

Zaufanie jako podstawa dialogu świeckich i duchownych w Kościele. Perspektywa seminarium duchownego

Wstęp

Kościół stanowi Jedno Mistyczne Ciało, jak mówi św. Paweł: *Wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie* (Rz 12,5). Tę samą jedność ma na myśli Jezus, gdy przedstawia obraz winnego krzewu i latorośli: *Ja jestem krzewem winnym, wy — latoroślami* (J 15,5). Jezus ukazuje tę jedność – jak czytamy dalej w adhortacji *Christifideles laici*¹ – *jako cudowne odbicie i tajemnicze uczestnictwo w miłości, która łączy w jedno Ojca, Syna i Ducha Świętego*.

Bogactwo dojrzałej miłości we wspólnocie chrześcijańskiej – ową jedność – tworzą osoby duchowne i świeckie. Św. Bernard otwarcie pouczał wszystkie stany Kościoła, że mają stanowić jedno ciało: *Skoro Pan nakazuje nam: Czuwajcie i módlcie się, byście nie popadli w pokusę, wynika stąd, że bez połączonego wysiłku wiernych (świeckich) i pasterzy (duchownych) nie może być bezpieczne ani państwo, ani oblubienica, ani owczarnia. Pytasz o różnicę między nimi? Są jednym*².

Kościelna wspólnota – będąc jednym organizmem – odznacza się w istocie współlistnieniem wielorakich powołań i stanów, tajemnic, charyzmatów i zadań, które, choć *różne*, są w stosunku do siebie *komplementarne*. Ta różnorodność i komplementarność sprawia, że każdy świecki pozostaje *w relacji do całego ciała* i sam wnosi do niego *swój własny wkład*³.

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 12, 18.

² Cyt. za E. Robek, *Dojrzała współpraca duchownych i świeckich – charyzmat AK*, [on-line], [dostęp: 17.02.2008]. Dostępny: http://www.stp.wt.uksw.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=48&Itemid=2

³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 20.

Jan Paweł II w homilii do przedstawicieli laikatu w Olsztynie, 6 czerwca 1991 r., dodaje: *Falszywy to obraz Kościoła, w którym duchowni zajmują się rozdzielaniem darów duchowych, do świeckich zaś należy tylko ich przyjmowanie. Należć do Kościoła, to znaczy tworzyć communio, czyli wspólnotę osób wierzących w Chrystusa, które wzajemnie się obdarowują. Tu nie chodzi o to, ażeby między księżmi a świeckimi ukształtowały się jakieś stosunki partnerskie w złym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi o to, żeby zamazywała się różnica między kapłanem a katolikiem świeckim. Chodzi o to, żebyśmy wszyscy i każdy z osobna odkrywali swoje charyzmaty stosownie do swego życiowego powołania. Chodzi o to, żeby Kościół i każda parafia przemieniała się we wspólnotę braci i sióstr, którzy razem podejmują czynną odpowiedzialność za Kościół i za sprawę Ewangelii.*

Właściwie zatem pojęta i realizowana współpraca osób duchownych i świeckich umożliwia realizację trudnych zadań apostołskich i duszpasterskich w życiu współczesnego Kościoła. Właśnie dlatego potrzebny jest dialog we wzajemnych relacjach między duchownymi i świeckimi, rozumiany jako najbardziej dojrzała kategoria komunikacyjna i najbardziej pełna forma kontaktów międzyludzkich.

Dziś w Kościele dialog jest niewystarczająco obecny – to słowa przesłania uczestników VI Zjazdu Gnieźnieńskiego. – Nierzadko doświadczamy braku zaufania między duchownymi a świeckimi czy ostrych sporów między różnymi nurtami ideowymi. Lęk przed odpowiedzialnością prowadzi do ukrywania faktycznych problemów. Tymczasem właśnie dialog wewnętrzny może uczynić Kościół bogatszym i bardziej wiarygodnym⁴.

Przedmiotem zatem niniejszych refleksji jest zagadnienie dialogu duchownych i świeckich w Kościele, którego podstawą jest wzajemne zaufanie. Dialog ten rozpatruję w kontekście seminarium duchownego, które postrzegam jako specyficzne miejsce i szansę na budowanie zaufania w relacjach świeccy-duchowni.

Dialog duchownych i świeckich w Kościele

Termin *dialog*, obecny w wielu dyscyplinach naukowych, takich jak filozofia, teologia, psychologia, pedagogika, staje się dziś koniecznością

⁴ Przesłanie końcowe Zjazdu: *Otwórzmy się na dialog*, [on-line], [dostęp: 22.05.2008]. Dostępny: <http://www.zjazd.eu/teksty/44.html>

wynikającą z pełnej koncepcji prawdy, której odkrywanie jest sensem dialogu. Pojęcie *dialog* bywa często nawet nadużywane – w świecie mediów i polityki słyszymy ciągle określenia: dialog publiczny, społeczny, ekumeniczny, międzynarodowy, terapeutyczny, dialog edukacyjny, interdyskursywny, uczelniany. Ze zjawiskiem inflacji terminologicznej związana jest nieuchronnie wieloznaczność *dialogu* i spłylenie znaczenia tego słowa⁵. Wydaje się, iż na owo spłylenie znaczący wpływ ma utożsamianie dialogu tylko z aktem słownej komunikacji.

Tymczasem, zdaniem A. Cosmopoulou, dialog wykraczający poza jego werbalne sformułowania stanowi poruszenia duszy do spotkania z innymi. Jest nie tylko aktem i formą procesu komunikacyjnego, a filozoficzną i psychologiczną postawą, najwyższą ekspresją relacyjno-dynamicznej jakości osób w dialogu⁶. Dialog, jak dodaje M. Szulakiewicz⁷, jest wspólnym sposobem bycia, nowym sposobem myślenia o świecie, o drugim człowieku i o sobie samym, jest udzieleniem sobie wzajemnie wartości. Dialog wreszcie stanowi fundament istnienia i współdziałania ludzi, zarówno w wymiarze międzyosobowym, jak i w wymiarze międzywspólnotowym, czy pomiędzy jednostką a grupą społeczną⁸. Nie sposób jednak nie wspomnieć o teologicznym wymiarze dialogu. Dialog bowiem, jak pisze H. Wejman, określają dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny. W wymiarze wertykalnym polega on na wymianie darów między Bogiem a człowiekiem, zaś w wymiarze horyzontalnym sprowadza się do wspomnianych relacji między osobami ludzkimi. Oba te wymiary wzajemnie się uzupełniają⁹.

Jan Paweł II w Adhortacji *Reconciliatio et Paenitentia* ukazuje dialog jako środek, a nade wszystko sposób dla samego Kościoła wypełniania jego działalności w świecie współczesnym: Sobór Watykański II bowiem stwierdziwszy, że *Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwala*, dodaje, że *Kościół winien dbać o to, by coraz owocniejsza była wymiana*

⁵ J. Tarnowski, *Dialogi pedagogiczne*, t. I, *Trudne sprawy młodych*, Warszawa 1989, s. 6.

⁶ Por. W. Goriszowski, *Konwersatorium jako element dialogu wykładawcy ze studentami*, w: *Teoria i praktyka kształcenia w dialogu i perspektywie*, red. A. Karpińska, Białystok 2003, s. 150.

⁷ M. Szulakiewicz, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, w: *Człowiek z przelotu wieków w refleksji filozofów dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 36–38.

⁸ J. Baniak, *O potrzebie dialogu w życiu społecznym ludzi*, w: *Spoleczny i kulturowy wymiar dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 7.

⁹ H. Wejman, *Teologiczny wymiar dialogu*, w: *Perspektywa i aspekty dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 130.

poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży oraz że do Kościoła należy nawiązywanie dialogu ze społecznością ludzką¹⁰.

Sens dialogu polega, jak przyjęto wcześniej, na wspólnym odkrywaniu prawdy. Ojcowie Soboru podkreślają, iż prawdy należy szukać *przez wymianę myśli i dialog, w którym jedni drugim przedstawiają prawdę, jaką znaleźli, albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy¹¹. U podstaw takiego dialogu – według Jana Pawła II – powinny znaleźć się szczerzy wysiłki, służący poszukiwaniu jedności wewnętrznej, a jego następca Benedykt XVI doda: Szerszy cel dialogu to odkrywanie prawdy, a motywem tego jest miłość – w posłuszeństwie postannictwu powierzonemu Kościołowi przez Chrystusa¹².*

Czy rzeczywiście jednak można mówić o dialogu duchownych i świeckich w Kościele? J. Mariański twierdzi, iż niezbędna jest w Polsce rewolucja partycypacji w stosunkach wewnątrzkościelnych, polegająca na odejściu od przeakcentowanego modelu Kościoła instytucjonalnego w kierunku modelu wspólnotowego. Zakłada to jednak, że komunikowanie społeczne w Kościele będzie odbywało się nie tylko z góry na dół, lecz również z dołu do góry. Zmiany w kierunku Kościoła dialogującego – jak dodaje J. Mariański¹³ – dokonują się w Polsce zbyt wolno. Chociaż Kościół nie jest instytucją demokratyczną, ale hierarchiczną, to nie oznacza to jednak, że może nie liczyć się ze zdaniem ludzi świeckich w Kościele i nie słuchać, jak oni by chcieli, by wyglądała ich wspólnota parafialna. Kapłan dzisiejszy musi więc umieć prowadzić dialog i pozwolić innym (świeckim), by współdecydowali o życiu Kościoła, ale tak, aby nie zaprzepaścić całego wielkiego potencjału ludzi świeckich, który nie jest jeszcze w Polsce do końca odkryty¹⁴. Nasze zaś czasy bowiem – jak czytamy w dokumentach soborowych – wymagają od ludzi świeckich nie mniejszej gorliwości; co więcej, dzisiejsze warunki żądają od nich o wiele intensywniejszego i szerszej zakrojonego apostołstwa. W dokumentach Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego znajdujemy takie rozeznanie rzeczywistości w Kościele polskim: *Niepokojącym zjawiskiem*

¹⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et Paenitentia”*, nr 25.

¹¹ J. Szymański, *Dialog jako jedna z dróg prowadzących do pojednania. Refleksje w świetle Reconciliatio et Paenitentia*, „Pedagogia Christiana” 1 (2003), s. 86.

¹² Benedykt XVI: *Dialog międzyreligijny wymaga formacji*, [on-line], [dostęp: 7.06.2008]. Dostępny: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1212865185>

¹³ M. Ikonowicz, *Czy Kościół podlega prawom rynku?*, „Przegląd” 12 (2002), [on-line], [dostęp: 17.04.2008]. Dostępny: www.przeglad-tygodnik.pl/index.php?site=artykul&id=1428-32k

¹⁴ Z. Kroplewski, *Nauczycielu – gdzie mieszkasz? Seminarium w dobie nowej ewangelizacji*, Warszawa 2001, s. 21.

jest brak odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii. Świeccy często nie zdają sobie sprawy z możliwości takiej współpracy pod przewodnictwem proboszcza. Nieświadomość świeckich o możliwości współpracy z duchownymi jest podawana w tym dokumencie jako przyczyna braku zaangażowania świeckich¹⁵.

Czy jednak mamy do czynienia głównie z nieświadomością świeckich, brakiem przygotowania do współpracy, czy może jednak trafniejszą wydaje się być przedstawiona wcześniej diagnoza uczestników VI Zjazdu Gnieźnieńskiego, którzy w swoim przesłaniu wskazali na brak wzajemnego zaufania między duchownymi a świeckimi? Zaufanie przecież równoważy w życiu jednostki niewiedzę, brak informacji czy szerzej doświadczenia, stwarzając możliwość właśnie na zaistnienie dialogu.

Zaufanie – podstawą każdego dialogu

Warto więc – w kontekście wcześniejszych rozważań – zastanowić się, czym zatem jest owo zaufanie, bez którego, jak pisał P.M. Delfieu¹⁶ w tytule swojego artykułu, nic nie jest możliwe – a więc także, a może przede wszystkim, autentyczny dialog – oraz czy ma ono miejsce w relacjach duchowni–świeccy? Zaufanie, zdaniem J. Bukowskiego¹⁷, to pewność, że otwarcie się w rozporządzalności względem drugiego człowieka napotka z jego strony odwzajemnienie mej postawy lub przynajmniej jej poszanowanie. P. Sztompka określa je jako zakład (przekonanie i oparte na tym działanie), że niepewne przyszłe działania innych ludzi lub funkcjonowanie instytucji będą dla nas korzystne. Zaufanie więc to szczególnie ludzki pomost do niepewnego, przyszłego świata, w którym centralną rolę odgrywają inni ludzie¹⁸.

Dla chrześcijanina zaufanie będzie obecne w sensie absolutnym i doskonałym jedynie w Bogu. Jak kontynuuje swoją myśl P.M. Delfieu: *Bóg jest jakby czystym aktem dzielonego między innych zaufania – zaufania tak ogromnego, potężnego i głębokiego, iż stanowi*

¹⁵ Por. A. Parys, *Zorganizowana współpraca duchownych i świeckich – charyzmat AK*, [online], [dostęp: 17.04.2008]. Dostępny: <http://www.warszawa.ak.org.pl/kongresw.htm>

¹⁶ P.M. Delfieu, *Bez zaufania nic nie jest możliwe*, „Pastores” 34 (2007), s. 47.

¹⁷ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 252.

¹⁸ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 72.

ono po prostu wyraz Jego własnej miłości¹⁹. Zaufanie zatem, którego pierwotne źródło tkwi w Bogu, znajduje swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w najdoskonalszym wzorze dla każdego chrześcijanina – w Osobie Jezusa Chrystusa i w Jego stosunku do otoczenia. Mistrz z Nazaretu ufał i nieustannie wierzył w każdego człowieka, jadł z celnikami i grzesznikami – wreszcie zaufał Piotrowi w słowach: *Paś owce moje* (J 21,18) – pomimo jego zaparcia.

Bóg będąc zaufaniem, „obdarzając” zaufaniem²⁰, jednocześnie bezgranicznego zaufania i nadziei oczekuje od człowieka w myśl słów kościelnej pieśni: *W Tobie Panie zaufałem, nie zawstydzę się na wieki* (por. Ps 52,10 – *Ja zaś jak oliwka zielona w domu Bożym zaufam na wieki łaskowości Boga*). Ponieważ otrzymaliśmy zaufanie od Boga, jak mówi Delfieu²¹, powinniśmy przekazywać je dalej i okazywać je bliźnim. Obdarzając bowiem kogoś zaufaniem, powierzam mu swoje nadzieje, ale zarazem oddaję się do dyspozycji drugiej osobie. Zaufanie pełni nie tylko funkcje wobec partnerów interakcji – osób wchodzących ze sobą w bliskie relacje, ma także znaczenie dla szerszych wspólnot – w tym dla wspólnoty Kościoła. Zaufanie bowiem sprzyja komunikacji – można by powiedzieć dużo szerzej – dialogowi, wzbogacając sieć więzi międzyludzkich, powiększając pole interakcji i umożliwiając nawiązywanie bliższych kontaktów z innymi²². Najbardziej złożone systemy zaufania jednak pojawiają się, gdy dochodzi do współpracy. Mamy zatem do czynienia ze swoistym obiegiem zamkniętym: zaufanie – dialog – współpraca, w którym wszystkie elementy warunkują się wzajemnie.

Do współpracy dochodzi wtedy, gdy działając wspólnie, osoby współpracujące zmierzają do celu, którego nie da się osiągnąć samodzielnie, gdzie sukces zależy od działań podejmowanych przez innych. Przy czym, zwiększa się tu ryzyko zwielokrotniane przez liczbę partnerów, z których każdy jest nieprzewidywalnym podmiotem²³. Dlatego właśnie tak istotne przy różnorodności i odmienności poglądów są zaufanie i dialog. W prawdziwym dialogu przecież liczy się każda forma porozumienia, nie chodzi o to, aby zmieniać cudze przekonania – jak pisał R. Kwaśnica – w tak rozumianym dialogu *zajmujemy się różnicami nie po to, by się od nich uwolnić, lecz po to, aby odkry-*

¹⁹ P.M. Delfieu, dz. cyt., s. 49.

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże, s. 54.

²² Por. P. Sztompka, dz. cyt., s. 307.

²³ Tamże, s. 138.

wając ukrytą za nimi zrozumiałość świata, uczyć się od nich prawdy o sobie i o wspólnotcie komunikacyjnej, do której należymy²⁴.

Przede wszystkim, zaufanie jest warunkiem koniecznym, a jednocześnie produktem udanej współpracy. Jak to ujmują badacze: *zaufanie to smar ułatwiający współpracę* (Dasgupta) czy *zaufanie to emocjonalna podstawa współpracy* (Barbalet). Natomiast to, co niszczy czy uniemożliwia współpracę – także świeckich i duchownych, to nieufność, jak twierdzi Gambetta: *Jeżeli panuje całkowita nieufność, nie może dojść do współpracy między suwerennymi podmiotami*²⁵.

Współpraca świeckich i duchownych – w kierunku dialogu wewnętrznego w Kościele

Co zatem sądzą o tej współpracy sami zainteresowani – przyszli kapłani, a także świeccy studenci teologii – potencjalni przyszli liderzy takiego dialogu ze strony laikatu?²⁶

*Dla znacznej części duchownych wciąż nie skończyła się epoka: „Kościół to tylko my” (przynajmniej tak wynika z praktyki ich działania), a dla wielu świeckich jeszcze nie rozpoczęła się epoka: „Kościół to także my”*²⁷ – o interpretację tego stwierdzenia poprosiłam właśnie badanych kleryków i świeckich studentów teologii.

Wśród alumnów, pomimo występującego we wszystkich wypowiedziach argumentu, iż Kościół jest wspólnotą wszystkich wierzących, zarówno świeckich, jak i duchownych, zdecydowana większość (90 proc.) zgodziła się tylko z drugą częścią twierdzenia dotyczącą osób świeckich. Oto charakterystyczna wypowiedź: *Wielu ludzi nie identyfikuje się z twierdzeniem „Kościół to także my”. Księża otwierają się w tym kierunku, aby pokazać, że to ludzie stanowią Kościół. Większy problem leży po stronie świeckich, bo to tam jest więcej stereotypów* (kleryk, IV r.). W grupie świeckich studentów teologii proporcje były

²⁴ R. Kwaśnica, *Ku dialogowi w pedagogice*, w: *Ku dialogowi w pedagogice*, red. R. Kwaśnica, J. Semkow, Wrocław 1995, s. 25.

²⁵ Cyt. za P. Sztompka, dz. cyt., s. 138.

²⁶ Niniejsze rozważania wzbogacone są o refleksje studentów: losowo wybranych kleryków roczników II–V (N=22) WSD w Bydgoszczy, studentów teologii specjalności katechetyczno-pastoralnej roczników II–V (N=31) sekcji bydgoskiej UAM, zgromadzone w wyniku prowadzonych wywiadów kierowanych oraz w wyniku prowadzonej debaty między klerykami a studentami teologii na temat wzajemnych oczekiwań (2007/2008).

²⁷ Z. Nosowski, *Kościół to także i my, czyli o tym, dlaczego świeccy odgrywają w Kościele tak małą rolę?*, [on-line], [dostęp: 10.11.2005]. Dostępny: <http://www.mateusz.pl/list/0307-nosowski.htm>

odwrotne – tylko 19 proc. studentów teologii zgodziło się z drugą częścią stwierdzenia, dotyczącą świeckich. Jak pisze studentka III r.: *Wielu świeckich, którzy nazywają się wierzącymi i praktykującymi, ogranicza swój udział w życiu Kościoła tylko do niedzielnej Eucharystii. Patrząc na wydarzenia rozgrywające się w Kościele, czasem nagłaśniane przez media, nie utożsamiają się z Kościołem i nie rozumieją, że Kościół to także lub przede wszystkim oni.*

Pozostali badani studenci teologii (aż 81 proc.) zgodzili się tylko z pierwszą częścią stwierdzenia, dotyczącą duchownych, utożsamiających się ze zdaniem *Kościół to tylko my*, przy czym najczęściej powtarzającym się argumentem uzasadniającym takie stanowisko było poczucie wyższości dostrzegane u kapłanów, co egzemplifikują wypowiedzi: *Duchowni być może obawiają się utraty swojej władzy, możliwości wypowiedzania się autorytatywnego, nie zauważają, że świeccy to ludzie wielkiego ducha, ale także coraz lepiej wykształceni* (studentka teologii, V r.) czy też: *Dziś księża uważają się za ludzi niepopołniających błędów, są najważniejsi, lubią kierować innymi, nie potrafią przyjąć krytyki* (studentka teologii, IV r.).

Analizując słabości polskiej wiary, członkowie Laboratorium Więzi²⁸ wymieniali wiele cech czy zjawisk, wśród których najczęściej pojawiał się brak przełożenia utożsamiania się polskiego katolika z Kościołem na poczucie odpowiedzialności za tę wspólnotę. Wciąż pokutuje przekonanie, że Kościół to duchowni, *oni, a nie my*, co doskonale koresponduje z cytowanymi wcześniej wypowiedziami badanych studentów.

Innymi słowy – wracamy do punktu wyjścia – brakuje zaufania pomiędzy świeckimi a duchownymi. Ci pierwsi, jak czytamy w „Więzi”, narzekają na proboszczów, którzy nie podejmują ich inicjatyw, a dla odmiany wielu księży skarży się na bierność swoich parafian. Problemem jest więc, z jednej strony, nieumiejętność samoograniczenia się przez duchownych (zajmowanie się wszystkim w parafii), a z drugiej – dramatyczna eklezyjalna bierność wielu świeckich (traktowanie parafii jako punktu zaspokajania potrzeb religijnych, bez wymagania czegośkolwiek od siebie). To ostatnie zjawisko ma w Polsce skalę masową, gdyż większość parafian nie odczuwa potrzeby wpływania na życie swojej wspólnoty religijnej²⁹. Fakt ten potwierdzają choćby badania

²⁸ Zespół Laboratorium Więzi, *Zawsze wierna czy mierna? Plusy i minusy polskiej wiary*, „Więź” 9 (2008), s. 43–44.

²⁹ Tamże.

CBOS z 2008 r. – wskazujące, iż 74 proc. polskich katolików twierdzi, że nie ma i nie chce mieć wpływu na życie swojej parafii³⁰.

W dzisiejszych czasach – jak pisze Z. Kroplewski³¹ – najbardziej przekonująca wydaje się idea kapłana jako przewodnika wspólnoty, który sprawuje dla niej sakramenty, służy jej, ale jego głównym celem jest przewodzenie wspólnocie ku Jezusowi Chrystusowi. To wymaga od kapłana głębokiej wiary, ale także dobrego przygotowania i orientacji w problemach współczesnego społeczeństwa – a więc rzetelnej wiedzy socjologicznej bez ogólników (której jednak brak w *ratio studiorum* seminarium duchownego), a nade wszystko umiejętności dialogu. Jak zauważa jeden ze studentów teologii (III r.): *Nie ma głębszych relacji pomiędzy duchownymi i świeckimi. Zbyt duża jest anonimowość w Kościele i dużo niechęci ze strony duchownych, zwłaszcza do ruchów i stowarzyszeń. Trudno pozyskać kapłanów do prowadzenia wspólnot i rzetelnego przewodnictwa duchowego, bo po prostu nie są do tego przygotowani.*

Odpowiedzialność za wyjście z zakłętęgo kręgu braku zaufania między świeckimi a duchownymi, zdaniem członków Laboratorium Więzy, spoczywa przede wszystkim na samych duchownych. To oni bowiem sprawują w Kościele władzę, której w Polsce nikt nie chce ich pozbawiać. Niestety, zazwyczaj nie potrafią jednak dzielić się odpowiedzialnością. P.J. Śliwiński pisze: *Często działanie rad parafialnych ma charakter czysto formalny, a model współpracy duszpasterzy z wiernymi przypomina nie tyle współpracę, ile wyłącznie wykonywanie poleceń. Niezrozumiałe, a nieraz wręcz oburzające są zwłaszcza przejawy zachowań feudalnych w Kościele: paternalistyczne traktowanie wiernych, lekceważący czy wręcz poniżający stosunek księży do zakonnic, brak rzeczowego dialogu czy wreszcie napuszona etykieta spotkań z hierarchami. Dziedzictwem czasów komunistycznej opresji jest także swoista tajemniczość Kościoła w Polsce – świeccy niewiele wiedzą o bolączkach i perspektywach Kościoła (ani duszpasterskich, ani finansowych). Jeśli nie wiedzą, to jak mają być współodpowiedzialni?*³²

Jak pisze student IV r. teologii: *Świeccy nie chcą się angażować, prezentują postawę bierną. Wycofują się z życia duchowego, brak im wiedzy na ten temat i tak chyba jest im lepiej, bo panuje trend mini-*

³⁰ M. Rogaczewska, *Instytucje przetrwania*, „Tygodnik Powszechny” 12 października 2008.

³¹ Z. Kroplewski, dz. cyt., s. 21–22.

³² Zespół Laboratorium Więzy, dz. cyt., s. 43–44.

malizmu i szukania własnej przyjemności. Z drugiej strony, na forach internetowych utożsamiających się z katolicyzmem³³ spotykamy się z wypowiedziami tego typu: *Chodzi o to w Kościele, żeby „owieczki” przychodziły i słuchały. Parafrazując i streszczając: oczywiście, świeccy są bardzo ważni, trzeba ich dowartościować (tak powiedział Sobór), ale tak naprawdę nie wiadomo dlaczego. Zupełnie nie mamy pomysłu, co mogliby robić, poza Caritasem parafialnym i łożeniem na tacę. Wszystko inne zrobimy przecież sami...* (internauta o nicku: jotka).

W polskim Kościele, jak stwierdza K. Kucharski, płyną wciąż jakby dwie rzeki: jedna to duchowni, a druga to świeccy. Płyną raczej obok, chociaż wypływają z jednego źródła³⁴. Na ile są otwarci na dialog i współpracę, jak mogą budować zaufanie we wzajemnych relacjach? Zwłaszcza, iż – jak pisze S. Grotowska – zaufanie jest nie tyle obecnym stanem rzeczy, co postulowanym kierunkiem, w którym Kościół powinien zmierzać. Zaufanie wiernych jest nawet określane jako prawo, a nie fakt: *Prawem wiernych w stosunku do instytucji kościelnych jest zaufanie, że wypełniają one misję Chrystusa wobec świata, nie zaś konserwują przywileje duchownych. Przed Kościołem i jego liderami stoi dziś niełatwe zadanie dopuszczenia do jego odnowy zaangażowanych ludzi świeckich*³⁵.

Ważne jest zatem poszukiwanie odpowiedzi na wcześniej postawione pytania zwłaszcza w kontekście przygotowania kapłanów w trakcie formacji seminaryjnej do współpracy ze świeckimi we wspólnocie Kościoła.

Seminarium duchowne jako miejsce budowania zaufania w relacjach świeccy–duchowni

W świetle sondaży opinii publicznej zaufanie do Kościoła katolickiego, zwłaszcza od przełomu 2006–2007 r. (por. CBOS i TNS

³³ Uzupełnieniem tych refleksji są opinie internautów (łącznie 38 wypowiedzi poddanych analizie), uzyskane w trakcie zainicjowanej dyskusji na trzech forach internetowych (katolik.pl, wiara.pl i oaza.pl) w okresie od 25.03. do 16.04.2008 na temat: *Czego przyszli kapłani oczekują od świeckich?*, [on-line], [dostęp: 25.03–16.04.2008]. Dostępny: <http://dyskusje.katolik.pl/viewtopic.php?t=13275>; <http://forum.oaza.pl/viewtopic.php?t=14297>; <http://forum.wiara.pl/viewtopic.php?t=15995>

³⁴ K. Kucharski, *Kościół światłem świata*, [on-line], [dostęp: 25.04.2007]. Dostępny: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/kosciol_swiatlem_00.html

³⁵ S. Grotowska, *Zaufanie do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Analiza dyskursu wiadomości*, w: *Spółeczna i polityczna rola Kościoła instytucjonalnego w Polsce*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 55.

OBOP)³⁶ zaczęło się wyraźnie zmniejszać. Dane pokazują także, iż zaufanie do liderów życia religijnego spada. W badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z 2002 r. swojemu biskupowi ufało 45 proc. respondentów, episkopatowi – 42 proc., proboszczowi – 56 proc. Równocześnie brak zaufania do proboszcza deklarowało 8,2 proc. W 2006 r. podobne badania ISKK przeprowadził w stolicy. Tu *bardzo duże* zaufanie wobec swojego biskupa deklarowało tylko 15 proc. warszawiaków (*duże* – 26,3 proc.). Natomiast w przeprowadzanych między 27 a 30 listopada 2007 r. międzynarodowych badaniach nastrojów instytuty badawcze zrzeszone w prestiżowym Gallup International Association zadawały m.in. pytanie o poziom zaufania do przywódców religijnych. Polskie dane okazały się, jak mówią eksperci, szokujące. Tylko 8,8 proc. Polaków deklaruje zaufanie do władzy religijnej³⁷.

Próba zmierzenia się z tą diagnozą stoi także przed aktualnie kształcącymi się w seminariach duchownych alumnami: jak sprawować opiekę duszpasterską wśród zrażonych i nieufnych wiernych? Jak uniknąć zamknięcia się obu stron – duchownych i świeckich – w stereotypach na swój temat: między *pazernym klerem a zsekularyzowanym społeczeństwem konsumpcyjnym*? Czy wreszcie: jak uczyć katechezy, gdy uczniowie nie chcą słuchać? – w sytuacji, gdzie młodzież stanowi najbardziej nieufną w cytowanych sondażach grupę respondentów, a nawet – jak argumentuje to A. Potocki – często boi się Kościoła³⁸.

Jak pisze J. Mariański, deklarowane zaufanie społeczne do Kościoła, w tym także wiernych do kapłanów, może podlegać częstym zmianom, ponieważ kształtuje się pod wpływem bieżącej sytuacji społeczno-politycznej i konkretnej działalności instytucji kościelnych. Potrzebna jest nie tyle troska o umacnianie pozytywnych emocji wobec Kościoła, ile przede wszystkim kształtowanie tego, co można nazwać *kulturą zaufania* wobec Kościoła i jego przedstawicieli³⁹.

Kulturę zaufania rozumiem, za P. Sztompką, jako rozpowszechnione w społeczeństwie reguły, które nakazują traktować zaufanie i wiarygodność jako wartości, a ufność wobec innych i wywiązywanie się z zobowiązań jako normy właściwego postępowania. Natomiast

³⁶ J. Mariański, *Zaufanie do Kościoła w społeczeństwie polskim*, w: *Spółeczna i polityczna rola Kościoła instytucjonalnego w Polsce*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 38.

³⁷ M. Kuźmowski, M. Müller, *Kocha, lubi, szanuje. Zaufanie do księży*, „Tygodnik Powszechny” 29 stycznia 2008.

³⁸ Por. A. Potocki, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 183–200.

³⁹ J. Mariański, dz. cyt., s. 39.

kultura nieufności i cynizmu to rozpowszechnione w społeczeństwie reguły, które przyzwalają na wykorzystywanie i oszukiwanie innych, zalecają nieufność, podejrzliwość i ostrożność oparte na przekonaniu, że nikt nie jest godny zaufania. Kultura zaufania akumuluje i przekształca w reguły trwałe doświadczenia związane z różnymi rodzajami zaufania⁴⁰.

Dystans, a nawet niechęć ze strony duchownych do podejmowania współpracy ze świeckimi mają swoje źródła w obawie duchownych, że świeccy zdominują księży.

Czy jednak seminarium duchowne nie staje się czasem swoistym *inkubatorem*, miejscem generowania i pielęgnowania tego typu obaw? Czy może właśnie okres formacji seminaryjnej jest szansą na tworzenie prawdziwej kultury zaufania między duchownymi i świeckimi, miejscem, gdzie przyszli księża zdobywają pierwsze ważne doświadczenia związane z różnymi rodzajami zaufania?

Warto dialog duchownych i świeckich, ugruntowany nie tylko przez wiedzę filozoficzną, teologiczną, ale także socjologiczną, rozpocząć już w trakcie formacji seminaryjnej. Potwierdzeniem tej tezy może być wypowiedź studentki I r. teologii: *Uważam, że powinno się rozpocząć od dialogu, od uświadomienia obu stronom, jak należy budować wzajemne relacje, jak znaleźć konsensus, złoty środek do tego, by rozpoczęła się współpraca.*

Podstawą takiego dialogu jest wzajemne zaufanie, które należy budować już w seminarium, być może przez obecność studentów świeckich, a może także przez zwiększenie udziału świeckich wykładowców – z zachowaniem tożsamości kapłana i katolika świeckiego, jako tożsamości komplementarnych. Bardzo wyraźnie na temat roli osób świeckich w formacji kapłanów wypowiada się Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis: Zgodnie ze wskazaniami zawartymi w Adhortacji apostolskiej Christifideles laici i w Liście apostolskim Mulieris dignitatem, które podkreślają pozytywny wpływ duchowości ludzi świeckich i charyzmatu kobiecego na każdy proces wychowawczy, warto zaangażować do współpracy w dziele formacji przyszłych kapłanów także wiernych świeckich, mężczyzn i kobiety, czyniąc to w sposób rozważny i dostosowany do różnych kontekstów kulturowych. Należy ich starannie dobierać, zgodnie z obowiązującym w Kościele prawem i kierując się ich charyzmatami oraz sprawdzonymi kompetencjami. Wolno oczekiwać, że współpraca świeckich, odpowiednio skoordynowana*

⁴⁰ P. Sztompka, dz. cyt., s. 300 i 223.

i połączona z pracą seminaryjnych formatorów, na których spoczywa podstawowa odpowiedzialność, wyda obfite owoce, sprzyjając harmonijnemu rozwojowi „zmysłu Kościoła” u kandydatów do kapłaństwa oraz lepszemu zrozumieniu ich kapłańskiej tożsamości⁴¹.

Można by więc postawić pytanie, uwzględniając wskazania z *Pastores dabo vobis*, a także specyfikę formacji przyszłych kapłanów, dlaczego tak niewielu świeckich dopuszcza się do pracy z klerykami? Czy fakt ten związany jest z obawą przed laicyzacją środowiska seminaryjnego, podyktowany jest wskazaniami Stolicy Apostolskiej, żeby w przygotowaniu kapłanów dawać pierwszeństwo kapłanom – czy może wynika z braku szeroko pojętego zaufania do osób świeckich? Niewielką liczbę osób świeckich zajmujących się formacją seminaryjną potwierdzają moje badania z 2006 r. W 30 losowo wybranych wyższych seminariach duchownych z największych diecezji w Polsce znakomitą większość – 84,0 proc. (1105 osób) stanowili wykładowcy duchowni. Wśród osób świeckich wykładających w badanych seminariach znajdowało się 127 kobiet, tj. 10 proc. ogólnej liczby wszystkich wykładowców oraz 77 mężczyzn – 6 proc. ogólnej liczby wszystkich wykładowców. Istnieją jednak takie seminaria, w których wykładowcami były w badanym okresie tylko osoby duchowne (Kielce) bądź wykładowcy świeccy stanowili 1–2 proc. (Łomża, Opole, Przemyśl), ale też są i takie seminaria duchowne, w których liczba osób świeckich jako wykładowców była znacząca (Łódź, Olsztyn, Bydgoszcz – odpowiednio 18 proc., 30 proc. i 32 proc.). Stosunkowo duża różnica występowała w liczbie kobiet jako wykładowców – od 2 proc. ogółu wykładowców w danym seminarium (Sandomierz) do około 26 proc. (Bydgoszcz)⁴².

Wiele współczesnych publikacji akcentuje potrzebę metamorfozy procesu seminaryjnego wychowania przystosowującej je do wymogów współczesnego apostołstwa w myśl założenia, że to seminarium powinno być awangardą odnowy religijnej, nie zaś jej ariergardą, jak bywa w rzeczywistości⁴³. Być może zwiększenie udziału osób świeckich w procesie formacji kapłanów stanowiłoby *nowe otwarcie* w poszukiwaniu jej optymalnego kształtu. Oczywiście, trudno jest przyjąć

⁴¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis”*, nr 66.

⁴² Por. E. Okońska, *Osoby świeckie w przestrzeni dialogu akademickiego w seminarium duchownym. Szansa czy zagrożenie*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 297–311.

⁴³ J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. O seminarium duchownym dyskusyjnie*, [on-line], [dostęp: 1.10.2007]. Dostępny: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/wychowanie_seminarium.html

teżę, iż większa liczba osób świeckich wykładających w seminariach duchownych stanie się panaceum na brak zaufania i wyraźny rozdział na *my* – duchowni i *wy* – świeccy. Nie ma pomysłu jednak (a często brakuje nawet woli), jak konkludują członkowie Laboratorium Więzi, na korzystanie z wielkiego, unikalnego skarbu polskiego Kościoła, jakim są liczne rzesze świeckich kobiet i mężczyzn z wykształceniem teologicznym. Rodzi to niepotrzebne frustracje i problemy⁴⁴. A przecież to mogłoby przyczynić się do budowania prawdziwej kultury zaufania między duchownymi i świeckimi, tym bardziej, iż w perspektywie seminarium duchownego dialog kleryków z wykładawcą duchownym i świeckim może się doskonale uzupełniać (żeby nie powiedzieć, iż są to dialogi komplementarne względem siebie).

Tę swoistą komplementarność zdają się potwierdzać wypowiedzi kleryków na temat obecności osób świeckich jako wykładawców w seminarium – czy jest to szansa, czy zagrożenie dla Kościoła⁴⁵. Większość badanych ocenia tę obecność jako szansę, co potwierdzają wypowiedzi: *Wydaje mi się, iż jest to szansa, ponieważ świecki wykładawca po poznaniu sytuacji w seminarium, jak również po obserwacji alumnów może podzielić się swoimi spostrzeżeniami na temat drogi wybranej przez te osoby, jak również na temat samego seminarium – dzięki temu inni mogą poznać zasady obowiązujące w seminarium, lepiej zrozumieć nasze życie i poglądy* (kleryk, II r.).

Jest to szansa zarówno dla środowiska kapłańskiego, jak również samych wykładawców świeckich, by mogli bliżej poznać specyfikę stanu duchownego. A przecież nie możemy tylko i wyłącznie zamykać się w kręgu wykładawców duchownych, bowiem równie kompetentny może być wykładawca świecki, a czasem pewnie i przewyższa wykładawcę duchownego (kleryk, II r.).

Wydaje mi się, że jest to ogromna szansa. Często księża nie są tak dobrze wykształceni w danych dziedzinach jak osoby świeckie. Poza tym to pewnego rodzaju „otwarcie” seminarium na innych, dzięki czemu nie jesteśmy tak bardzo izolowani i zamknięci przed światem (kleryk, II r.). Znamienna w dobie globalizacji i nowych wyzwań stojących przed Kościołem jest wypowiedź: *Uważam, że takie różnico-*

⁴⁴ Zespół Laboratorium Więzi, *Zawsze wierna czy mierna...*, s. 43–44.

⁴⁵ Badania zostały przeprowadzone w 2006 r., ich wynikiem są uzyskane w toku wywiadu wypowiedzi studentów (13 osób) teologii specjalności kapłańskiej (II r.) UAM – sekcja w Bydgoszczy, zostały one częściowo wykorzystane w artykule: E. Okońska, *Osoby świeckie w przestrzeni dialogu akademickiego w seminarium duchownym. Szansa czy zagrożenie*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość...*, s. 297–311.

wanie osób w seminarium jest korzystne, gdyż wnosi nowy powiew, nowe tchnienie w myślenie duchownych i alumnów. Świeccy przychodzą „ze świata” i są niejako pomostem między seminarium i problemami tego świata (kleryk, II r.).

Wspólna refleksja, prowadzona w trakcie formacji seminaryjnej między wykładowcami duchownym, świeckimi i klerykami, może przyczynić się do udoskonalania budowanej relacji, a także wzrostu osób w niej uczestniczących. Przede wszystkim, taki dialog duchownych i świeckich rozpoczęty już w seminarium dostarcza niezbędnego doświadczenia takich relacji, bo parafrazując myśl Z. Kroplewskiego, nie chodzi tylko o to, by alumni słyszeli o wspólnotowej wizji Kościoła na wykładach z eklezjologii, ale aby mieli szansę przeżycia takiego Kościoła w seminarium. Poczucie swojskości, naturalności relacji – w tym przypadku właściwie prowadzonego dialogu między duchownymi i świeckimi w seminarium – rodzi zaufanie, jak podkreśla A. Giddens: *Swojskość stanowi główny wątek zaufania*. Zapewnia jednostce poczucie bezpieczeństwa, przewidywalności i w efekcie wytwarza klimat rodzący zaufanie, w którym łatwiej jest uwierzyć, że przewidywania związane z zaufaniem potwierdzą się i że inni będą odwzajemniać zaufanie⁴⁶. Innymi słowy – można przyjąć, że wszelkie pozytywne doświadczenia prowadzenia dialogu osób duchownych i świeckich opartego na zaufaniu w trakcie formacji seminaryjnej zawojują ich przeniesieniem poza mury seminarium w przestrzeń życia przyszłych kapłanów, czyli pracę duszpasterską i katechetyczną. Bo przecież, jak czytamy w *Pastores dabo vobis: Seminarium duchowne jako wspólnota wychowawcza w drodze ma właśnie przygotowywać kapłana do duszpasterstwa wspólnotowego w ścisłej współpracy z różnymi członkami Kościoła*⁴⁷.

Zakończenie

Na zakończenie chciałabym powrócić jeszcze do wspomnianej wcześniej kategorii tożsamości kapłana i katolika świeckiego i odnieść ją do zagadnień podjętych w niniejszych rozważaniach. Jak czytamy w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*⁴⁸: *Szybkie i powszechnie*

⁴⁶ P. Sztompka, dz. cyt., s. 279.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 59.

⁴⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 69.

zachodzące zmiany oraz często zeświecczone środowisko społeczne, typowe dla współczesnego świata, są dodatkowymi czynnikami, które sprawiają, że jest absolutnie nieuniknione podjęcie przez przebiterę właściwego przygotowania się, by nie utracić własnej tożsamości i odpowiedzieć na potrzeby nowej ewangelizacji. Okres formacji seminarialnej powinien być zatem przede wszystkim realizacją słów Jana Pawła II, który pisał: *Zasadniczą sprawą dla Kościoła jest zachowanie tożsamości kapłana w wymiarze wertykalnym*⁴⁹. Warunkiem ontologicznym tworzenia tożsamości kapłana jest jednak, obok dialogu z Bogiem, także dialog z innymi. Im bardziej przyszły kapłan będzie akceptował siebie przy pełnym uświadomieniu swojej odmienności, tym bardziej zaakceptuje Innego i bardziej będzie konstruktywny w kształtowaniu jego tożsamości i przebudowywaniu własnej⁵⁰. Czas spędzony w seminarium jest dla kleryków przede wszystkim czasem rozeznawania powołania, czasem kształtowania czy też poszukiwania własnej tożsamości jako kapłana, ale także okresem, jak wspomniano wcześniej, zdobywania doświadczeń związanych z różnymi rodzajami zaufania, także w odniesieniu do osób świeckich.

Wyprzedzając sceptycyzm tradycjonalistów unikających obecności osób świeckich i ich wpływu na formację przyszłych kapłanów, można przyjąć tezę⁵¹, iż pomiędzy dobrze rozumianym dialogiem a dobrze rozumianą tożsamością nie ma żadnej sprzeczności. Pewność i świadomość własnej tożsamości jest wręcz absolutnie pierwszorzędym warunkiem dialogu. Mogą go bowiem poważnie podjąć jedynie ci, którzy mają skryształizowaną samoświadomość, w tym także religijną i kościelną; mówiąc krótko – jedynie ci, którzy dobrze wiedzą, kim są, i dlatego są tym, kim są. Takie podejście umożliwia odkrycie pięknych owoców dialogu, zwłaszcza niezwykłego doświadczenia, że spotkanie z Innym pozwala lepiej zrozumieć samego siebie. Nie prowadzi zatem do rozmycia własnej tożsamości, lecz do jej umocnienia. Dialog jest więc wyrazem tożsamości, a nie jej przeciwieństwem⁵². Nie są jednak możliwe socjalizacja i kształcenie tożsamości poza kategorią zaufania i ufności. Dzieje się tak dlatego, że zaufanie jest podstawą, jak sądzi A. Giddens, radzenia sobie z przestrzennoczasowym brakiem Innego. Ten brak Innego, zwłaszcza w życiu ka-

⁴⁹ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986 roku*, nr 10.

⁵⁰ Por. H. Kwiatkowska, *Tożsamość nauczycieli*, Gdańsk 2005, s. 197.

⁵¹ Por. A. Draguła, Z. Notowski, *Nowa wyobraźnia dialogu*, „Więź” 1 (2008), s. 6–12.

⁵² Tamże, s. 6–7.

plana, jest nieunikniony, łączy się bowiem z konieczną w jego rozwoju samodzielnością i autonomią⁵³.

Zaufanie mogą wzbudzać tylko ludzie wiarygodni, a wiarygodność idzie w parze z przejrzystością, która – zdaniem P. Sztompki – jest istotnym, makrospołecznym czynnikiem mającym znaczenie dla skłonności do zaufania⁵⁴. Przejrzystość jest wtedy, gdy działa nie tylko komunikacja w obie strony, ale ma miejsce autentyczny dialog między podmiotami. Dialog – jak pisze M. Szulakiewicz – pełni rolę Kartezjańskiego sceptycyzmu, strzegąc przed błędami, ale i pozostawiając ciągle nadzieję na prawdę i wartości, nie odkrywa dobra, *fundamentów* i uniwersaliów, ale – w epoce kryzysu – umacnia idee jego konieczności⁵⁵.

Świadectwo człowieka świeckiego potrzebne jest tam, gdzie on pracuje i żyje, a więc i w Kościele. Czy zatem świadectwo nie jest tym najprostszym kluczem ze strony przyszłych kapłanów do podjęcia owocnej współpracy ze świeckimi, opartej na dialogu, którego podstawą jest wzajemne zaufanie? Zwłaszcza, jeśli przyjąć za B. Chyrowicz⁵⁶, *iż największym zagrożeniem dla wiary jest brak wiary i zaufania...*

Summary

Proper cooperation between the clergy and the laity facilitates the implementation of difficult apostolic and pastoral tasks in the contemporary Church. Therefore, clerical-secular relationships require dialogue as the most mature communicative category and the most complete form of interpersonal contacts. This dialogue is founded on confidence. If I place my confidence in somebody, I entrust them with my hopes and simultaneously put myself at their disposal. Confidence not only plays an important role for close relations but also applies to large communities such as the Church. In view of the decreased social trust in the Church indicated by opinion polls, a need arises to create the culture of confidence towards the Church and its representatives. Both the seminary itself and the clerical-secular dialogue in seminary formation should be perceived as an opportunity to foster a real culture of confidence.

⁵³ Por. H. Kwiatkowska, dz. cyt., s. 54.

⁵⁴ Por. P. Sztompka, dz. cyt., s. 278.

⁵⁵ Por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, Warszawa 2006, s. 183.

⁵⁶ Zespół Laboratorium Więzi, dz. cyt., s. 43–44.