbum Vitæ*” 37/2 (2020), s. 407-425.
- Chmielewski M., *Media Education and the New Evangelization. Part Two: Pastoral Postulates and Educational Proposals*, „*Verbum Vitæ*” 38/2 (2020), s. 649-671.
- Chmielewski M., Nowak M., Stanisław P., Szulich-Kałuża J., Wadowski D., *Komunikacja Kościoła katolickiego w Polsce w okresie pandemii Covid-19. Raport z badań*, Kraków: Wydawnictwo «scriptum» 2022.
- Chrostowski W., *Biblijne rozumienie świadectwa*, „*Communio*” XXXII (2012), nr 4 (180), s. 5-19.
- Cieślak P., *Refleksje Benedykta XVI wokół teologii liturgii*, „*Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*” 9 (2013), s. 177-190.
- «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004.
- Cylwik M., *„Nowy człowiek” jako cel formacji duchowej w Ruchu Światło-Życie*, Warszawa 2024 [mps].
- Czaja A., «*Communio*» w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 109-133.
- Czaja A., «*Logos-sarx*» eklezjologia «*communio*» Josepha Ratzingera, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 349-370.

- Czaja A., *Eklezjologia «communio» Waltera Kaspera*, w: *«Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 235-253.
- Czaja A., *Kościół i katecheza*, w: *Leksykon katechetyczny*, red. J. Kochel, J. Kostorz, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2022, s. 384-387.
- Czaja A., *Podstawowe elementy eklezjologii «communio»*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 44-58.
- Danielski W., *Kościół ostoją ciągłości kultury narodu i zadania Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Pana mojego spotykam... w nowej kulturze*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2006.
- Derewenda R., *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie 1950-1985*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2010.
- Derewenda R., Marczewski M., *Światło-Życie*, w: EK, t. XIX, Lublin: TN KUL 2013, kol. 332-335.
- Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie, *Krąg liturgiczny*, oprac. Diakonia Liturgiczna z Wrocławia, Wrocław-Kraków 1994.
- Diakonia Liturgiczna Ruchu Światło-Życie Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, *Funkcja precentorki*, w: https://www.ddl.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=77:posluga-precentorki&catid=29&Itemid=130 [dostęp: 24.02.2025].
- Dimock G., *The liturgy in the thought of Benedict XVI: appraisal and appreciation*, „Sacred Architecture” 23 (2013), s. 11-15.
- Duda A., *Postanowienie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 maja 2023 r. nr rej. 213/2023 o nadaniu orderu*, w: M.P. z 2023 r. poz. 757
- Dudek A., *Teologiczne założenie odnowy i reformy liturgicznej II Soboru Watykańskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36 (2017) nr 2, s. 91-105.
- Dulles A., *Models of the church*, New York: Doubleday 2002.
- Dziewulski G., *Teologiczne rozumienie świadectwa*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 277-307.
- Dziewulski G., *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Fagerberg D., *Liturgical theology as point of synthesis*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 58 (2011), t. 2, s. 29-42.
- Fagerberg D., *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018.
- Fiałkowski M., *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Fisichella R., Arenas O.R., *Wstęp w: Dyrektorium o katechizacji*, tłum. A. Soroka-Kulma, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2020, s. 7-13.
- Fiszer K., *Życie duchowe uczestników Ruchu Światło-Życie: studium teologiczno-pastoralne na przykładzie badań wspólnot Archidiecezji Wrocławskiej*, Wrocław 2019 [mps].
- Frejusz K., *Kościół wyznający wiarę – refleksje katechetyczne na kanwie nauczania Franciszka Blachnickiego i Jana Charytańskiego*, „Studia Katechetyczne” 2022, tom. 18, s. 73-86.

- Gębala R., Nowak A., *Tajemnica wielka. Chryzmat maryjny w życiu Sługi Bożego ks. F. Blachnickiego i w Ruchu Światło-Życie*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2014.
- Giannatelli R., *Jak studiować katechetykę dzisiaj?*, „Seminare” 8 (1986), s. 215-221.
- Gigilewicz E., *Świadek*, w: EK, t. XIX, Lublin: TN KUL 2013, kol. 308.
- Górecki E., *Kardynał*, w: EK, t. 8, Lublin: TN KUL 2000, kol. 788-789.
- Gruda S., *Funkcje życiowe Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Kossalińsko-Koło-brzeskie” 2008, nr 13, s. 133-148.
- Gudkova S., *Wywiady w badaniach jakościowych*, w: *Badania jakościowe. Tom 2. Metody i narzędzia*, red. D. Jemielniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 91-110.
- Guzowski K., *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji*, w: «Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 213-233.
- Hajduk R., *Współczesne modela pastoralnej działalności Kościoła*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej ‘SQL’ 2011.
- Hajduk R., *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła? Pastoralnoteologiczny spór o koinonię*, „Studia Elbląskie” XIV (2013), s. 97-114.
- Haręzga S., *Biblijne podstawy świadectwa*, w: *Świadek w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 17-30.
- Haręzga S., *Świadek w Biblii*, w: EK, t. XIX, Lublin: TN KUL 2014, kol. 308-310.
- Haręzga S., *Świadek*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce: TN KUL, Jedność 2017, s. 862-865.
- Ilwicka-Waraksa A., *Wpływ systemu wychowawczego zaproponowanego przez Czcigodnego Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego na formację ludzką wybranych osób*, Wrocław 2021 [mps].
- Instytut Pamięci Narodowej, *Ks. Franciszek Blachnicki ofiarą komunistycznej zbrodni – ustalił Instytut Pamięci Narodowej*, w: <https://ipn.gov.pl/pl/aktualnosci/180534,Ks-Franciszek-Blachnicki-ofiara-komunistycznej-zbrodni-ustalil-Instytut-Pamieci.html> [dostęp: 10.03.2025].
- Janikuła G., *Personalistyczna koncepcja katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ks. Franciszek Blachnciki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. tenże, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 136-153.
- Jędrzejewski S., *Biblijne podstawy terminu „formacja” w ujęciu «La Formazione Dei Salesiani Di Don Bosco»*, „Seminare”, 20(2004), s. 49-60.
- Józefczyk M., *Via pulchritudinis w ewangelizacji i katechizacji*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 88 (2022), 4, s. 71-81.
- Józefczyk M., *Polska teologia wyzwolenia w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego a doświadczenia uczestników zwycięskiej obrony Krzyży w Zespole Szkół Rolniczych w Miętnej*, w: *Nauka o miłości, odwadze i Krzyżu. 40. Rocznica obrony Krzyża w Zespole Szkół Rolniczych w Miętnej*, red. A. Kiciński, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2023, s. 325-345.

- Kaczmarek T., *«Seges Ecclesae». Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010.
- Kaczmarek T., *Diakonia męczenników w ujęciu św. Augustyna*, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 55-79.
- Kaczmarek T., *Ruch Światło-Życie jako droga do dojrzałości nowego człowieka: analiza duchowości Ruchu na podstawie materiałów formacyjnych*, Wrocław 2018 [mps].
- Kalamaszek K., *Paschalny wymiar rekolekcji II stopnia Oazy Nowego Życia w świetle formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło-Życie*, Kraków 2010 [mps].
- Kalinowski M., *Zrzeszenia kościelne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin – Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 1396-1399.
- Kamiński R., *Diakonia*, w: EK, t. III, Lublin: TN KUL 1985, kol. 1249-1250.
- Kamiński R., *Funkcja diakonii w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990, t. XXXVII, z. 6, s. 5-15.
- Kamiński R., *Metody teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna, t. I, Teologia pastoralna fundamentalna*, red. tenże, Lublin: Wydawnictwo KUL 2000, s. 21-26.
- Kamiński R., *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 37-55.
- Kapron K. M., *Magisterium papieża Franciszka dotyczące liturgii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) 4, s. 13-27.
- Kasper W., *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Świerkosz, „Communio” VI (1986), nr 4 (34), s. 26-42.
- Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007.
- Kaucha K., *Diakonia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin – Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 306-309.
- Kiciński A., *Formacja społeczna młodych Polaków*, w: *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz: Instytut Teologiczny im. Błogosławionego Wincentego Kadłubka 2004, s. 125-135.
- Kiciński A., *Tra parrocchia e scuola. L'evoluzione della catechesi in Polonia negli anni 1918-2001 (III parte)*, „Salesianum” 68:2006, nr 1, s. 101-127.
- Kiciński A., *Wprowadzenie*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. tenże, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 2007, s. 7-9.
- Kiciński A., *Specjalizacja katechetyki*, w: *50 lat teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, oprac. M. Wyrostkiewicz, s. Iwanicki, Lublin” Wydawnictwo KUL 2009, s. 211-226.
- Kiciński A., *Catechesis for Spouses and Parents*, w: *Catholic family ministry: the scientific reflection and the practical ministry of the Church*, red. J. Goleń, R. Kamiński, G. Pyżlak, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, s. 300-307.
- Kiciński A., *Katecheza i liturgia – wczoraj i dziś*, w: *Quia fecit mihi magna... Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa*, red. Z. Głowacki, A. Megger, Lublin: TN KUL 2018, s. 125-141.

- Kiciński A., *La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi. Réflexions sur des modèles catéchétiques en acte (en Pologne)*, w: *La famille entre éducation chrétienne et proposition de la foi*, red. F. X. Amherdt, R. Lacroix, Saint-Maurice: Éditions Saint-Augustin 2020 s. 277-284.
- Kielczyk S., *Ks. Franciszek Blachnicki wychowawcą patriotyzmu*, „Studia Katechetyczne” 2022, t. 18, s. 217-259.
- Kiełb D., *Pojęcie formacji chrześcijańskiej*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber 2022, s. 15-27.
- Koc G., *Funkcje założone i realizowane Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie: studium z duszpasterstwa rodzin w świetle materiałów formacyjnych i badań małżonków Domowego Kościoła*, Siedlce: Wydawnictwo „Unitas” 2013.
- Kochel J., *Formacja liturgiczna w duchu ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 165-177.
- Kochel J., *Deuterokatechumenalna katecheza młodzieży w ujęciu Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Katechetyczne” 2022, t. 18, s. 187-201.
- Kołodziej M., *Liturgia w katechezie*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67 (2014) nr 3, s. 245-258.
- Kominek Z., *Verso un approccio personalistico-dialogico della catechesi in Polonia. Ricadute metodologico-pratiche della teoria catechetica di Franciszek Blachnicki*, Rzym 2017 [mps].
- Konieczki K., *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 243-252.
- Kopiczko K., *La teologia della catechesi secondo Franciszek Blachnicki. Un confronto critico con gli orientamenti del Vaticano II*, Rzym: Università Pontificia Salesiana 2010.
- Kopiczko T., *Ewangelizacja odpowiedzi na potrzeby współczesnego Kościoła. Aktualność postulatów Franciszka Blachnickiego*, „Roczniki Pastoralno-Teologiczne” 2012, t. 4 (59), s. 307-323.
- Kopiczko T., *Wychowanie do służby w szkolnym nauczaniu religii Kościoła Katolickiego w Polsce. Studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2021.
- Kopiczko T., *Diakonia*, w: *Leksykon katechetyczny*, red. J. Kochel, J. Kistorz, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2022, s. 65-67.
- Kopiczko T., *Koncepcja katechezy Franciszka Blachnickiego odczytana na nowo*, „Studia Katechetyczne” 2022, t. 18, s. 13-26.
- Kopeć J.J., *Liturgia w życiu Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie. Lublin, 5-6 października 1987 r.*, bmv: Światło-Życie 1988, s. 31-51.
- Kostyk-Szulc Ż., *Publiczne stowarzyszenia wiernych na przykładzie działalności Ruchu Światło-Życie*, Olsztyn 2017 [mps].
- Krakowiak Cz., *Reforma i odnowa liturgii w świetle wybranych przemówień papieża Pawła VI z lat 1966-1969*, „Roczniki Teologiczne” 2015, t. LXII, z. 8, s. 41-56.

- Krzych B., *Dawid W. Fagerberg, «Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?»*, tłum. L. Bigaj, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2018 (Źródło i Szczyt, 5), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 72 (2019) nr 4, s. 377-383.
- Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. *W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009.
- Kssk/br, Katolicka Agencja Informacyjna, *Potwierdzenie heroiczności cnót ks. Franciszka Blachnickiego*, 1 października 2015 r. w: <https://www.ekai.pl/potwierdzenie-heroicznosci-cnot-ks-franciszka-blachnickiego/> [dostęp: 10.03.2025].
- Kubiś A., *Czas Kościoła czasem świadectwa Ducha. Relacja pomiędzy Duchem Świętym a świadectwem w Dziele Łukasowym*, w: *Moc świadectwa*, red. J. Wilk, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2013, s. 32-68.
- Kubiś A., *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio” VII (1987), nr 5 (41), s. 76-88.
- Kuczyńska H., *Teologia Krzyża w Ruchu Światło-Życie*, Olszyn 2016 [mps].
- Kudasiewicz J., *Duch Święty mocą świadectwa. Studium z pneumatologii św. Łukasza (Łk 24, 48-49; Dz 1, 8)*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin: Polihymnia 1998, s. 41-58.
- Kudasiewicz J., *Biblijne podstawy chrześcijańskiej diakonii*, „Roczniki Teologiczne” 2004, t. 51, z. 8, s. 7-29.
- Kudasiewicz J., «Koinonia» w Nowym Testamencie, w: «Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 55-77.
- Kudasiewicz J., „Wy jesteście świadkami tego” (Łk 24, 48). *Przyczynek do Łukaszej teologii świadectwa*, w: *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5, 1). Prace dedykowane Ks. Prof. A. Kubisiowi*, red. S. Koperek, J. Morwa i inni, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2004, s. 519-540.
- Kwiatkowski D., *Wtajemniczenie w małżeństwo, Domowy Kościół – małżeństwo w formacji Ruchu Światło-Życie*, Częstochowa: Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła 2023.
- Lech S., *Wymiar liturgiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 1991, s. 63-76.
- Litmanowska J., *Ruch Światło-Życie jako środowisko powołania małżeńskiego i rodzinnego*, Wrocław 2015 [mps].
- Lota R., *Pedagogia Ruchu Światło-Życie. Studium pedagogiczno-katechetyczne*, Toruń 2003.
- Lota R., *Pedagogia Ruchu Światło-Życie propozycją „na dzisiejszą godzinę Kościoła”*, „Pædagogia Christiana” 1/21 (2008), s. 81-95.
- Louvel F., *Słowniczek – Narodziny chrześcijańskiego słownictwa*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 398-426.
- Luke K., *Biblijne pojęcie martyria (świadectwa)*, w: *Ewangelizacja dialog i rozwój. Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Nagpur (Indie) 1971 r.*, red. M. Dhavamony, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut wydawniczy PAX 1986, s. 73-84.

- Łęcicki G., *Ks. Franciszek Blachnicki jako mistrz modlitwy*, „Studia Katechetyczne” 2022, t. 18, s. 123-139.
- Majewski M., *Koncepcja katechezy w ujęciu ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie*. Lublin, 5-6 października 1987 r., bmv: Światło-Życie 1988, s. 20-30.
- Majewski M., *Metodologia katechetyki w teorii i w praktyce*, Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska 1998.
- Majka J., *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1980, s. 77-97.
- Malina A., *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Marczewski M., *Diakonia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1983, t. XXX, z. 6, s. 185-191.
- Marczewski M., *Diakonia w życiu Kościoła według ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie*. Lublin, 5-6 października 1987 r., bmv: Światło-Życie 1988, s. 91-105.
- Marczewski M., *Posoborowy apostoł formacji laikatu (Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki 24 III 1921 – 27 II 1987)*, „Roczniki Teologiczne” 1998, t. XLV, z. 8, s. 53-73.
- Marczewski M., *Chrystologiczny dogmat Chalcedonu we współczesnej teologii pastoralnej*, „Vox Patrum” 38 (2000), s. 381-392.
- Marczewski M., *Diakonat*, Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia 2000.
- Marczewski M., *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin: Polihymnia 2000.
- Marczewski M., *Teologia Chrystusa-Sługi jako odpowiedź na znaki czasu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2002, 1/2, s. 119-134.
- Marczewski M., *Kościół jest sakramentem wspólnoty (Ks. Franciszek Blachnicki 1921-1987)*, w: *«Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 162-188.
- Marczewski M., *Martyria*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 458-460.
- Marczewski M., *Ku eklezjologiczno-pastoralnej syntezie. Twórczość i dzieło Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziątą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 103-121.
- Marczewski M., *Ewangelizacja – nawrócenie – inicjacja – służba*, w: *Katecheza ewangelizacyjna*, red. P. Mąkosa, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2010, s. 145-162.
- Marczewski M., *Teolog posoborowej odnowy liturgii. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987)*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 2, s. 407-421.

- Marczewski M., *Zasada formalna teologii pastoralnej a wypracowanie właściwej koncepcji katechetyki*, „Studia Katechetyczne” 9 (2013), s. 31-54.
- Marczewski M., *Sprostować wyzwaniu do ewangelizacji*, „Studia Katechetyczne” 11 (2015), s. 93-113.
- Marczewski M., *Pedagogia Nowego Człowieka wobec społeczno-kulturowych wyzwań ponowoczesności*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2017.
- Marczewski M., *Eklezjologia pastoralna*, „Studia pastoralne” 2021, nr 17, s. 213-226.
- Marek Z., *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Marek Z., *Formacja (chrześcijańska) pedagogicznym wspomaganie rozwoju osoby*, „Studia z Teorii Wychowania”, t. XI: 2020, nr 2 (31), s. 25-38.
- Mariański J., *Rola i znaczenie socjologii religii w refleksji pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 37-56.
- Mariański J., *Socjologia religii i socjologia moralności kwestionariusze ankiet i wywiadów*, Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie 2020.
- Martinelli P., *Świadectwo chrześcijańskie, jako „język” w ewangelizacyjnym posłannictwie dzisiejszego Kościoła*, w: „Communio” XXXII (2012), nr 4 (180), s. 33-47.
- Matuła K., *Formacja w Ruchu Światło-Życie w opiniach jej uczestników*, Opole 2016 [mps].
- Metelica T., *L'ecclesiologia eucaristica di Franciszek Blachnicki*, Rzym 2021 [mps].
- Mickiewicz F., *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i Boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki: Apostolicum 2003.
- Mierzejewski K., *Duchowe oddychanie*, w: <https://oaza.przemyska.pl/2016/11/12/duchowe-oddychanie> [dostęp: 20.02.2025].
- Migut B., *Komunia w teologii*, w: EK, t. 9, Lublin: KUL 2002, kol. 493-494.
- Migut B., *Liturgia w Kościele Katolickim. Teologia. Wymiary*, w: EK, t. X, Lublin: TN KUL 2004, kol. 1199-1201.
- Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- Migut B., *Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej*, „Seminare” 26 (2009), s. 23-35.
- Migut B., *Teologiczny kontekst odnowy liturgii po «Vaticanum II»*, „Studia liturgiczne” 9 (2013), s. 33-59.
- Milewski P., *Działalność Ruchu Światło-Życie w diecezji legnickiej w latach 1992-2014*, Wrocław-Legnica 2016 [mps].
- Miller J.H., Krouse D.W., Austin G., *Liturgy*, w: *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 8, Detroit – New York – San Diego – San Francisco – Cleveland – New Haven, Connecticut – Waterville, Maine – London – Munich: Thomson Gale 2003, s. 727-729.
- Misiaszek K., *Ksiądz Franciszek Blachnicki – promotor nowych dzieł w Kościele*, „Katecheta” 4 (2007), s. 15-19.
- Misiaszek K., *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor odnowy katechetycznej*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę*

- śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009, s. 67-78.
- Misiaszek K., *Katecheza w funkcji budowania Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 87-103.
- Misiaszek K., *Catechesis and education as a function of building the Church according to fr. Franciszek Blachnicki (on the centenary of the birth of the great educator)*, „Forum Pedagogiczne” 11 (2021), 2, s. 335-347.
- Miziołek M.P., *Rozwój nowego człowieka na przykładzie pierwszego roku formacji deuterokatechumenalnej uczestników wspólnot młodzieżowych Ruchu Światło-Życie Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2020 [mps].
- Muda R., *Koncepcja katechezy w ujęciu Emilio Albericha Sotomayora SDB*, Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum” 2024.
- Murawski R., *Koncepcja katechetyki według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Katecheta” 4 (2007), s. 8-14.
- Murphy F.X., *Diaconia*, w: *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 4, Detroit – New York – San Diego – San Francisco – Cleveland – New Haven, Connecticut – Waterville, Maine – London – Munich: Thomson Gale 2003, s. 718-720.
- Murphy F.X., Dicharry W. F., *Martyr*, w: *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 9, Detroit – New York – San Diego – San Francisco – Cleveland – New Haven, Connecticut – Waterville, Maine – London – Munich: Thomson Gale 2003, s. 226-230.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006.
- Nadolski B., *Liturgika. Tom I: Liturgika fundamentalna*, Poznań: Pallottinum 2014.
- Nagy S., *Elementy nowej wizji Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1975, t. 22, z. 2, s. 37-58.
- Nawracała T., *Synodalność w Kościele i dla Kościoła: między rzeczywistością eklezjalną a narzędziem jej reformy*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 79-96.
- Nota biograficzna*, w: *Gwałtownik Królestwa Bożego: biografia, testament, świadectwa*, oprac. Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2009, s. 7-14.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK 2001.
- O'Malley T. P., *Liturgia i nowa ewangelizacja. Praktykowanie sztuki ofiarnej miłości*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Wydawnictwo WAM 2021.
- Ostrowski M., *Typy diakonii w realizacji Żywego Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 2004, t. LI, z. 8, s. 51-66.
- Ostrowski M., *Ruch Światło-Życie*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 756-760.
- Oskwarek P., *Droga Nowego Człowieka według 10 drogowskazów Ruchu Światło-Życie formą wcielenia eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 2009 [mps].
- Ozimek E., *Młodzież z Ruchu Światło-Życie jako wspólnota wiary i ewangelizacji na przykładzie współczesnej literatury przedmiotowej*, Wrocław 2018.
- Pajer F., *Świadectwo*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Geavert, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007, s. 889-890.

- Panuś T., *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2001.
- Panuś T., *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Panuś T., *Katecheza jako szansa formowania współczesnej młodzieży*, „Polonia Sacra” 20 (2016), nr 4 (45), s. 25-40.
- Partyka W., *Wychowanie*, EK, t. XX, Lublin: TN KUL 2014, kol. 1039.
- Parys B., *Elementy synodalne w Ruchu Światło-Życie*, „Wieczernik” 238 (2022), s. 9-11.
- Parys B., *Nawrócenie pastoralne wspólnoty Ruchu Światło-Życie w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, wystąpienie na 50. Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie, Jasna Góra, 22 lutego 2025 r., w: <https://www.youtube.com/watch?v=ITWjFLR6N3s> [dostęp: 6.03.2025].
- Petrowa-Wasilewicz A., *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna 2000.
- Poćwiardowski P., *Ruch Światło-Życie w dziele nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2011 [mps].
- Podlewska Z., *Blachnicki Franciszek Karol*, w: *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, red. R. Czekalski, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2003, s. 26-28.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997.
- Prus K., *Formacja do korzystania ze środków społecznego przekazu jako istotny element katechezy w Ruchu Światło-Życie*, Warszawa 2011 [mps].
- Przygoda W., *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin – Radom: MIGG 1998.
- Przygoda W., *Funkcje urzeczywistniania się Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999), z. 6, s. 175-197.
- Przygoda W., *Podstawowe funkcje Kościoła*, w: *Teologia pastoralna, t. I, Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2000, s. 131-149.
- Przygoda W., *Diakonia*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 171-175.
- Przygoda W., *Funkcje podstawowe Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 259-263.
- Przygoda W., *Diakonia funkcją służby i miłości braterskiej*, „Perspectiva Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” X (2011), nr 1 (18), s. 165-180.
- Przygoda W., *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 97-113.
- Przygoda W., *Methodological paradigms in the contemporary pastoral theology*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne 2013, t. 5 (60), s. 33-48.
- Rak R., *Pojęcie liturgii w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” IV (1971), s. 309-324.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków: Znak 1999.

- Ratzinger J., *Duch liturgii*, w: J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, 11), tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 21-182.
- Ratzinger J., *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej. Retrospekcja i perspektywy*, w: J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, 11), tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 634-648.
- Ryś G., Homilia w Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie, 4 grudnia 2023 r., w: <https://archwwa.pl/aktualnosci/kard-rys-na-pielgrzymce-ksiezy-jesli-sie-razem-nie-modlicie-nie-mowcie-ze-tworzycie-synodalny-kosciol/> [dostęp: 11.02.2025].
- Ryś G., Wprowadzenie do sesji naukowej: «Synodalność szansa czy zagrożenie dla Kościoła», Łódź, 23 maja 2024 r., w: <https://www.youtube.com/watch?v=HoXnvKSSyaQ> [dostęp: 24.02.2025].
- Sarnowska N., *Pedagogia duchowości małżeńskiej w Domowym Kościele Ruchu Światło-Życie*, Toruń 2010 [mps].
- Sawa R., *Komunia*, w: EK, t. 9, Lublin: TN KUL 2002, kol. 492-493.
- Senat KUL, Uchwała 890/I/1 z dnia 23 października 2023 r. w sprawie nadania tytułu profesora honorowego KUL ks. dr. hab. Franciszkowi Blachnickiemu, w: Monitor KUL poz. 378/2023.
- Sędek M., *Drogi dojrzałości. Formacja w wybranych ruchach katolickich w Polsce: Ruch Światło-Życie, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Droga neokatechumenalna, ruch charyzmatyczny*, Krośnice: Wydawnictwo: Światło-Życie 2002.
- Sędek M., *Rozwój myśli eklezjologicznej ks. F. Blachnickiego. Refleksje pastoralne*, „Studia Pastoralne” 2021, nr 17, s. 227-237.
- Sędek M., *Włączamy się w Synod*, w: <https://www.gosc.pl/doc/7189544.Moderator-generalny-Ruchu-Swiatlo-Zycie-Wlaczamy-sie-w-Synod> [dostęp: 10.03.2025].
- Siewiora J., *Między monologiem a dialogiem edukacyjnym. Studium porównawcze katechezy w Polsce i na Ukrainie*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2013.
- Słownik Języka Polskiego, t. I, A-K*, red. H. Szkiłdź, s. Bik, C. Szkiłdź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978.
- Słownik Języka Polskiego, t. II, L-P*, red. H. Szkiłdź, s. Bik, B. Pakosz, C. Szkiłdź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979.
- Słownik Języka Polskiego, t. III, R-Ż*, red. H. Szkiłdź, s. Bik, B. Pakosz, C. Szkiłdź, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1981.
- Słownik łaciński-polski*, red. M. Plezia, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1959.
- Smaza M., *Źródła biblijne formacji kerygmatycznej w materiałach Oazy Nowego Życia pierwszego stopnia*, Wrocław 2020 [mps].
- Smuniewski C., *Dar komunii w świetle katechez Benedykta XVI o Kościele*, „Christianitas” 2012, nr 47, s. 172-192.
- Smutnicka A., *Ewangelizacja a liturgia według ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2021 [mps].

- Stachel G., *Katechetyka*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Geavert, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007, s. 392-393.
- Staruchowicz J., *Realizacja zadań katechezy w deuterokatechumenacie*, Warszawa 2019 [mps].
- Staruchowicz J., *Realizacja zadań katechezy w wybranych materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 15 (2019), s. 37-160.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2015.
- Szafański A.L., *Koinonia w życiu Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie*. Lublin, 5-6 października 1987 r., bmw: Światło-Życie 1988, s. 52-87.
- Szepietowska W., *Słownik oazowy*, w: <https://www.oaza.pl/sownik-oazowy/> [dostęp: 6.03.2025].
- Szot P., *La formazione liturgica nel movimento ecclesiale «Luce-Vita» in Polonia*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 189-204.
- Świadectwo w służbie ewangelizacji, red. W. Przygoda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Świerzawski W., *Jan Paweł II o liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980), nr 6, s. 337-344.
- Terlikowski T.P., *Franciszek Blachnicki. Ksiądz, który zmienił Polskę*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2021.
- Tokarski F., *Formacja deuterokatechumenalna w Ruchu „Światło-Życie” jako droga do dojrzałości duchowej*, „Studia Gdańskie” XXIV (2009), s. 149-173.
- Tomasik P., *Poszukiwanie optymalnego modelu katechezy – w kręgu dziedzictwa ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Katechetyczne” 2022, t. 18, s. 43-55.
- Tomaszewska M., *Formacja małżonków i rodzin w Domowym Kościele, gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie*, Toruń 2011 [mps].
- Urbanek B., *Zjednoczenie (koinwvia) z Bogiem i braćmi według Pierwszego Listu św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) 4, s. 119-132.
- Werbiński I., *Wychowanie dojrzałego chrześcijanina jako nowego człowieka w Chrystusie według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Teologia i człowiek” 55 (2021) 3, s. 115-128.
- Widok N., *Cechy patrystycznej eklezjologii «communio»*, w: *«Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004, s. 78-107.
- Wilczko A., *Katecheza wychowująca do świadectwa*, „Seminare” 1 (1977), s. 49-73.
- Wilczyńska G., *Bibliografia prac ks. Franciszka Blachnickiego*, Krośnice: Wydawnictwo Światło-Życie Instytut im. ks. Franciszka Blachnickiego 2002.
- Wilczyńska G., *Franciszek Blachnicki 1921-1987*, Lublin: Oddział Instytutu Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu 2023.
- Wodarczyk A., *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice: Emmanuel 2008.

- Wojciechowska M., *Koinonia jako zasada życia społecznego*, Lublin: KUL 2020, w: <https://repozytorium.kul.pl/server/api/core/bitstreams/b2e3b739-4c2e-4f72-bf08-178aadec83b9/content> [dostęp: 10.11.2023].
- Wojcieszek K.A., *Narodowy Program Trzeźwości*, X. 6, w: https://kongrestrzezowosci.pl/media/Projekt_Narodowy_Program_Trzezowosci.pdf [dostęp: 6.03.2025].
- Wojtyła K., Przemówienie wygłoszone 29 lipca 1973 r. w Krościenku nad Dunajcem, w: *Bądźcie Kościołem. Słowa Jana Pawła II do Ruchu Światło-Życie*, red. M. Coczyk, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 52-56.
- Wojtyła K., Wystąpienie podczas spotkania Komisji Episkopatu ds. Apostolatu Świeckich w Krakowie w grudniu 1976, w: *Bądźcie Kościołem. Słowa Jana Pawła II do Ruchu Światło-Życie*, red. M. Coczyk, E. Kusz, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2003, s. 71-75.
- Włodarczyk K., Homilia podczas II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Bydgoskiej, 20 września 2024, w: <https://diecezja.bydgoszcz.pl/2024/09/20/bp-krzysztof-wlodarczyk-ewangelizacja-jest-sztafeta-przekazywaniem-dalej-tego-co-sam-otrzymalem/> [dostęp: 11.03.2025].
- Wrońska H., *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- Wrońska H., *Rola liturgii w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 57 (2010), t. 2, s. 121-132.
- Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber 2022.
- Wypych D., *Il mistero pasquale nella Pastorale giovanile secondo Franciszek Blachnicki*, Rzym: Libreria Ateneo Salesiano 2020.
- Wysocki M., *Męczeństwo w chrześcijaństwie w ujęciu patrystycznym*, w: EK, t. XII, Lublin: TN KUL 2008, kol. 699-701.
- Zajac M., Ks. Franciszek Blachnicki, w: *50 lat Teologii Pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 143-156.
- Ziemann E., *Męczeństwo*, w: EK, t. XII, Lublin: TN KUL 2008, kol. 695-696.
- Żygadło D., *Religijnomoralny program Ruchu Światło-Życie księdza Franciszka Blachnickiego*, Wrocław 2013 [mps].
- Żywczok A., *Przeciw zniewoleniu człowieka i narodów. Aksjologiczny aspekt posłannictwa Sługi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego*, „Pedagogia Christiana” 52 (2023), s. 55-91.

III. LITERATURA POMOCNICZA

Archidiecezja wrocławska w tygłu przemian ostatnich dekad. Raport z badania postaw społeczno-religijnych przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie mieszkańców archidiecezji wrocławskiej, red. M. Jewdokimow, K. Kamiński, M. Lisak i inni, Warszawa-Wrocław: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Fundacja Obserwatorium Społeczne 2023.

- Badania jakościowe. Tom 1. Podejścia i teorie*, red. D. Jemielniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2012.
- Badania jakościowe. Tom 2. Metody i narzędzia*, red. D. Jemielniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2012.
- Bagrowicz J., *Kościół w katechezie: z badań nad nauczaniem historii Kościoła w katechezie polskiej*, „Collectanea Theologica” 1976, 46/4, s. 197-206.
- Bartnik, Cz.S., Rusecki M., Nowicki A., *Kościół*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M Rusecki i inni, Lublin – Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 660-677,
- Biela B., *«Koinonia» a nowa ewangelizacja*, „Roczniki teologiczne” 2005, t. LII, z. 8, s. 309-327.
- Biela B., *Parafia środowiskiem formacji uczniów*, „Teologia praktyczna” 2007, t. 8, s. 35-48.
- Biela B., *Odnova wspólnoty parafialnej w programowaniu duszpasterskim*, „Teologia praktyczna” 2008, t. 9, s. 103-109.
- Biela B., *Wspólnota religijna*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 912-916.
- Bori P.C., *Koinonia: l'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 1972.
- Buchta R., *Organizacja pedagogicznych badań empirycznych dla potrzeb katechezy*, „Studia Pastoralne” 2006, nr 2, s. 298-314.
- Buk-Cegiełka M., Słotwińska H., Mariański J., Mąkosa P., Rybarski R., *The opinions of adolescents on the methodics of religious education in Poland*, „Edukacja” 2024, nr 1 (168), s. 31-41.
- Charytański J., *Parafia wspólnotą przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1980, s. 209-225.
- Cohen J., *Statistical power analysis for the behavioral sciences*, New York: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers 1988.
- Chrupek T., *Formacja chrześcijańska młodzieży na podstawie programu „Młodzi na progu”. Studium teologicznopastoralne w świetle badań w diecezji tarnowskiej*, Lublin 2023 [mps].
- Czaja A., *Kościół*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin: TN KUL 2006, s. 399-405.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin: Wydawnictwo Bernardinum 1998.
- Drączkowski F., *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2001.
- Foresi P., *«Koinonia»*, „Nuova Umanità” 2/2004, nr 152, s. 175-190.
- Francuz P., Mackiewicz R., *Liczy nie wiedzą, skąd pochodzą: przewodnik po metodologii i statystyce nie tylko dla psychologów*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- Garuti A., *Il mistero della Chiesa. Manuale di ecclesiologia*, Roma: Antonianum 2004.
- Goliszek P.T., *Communicating faith through catechesis*, „Studia Pastoralne” 2013, nr 9, s. 62-74.
- Goliszek P.T., *Personal moral education in catechesis*, „Roczniki teologiczne” 2017, t. LXIV, z. 11, s. 121-138.

- Goliszek P.T., *Foundations of Personal Mystagogy in Catechesis*, „Roczniki teologiczne” 2019, t. LXVI, z. 11, s. 19-33.
- Goliszek P.T., *Personalistic concept of moral formation*, „Roczniki teologiczne” 2020, t. LXVII, z. 11, s. 79-93.
- Goliszek P.T., *Personalistic dimension of ecclesia-forming catechesis*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2023, nr 22, s. 7-22.
- Gruszczyński L., *Kwestionariusze w socjologii: budowa narzędzi do badań surveyowych*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2003.
- Hubacz I., *Katechizacja w Kościele Greckokatolickim w Polsce w latach 1991-2020. Studium katechetyczne w świetle dokumentów Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej oraz badań własnych*, Lublin 2022 [mps].
- Kehily M.J., *Wprowadzenie do badań nad dzieciństwem*, tłum. M. Kościelniak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008.
- Kiciński J., *Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 2013.
- Kielan A., Panuś T., *The perspectives of Catechesis in Europe*, Kraków: Wydawnictwo UNUM 2010.
- Koc G., *Funkcje założone i realizowane Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie: studium z duszpasterstwa rodzin w świetle materiałów formacyjnych i badań małżonków Domowego Kościoła*, Siedlce: Wydawnictwo „Unitas” 2013.
- Korherr E.J., *Katecheza i diakonia (caritas)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1986, t. 39, nr 2, s. 155-172.
- Krakowiak Cz., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Krzywda J., *Urząd i charyzmat w służbie budowy wspólnoty («communio») Kościoła*, „Analecta Cracoviensia” XXXVI 2004, s. 633-648.
- Kulisz J., *Diakonia Kościoła w kontekście naszego czasu*, w: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2019, s. 101-117.
- Leśniewski K., *Geneza chrześcijańskiej posługi hospicyjnej*, „Vox Patrum” 37 (2017), t. 67, s. 289-301.
- Łobocki M., *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2000.
- Łobocki M., *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2010.
- Mąkosa P., *The Religious Education of Polish Youth in the Face of Changes in Religiosity*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 2018, t. XVII/2, s. 87-100.
- Mąkosa P., Zajac M., Zakrzewski G., *Opting out of Religious Education and the Religiosity of Youth*, „Religions” 2022, 13:906.
- Mąkosa P., Rozpędowski P., *Youth attitudes toward the Catholic Church in Poland: A pastoral perspective*, „Practical Theology” 2023, 16(1), s. 69-81.
- Mąkosa P., *Optimising Religious Education in Poland in the Age of Secularisation*, „Verbum Vitae” 42/1 (2024), s. 271-283.

- Mariański, J., Słotwińska, H., Mąkosa, P., Buk-Cegiełka, M., *Religiosity and Secularisation of Polish Youth in the 21st Century. Quantitative Research Analysis*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2023, nr 22, 186–202.
- Mielcarek K., *Wspólnota*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce: TN KUL, Jedność 2017, s. 961-962.
- Murawski R., *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 1999.
- Murawski R., *Historia katechezy. Część I. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2011.
- Nowicki A., *Konstytucyjna dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, „Studia Paradyskie” 1993, III, s. 37-64.
- Pawłowski S., *Teologia jedności Kościoła. Zarys problematyki*, Studia Nauk Teologicznych 2015, t. X, s. 185-197.
- Pilch T., Wroczyński R., *Metodologia środowiskowych badań pedagogicznych: rozprawy z pedagogiki społecznej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN 1970.
- Pilch T., Bauman T., *Zasady badań pedagogicznych: strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak” 2010.
- Potocki A., *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2017.
- Przybylska R., Przyczyna W., *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2011.
- Przybyła T., *Formacja ministrantów w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2017.
- Przygoda W., *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich*, „Roczniki Teologiczne” 2001, t. XLVII, z. 6, s. 183-202.
- Przygoda W., *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.
- Rozpędowski P., *Kościół wspólnotą osób wierzących w percepcji młodzieży. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań maturzystów archidiecezji wrocławskiej*, Lublin 2022 [mps].
- Seweryn D., *Nasze korzenie. Wspomnienia i świadectwo*, Kraków: Wydawnictwo Światło-Życie 2019.
- Silverman D., *Interpretacja danych jakościowych*, tłum. M. Głowacka-Gajper, J. Ostrowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2007.
- Słotwińska H., Mariański J., Mąkosa P., Buk-Cegiełka M., Rybarski R., *Edukacja religijna młodzieży polskiej stan obecny, szanse i wyzwania*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 2024.
- Sultana C.M., *Catechesis and Catholic Religious Education: Distinct Nonetheless Complementary*, „Verbum Vitae” 37/2 (2020), s. 365-379.
- Sultana C.M., *A pastoral reading of The Directory for catechesis*, „Roczniki Teologiczne” 2021, t. LXVIII, z. 11, s. 43-56.
- Szymczak W., Adamczyk T., *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2022.

- Wyrozębski J., *Katecheza w towarzyszeniu rodzinie chrześcijańskiej. Studium pastoralno-katechetyczne*, Lublin 2023 [mps].
- Zellma A., *Badania internetowe w służbie polskiej teorii i praktyki katechetycznej*, „Studia Warmińskie” 56 (2019), s. 213-226.
- Zellma A., Mąkosa P., *Roman Catholic Religious Education in the Internet Media Coverage in Poland*, „Pædagogia Christiana” 2/52 (2023), s. 93-130.

Spis tabel

Tabela 1. Diakonie specjalistyczne Ruchu Światło-Życie, z obecnie największym zaangażowaniem ludzi a płeć	131
Tabela 2. Diakonie specjalistyczne Ruchu Światło-Życie, z obecnie największym zaangażowaniem ludzi a wiek	132
Tabela 3. Diakonie specjalistyczne Ruchu Światło-Życie, z obecnie największym zaangażowaniem ludzi a stopień zaangażowania w formację	134
Tabela 4. Diakonie specjalistyczne, przed którymi stoją obecnie najpilniejsze zadania a płeć	136
Tabela 5. Diakonie specjalistyczne, przed którymi stoją obecnie najpilniejsze zadania a wiek	137
Tabela 6. Diakonie specjalistyczne, przed którymi stoją obecnie najpilniejsze zadania a stopień zaangażowania w formację	139
Tabela 7. „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący” a płeć	142
Tabela 8. „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący” a wiek	142
Tabela 9. „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący” a stopień zaangażowania w formację	143
Tabela 10. „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie” a płeć	144
Tabela 11. „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie” a wiek	145
Tabela 12. „Ukrywam trudne sytuacje w rodzinie” a stopień zaangażowania w formację	146
Tabela 13. „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną” a płeć	147
Tabela 14. „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną” a wiek	147
Tabela 15. „Potrafię wstrzymać się przed agresją słowną lub fizyczną” a stopień zaangażowania w formację	148
Tabela 16. „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość” a płeć	149
Tabela 17. „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość” a wiek	150
Tabela 18. „Nie potrafię zabiegać o sprawiedliwość” a stopień zaangażowania w formację	151
Tabela 19. „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą” a płeć	152
Tabela 20. „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą” a wiek	152
Tabela 21. „Potrafię przebaczyć tym, którzy mnie krzywdzą” a stopień zaangażowania w formację	153
Tabela 22. „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów” a płeć	154
Tabela 23. „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów” a wiek	155
Tabela 24. „Dbam o czystość swoich myśli, słów i czynów” a stopień zaangażowania w formację	156
Tabela 25. „Nie plotkuję” a płeć	157
Tabela 26. „Nie plotkuję” a wiek	158
Tabela 27. „Nie plotkuję” a stopień zaangażowania w formację	158
Tabela 28. „Wiem, że moja przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych” a płeć	160
Tabela 29. „Wiem, że moja przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych” a wiek	160
Tabela 30. „Wiem, że moja przynależność do Ruchu Światło-Życie może drażnić innych” a stopień zaangażowania w formację	161
Tabela 31. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka? a płeć	164
Tabela 32. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka? a wiek	165
Tabela 33. Czy należysz do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka? a stopień zaangażowania w formację ..	166
Tabela 34. „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu” a płeć	168
Tabela 35. „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu” a wiek	168
Tabela 36. „Trudno wyobrazić sobie wesele bez alkoholu” a stopień zaangażowania w formację	169
Tabela 37. Postrzeganie Kościoła katolickiego a płeć	189
Tabela 38. Postrzeganie Kościoła katolickiego a wiek	190
Tabela 39. Postrzeganie Kościoła katolickiego a stopień zaangażowania w formację	191
Tabela 40. Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych a płeć	193
Tabela 41. Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych a wiek	193
Tabela 42. Ruch Światło-Życie stwarza atmosferę troski o innych a stopień zaangażowania w formację	194
Tabela 43. Utożsamianie się z małą grupą formacyjną a płeć	196

Tabela 44. Utożsamianie się z małą grupą formacyjną a wiek	197
Tabela 45. Utożsamianie się z małą grupą formacyjną a stopień zaangażowania w formację	198
Tabela 46. Utożsamianie się z parafią a płeć	199
Tabela 47. Utożsamianie się z parafią a wiek	200
Tabela 48. Utożsamianie się z parafią a stopień zaangażowania w formację	200
Tabela 49. Utożsamianie się z diecezją a płeć	201
Tabela 50. Utożsamianie się z diecezją a wiek	202
Tabela 51. Czy utożsamiasz się z diecezją, w której mieszkasz? a stopień zaangażowania w formację ..	203
Tabela 52. Obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych a płeć	204
Tabela 53. Obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych a wiek	205
Tabela 54. Obecność wspólnoty oazowej w mediach społecznościowych a stopień zaangażowania w formację	206
Tabela 55. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych a płeć	207
Tabela 56. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych a wiek	208
Tabela 57. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych a stopień zaangażowania w formację	210
Tabela 58. Znajomość ludzi z własnej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej a płeć	226
Tabela 59. Znajomość ludzi z własnej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej a wiek	226
Tabela 60. Znajomość ludzi z własnej wspólnoty oazowej, którzy brali udział w ewangelizacji ulicznej a stopień zaangażowania w formację	227
Tabela 61. Kto powinien ewangelizować a płeć	228
Tabela 62. Kto powinien ewangelizować a wiek	229
Tabela 63. Kto powinien ewangelizować a stopień zaangażowania w formację	230
Tabela 64. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy a płeć	231
Tabela 65. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy a wiek	232
Tabela 66. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy a stopień zaangażowania w formację	233
Tabela 67. „Nie lubię ciszy” a płeć	235
Tabela 68. „Nie lubię ciszy” a wiek	236
Tabela 69. „Nie lubię ciszy” a stopień zaangażowania w formację	237
Tabela 70. „Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram” a płeć	239
Tabela 71. „Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram” a wiek	239
Tabela 72. „Nie zwracam uwagi na to jak się ubieram” a stopień zaangażowania w formację	240
Tabela 73. „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka” a płeć	242
Tabela 74. „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka” a wiek	243
Tabela 75. „Dobrze akcentuję wyrazy i używam poprawnego języka” a stopień zaangażowania w formację	244
Tabela 76. „Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem” a płeć	247
Tabela 77. „Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem” a wiek	248
Tabela 78. „Lekcja religii w szkole pogłębiła/pogłębia moją zażyłość z Chrystusem” a stopień zaangażowania w formację	249
Tabela 79. „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary” a płeć	251
Tabela 80. „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary” a wiek	252
Tabela 81. „Lekcja religii w szkole pomogła/pomaga mi w intelektualnym poznaniu wiary” a stopień zaangażowania w formację	253
Tabela 82. „Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie” a płeć	255
Tabela 83. „Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie” a wiek	256

Tabela 84. „Lekcja religii w szkole dała/daje mi doświadczenie życia we wspólnocie” a stopień zaangażowania w formację	257
Tabela 85. „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę” a płeć	275
Tabela 86. „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę” a wiek	276
Tabela 87. „Modlitwa to osobowe spotkanie z Bogiem przez wiarę” a stopień zaangażowania w formację	277
Tabela 88. Jak często robisz «Namiot Spotkania»? a płeć	278
Tabela 89. Jak często robisz «Namiot Spotkania»? a wiek	279
Tabela 90. Jak często robisz «Namiot Spotkania»? a stopień zaangażowania w formację	280
Tabela 91. „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco” a płeć	282
Tabela 92. „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco” a wiek	283
Tabela 93. „Prawdziwa modlitwa jest tylko na klęcząco” a stopień zaangażowania w formację	284
Tabela 94. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami? a płeć	285
Tabela 95. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami? a wiek	286
Tabela 96. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(-aś) do Komunii świętej przed rekolekcjami? a stopień zaangażowania w formację	287
Tabela 97. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać? a płeć	288
Tabela 98. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać? a wiek	289
Tabela 99. Kiedy chrześcijanin powinien się spowiadać? a stopień zaangażowania w formację	290
Tabela 100. Czy robisz postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej? a płeć	290
Tabela 101. Czy robisz postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej? a wiek	291
Tabela 102. Czy robisz postanowienie poprawy przy okazji spowiedzi świętej? a stopień zaangażowania w formację	291
Tabela 103. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej? a płeć	294
Tabela 104. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej? a wiek	295
Tabela 105. Jakie funkcje podejmujesz w zgromadzeniu liturgicznym w czasie niedzielnej Mszy świętej? a stopień zaangażowania w formację	297
Tabela 106. Co oznacza dym kadzidła? a płeć	298
Tabela 107. Co oznacza dym kadzidła? a wiek	299
Tabela 108. Co oznacza dym kadzidła? a stopień zaangażowania w formację	299

Spis wykresów

Wykres 1. Diakonie specjalistyczne, przed którymi w opinii ankietowanych stoją obecnie najpilniejsze zadania	302
Wykres 2. Diakonie specjalistyczne, które cieszą się największym zaangażowaniem	304
Wykres 3. Uczestnicy oaz a dobra materialne: „Brak pieniędzy jest dla mnie stresujący”	306
Wykres 4. Przynależność do KWC a stopień zaangażowania w formację [badanie I]	308
Wykres 5. Przynależność do KWC a stopień zaangażowania w formację [badanie II]	309
Wykres 6. Identyfikacja z małą grupą, parafią i diecezją	317
Wykres 7. Ulubiony rodzaj treści udostępnianej w profilach wspólnot Ruchu Światło-Życie w mediach społecznościowych	318
Wykres 8. Gotowość głoszenia kerygmatu i dzielenia się swoim świadectwem z obcymi ludźmi spotkanymi na ulicy	323
Wykres 9. Deklaracje realizacji wybranych postulatów «nowej kultury»	327
Wykres 10. Szkolna lekcja religii a realizacja celu i wybranych zadań katechezy	328
Wykres 11. Deklarowana częstotliwość praktykowania «Namiotu Spotkania»	331
Wykres 12. Funkcje liturgiczne podejmowane podczas niedzielnej Mszy świętej	336