

WARSZAWSKIE STUDIA PASTORALNE

RADA NAUKOWA

ks. dr hab. Bogdan Biela, prof. ucz. (UŚ); ks. dr hab. B. Drożdż, prof. ucz. (PWT); ks. prof. dr hab. R. Kamiński (KUL); ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC (UKSW); dr hab. Jolanta Kurosz, prof. ucz. (UAM); ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński (UKSW); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak SAC (UKSW); ks. prof. dr hab. M. Ostrowski (UPJPII); ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL); ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (UPJPII); ks. dr hab. Zbigniew Zarembski, prof. ucz. (UMK); o. prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ PhD. (Uniwersytet Trnavski-Słowacja); doc. ThDr. Jozef Zuffa (Uniwersytet Trnavski-SłowacjaTU-Słowacja)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

przewodniczący: ks. Tomasz Wielebski;
zastępca przewodniczącego: ks. Jan Przybyłowski; ks. Ryszard Czekalski
sekretarz: Mateusz Jakub Tutak

Redakcja zastrzega sobie prawa do umieszczenia artykułów znajdujących się w 1 (2025) numerze „Warszawskich Studiów Pastoralnych” w wersji on-line na stronie: <http://www.warszawskiestudiapastoralne.pl> oraz indeksowanie artykułów w wybranych bazach danych.

© Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny, ul. Dewajtis 5,
01-815 Warszawa, tel. (22) 561 88 00
E-mail: redakcja.wsp@uksw.edu.pl

ISSN 1895-3204

SKŁAD
Maciej Faliński

DRUK
Volumina.pl

Uwaga: Numer 1 (59) 2025 Warszawskich Studiów Pastoralnych ukazuje się po zawieszeniu czasopisma w latach 2023–2024.

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
KS. ROBERT CZARNOWSKI (UW)	
L'importanza pastorale del Concilio Plenario di Częstochowa del 1936	9
<i>Pastoralne znaczenie Częstochowskiego Synodu Plenarnego z 1936 r. ...</i>	27
KS. SEBASTIAN KOCHER (PWT)	
Wiara w życiu młodzieży: psychologiczne wyzwania i duszpasterskie możliwości	31
<i>Faith in the lives of youth: psychological challenges and pastoral opportunities</i>	56
KS. ALEH KHMYLKO (UKSW)	
Duszpasterskie towarzyszenie osobom z syndromom Dorosłych Dzieci Alkoholików na przykładzie wybranych działań Kościoła katolickiego w Polsce	61
<i>Pastoral accompaniment for individuals with the Adult Children of Alcoholics Syndrome on the example of selected activities of the Catholic Church in Poland</i>	91
KS. WANYELO GODFREY MWARUMBE (UKSW)	
Dilemmas on marriage preparation: difficulties and threats. Case study of the archdiocese of Nairobi-Kenya	95
<i>Dylematy przygotowania do małżeństwa – trudności i zagrożenia. Studium przypadku archidiecezji Nairobi w Kenii</i>	123
KS. MARCEL MUKADI SDS	
SAPHINA MUSONDA (JUC)	
The Holy Spirit in the life of christians: its pastoral implications in the Iringa diocese	129
<i>Duch Święty w życiu chrześcijan – wyzwania duszpasterskie w diecezji Iringa</i>	154

KS. TIRSO ALCOVER JR. RCJ

The Mission of Rogationists in Poland among Filipino Migrants	159
<i>Misja rogacjonistów wśród emigrantów filipińskich w Polsce</i>	176

KS. JONATHAN KANPGPAN MALONG SMA (UKSW)

Can Three Marriages Be Made One? A Pastoral Proposal to the Tripartite Marriage Celebration in the Middle Belt of Nigeria	181
<i>Czy trzy małżeństwa mogą stać się jednym? Pastoralna propozycja trzech wymiarów przygotowania do małżeństwa w środkowym pasie Nigerii</i>	202

KS. PIOTR TOMASIK (UKSW)

Recenzja książki pt. <i>Parafia jutra</i> , red. M. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2024	205
--	-----

WSTĘP

Redakcja „Warszawskich Studiów Pastoralnych” cieszy się, że do rąk Czytelników trafia kolejny numer naszego czasopisma. Po dwóch latach nieobecności na rynku wydawniczym wznawiamy wydawanie czasopisma, aby dalej dostarczać twórczych, intelektualnych inspiracji do refleksji nad rzeczywistością Kościoła, jej uwarunkowaniami i kierunkami duszpasterskiej posługi. Jednocześnie informuję, że nasze czasopismo zostało przekształcone z kwartalnika na półrocznik.

W niniejszym numerze znalazło się siedem artykułów dotyczących historii duszpasterstwa oraz różnych obszarów działalności pastoralnej Kościoła. Trzy z nich dotyczą obszaru Polski, cztery – Afryki i Azji.

Numer otwiera artykuł pt. *L'importanza pastorale del Concilio Plenario di Częstochowa del 1936 (Pastoralne znaczenie Częstochowskiego Synodu Plenarnego z 1936 r.)* napisany przez ks. doktora Roberta Czarnowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego. Autor przedstawia duszpasterskie znaczenie Synodu Plenarnego, który odbył się w 1936 roku w Częstochowie. Zajmował się on m.in. kwestiami duszpasterskimi, których znaczenie, z dzisiejszej perspektywy, nabiera zupełnie innego sensu z uwagi na kontekst okresu międzywojennego. Poprzez wnikliwą analizę dokumentów historycznych naświetlony został proces przygotowań do Synodu Plenarnego. Podkreślono kluczową rolę komisji powołanych przez Episkopat Polski, ukazując ogromne znaczenie ośmioletniej fazy przygotowawczej. Ponadto przeanalizowano proces zatwierdzania dekretów synodalnych, którego kulminacją było ich oficjalne ogłoszenie w 1937 roku. Przedstawiono także proces recepcji dekretów synodalnych przez polskie duchowieństwo, analizując znaczenie oraz implikacje tego ważnego wydarzenia dla Kościoła w Polsce.

Ks. Sebastian Kocher, absolwent studiów teologicznych PWT we Wrocławiu, w artykule pt. *Wiara w życiu młodzieży: psychologiczne wyzwania i duszpasterskie możliwości* przedstawia znaczenie wiary, analizując jej wpływ na rozwój psychospołeczny, emocjonalny i duchowy ludzi młodych. W tekście zawarta została szczegółowa analiza okresu adolescencji jako kluczowego etapu w kształtowaniu tożsamości, odniesiono się do koncepcji psychologicznych takich jak teoria kryzysów rozwojowych L.S. Wygotskiego oraz teoria tożsamości E. Eriksona. Ponadto Autor omawia znaczenie duszpasterstwa młodzieżowego w kontekście współczesnych wyzwań społecznych oraz podkreśla rolę dorosłych jako przewodników i mentorów, którzy wspierają młodzież w procesie dojrzewania, budując relacje oparte na zaufaniu, akceptacji i empatii.

Doktorant UKSW, ks. Aleh Khmylko, w artykule pt. *Duszpasterskie towarzyszenie osobom z syndromem Dorosłych Dzieci Alkoholików na przykładzie wybranych działań Kościoła katolickiego w Polsce* podejmuje zagadnienie osób cierpiących na syndrom DDA. Zauważa, że mogą one przeżywać wiele problemów w dorosłym życiu, w tym m.in.: wypalenie zawodowe, depresję, trudności w nawiązywaniu relacji interpersonalnych. Mogą one ponadto posiadać zniekształcony obraz Boga, co przejawia się kłopotami z przebaczeniem i modlitwą. Podkreślając, że należy zapewnić im pomoc w procesie leczenia, budowaniu zdrowych relacji z Bogiem oraz integracji ze społeczeństwem, przedstawia wybrane biblijne i teologiczne podstawy duszpasterskiego towarzyszenia Kościoła katolickiego takim osobom oraz konkretne formy pracy proponowane przez Kościół w Polsce.

Ks. Wanyelo Godfrey Mwarumbe, doktorant UKSW z Kenii, w artykule pt. *Dilemmas on marriage preparation: difficulties and threats. Case study of the archdiocese of Nairobi-Kenya (Dylematy przygotowania do małżeństwa: trudności i zagrożenia. Studium przypadku archidiecezji Nairobi w Kenii)* porusza kwestię nieodpowiedniej formacji małżeńskiej jako dylematu w rozeznawaniu powołania małżeńskiego. Uważa on, że brak formacji katechetycznej po bierzmowaniu młodzieży jest poważnym wyzwaniem duszpasterskim. Według Autora brak odpowiedniego przygotowania do małżeństwa sprawia, że wielu

młodych ludzi ulega wpływom współczesnych ideologii, które atakują chrześcijańską wizję rodziny, czego przykładem jest – obca kulturze Afryki – ideologia LGBT+. Pozbawianie chrześcijan wsparcia w postaci katechezy może w konsekwencji zagrażać zarówno powstaniu, jak i trwaniu małżeństwa, a także wpływać na jakość życia rodziny. Autor dokonuje analizy jakościowej i bada związek przyczynowo-skutkowy tego problemu, zwraca też uwagę na wpływ nielegalnych treści medialnych, które mają negatywny wpływ na wartości, którymi żyje młodzież.

Pracownicy naukowcy z Jordan University College w Morogoro w Tanzanii – ks. Marcel Mukadi SDS oraz Saphina Musonda – w artykule pt. *The Holy Spirit in the life of christians: its pastoral implications in the Iringa diocese* (*Duch Święty w życiu chrześcijan: wyzwania duszpasterskie w diecezji Iringa*) analizują nauczanie Jana Pawła II na temat Ducha Świętego w życiu chrześcijan, podkreślając Jego istotną rolę w sercach wierzących. Rozważania podejmowane w kontekście historycznym i literackim osadzają na encyklice *Dominum et Vivificantem*, przypominając wszystkim wierzącym, aby uchwycili istotę pożegnalnej mowy Jezusa i wpływ Ducha Świętego na ich codzienne życie. Autorzy postulują pilną potrzebę katechezy na temat Trzeciej Osoby Boskiej w diecezji Iringa. Zauważają, że liderzy ruchów odnowy charyzmatycznej wprowadzają do życia miejscowych chrześcijan nieznanne dotąd elementy, co powoduje konflikty z kapłanami i innymi wiernymi. Ponadto Autorzy wskazują także na potrzebę głębszej komunikacji i współpracy między różnymi ruchami i stowarzyszeniami świeckimi.

Ksiądz Tirso Alcover Jr. RCJ, doktorant UKSW z Filipin, w artykule pt. *The Mission of Rogationists in Poland among Filipino Migrants* (*Misja rogacjonistów wśród emigrantów filipińskich w Polsce*) zajmuje się misją zgromadzenia Rogacjonistów Serca Pana Jezusa pełnioną wśród Filipińczyków w Polsce i ukazuje rzeczywistość wysiłków podejmowanych w celu zachowania duchowych aspektów życia i działania wśród filipińskich emigrantów. Podkreśla, że rogacjoniści, podążając śladami swojego założyciela – św. Hannibala Mary

di Francia, są powołani do dzieła ewangelizacji i promocji ludzkiej. W Polsce pomagają migrantom różnych narodowości.

Ksiądz Jonathan Kanpgpan Malong SMA, doktorant UKSW z Nigerii, w opracowaniu pt. *Can Three Marriages Be Made One? A Pastoral Proposal to the Tripartite Marriage Celebration in the Middle Belt of Nigeria (Czy trzy małżeństwa mogą stać się jednym? Pastoralna propozycja trzech wymiarów przygotowania do małżeństwa w środkowym pasie Nigerii)* zauważa, że przetrwanie każdej cywilizacji zależy głównie od stabilności rodziny – najmniejszej, ale najważniejszej komórki społecznej. Autor podkreśla, że obecnie małżeństwo w Nigerii, zwłaszcza wśród chrześcijan, przechodzi przez trójstronne, oddzielne przygotowania. Ten uciążliwy system narzuca się parom, które pragną założyć rodzinę, a jednocześnie przyjmują wiarę chrześcijańską, zachowują swoje bogate dziedzictwo kulturowe i przestrzegają przepisów cywilnych dotyczących małżeństwa. Analizując zawile kwestie związane z obecnie praktykowanym systemem trójstronnego przygotowania do małżeństwa, opowiada się za głębszym zaangażowaniem władz państwowych i kościelnych w możliwość wspólnego przygotowania i celebracji małżeństwa, ponieważ sprawi to, że zawieranie małżeństwa będzie mniej kłopotliwe dla młodych ludzi, a także przyspieszy ewangelizację.

Redakcja „Warszawskich Studiów Pastoralnych” żywi nadzieję, że zamieszczone w niniejszym numerze artykuły spotkają się z pozytywnym przyjęciem Czytelników, dostarczając im wielu twórczych przemyśleń i inspiracji do działań służących realizacji istoty Kościoła. Zapraszamy także kolejnych Autorów do publikowania swoich artykułów na naszych łamach.

ks. Tomasz Wielebski
Redaktor WSP

KS. ROBERT CZARNOWSKI (UW)

L'IMPORTANZA PASTORALE DEL CONCILIO PLENARIO DI CZĘSTOCHOWA DEL 1936

Pastoralne znaczenie Częstochowskiego Synodu Plenarnego z 1936 r.

Il Concilio Plenario di Częstochowa del 1936 rappresenta un evento cruciale nella storia della Chiesa cattolica in Polonia. Questo articolo mira a rintracciare le linee direttrici di tale incontro ecclesiale, ponendosi come obiettivo principale l'approfondimento del valore pastorale che emerge dai documenti conciliari e dall'impatto che essi hanno avuto sulla comunità ecclesiale polacca.

Come punto di partenza del contributo pastorale del concilio plenario polacco di Częstochowa del 1936 è necessario notare che i Vescovi polacchi sentivano il bisogno di una profonda analisi di tutta la situazione della Chiesa in Polonia, sia sotto l'aspetto pastorale che canonico. Vorremmo anche far notare che, a quell'epoca, era evidente il bisogno di elaborare alcuni nuovi metodi pastorali adeguati ai tempi.

Occorre tener presente che l'istituzione del Concilio Plenario fu introdotta dal *Codice di Diritto Canonico* del 1917, come risposta alla forte esigenza dei Vescovi di dar vita a sinodi aventi un respiro più ampio di quello metropolitano, allo scopo di mantenere l'unità della tradizione ecclesiastica e canonica dell'intera nazione¹. Come già accennato, furono proprio i sinodi provinciali a garantire tale unità nel territorio polacco attraverso i secoli. Dobbiamo anche mettere

¹ Cfr. A. Dziega, *Walog historyczny Pierwszego Synodu Plenarnego w Polsce z 1936 r.* in *Dzieło Drugiego Synodu Plenarnego w Polsce*, a cura di S. Tymosz, Lublin 2001, p. 32-33.

in evidenza che per *concilio plenario* s'intende l'assemblea dei vescovi di più province ecclesiastiche, mentre il *concilio provinciale* interessa una sola provincia ecclesiastica. Trattando di terminologia fondamentale, è opportuno notare che fino al 1960 i termini *concilio* (dal latino *concilium*) e sinodo erano praticamente sinonimi² nella lingua italiana.

Il concilio affrontò, inoltre, alcune problematiche pastorali che, dalla prospettiva odierna, sembrano essere inverosimili, ma che, in riferimento al *Codice di Diritto Canonico* del 1917 e nel contesto dell'epoca, hanno invece notevole importanza. A prima vista, la normativa del capitolo *De laicis* non evidenzia alcuna norma particolare. I Padri conciliari chiamano i fedeli laici alla collaborazione con il clero, al rispetto dei principi di *moralità cristiana*. Tuttavia, una lettura più attenta consente di vedere in alcuni statuti un pensiero lungimirante. Alcune formulazioni del concilio plenario, per le persone che oggi conoscono la terminologia del Concilio Vaticano II, non sembrano avere particolare rilevanza, ma l'assumono, al contrario, se si considera il contesto storico e il fatto che la Polonia era famosa per il suo conservatorismo. Nella normativa sinodale non troviamo molti riferimenti che potrebbero porre i fedeli cattolici in una prospettiva di una rinnovata presenza nella Chiesa. Nonostante ciò, in alcuni statuti possiamo notare un certo progresso in merito: possiamo citare il decreto 62 che ordina la collaborazione dei laici nelle questioni relative ai *principi morali della vita sociale*.

A questo proposito, un testo molto più importante e che mette in luce questo problema è l'*Orędzie Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego*. In questo documento i vescovi rappresentarono l'intera fase preparatoria della normativa sinodale ed, in seguito, chiarirono i presupposti principali del Sinodo Plenario.

I vescovi, in modo particolare nella quarta parte dell'*Orędzie*, presentarono la posizione dei fedeli laici in base ai presupposti del Primo Sinodo Plenario Polacco. Scrivevano tra l'altro:

² Il loro significato fu *assemblea*.

L'Apostolato, vale a dire la partecipazione attiva nella realizzazione del Regno di Cristo, è una missione, un obbligo e un diritto anche dei laici. A causa dell'appartenenza al Corpo Mistico di Cristo, che vive nella sua Chiesa, a tutti i cattolici si fa l'obbligo di avere cura della fede, della Chiesa e del suo spirito. L'Apostolato non è dunque un privilegio di élite, ma un obbligo dei fedeli. Constatiamo con estrema gioia che tale verità oltrepassa le menti e la persona del laico e che si rapporta come evento appartenente all'intera vita ecclesiastica. Si presenta il modello dell'apostolo laico, si spiega il rapporto del suo ruolo con quello dei chierici. Si definisce sempre più dettagliatamente l'attività dei laici sia nella vita della parrocchia sia nel campo generale del cattolicesimo³.

Spieghiamo che il frammento dell'*Orędzie* sopra citato definisce l'essenza dell'apostolato, che costituisce l'impegno attivo per la realizzazione del Regno di Dio. Indica anche il fondamento dell'apostolato, costituito dall'introduzione mediante il battesimo nel *Corpo Mistico di Cristo* e indica l'apostolato come obbligo e diritto sia dei chierici che dei fedeli laici.

Questa interpretazione di tale passaggio assunse importanza e pieno significato, dalla nostra prospettiva teologica, dopo il Concilio Vaticano II. I Vescovi polacchi, dunque, precedettero le idee del Concilio? Il prof. Jan Dyduch propone la tesi seguente: *le idee contenute nella parte analizzata dell'Orędzie hanno trovato un ritratto nel Decreto del Concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici "Apostolicam Actuositatem"*⁴. Per confermare la propria tesi, l'autore cita un frammento di quest'ultimo documento:

Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo

³ *Orędzie Episkopatu Polski w sprawie uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego*, in *Pierwszy Polski Synod Plenarny*, Lublin 1939, p. 46-47.

⁴ J Dyduch, *Świeccy w świetle uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego 1936*, „Prawo Kanoniczne” 31 (1988) no. 3-4, p. 141-142.

mistico ordinata a questo fine si chiama «apostolato». (...) I laici derivano il dovere e il diritto all'apostolato dalla loro stessa unione con Cristo capo. Infatti, inseriti nel Corpo Mistico di Cristo per mezzo del battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della cresima, sono deputati dal Signore stesso all'apostolato⁵.

La problematica sopra definita ha trovato la propria forma nella concezione del presente lavoro in cui sono stati impiegati diversi metodi di studio: induttivo, deduttivo e comparativo.

1. Lavori preparatori conciliari

In merito alla preparazione del concilio plenario di Częstochowa, l'Episcopato convocò numerose commissioni. I lavori propedeutici al concilio durarono otto anni e riteniamo opportuno elencarne le tappe più significative. Cronologicamente, la prima fu la creazione della cosiddetta *Commissione Preparatoria*, che i vescovi convocarono il 20 settembre 1928, durante la Conferenza dell'Episcopato Polacco a Gniezno⁶.

La *Commissione Preparatoria* che, negli anni 1928-1931 tenne due conferenze, stabilì la procedura e le caratteristiche tecniche dei lavori preconciliari, designando un programma base e sistemando i materiali in arrivo in base al *Codice di Diritto Canonico*. Nel 1931, durante la Conferenza Plenaria di Częstochowa, la *Commissione Preparatoria*, che aveva concluso i propri compiti, venne sciolta. Al suo posto si convocarono la *Commissione Generale del Concilio* e nove *Commissioni Speciali*. Queste ultime svolsero un ruolo estremamente importante, elaborando in base ai materiali ottenuti i singoli schemi, che vennero poi discussi e completati durante la riunione della *Commissione Generale* e la Conferenza dell'Episcopato. Essi avrebbero costituito la base per le future delibere conciliari. Un ruolo essenziale fu inoltre svolto dalle *Commissioni di Controllo*, deputate alla correzione

⁵ Decreto del Concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem*.

⁶ AAG, AKM, *Synod Plenarny (1931)*, segnatura 532, carta 3; ADS, *Akta Pierwszego Synodu Plenarnego. Materiały dotyczące przygotowań do Synodu oraz projekty statutów synodalnych*, segnatura 164, c. 10.

degli errori nei testi dei singoli decreti. Dopo cinque anni (1931-1936), la *Commissione Generale del Sinodo* elaborò tre progetti dei decreti conciliari. Nell'ultima fase di preparazione del concilio plenario di Częstochowa, si istituì la cosiddetta *Commissione Straordinaria* che eseguì la correzione del progetto dei decreti conciliari elaborati dalla *Commissione Generale*⁷.

Vorremmo anche far notare che il lavoro delle commissioni sopra citate costituisce un periodo importante legato al progetto dei decreti conciliari, la cui versione definitiva fu presentata nel 1935⁸.

Purtroppo numerosi vescovi criticavano l'elaborazione del progetto degli statuti. Il più accanito era il metropolita Adam Sapieha, che sosteneva la necessità di un miglioramento degli scritti proposti. Secondo il suo parere, gli statuti conciliari avrebbero dovuto assumere per la Chiesa polacca il valore di un documento come la *Magna Charta*⁹.

Nonostante la posizione contraria di vari membri dell'Episcopato Polacco, durante la Conferenza del 1935, si raggiunse l'approvazione del testo dei progetti degli statuti conciliari, grazie anche all'assenza di numerosi vescovi. Ciò consentì al Segretario della *Commissione Generale del Sinodo* – il vescovo Henryk Przeździecki – di fissare l'udienza con il Santo Padre per definire la data del concilio plenario di Częstochowa. L'incontro si tenne il 27 maggio 1935: fu l'occasione per presentare al Papa l'intero percorso che aveva condotto al *Progetto degli Statuti Conciliari*, nonostante l'opposizione di alcuni membri dell'Episcopato in merito ai decreti proposti¹⁰.

Bisogna mettere in evidenza che il 13 maggio 1935, il cardinale Aleksander Kakowski, come presidente della *Commissione Generale*

⁷ AH, vol. 6, parte 28, pp. 82-83. AAG, APP, *Polski Synod Plenarny 1929-1936*, segnatura I 160, c. 4; ADS, AOKE, *Protokół posiedzenia dnia 26 sierpnia 1931 w Brzozowie u Biskupa Przemyskiego Komisji Przygotowawczej Synodu Plenarnego w Polsce*, vol. 12, cc. 1-2.

⁸ AAG, AKM, segnatura 534, c. 109; ADS, AOKE, *Konferencja Episkopatu Polski, Warszawa 22 marca 1935*, vol. 14, c. 1.

⁹ ADS, AOKE, *Konferencja Episkopatu Polski, Warszawa 4 maja 1935*, vol. 14, c. 10.

¹⁰ AAG, AKM, *Synod Plenarny (1933-1938)*, segnatura 535, c. 64.

del Concilio Plenario, inviò ai vescovi i testi degli statuti conciliari, accettati dall'ultima Conferenza Plenaria dell'Episcopato Polacco, stabilendo come data definitiva il 1° luglio 1935¹¹.

Sembrerebbe che tale comportamento del cardinale Kakowski fosse dettato esclusivamente da ragioni di natura formale. Non si trattava di questioni di cortesia. Il percorso dell'ultima Conferenza dei Vescovi aveva evidenziato una grande differenza di posizioni nell'Episcopato, prima del Concilio programmato. Perché tante obiezioni durante i lavori preliminari? Una delle cause si potrebbe identificare nella grande assenza di vescovi durante la Conferenza dell'Episcopato Polacco del mese di maggio del 1935 e durante i lavori della *Commissione Generale*¹².

Non spetta a noi valutare le motivazioni che portarono alla revisione del progetto degli statuti. Vogliamo solamente ricordare che tutte le note relative al progetto dei decreti conciliari furono ulteriormente analizzate durante la seduta della *Commissione Generale del Concilio* nei giorni 18-20 febbraio 1936. In questo periodo si decise di conferire al Concilio il nome definitivo di *Primo Concilio Plenario della Repubblica di Polonia*¹³.

Possiamo dire che i lavori preparatori si conclusero durante la Conferenza Plenaria dell'Episcopato Polacco nei giorni 26-28 maggio 1936 a Varsavia. Il Primate August Hlond, in quel momento, sintetizzò i risultati delle singole commissioni. Ai membri della *Commissione Generale* fu fatto obbligo di apportare le ultime modifiche in base al *Codice di Diritto Canonico*. La *Commissione* sopra citata avrebbe

¹¹ P. Kałwa, *Pierwszy Polski Synod Plenarny wraz z Orędziem Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie uchwał tegoż synodu poprzedzony rysem historycznym prowincjonalnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbirowej*, Lublin 1939, p. 10.

¹² ADS, AOKE, *Konferencja Episkopatu Polski, Warszawa 4 maja 1935*, vol. 14, c. 10.

¹³ ADS, AKD, *Akta Synodu Pierwszego Plenarnego. Korespondencja 1936–1939: Uwagi na temat projektu uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego autorstwa profesorów prawa Uniwersytetu Poznańskiego*, no. 19.

dovuto occuparsi dell'ultima fase dei lavori preparatori al Concilio Plenario¹⁴.

È doveroso sottolineare la qualità e l'intensità dell'impegno di tutte le persone coinvolte in questo evento storico per la storia della Chiesa polacca tra le due guerre mondiali.

Si nota che il concilio plenario di Częstochowa fu un'iniziativa comune di tutti i Vescovi. Vorremmo anche far notare che l'unità degli sforzi dei Vescovi polacchi fu evidente anche durante i lunghi e complicati lavori relativi alla preparazione del progetto delle delibere conciliari. Tali lavori furono contrassegnati dalla forte convinzione dell'Episcopato Polacco non solo della necessità del Concilio, ma dell'urgenza di trovarvi risposte reali ai problemi della Chiesa.

Occorre tener presente l'unità dell'Episcopato Polacco nell'ambito di tre fasi successive. La prima si sviluppò all'epoca delle spartizioni della Polonia. La seconda fase nel decennio 1918-1928, durante il quale la stragrande maggioranza dei Vescovi polacchi determinava il funzionamento della Chiesa, ognuno nell'ambito delle esigenze della propria diocesi. Il periodo dei lavori preparatori relativi al primo concilio plenario polacco, avviati durante il secondo decennio della Polonia libera, costituisce la terza fase, contrassegnata dal senso di responsabilità e dalle cure concrete per la Chiesa polacca riunificata e per il futuro del popolo e della nazione. Dalla prospettiva odierna si può constatare che tali anni furono per l'Episcopato Polacco una scuola preziosa di assunzione di responsabilità, di decisionalità e d'impegno nell'azione.

Al termine dei lavori preparatori relativi al concilio plenario di Częstochowa, giunse il momento di organizzare nel concreto questo evento storico. In merito a ciò, l'Episcopato Polacco chiese al Papa

¹⁴ W. Padacz, *Przepisy statutów powojennych synodów diecezjalnych w świetle uchwał synodu plenarnego*, „Roczniki Teologiczne – Kanoniczne” 8 (1961), p. 54; W. Wójcik, *Synody polskie*, p. 154.

di definire ufficialmente la data del Concilio e di nominare il proprio rappresentante nella persona del Legato¹⁵.

2. Legato per il primo concilio plenario polacco

Si nota che il 1° agosto 1936, papa Pio XI nominò Legato per il Primo Concilio Plenario Polacco, il cardinale Francesco Marmaggi. Probabilmente, sulla scelta di Francesco Marmaggi come Legato influì l'aver svolto negli anni 1927–1935 la funzione di Nunzio Apostolico in Polonia¹⁶.

Bisogna mettere in evidenza che il *Breve* del papa, ai sensi del canone 281 del *Codice di Diritto Canonico* del 1917, autorizzò il cardinale Francesco Marmaggi, come Legato, a procedere nell'iter stabilito. Per tale motivo, emise un primo decreto che convocava il concilio plenario per il 25 e il 26 agosto 1936, a Częstochowa, e un secondo decreto riguardante i membri del concilio e l'ordine delle sessioni dello stesso. Il Legato del Papa, cardinale Francesco Marmaggi, stabiliva in questo documento chi avesse il diritto di partecipare attivamente ai lavori e a chi spettasse solamente una voce di consigliere. Nel decreto citato

¹⁵ Francesco Marmaggi, nato a Roma il 31 agosto 1876, ordinato sacerdote nel 1900, si dedicò con fervore al ministero particolarmente nel rione natale e a tutto vantaggio della gioventù. Entrato in Segreteria di Stato, vi spiccò per un non comune senso di equilibrio nella risoluzione di gravi problemi durante la prima guerra mondiale. Dopo essere stato sottosegretario della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari, fu eletto, nel 1920, arcivescovo titolare di Adrianopoli e nominato primo nunzio apostolico in Romania, dove ebbe parte notevolissima nel ritorno alla Chiesa di re Ferdinando di Hohenzollern. Trasferito nel 1923 in Cecoslovacchia, e di là nel 1928 in Polonia, fu creato cardinale da Pio XI nel Concistoro del 16 dicembre 1935. Nominato da Pio XII, nei primi giorni del suo pontificato, prefetto della Congregazione del Concilio, dedicò tutta la sua attività a quell'importante dicastero, continuando la benefica, infaticabile opera di carità verso i poveri di Trastevere, che lo ebbero tenerissimo padre (cfr. M. Camillis, *Marmaggi Francesco*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. 8, Roma 1952, p. 168-169).

¹⁶ ASV, *Segreteria di Stato, Sollenità e Congressi 1936. Concilio Plenario Polacco*, segnatura 58, c. 41; S. Biskupski, *Primum Concilium Plenarium Polonicum. Anno Domini MDCCCXXXVI Czestochowiae habitum*, „Ateneum Kapłańskie” 40 (1937), p. 484-485.

fu esplicitata la sequenza delle attività sinodali, designando il loro inizio per il 25 agosto 1936¹⁷.

In merito al canone 291 §1 del *Codice di Diritto Canonico* del 1917, gli atti ed i decreti del concilio plenario non furono promulgati immediatamente, ma trasferiti alla *Congregazione del Concilio* per la valutazione ed l'approvazione¹⁸.

3. La valutazione ed l'approvazione dei decreti conciliari

Dobbiamo spiegare che la cartella degli atti sinodali registrata con la sigla K858 C748 e intitolata *Concilium Plenarium Polonicum*, si trova adesso nell'Archivio della Congregazione per il Clero. Al margine sinistro del frontespizio degli atti sinodali è stato annotato: *S. Congregatio Concili Sectio Disciplinaris Dioecesis Krakow (Cracoviensis), protocollum 731/38*¹⁹.

La raccolta dei documenti sinodali appena citati contiene una notevole quantità di materiale interessante. Tra questi, destano un interesse speciale i rescritti di August Hlond, Primate della Polonia, inviati al cardinale Serafini. Inoltre, tra questi documenti troviamo anche un protocollo di tutte le sessioni sinodali e una lista completa dei partecipanti al Sinodo²⁰. Non meno interesse suscita il problema legato a qualche esemplare dei decreti sinodali, il numero dei quali fu determinato durante lo scambio di corrispondenza tra il cardinale Serafini e il Primate della Polonia. Questa corrispondenza illustra anche l'impegno del cardinale Hlond nell'intero processo di ricognizione dei decreti sinodali. Con molta probabilità, il Primate della Polonia, in consonanza con il suo desiderio espresso nei rescritti al Prefetto

¹⁷ AAS, 28 (1936), p. 490-491.

¹⁸ AH, vol. 4, parte I, p. 267.

¹⁹ ACC, segnatura K858 C748: *Concilium Plenarium Polonicum*.

²⁰ ACC, segnatura K858 C748 in particolare: *Protocollum Primi Concilii Plenarii Reipublicae Poloniae, Czeszochoviae, in Conventu Claromontano, diebus 25 et 26 Augusti A.D. 1936, abiti e Decretum de ordine servando in quaestionibus a I Concilio Plenario Reipublicae Poloniae exsaminandis*.

della Congregazione card. Serafini, fece molte delucidazioni nel corso delle assemblee plenarie dell'8 e del 15 maggio 1937²¹.

Le fonti collocate nella cartella degli atti del Primo Concilio Plenario Polacco permettono di distinguere qualche importante momento annesso al processo di ricognizione dei decreti sinodali. Le opinioni dei consultori convocati appartengono senza dubbio a uno di tali momenti²². Le assemblee plenarie dei Cardinali, membri della Congregazione, sono un altro importante momento del processo di ricognizione e approvazione dei decreti sinodali. L'introduzione ufficiale delle correzioni concordate nel testo redatto e approvato dal Sinodo in Polonia costituisce una tappa successiva connessa al processo della ricognizione e dell'approvazione da parte del Papa dei decreti del Primo Concilio Plenario Polacco²³.

La copia definitiva dei decreti del concilio plenario di Częstochowa fu presentata a papa Pio XI il 23 maggio 1937. Vorremmo anche far notare che il 19 giugno 1937 il cardinale Giulio Serafini, Prefetto della Congregazione del Concilio, stese la lettera destinata al cardinale Francesco Marmaggi, Legato del Papa per il concilio plenario, informandolo sull'analisi degli atti e dei decreti del concilio plenario di Częstochowa da parte della Congregazione. Tali decreti, secondo il Prefetto, erano stati analizzati in presenza del cardinale Hlond nelle sedute plenarie della Congregazione del Concilio, nei giorni 8 e 15 maggio 1937, erano stati accettati con alcune eccezioni e il papa, durante l'udienza del 23 maggio 1937, aveva preso atto di questo iter esprimendo la propria gioia per la felice conclusione dei lavori. A conclusione della lettera il cardinale Serafini esprimeva la richiesta al Legato Pontificio di informare in merito i Vescovi polacchi e di promulgare i decreti del concilio, pubblicandoli considerando

²¹ ACC, segnatura K858 C748 in particolare: la lettera del Primate di Polonia, August Hlond del 27 aprile 1937 al Cardinale Giulio Serafini, Prefetto della Congregazione del Concilio.

²² ACC, segnatura K858 C748 in particolare una delle opinioni di Stanislaw Janasik, auditore della Rota Romana.

²³ ACC, segnatura K858 C748: *Concilium Plenarium Polonicum*.

le note e le correzioni allegate. In conseguenza di ciò, il 29 giugno 1937, il cardinale Marmaggi incontrò il Primate della Polonia per informarlo sulle decisioni della *Congregazione del Concilio*, chiedendo poi, come Presidente della *Commissione Preparatoria del Concilio*, di stendere il decreto di promulgazione²⁴.

Occorre segnalare che il *Promulgationis Decretum* fu redatto e pubblicato a Varsavia, durante la Conferenza dell'Episcopato Polacco, il 15 dicembre 1937, insieme ai decreti del concilio plenario di Czeszochowa stampati in lingua latina e polacca. All'inizio del documento citato, venne ricordata la data in cui l'Episcopato Polacco aveva deciso la convocazione del concilio e presentata una breve sintesi dei lavori preparatori²⁵.

4. Inquadramento del materiale conciliare

Si nota che i decreti conciliari furono deliberati durante quattro sessioni dedicate ai 15 capitoli:

Normae generales, De clericis in genere, De clericis in specie, De laicis, De Actione Catholica, De principiis moralibus vitae publicae,

²⁴ *Quum primum Concilium plenarium Polonicum, cui Eminentia Vestra tamquam Legatus Apostolicus Sanctitatis Suae scite ac sollerter praefuit, ad felicem exitum, Deo favente, perductum fuerit anno millesimo nongentesimo trigesimo sexto exeunte, idemque pro canonica revisione ac recognitione, juxta praescriptum canonis 291, par. 1 Codicis Iuris Canonici, ipsa Eminentia Vestra iudicio huius Sacrae Congregationis Concilii submiserit* (cfr. ACC, segnatura K858 C748, il testo ufficiale dei decreti sinodali: *Primum Concilium Plenarium Polonicum...* in particolare *Decretum Recognitionis et Approbationis*).

²⁵ *Reipublicae Poloniae Episcopi, ad gnesnensem S. Adalberti tumbam anno 1928 coadunati, munus pascendi agnos et oves prae oculis habentes, consilium inierunt parandi Concilii Plenarii, quod aetatis nostrae mali set necessitatibus salutaria pro sua ratione adhiberet rimedia. Exinde accurato esame perpendentes discrimen, in quo omnia sacra in praesens tempus versantur, Praesules, in plures sectiones distincti, omni studio ea dirimere et definire curabant, quae in Republica restituta fidei incrementum et christianos mores tutarentur, abusus corrigerent et congruam inducerent disciplinae ecclesiasticae unitatem* (cfr. ACC, segnatura K858 C748, il testo ufficiale dei decreti sinodali: *Primum Concilium Plenarium Polonicum...* in particolare *Promulgationis decretum*).

socialis et humanioris, De diariis librisque catholicis, De missionibus et Ecclesiae unione, De Sacramentis, De Sacramentalibus, De locis sacris, De Dei et Sanctorum cultu, De magisterio ecclesiastico, De bonis Ecclesiae temporalibus, De iudiciis ecclesiasticis²⁶.

Vorremo far notare che al riguardo delle norme generali contenute nel Caput I (*Normae generales*), si esprime l'obbligo, per i chierici e i fedeli laici di rito latino, di rispettare gli statuti del concilio plenario di Czeŝochowa; gli appartenenti ad altri riti avrebbero ottenuto una diversa disposizione legale in merito. Vi troveremo numerose regolazioni giuridiche legate alle tradizioni locali ed ai regolamenti delle singole diocesi²⁷.

In seguito, nel Caput II e III, ci sono le norme relative al clero, che furono divise in norme "in generale" (caput II *De clericis in genere*) e "in particolare" (caput III *De clericis in specie*). Come indica il nome stesso, le norme contenute nel *De clericis in genere* sono una sorta di indicazioni generali per il clero, che consigliano la cura per la propria formazione spirituale e intellettuale mediante la lettura della Sacra Scrittura, dei libri e delle riviste di tematica religiosa. Vi troveremo anche le soluzioni relative all'abito clericale e alla tonsura²⁸.

Dopo l'illustrazione delle indicazioni generali che i padri del concilio plenario di Czeŝochowa diedero al clero, si passa ad ambiti maggiormente dettagliati riferiti ai chierici, contenuti nel Caput III *De clericis in specie*, suddiviso in nove parti con i seguenti titoli: *De Romano Pontifice, De Episcopis, De capitulis Cathedralibus et Collegialibus, De decanis, De parochis eorumque cooperatoribus, De religionis magistris, De capellanis studentium in universitatibus, De capellanis nosocomiorum et carcerum, De religiosis*. Come specificano i titoli indicati, troviamo delle norme che riguardano il clero nella sua diversa suddivisione gerarchica. Ovviamente nelle parti dedicate al papa e ai vescovi, gli statuti si limitano a ricordare gli obblighi dei chierici e dei

²⁶ Cfr. *Primum Concilium Plenarium Polonicum*, Czeŝochoviae 1938.

²⁷ Cfr. *Normae generales* (decreti: 1-4), in *Primum Concilium Plenarium*.

²⁸ Cfr. *De clericis in genere* (decreti: 5-20) e *De clericis in specie* (decreti: 21-53), in *Primum Concilium Plenarium*.

fedeli nei confronti del successore di San Pietro o dei pastori della Chiesa in Polonia. I decreti conciliari dedicano molta più attenzione ai parroci e ai loro collaboratori. Si può trovare molte norme relative tra l'altro alle tasse denominate *iura stolae*, l'indicazione dell'opportunità di un rapporto più personale (sensibile) del chierico con i fedeli laici, la necessità di costruire la cosiddetta *casa pastorale ecc*²⁹.

Degne di attenzione saranno le formulazioni contenute nel Caput IV *De laicis*, in cui i padri conciliari invitano i fedeli a testimoniare apertamente e coraggiosamente la propria fede. Un'analisi più profonda di questa parte dei decreti conciliari consentirà di mettere in luce le innovazioni operate dai Vescovi polacchi in merito al ruolo dei laici nella Chiesa. Sempre in riferimento a questo tema, nel Caput V si parla dell'*Azione Cattolica* che, come spiega il decreto 64, in base alle indicazioni della Santa Sede, doveva dipendere dal punto di vista del programma, dell'organizzazione e dell'attività dalla Conferenza Episcopale Polacca. Trattando dei suoi compiti, il Sinodo constata tra l'altro come, per le mansioni dirigenziali dell'*Azione Cattolica*, sia appropriato convocare fedeli laici adeguatamente preparati e rispettosi dei principi del Vangelo³⁰.

In seguito nel Caput VI, *De principiis moralibus vitae publicae, socialis et humanioris*, i Vescovi invitano i fedeli a seguire i principi dell'insegnamento della Chiesa e nel Caput VII *De diariis librisque catholicis* sottolineano l'importanza della stampa cattolica, consigliando al clero la distribuzione dei libri religiosi e ricordando le norme per la pubblicazione delle riviste cattoliche³¹.

Una problematica alquanto differente viene affrontata dai decreti conciliari nel Caput VIII *De missionibus et Ecclesiae unione*, invitando a pregare per le missioni. Negli statuti Caput IX *De sacramentis* sono espresse le norme che regolano aspetti giuridici legati al conferimento

²⁹ Cfr. *De clericis in specie* (decreti: 21-53), in *Primum Concilium Plenarium*.

³⁰ Cfr. *De laicis* (decreti: 54-63) e *De Actione Catholica* (decreti: 64-69), in *Primum Concilium Plenarium*.

³¹ Cfr. *De principiis moralibus vitae publicae, socialis et humanioris* (decreti: 70-75) e *De diariis librisque catholicis* (decreti: 76-80), in *Primum Concilium Plenarium*.

dei sacramenti. Nel Caput X, *De Sacramentalibus*, sono comprese le norme legate al divieto di benedizione delle statue e delle targhe commemorative di carattere non religioso, mentre si sostiene il mantenimento delle benedizioni relative a festività e periodi specifici del calendario liturgico. Numerosi suggerimenti sono contenuti anche nelle indicazioni del caput XI *De locis sacris*, in cui i padri conciliari forniscono indicazioni pratiche tra le quali si possono citare: la collocazione davanti alla chiesa di bacheche con gli orari delle sante messe, il divieto per gli uomini di coprirsi il capo durante l'Eucarestia ecc. Nello stesso Caput sono compresi anche numerosi suggerimenti relativi a servizi particolari per la chiesa: gli organisti, i sagrestani, con i quali si stabilisce l'obbligo di stipulare contratti scritti ai sensi delle leggi di Diritto Canonico³².

Nel Caput XII *De Dei et Sanctorum cultu* troviamo una moltitudine di consigli relativi ai libri liturgici, alle celebrazioni paraliturgiche, come la *Via Crucis*, l'invito a sviluppare il culto della Madonna e dei patroni delle singole parrocchie³³.

Una struttura alquanto diversa ha il Caput XIII, *De magisterio ecclesiastico*, diviso in quattro parti. La prima parte è dedicata alle questioni concernenti l'insegnamento e l'educazione cattolica, con l'indicazione di programmi d'insegnamento della religione adeguati e approvati dalla Conferenza Episcopale Polacca. Nella seconda parte, sulla divulgazione della Parola di Dio, i vescovi forniscono una moltitudine di indicazioni in merito, ordinando tra l'altro di pronunciare i sermoni ogni domenica, i cosiddetti sermoni di catechesi, ad eccezione dei giorni festivi. La parte successiva dello stesso Caput spiega le questioni relative all'Università Cattolica di Lublino che, secondo i vescovi, doveva diventare *la culla del pensiero e della cultura cattolica*.

³² Cfr. *De missionibus et Ecclesiae unione* (decreti 81-83), *De Sacramentis* (decreti 84-97), *De Sacramentalibus* (decreti: 98-101) e *De locis sacris* (decreti: 102-109), in *Primum Concilium Plenarium*.

³³ Cfr. *De Dei et Sanctorum cultu* (decreti 110-117), in *Primum Concilium Plenarium*.

Per tale motivo vengono definite le modalità di supporto economico a tale istituzione da parte delle singole diocesi³⁴.

Sarà degna di attenzione anche l'ultima parte del Caput XIII, relativa alle Facoltà di Teologia e ai Seminari Maggiori. Vi vengono risolte molte questioni riguardanti gli studi ecclesiastici, la formazione dei futuri sacerdoti, il miglioramento delle qualifiche dei sacerdoti professori che insegnano nei Seminari³⁵.

Passando al Caput XIV, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, la normativa conciliare si occupa delle norme sui beni temporali e culturali della Chiesa. Per tale motivo sono considerate non solamente questioni come il beneficio parrocchiale, la ristrutturazione della chiesa, gli edifici parrocchiali, ma anche gli archivi, le biblioteche e i musei ecclesiastici. Nell'ultimo Caput XV, *De iudiciis ecclesiasticis*, che si occupa dell'aspetto giuridico ecclesiastico, i vescovi emettono una moltitudine di norme riguardanti gli impiegati del tribunale vescovile, le scadenze per la risoluzione delle questioni e la collaborazione tra tribunali ecclesiastici³⁶.

Spieghiamo che in vigore decreto 2 s'informa, che le normative del primo concilio plenario polacco entreranno in vigore entro 6 mesi a partire dal giorno della loro comunicazione durante la Conferenza dell'Episcopato Polacco³⁷.

Il decreto 1 precisava che sono indirizzate principalmente ai chierici ed ai fedeli del rito latino in Polonia. In seguito la stessa delibera precisa che la normativa sinodale è diretta anche agli altri riti, ma prendendo in considerazione le delibere che riguardano tali religioni, oppure che si riferiscono al Concordato³⁸.

³⁴ Cfr. *De magisterio ecclesiastico* (decreti: 118-134), in *Primum Concilium Plenarium*.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cfr. *De bonis Ecclesiae temporalibus* (decreti: 136-146) e *De iudiciis ecclesiasticis* (decreti: 147-151), in *Primum Concilium Plenarium*.

³⁷ Cfr. *Primum Concilium Plenarium*, decreto 2. *Decreta Concilii Plenarii, a Sede Apostolica recognita, vim obligandi habebunt expletis sex mensibus a die, quo a Conferentia Episcoporum Reipublicae Poloniae promulgata fuerint*.

³⁸ Cfr. *Primum Concilium Plenarium*, decreto 1, §1. *Decreta huius Concilii Plenarii obligant clerum populumque fidelem ritus latini in Polonia. §2. Clerum populumque*

Una questione importante è stata affrontata durante il concilio in merito al decreto 3, in cui è suggerito il mantenimento di abitudini e di tradizioni della Chiesa, che non sono in disaccordo con il *Codice di Diritto Canonico* e si ordina l'abolizione di quelle leggi delle diocesi, che collidono con le delibere conciliari. I Vescovi delle Diocesi sono stati obbligati ad elencare tali leggi e a renderle pubbliche nelle loro diocesi³⁹. Le risoluzioni poi legate ai dubbi che si presentarono durante l'interpretazione dei decreti conciliari, di cui nel decreto 4, circa casi particolari, furono demandate ai singoli Vescovi delle Diocesi⁴⁰.

5. Ricezione dei decreti conciliari

Siamo arrivati così all'ultima fase del Primo Sinodo Plenario Polacco, quella relativa alla ricezione dei decreti sinodali. Dobbiamo ricordare che, oltre all'Episcopato e all'*Azione Cattolica*, in quest'opera era impegnato il clero mediante l'organizzazione di conferenze decanali, durante le quali furono discussi i singoli statuti sinodali. Nel 1938 la *Curia Diocesana* di Cześćochowa stabilì le tematiche da trattarsi in tali incontri per tutto l'arco dell'anno.

Ricordiamo che ai sensi del decreto 151, gli statuti sinodali avrebbero dovuto entrare in vigore entro un anno dalla loro promulgazione. Ma come furono recepiti? Prima di rispondere a questa domanda si rende necessaria una riflessione.

Sicuramente, il Primo Sinodo Plenario Polacco costituisce un evento straordinariamente importante per la Chiesa in Polonia. I lavori preparatori, durati qualche anno, attivarono tutti coloro che

aliorum rituum illa obligant decreta, quae ex ipsa rei natura omnes ritus afficiunt vel ad Concordati executionem referuntur.

³⁹ Cfr. *Primum Concilium Plenarium*, decreto 3, §1. *Vigentes in praesens laudabiles consuetudines locales vim suam retinent ad normam Codicis Iuris Canonici, nisi per decreta huius Concilii expresse abrogatae sint.* §2. *Singulae praescriptiones dioecesanarum, quae contrariae sint decretis huius Concilii, abrogatae censentur.* §3. *Harum autem praescriptionum dioecesanarum elenchum singuli Episcopi in sua quisque dioecesi publicare curabunt.*

⁴⁰ Cfr. *Primum Concilium Plenarium*, decreto 4. *Dubia circa decreta huius Concilii Plenarii in casibus particularibus singuli Episcopi resolvere valent.*

vedevano l'esigenza e speravano nella possibilità di avviare il rinnovamento di metodi e soluzioni pastorali. Il Sinodo portò non solamente allo scambio di esperienze tra le singole diocesi, ma anche alla sistemazione e all'unificazione di un'infinità di questioni formali e legali; inoltre, manifestò una moltitudine di ispirazioni coraggiose dal grande valore pastorale e sociale. Una questione a parte che tutte le diocesi di Polonia dovettero affrontare, fu la messa in vigore delle decisioni del Sinodo. Gli statuti sinodali non dovevano rimanere semplice legislazione.

Tuttavia, dobbiamo constatare che, benché il processo di ricezione delle delibere sinodali fosse stato avviato, tali direttive non furono introdotte come normativa particolare della Chiesa polacca. La maggiore difficoltà fu rappresentata dallo scoppio della seconda guerra mondiale, che si verificò tre anni dopo il Sinodo e, in pratica, poco dopo la sua promulgazione. Questo periodo fu comunque sufficiente perché nella Chiesa polacca si accettasse la riflessione teologica e sociale sui compiti e sulle potenzialità della Chiesa. Le decisioni del Sinodo divennero una fonte pratica di ispirazione non solamente per il clero, con a capo il Primate Stefan Wyszyński, ma anche per numerosi fedeli laici in Polonia. Gli statuti sinodali comprendevano regole e direttive che, anche alla generazione dei cattolici polacchi educati nello spirito del Concilio Vaticano II, sembrano in molti casi già di attualità.

* * *

Il Concilio Plenario di Częstochowa del 1936 ha rappresentato un momento di grande rilevanza per la vita ecclesiale in Polonia. Uno degli aspetti più significativi del Concilio è rappresentato dalle norme contenute nel capitolo *De laicis*. Sebbene apparentemente non vi siano indicazioni normative specifiche, è possibile dedurre una visione pastorale innovativa che promuove la collaborazione tra il laicato e il clero. Questa cooperazione viene enfatizzata nei decreti, rilanciando l'importanza del coinvolgimento attivo dei laici nella vita della Chiesa. Le lunghe preparazioni per il Concilio, culminate con la nomina del cardinale Francesco Marmaggi come Legato pontificio,

evidenziano l'intenzione della Chiesa di attuare una riforma significativa. Le commissioni dedicate, formate da vescovi e esperti, hanno lavorato per otto anni, riflettendo un impegno serio e approfondito verso il rinnovamento ecclesiale.

Infine, dobbiamo constatare che il primo concilio plenario polacco, preparato dal 1928, si iscrive nell'azione di ristrutturazione e di riordino della vita sociale, nazionale e statale in Polonia, iniziato con l'indipendenza nel 1918. I Vescovi polacchi e tutti i partecipanti al concilio mostrarono la volontà di assumersi responsabilità non solo verso le condizioni di vita religiosa del paese, ma anche per le questioni relative alla vita culturale, economica e sociale della nazione, chiamando il laicato polacco all'impegno e alla testimonianza in tutti questi ambiti per il bene della Polonia.

Pertanto, il valore pastorale di questo Concilio si riflette non solo nei decreti emanati, ma anche nel modo in cui questi vengono accettati e implementati all'interno del tessuto ecclesiale polacco. Il Concilio Plenario di Częstochowa del 1936 rappresenta una testimonianza vivente dell'importanza della dimensione pastorale nella vita della Chiesa.

Streszczenie

Artykuł przedstawia duszpasterskie znaczenie Synodu Plenarnego, który odbył się w 1936 r. w Częstochowie. Zajmował się on m.in. kwestiami duszpasterskimi, których znaczenie, z perspektywy dnia dzisiejszego, nabiera zupełnie innego znaczenia z uwagi na kontekst okresu międzywojennego. Poprzez wnikliwą analizę dokumentów historycznych naświetlony został proces przygotowań do Synodu Plenarnego. Podkreślono kluczową rolę komisji powołanych przez Episkopat Polski ukazując ogromne znaczenie ośmioletniej fazy przygotowawczej. Ponadto przeanalizowano proces zatwierdzania dekretów synodalnych, którego kulminacją było ich oficjalne ogłoszenie w 1937 r. Artykuł analizuje także proces recepcji dekretów synodalnych przez polskie duchowieństwo, analizując znaczenie oraz implikacje tego ważnego wydarzenia dla Kościoła w Polsce.

Słowa kluczowe: Synod Plenarny, duszpasterstwo, Episkopat Polski, okres międzywojenny

Summary

L'articolo presenta l'importanza pastorale del Concilio Plenario di Częstochowa del 1936. Questo Concilio affrontò questioni pastorali che, alla luce del contesto attuale, possono apparire inverosimili, ma che all'epoca rivestivano un'importanza notevole. Attraverso un'attenta analisi di documenti storici, viene messo in evidenza il processo di preparazione del Concilio. Si sottolinea il ruolo cruciale delle commissioni costituite dall'Episcopato Polacco, che operarono per otto anni, dimostrando l'importanza della fase preparatoria. Inoltre, si analizza il processo di approvazione dei decreti conciliari, che culminò nella promulgazione ufficiale dei decreti nel 1937. Infine, l'articolo esamina il processo di ricezione dei decreti conciliari da parte del clero polacco, riflettendo sul significato e le implicazioni di questo evento significativo per la Chiesa in Polonia.

Keywords: Concilio Plenario, pastorale, Episcopato Polacco, periodo interbellico

Biogram

Ks. Robert Czarnowski jest adiunktem na Wydziale Dziennikarstwa Informacji i Bibliologii Uniwersytetu Warszawskiego; tytuł doktora otrzymał na podstawie obrony rozprawy doktorskiej w *Pontificia Università della Santa Croce* w Rzymie, uznany, na podstawie nostryfikacji, za równoważny z polskim dyplomem doktora, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Posiada kwalifikacje w zakresie: historii, dziedzictwa kulturowego, archiwistyki, digitalizacji zbiorów; w latach 2004-2013 odbywał studia specjalistyczne w Rzymie w zakresie historii cywilizacji chrześcijańskiej (*Università Europea*), archiwistyki (*La Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica*), dóbr kultury kościelnej (*Pontificia Università Gregoriana*), bibliotekoznawstwa (*La Scuola Vaticana di Biblioteconomia*), dydaktyki ogólnej i muzealnej (*Università degli studi Roma Tre*), uwieńczone uzyskaniem tytułu doktora; w latach 2014-2022 był Sekretarzem Generalnym Polskiej Misji Katolickiej we Francji oraz dyrektorem Archiwum historycznego mieszczącego się w Seminarium Polskim w Paryżu; w latach 2018-2021 koordynował prace Studium Akademickiego w ramach Europejskiej Szkoły Liderów Polonijnych w Paryżu a obecnie jest zaangażowany w działalność Studium Akademickiego w Madrycie będącego częścią projektu KPRM „Patriotyzm dnia codziennego rodziny polskiej na Emigracji”; współpracował z najważniejszymi instytucjami państwowymi takimi jak: Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Narodowy Instytut

Polskiego Dziedzictwa Kulturowego za Granicą „Polonika”, Narodowe Archiwum Cyfrowe; ma bogate doświadczenie w koordynowaniu projektami ukierunkowanych na zachowanie dziedzictwa narodowego; zajmował się m.in koordynowaniem zadań w Programie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego związanych z opracowaniem, inwentaryzacją, digitalizacją i promocją Archiwum PMK we Francji (trzy edycje); zwraca także uwagę imponująca liczba wygłoszonych przez ks. Roberta Czarnowskiego prelekcji w Polsce i za granicą; jest także zaangażowany w obrady *Stalej Konferencji Muzeów, Bibliotek i Archiwów na Zachodzie*, podczas której wygłaszał prelekcje w Rapersville, Londynie, Nowym Jorku, Paryżu i Lublinie; w jego dorobku naukowym znajduje się kilka publikacji książkowych: *Zasób archiwalny Polskiej Misji Katolickiej we Francji. Inwentarze*, tom I, Wydawnictwo Naukowe i Edukacyjne SBP, Warszawa 2021; *Stan wojenny w Polsce w świetle francuskich źródeł epistolarnych Józefa Kard. Glempa, Prymasa Polski. Wybór listów z dokumentacji archiwalnej Polskiej Misji Katolickiej we Francji (1981-1983)* Poznań 2021; *Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu*, wyd. „Bernardinum”, Pelplin 2020; *Il primo sinodo plenario polacco del 1936*, Roma 2013; *Parafia Zuzela. Dzieje i duszpasterstwo w latach 1796-1925*, Warszawa 2006; *U kolebki życia Prymasa Tysiąclecia. W setną rocznicę urodzin i chrztu świętego Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Łomża 2001; *Dziedzictwo Królowej Bony*, Chorzele 2001; na uwagę zasługuje również duża ilość opublikowanych artykułów naukowych oraz kilka recenzji tekstów obcojęzycznych dla wysoko punktowanego czasopisma „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”. E-mail: r.czarnowski@uw.edu.pl.

Bibliografia

Fonti di archivio

Archivio Arcidiocesano di Gniezno
Fondo: Archivio del Primate della Polonia.
Komisja Synodalna Episkopatu Polski 1936–1937, segnatura I 152.
Komisja Synodalna Episkopatu Polski 1936. Załączniki, segnatura I 153.
Konferencje Plenarne Episkopatu Polski 1918-1939, segnatura I 155.
Konferencje Plenarne Episkopatu Polski 1937-1939, segnatura I 158.
Polski Synod Plenarny 1929-1936, segnatura I 160.
Polski Synod Plenarny 1937-1939, segnatura I 161.
Synod Plenarny Polski z 1936 r. Druki, segnatura I 163.

Archivio Diocesano di Siedlce

Fondo: Atti Generali – Conferenza Episcopale.

Protokół Zjazdu Biskupów Polskich w dniach 15-17 marca 1927 w Warszawie,
vol. II.

Rezolucje Konferencji Episkopatu Polski 16-19 września 1928, vol. II.

Archivio Apostolico Vaticano

Fondo: Archivio della Nunziatura di Varsavia.

Achille Ratti, signature: 190-192, 194.

Fondo: Segreteria di Stato.

Sollenità e Congressi 1936. Concilio Plenario Polacco, signatura 58.

Archivio del Dicastero per il clero

Fondo: Congregazione del Concilio.

Concilium Plenarium Polonicum., signatura: K858 C748.

Fonti edite

Codex Iuris Canonici. Typis Polyglottis Vaticanis 1949.

Primum Concilium Plenarium Polonicum. Decreta, Posnaniae 1938.

Studi complementari

Camillis, M., *Marmaggi Francesco*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. 8, Roma 1952, pp. 168-169.

Dyduch, J., *Świeccy w świetle uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego 1936*, „Prawo Kanoniczne” 31 (1988) n. 3-4, pp. 141-157.

Kałwa P., *Pierwszy Polski Synod Plenarny wraz z Orędziem Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie uchwał tegoż synodu poprzedzony rysem historycznym prowincjonalnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej*, Lublin 1939.

Majchrowski J., *Episkopat Polski w latach Drugiej Rzeczypospolitej*, „Chrześcjanin w świecie” 163 (1987), pp. 55-56.

Wilk S., *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992. *Il Cardinale August Hlond organizzatore della vita ecclesiastica in Polonia*, in *Il Cardinale Wilk S., August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico. Atti della serata di studio*, a cura di Stanisław Zimniak, Roma – Las 1999, pp. 75-86.

Zieliński Z., *Rola katolicyzmu w okresie Dwudziestolecia*, „Więź” 25 (1982), pp. 3-14.

KS. SEBASTIAN KOCHER (PWT)

WIARA W ŻYCIU MŁODZIEŻY: PSYCHOLOGICZNE WYZWANIA I DUSZPASTERSKIE MOŻLIWOŚCI

Faith in the lives of youth: psychological challenges and pastoral opportunities

Niniejszy artykuł analizuje rolę i znaczenie wiary w życiu współczesnej młodzieży. Praca uwzględni kontekst psychologiczny, biologiczny, społeczny i kulturowy, skupiając się na wyzwaniach związanych z okresem adolescencji. W artykule omówiono również współczesne formy duszpasterstwa młodzieżowego i jego znaczenie w procesie kształtowania postaw religijnych młodych ludzi. Wskazano kluczowe aspekty wsparcia emocjonalnego, akceptacji oraz budowania zaufania w relacjach dorosłych z młodzieżą. Ponadto podkreślono, że duszpasterstwo młodzieżowe powinno uwzględniać zmieniające się realia społeczne, aby skutecznie odpowiadać na potrzeby młodych ludzi.

1. Kształtowanie się wiary wśród młodzieży – wstęp i rys historyczny

Na podstawie opracowań popularnonaukowych można zaobserwować, że w społeczeństwach o liberalnej i pluralistycznej strukturze proces sekularyzacji postępuje stosunkowo dynamicznie. Zjawisko to, według dostępnych źródeł, ma szeroki zasięg i wpływa na różne aspekty życia społecznego. Wraz ze wzrostem różnorodności społeczeństw obserwuje się stopniowe osłabienie wrażliwości na wartości religijne, co może przyczyniać się do zmniejszenia zaangażowania w praktyki religijne, w tym regularne uczestnictwo w niedzielnych nabożeństwach. Warto jednak zauważyć, że choć tendencje sekularyzacyjne są wyraźnie widoczne w Europie Zachodniej, ich przebieg

i konsekwencje mogą się różnić w zależności od kontekstu kulturowego i historycznego. W przypadku Polski, ze względu na silne uwarunkowania tradycyjne i społeczne, prognozy dotyczące laicyzacji społeczeństwa nie muszą w pełni odzwierciedlać zachodnioeuropejskich wzorców¹.

Analiza historyczna procesu etykietowania młodzieży w Polsce w kontekście jej wartości i postaw religijnych pozwala lepiej zrozumieć zmiany zachodzące w społeczeństwie. Lata 90. XX wieku oraz początek XXI wieku były okresem intensywnych przemian ustrojowych, którym towarzyszyły dynamiczne procesy modernizacyjne. Pomimo tych głębokich zmian społecznych, poziom wartości religijnych pozostawał względnie stabilny. W kolejnych dekadach również nie odnotowano znaczących przekształceń w zakresie postaw wobec wiary².

Na podstawie opracowania T. Szawiela³ stwierdza się, że więzi religijne w lokalnych grupach były stabilne i nie zostały naruszone przez zmiany ustrojowe, które miały miejsce w tym okresie. Istotnym czynnikiem, który sprzyjał utrzymaniu tych stosunków, była sprawność działania instytucji kościelnych, w szczególności Parafii. Kolejnym ważnym elementem, według T. Szawiela, były lekcje religii, które miały istotny wpływ na motywację religijną młodych ludzi. Warto również zwrócić uwagę na tzw. „czynnik papieski”, który odegrał kluczową rolę w podtrzymaniu wartości religijnych w tym czasie. Niemniej jednak, sytuacja zaczęła się zmieniać od połowy pierwszej dekady XXI wieku, szczególnie wśród młodzieży, gdy zaczęły pojawiać się wpływy Europy Zachodniej.

Zgodnie z opinią J. Baniaka⁴, starsze pokolenia będą utrzymywać dotychczasowe przekonania religijne, a zmiany w tym zakresie nie

¹ J. Mariański, *Religijność młodzieży szkół średnich w procesie przemian (2015–2022) – analiza socjologiczna*, Lublin 2022, <https://ORCID.org/0000-0002-0620-8000> (dostęp 10.02.2025).

² Tamże.

³ T. Szawiel, *Religijna Polska, religijna Europa*, „Więź” 9 (2008), s. 30–37.

⁴ *Święta nasze nieświęte. Rozmowa z J. Baniakiem J.*, „Polityka” 52/53 (2011), s. 26; zob. też J. Baniak, *Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956–2018*, Poznań 2022, s. 319–394.

będą zachodziły w sposób gwałtowny. Natomiast w przypadku, gdy to współczesna młodzież zacznie odgrywać decydującą rolę, może dojść do istotnych reform. Współczesna młodzież, niechętna do przestrzegania zakazów i nakazów oraz często nie rozumiejąca tradycyjnego języka religijnego, może wprowadzić nowe podejście do kwestii religijnych. J. Baniak podkreśla także wpływ globalnej migracji i możliwości, jakie niesie ze sobą Internet, na postawy religijne młodych ludzi. Warto również zwrócić uwagę na wpływ pandemii COVID-19, która mogła przyspieszyć niektóre zmiany w postawach religijnych. Jak zauważa J. Mariański, według niektórych prognoz odsetek osób deklarujących wiarę rzymskokatolicką w Polsce może spaść nawet o 30%. Na razie nie wiadomo, czy zmiany spowodowane pandemią będą trwałe, czy są tylko chwilowym efektem wynikającym z traum społecznych i kulturowych⁵.

Innym czynnikiem wpływającym na przyspieszenie zmian w rozumieniu wartości religijnych są negatywne zjawiska w Kościele, takie jak pedofilia, spadek powołań kapłańskich, powiązania z partiami politycznymi, osłabienie przekazu wartości religijnych w rodzinie oraz rosnąca niechęć do uczestniczenia w religii w szkołach. Choć zmiany te miały dotychczas łagodny przebieg, mówi się o stopniowym odchodzeniu młodych ludzi od Kościoła katolickiego. W skali całego społeczeństwa proces ten był jednak marginalny. Ważne jest, by zastanowić się, jakie czynniki kształtują te zmiany i na które aspekty religijności należy zwrócić szczególną uwagę⁶.

Celem niniejszego opracowania jest analiza adolescencji jako wielowymiarowego procesu rozwojowego, uwzględniającego zarówno aspekty psychologiczne, biologiczne, jak i społeczne oraz kulturowe. Zrozumienie mechanizmów kształtujących młodzieńcze postawy oraz wyzwań stojących przed dorastającym człowiekiem pozwala na lepsze dostosowanie działań wychowawczo-edukacyjnych i wspierających rozwój jednostki. Dodatkowo, praca skupiła się na działalności

⁵ J. Mariański, *Religijność młodzieży szkół średnich w procesie przemian (2015-2022) – analiza socjologiczna*, dz. cyt.

⁶ Tamże.

duszpasterstwa młodzieży w Kościele, jego roli w formowaniu młodych ludzi i wyzwań przed którymi stają duszpasterze w kontekście zmieniających się warunków społecznych, kulturowych i technologicznych. Celem było ukazanie, jak ważne jest dostosowanie metod duszpasterskich do współczesnych realiów, by skutecznie przekazywać wartości chrześcijańskie młodym pokoleniom.

2. Psychologiczne wyzwania w kształtowaniu wiary wśród młodzieży

2.1. Charakterystyka okresu dojrzewania

Okres adolescencji jest kluczowym etapem życia, który następuje między dzieciństwem a dorosłością. W zależności od źródeł, waha się od 10 do 20 roku życia. Jest to czas intensywnych zmian rozwojowych, w którym młodzież zdobywa kompetencje charakterystyczne dla dorosłych. Zmiany te zachodzą w wymiarze biologicznym, psychologicznym, społecznym i kulturowym. Warto podkreślić, że wymiar biologiczny może mieć istotny wpływ na pozostałe obszary rozwoju adolescentów.

Rozwój psychospołeczny można rozumieć jako wynik oddziaływania trzech głównych obszarów: soma- funkcjonowanie fizjologiczne, polis- społeczne oraz psyche- pragnienie wykorzystania nabytych kompetencji⁷. Te czynniki prowadzą do wewnętrznego konfliktu, określanego jako kryzys rozwojowy, który jest niezbędnym w procesie rozwoju, pod warunkiem wsparcia ze strony wszystkich trzech obszarów: gotowości biologicznej (soma), internalizacji wcześniejszych zmian (psyche) oraz pomocy ze strony otoczenia (polis). Koncepcja kryzysów rozwojowych jako napędu przemian została zaprezentowana przez L.S. Wygotskiego. Wg tej teorii rozwój jest przeplatany okresami stabilnymi i kryzysowymi⁸. Kryzysy rozwojowe są kluczowe, ponieważ prowadzą do istotnych zmian w funkcjonowaniu dziecka,

⁷ P. Peret-Drażewska, *Specyfika rozwojowa okresu adolescencji. Implikacje dla praktyki wychowawczej*, „Roczniki Pedagogiczne” 13 (49), nr 4, 2021, s. 73–90.

⁸ A. Brzezińska, *Spółeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2004.

wpływając na jego osobowość i relacje z otoczeniem społecznym. Zmiany te mają przełomowy charakter i stanowią punkty zwrotne w procesie rozwoju jednostki. Według L. Wygotskiego, najistotniejsze kryzysy występują w wieku 12-13 lat oraz 17-18 lat.

Psychospołeczna analiza powinna stanowić punkt wyjścia do rozważań na temat etapów rozwojowych adolescentów. Tło teoretyczne z zakresu psychologii rozwoju człowieka, etnologii oraz neurobiologii stanowi niezbędny fundament do analizy okresu nastoletniego w kontekście przestrzeni społeczno-kulturowej. Zrozumienie, na jakim etapie emocjonalnym znajduje się jednostka lub grupa, jest kluczowe dla efektywnej współpracy wychowawczo-edukacyjnej lub psychologicznej. Zgodnie z tezą D.J. Siegela⁹, zmiany neurobiologiczne mają kluczowy wpływ na proces dorastania. Jego zdaniem, u nastolatków intensywna emocjonalność, zaangażowanie społeczne, potrzeba nowości i odkrywania, a także nierozważne, ryzykowne zachowania wynikają z tych procesów i służą jako mechanizmy pomagające młodym ludziom odnaleźć pełnię satysfakcjonującego życia. Z kolei, jak zauważa M. Kaczmarzyk¹⁰, osoby dorosłe, które osiągnęły pełny rozwój mózgu, powinny postrzegać młodzież w kontekście etapów rozwoju, uwzględniając fakt, że ich zachowania i kompetencje są wciąż w trakcie kształtowania. Odpowiednia perspektywa rozwoju ośrodkowego układu nerwowego pozwala na zmniejszenie konfliktów międzypokoleniowych.

Jak zauważa P. Peret-Drażewska¹¹, „trudność w uchwyceniu specyfiki adolescencji, będącej okresem pomiędzy dzieciństwem a dorosłością, jest wyraźnie zauważalna”. Jest to czas „rozdarcia” pomiędzy dzieciństwem a dorosłością, jak również pomiędzy różnymi, sprzecznymi czynnikami wewnętrznymi jednostki. M. Oleniacz wyróżnia

⁹ D.J. Siegel, T.P. Bryson, *Potęga obecności. Jak obecność rodziców wpływa na to, kim stają się nasze dzieci i kształtuje rozwój ich mózgow* [*The Power of Showing Up*], Warszawa 2020.

¹⁰ M. Kaczmarzyk, *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, Słupsk 2017.

¹¹ P. Peret-Drażewska, *Specyfika rozwojowa okresu adolescencji. Implikacje dla praktyki wychowawczej*, dz. cyt.

trzy sposoby przeżywania młodości, które zostały przedstawione w tabeli 1¹². D.J. Levinson¹³ zaproponował klasyfikację etapów rozwoju człowieka, wskazując, że adolescencja to okres między erą przed dorosłości a erą dorosłości. D.L. Levinson podkreśla, że przejście do dorosłości trwa około 5 lat, od 17 do 22 roku życia. W tym czasie głównym celem rozwojowym jest zdobycie niezależności. Młody człowiek staje się bardziej samodzielny, nawiązuje głębsze relacje z dorosłymi i poważniej traktuje drugą płęć. Kolejne lata oznaczają wejście w świat dorosłych, a dwa główne zadania to znalezienie pracy zawodowej i założenie rodziny.

Tab. 1. Trzy sposoby przeżywania młodości wg M. Oleniacz¹¹

Nazwa okresu	Charakterystyka
Młodość dziecięca	Przewaga cech charakterystycznych dla okresu dzieciństwa: zależność od innych, brak samodzielności, brak odpowiedzialności za siebie i innych, koncentracja na sobie, bierność, brak perspektywicznego myślenia, idealistyczne nastawienie do przyszłości, hedonizm.
Dorosłe oblicze	Umiejętność ponoszenia odpowiedzialności za siebie, postawa aktywna, podejmowanie ról typowych dla dorosłych, racjonalne analizy sytuacji, wysoki poziom samoświadomości i samoakceptacji, chęć rozwoju edukacyjnego, określenie planów na przyszłość, zdolność do budowania związków intymnych.
Młodość pełna	Pasja i entuzjizm, kreatywność, otwartość i energia. Ludzie zaangażowani, pełni nadziei i wiary, z pragnieniem zmieniania świata, a jednocześnie refleksyjni i odpowiedzialni.

Podjęcie E. Eriksona¹⁴ również jest istotne w analizie adolescencji. Podzielił on rozwój młodego człowieka na dwa etapy: wczesną

¹² M. Oleniacz, *Przeżywanie młodości*, Kraków 2005.

¹³ L. Witkowski, *Teoria stadiów rozwojowych E. Eriksona a kształtowanie decyzji zasadniczej człowieka*, Warszawa 2008, s. 101.

¹⁴ Tamże.

adolescencję (13-17 lat), kiedy następują intensywne zmiany psychoseksualne i biologiczne, oraz późną adolescencję (18-22 lata), w której rozwój psychospołeczny staje się dominujący. E. Erikson wiąże proces dorastania z kryzysem rozwojowym, który polega na poszukiwaniu nowej tożsamości i przynależności. Zgodnie z jego teorią, w piątym stadium, w wieku dorastania, konflikt między poczuciem tożsamości a pomieszaniem tożsamości jest kluczowy dla rozwoju człowieka. To właśnie wtedy kształtują się indywidualne cechy, a młody człowiek zaczyna identyfikować się z określonymi grupami społecznymi i środowiskiem. E. Erikson zwraca również uwagę na ambiwalentny stosunek dorosłych, którzy w różnych sytuacjach traktują dorastającego człowieka zarówno jak dziecko, jak i dorosłego. To zjawisko może prowadzić do pomieszania ról i tożsamości, co może wywołać poczucie pustki, niezdecydowania i izolacji. Kryzys tożsamości, zdaniem E. Eriksona, ma ogromne znaczenie, ponieważ przebieg tego procesu może decydować o całym późniejszym życiu. Negatywna tożsamość, związana z negatywnymi cechami, może prowadzić do projekcji tych cech na innych ludzi, co jest szczególnie niebezpieczne w kontekście rozwoju.

Z perspektywy etnologii współczesne społeczeństwa postrzegają młodość jako etap liminalny. Zgodnie z teorią rytuałów przejścia A. van Gennepa, jest to faza przejściowa między dzieciństwem a dorosłością¹⁵. Na tym etapie młodzi ludzie muszą podjąć działania, które pomogą im określić swoją tożsamość, poczuć, że mają wpływ na swoje życie oraz wziąć odpowiedzialność za ten proces. M. Kaczmarzyk zauważa, że dorośli odgrywają kluczową rolę w życiu nastolatków, gdyż ich bardziej dojrzałe podejście pomaga młodym przetrwać czas, w którym nie zawsze dbają o własne bezpieczeństwo. Opiekunowie, dzięki swojej dojrzałości i ostrożności, stanowią dla młodych wsparcie

¹⁵ S. Jaskulska, *Liminarność dorastania*, w: K. Segiet (red.), *Młodość w dobie przemian społeczno-kulturowych*, Poznań 2015.

i ochronę w okresie podejmowania ryzykownych decyzji i intensywnych poszukiwań¹⁶.

M. Debesse postrzega rozwój człowieka w sposób holistyczny, traktując każdy etap jako odrębność, niezależną od wcześniejszych faz. W jego koncepcji wyróżnia się wiek niepokoju dojrzewania (12-17 lat), w którym dominuje rozwój psychoseksualny, oraz wiek młodzieńczego entuzjazmu (16-20 lat), kiedy kształtują się kompetencje psychospołeczne. Każdy z tych okresów ma inne cele wychowawcze i wymaga specyficznej relacji między wychowawcą a wychowankiem. Kluczową ideą M. Debesse'a jest traktowanie etapów wychowania jako odrębności, a nie tylko kontynuacji wcześniejszych doświadczeń¹⁷.

2.2. Młodość – droga do dorosłości

Zgodnie z teorią E. Eriksona, moratorium rozwojowe to naturalny okres „zawieszenia” w procesie kształtowania tożsamości. Jest to czas w życiu młodego człowieka, w którym nie musi on podejmować ostatecznych, dorosłych decyzji dotyczących kariery, wartości życiowych czy relacji. Dzięki temu ma możliwość eksperymentowania, próbowania różnych ról i dróg życiowych, zanim zdecyduje, kim chce być. To specyficzna „przestrzeń na poszukiwania”, wspierana zarówno przez biologię, społeczeństwo, jak i kulturę¹⁸. Zgodnie z tezą J. Marcii, młodość to czas poszukiwań, eksperymentowania i nauki na własnych błędach, co jest kluczowe dla kształtowania dojrzałej tożsamości¹⁹. J.J. Arnett²⁰ opisuje ten etap jako „stającą się dorosłość”, czyli okres, w którym młodzi ludzie odkładają typowe zadania dorosłości, takie jak założenie rodziny, rozpoczęcie pracy czy osiągnięcie niezależności

¹⁶ M. Kaczmarzyk, *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, dz. cyt.

¹⁷ M. Debesse, *Etapy wychowania*, Warszawa 1996.

¹⁸ H. Liberska, *Współczesny obraz moratorium*, w: B. Harwas-Napierała, H. Liberska (red.), *Tożsamość a współczesność: nowe tendencje i zagrożenia*, Poznań 2007, s. 25–52.

¹⁹ A. Brzezińska, *Spółeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2004.

²⁰ A. Lipska, Zagórska W., „Stającą się dorosłość” w ujęciu Jeffreya J. Arnetta, „Psychologia Rozwojowa” 16 (1), 2011, s. 9–21.

finansowej. Choć nie są jeszcze w pełni dorośli, ich działania i decyzje prowadzą ich w stronę dorosłego życia.

Niewątpliwie kluczową rolę w procesie dojrzewania adolescentów odgrywają dorośli. Każdy młody człowiek to odrębna jednostka, podejmująca własne decyzje i ucząca się na swoich błędach. Dorośli nie mogą przeżyć tego etapu za nich, ale pełnią ważną rolę w jego kształtowaniu. Młodsze osoby muszą budować swoją autonomię i uczyć się podejmowania decyzji w atmosferze zaufania, czując, że mają wpływ na własne życie. Dorośli powinni być świadomi specyfiki tego okresu, akceptować jego przebieg oraz pełnić rolę „cichej obecności” – subtelnie wspierającej i gotowej do partnerskiej współpracy. Takie podejście zapewni młodym wsparcie, nie ograniczając ich samodzielności.

Sama obecność dorosłych jest nieoceniona. D.J. Siegel i T.P. Bryson podkreślają, jak ważne jest zapewnienie młodym wsparcia, zarówno fizycznego, jak i emocjonalnego²¹. Z perspektywy M. Kaczmarzyka, dorośli odgrywają kluczową rolę w życiu nastolatków, ponieważ ich w pełni rozwinięty mózg pomaga im przewidywać zagrożenia i rozwiązywać problemy, gdyż nastolatki często nie mają jeszcze wykształconej pełnej świadomości swoich decyzji²².

Dorośli, choć pełnią ważną rolę, często mają skłonność do moralizowania i oceniania przez porównania, co może zaburzyć relację z młodymi ludźmi. Czy takie podejście będzie przynosiło efekty w dłuższej perspektywie? Czasem, mimo trudności, lepiej zaufać młodym ludziom, pozwolić im na własne doświadczenia i wspierać ich jako partnerzy, towarzysząc im w ich drodze. Takie podejście sprzyja kształtowaniu się ich dojrzałej osobowości.

Jak podkreśla M. Kaczmarzyk, dorośli nie powinni oczekiwać od nastolatków bezkrytycznego przyjmowania ich rad. Młodzi ludzie naturalnie kwestionują autorytety, a im bardziej są przekonywani,

²¹ D.J. Siegel, T.P. Bryson, *Potęga obecności. Jak obecność rodziców wpływa na to, kim stają się nasze dzieci i kształtuje rozwój ich mózgow* [*The Power of Showing Up*], dz. cyt.

²² M. Kaczmarzyk, *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, dz. cyt.

tym większy opór stawiają. Nawet jeśli dorośli chcą chronić ich przed błędami, nastolatkwie muszą sami zdobywać doświadczenie²³.

2.3. Akceptacja i wsparcie – kluczowe potrzeby nastolatków

Postawa dorosłego wspierającego adolescentów polega na wykazywaniu empatii, akceptacji i zrozumienia wobec indywidualnych potrzeb oraz wyzwań młodych osób w okresie dorastania. Kluczowe w tej postawie jest tworzenie atmosfery, która umożliwi młodzieży eksploatację różnych ról społecznych, podejmowanie decyzji oraz rozwijanie autonomii, przy jednoczesnym zapewnieniu odpowiedniego wsparcia emocjonalnego i bezpieczeństwa. Dorosły pełni rolę przewodnika, oferując odpowiednią pomoc, ale nie proponując gotowych rozwiązań. Takie zachowania sprzyjają budowaniu tożsamości i samodzielności adolescentów. Tego rodzaju postawa wymaga świadomego podejścia opartego na szacunku do samodzielności młodych ludzi. Ważnym elementem jest także umiejętność zrozumienia specyfiki procesów rozwojowych: takich jak zmiany w strukturze mózgu oraz dynamiki psychospołecznej, która jest charakterystyczna dla młodych ludzi.

Na podstawie analizy wykonanej przez P. Peret-Drażewską, w tabeli 2 przedstawiono najważniejsze wnioski dotyczące roli dorosłych we wspieraniu młodych ludzi w oparciu o dostępne analizy teoretyczne²⁴.

²³ M. Kaczmarzyk, *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, dz. cyt.,

²⁴ P. Peret-Drażewska, *Specyfika rozwojowa okresu adolescencji. Implikacje dla praktyki wychowawczej*, dz. cyt.

Tab. 2. Rola dorosłego w wspieraniu rozwoju adolescentów – aspekty teoretyczne i praktyczne

Autor i data wydania publikacji/książki	Opinia
J. Juul, 2011 ^A	Autor podkreśla znaczenie zapewnienia młodym osobom przestrzeni do wyrażania swoich potrzeb, przy jednoczesnym ustaleniu klarownych granic, co pomaga w rozwoju ich samodzielności i odpowiedzialności.
Faber, E. Mazlish, 2006 ^B	Zdaniem tych autorów, komunikacja z młodymi ludźmi powinna opierać się na wzajemnym szacunku i współpracy, co sprzyja budowaniu zdrowych relacji i wspólnemu działaniu na rzecz ich rozwoju.
M. B. Rosenberg, 2016 ^C	Wartość porozumienia bez przemocy, w którym używa się tzw. „języka żyrafy” (ang. <i>empathy-focused communication</i>), jest szczególnie istotna w relacjach z młodzieżą. Taki język pomaga unikać konfliktów i buduje empatię oraz zrozumienie.
E. Erikson, 2004 ^D	Erikson zwraca uwagę na konieczność akceptacji przez dorosłych młodzieńczych poszukiwań, samodzielności i autonomii, które są fundamentem procesu dojrzewania i odkrywania siebie przez młodych ludzi.
M. Kaczmarzyk, 2017 ^E	Akcentuje rolę dorosłych w unikaniu nauki na cudzych błędach, umożliwiając młodzieży samodzielne podejmowanie decyzji i dbanie o to, by wymagania stawiane nastolatkom były dostosowane do ich możliwości rozwojowych. Dorośli powinni zapewniać młodym poczucie bezpieczeństwa, co pozwala im rozwijać się w zdrowym, wspierającym środowisku.
E. Snell, 2017 ^F	Zwraca uwagę na ważność troski o zdrowie i równowagę młodych ludzi, pomagając im w tworzeniu zdrowych nawyków oraz w zarządzaniu stresem i emocjami. Podkreśla znaczenie postawy dorosłego, która przejawia się w okazywaniu zrozumienia, tolerancji i odwagi w relacjach z młodzieżą.
J. Suhecka, 2020 ^G	Postuluje rozpoznanie i docenienie siły młodych w ich gotowości do podejmowania wyzwań, co daje im poczucie sprawczości i wspomaga ich rozwój osobisty.
P. Staroń, 2020 ^H	Zauważa, że angażowanie się w trendy i wartości młodzieżowe, a także śledzenie ich zainteresowań, pomaga dorosłym nawiązać lepszą więź z młodymi ludźmi, wspierając ich w procesie dojrzewania.

Autor i data wydania publikacji/książki	Opinia
D. J. Siegel, T.P. Bryson, 2020 ^I	Autorzy zauważają, że obecność dorosłego w życiu nastolatka, choć może być subtelna, jest kluczowa. Stanowi ona wsparcie i poczucie bezpieczeństwa, niezbędne do prawidłowego rozwoju.
P. Peret-Drążewska, 2016 ^J	Zamiast oceniać młodzież przez pryzmat własnych doświadczeń, dorośli powinni unikać nakładania własnych celów rozwojowych na nastolatków, dając im przestrzeń do rozwoju ich własnej tożsamości.
D. J. Siegel, 2016 ^K	Autor podkreśla konieczność uwzględnienia specyfiki rozwoju mózgu nastolatków. Świadomość zmian w tym obszarze pozwala lepiej rozumieć ich zachowania i reakcje.
J. Juul, 2014 ^L	Autor wskazuje na potrzebę traktowania młodych ludzi jako partnerów w relacji, angażując ich w rozmowy oparte na wzajemnym szacunku i zaufaniu, w formie relacji opartej na sparing-partnerskich zasadach.

^A J. Juul, „Nie” z miłości, Podkowa Leśna 2011.

^B A. Faber, Mazlish, E., *Jak mówić do nastolatków, żeby nas słuchały. Jak słuchać, żeby z nami rozmawiały*, Poznań 2006.

^C M.B. Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy [Nonviolent Communication]*, Warszawa 2016.

^D E. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

^E M. Kaczmarzyk, *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, dz. cyt.

^F E. Snell, *Daj przestrzeń i bądź blisko. Mindfulness dla rodziców i ich nastolatków*, Warszawa 2017.

^G J. Suchecka, Y. Power, *30 historii o tym, jak młodzi zmieniają świat*, Kraków 2020.

^H P. Staroń, *Szkoła bohaterów i bohaterów, czyli jak radzić sobie z życiem*, Warszawa 2020.

^I D.J. Siegel, T.P. Bryson, *Potęga obecności. Jak obecność rodziców wpływa na to, kim stają się nasze dzieci i kształtuje rozwój ich mózgow [The Power of Showing Up]*, dz. cyt.

^J P. Peret-Drążewska, *Specyfika rozwojowa okresu adolescencji. Implikacje dla praktyki wychowawczej*, dz. cyt.

^K D.J. Siegel, *Burza w mózgu nastolatka. Potencjał okresu dorastania [Brainstorm: The Power and Purpose of the Teenage Brain]*, dz. cyt.

^L J. Juul, *Nastolatki. Kiedy kończy się wychowanie?*, Podkowa Leśna 2014.

Podsumowując, w tabeli 2 ukazano różnorodne aspekty relacji dorosłych z młodzieżą, kładąc nacisk na akceptację, komunikację, bezpieczeństwo, samodzielność i odpowiednią postawę w procesie

wspierania rozwoju młodych ludzi. Opinie wielu autorów wskazują na kluczową rolę dorosłych w pomaganiu młodzieży w odkrywaniu siebie, rozwijaniu umiejętności życiowych i podejmowaniu odpowiednich decyzji w okresie adolescencji.

2.4. Wsparcie młodzieży w trudnych sytuacjach

Na podstawie publikacji J. Suchodolskiej określono, że najczęstszymi obszarami odczuwanych kryzysów przez młodzież (w przedziale 17-19 rok życia, n=384 uczniów) są relacje z rodzicami/ rodzeństwem (54%), następnie relacje w związku – jeśli są (25%), trudności w wyborze własnej drogi życiowej (22%), deklarowany brak pieniędzy (19%) i relacje z innymi osobami (11%). W powyższej pracy określono, że dla młodzieży największą trudność stanowi głównie na samotność w swoich sprawach (34%), niskie poczucie własnej wartości (33%), niesatysfakcjonujące relacje z płcią przeciwną (22%), również z rodzicami (18%). Inne problemy które zgłasza młodzież to brak poczucia sensu życia (11%). W wynikach pracy Suchodolskiej określono, że młodzież w większości oczekuje pomocy od rodziców (82%) lub innych osób w rodzinie (33%) czy przyjaciół (35%) – nie mniej jednak pomoc ta czasem nie wystarcza. Potrzeby młodych ludzi często kierują ich do środowisk, które charakteryzują się określoną duchowością i atmosferą wzajemnych relacji, takich jak ruchy religijne, oazowe, kościelne, a także stowarzyszenia i instytucje związane z Kościołem (45%)²⁵.

Powyższe dane wskazują na potrzebę wykorzystania dostępnych możliwości przez duszpasterstwa, aby wspierać młodych ludzi w przezwyciężaniu kryzysów, które są naturalną częścią ich etapu rozwojowego. Duszpasterstwa mogą stać się dla młodych ludzi przestrzenią, w której odnajdą wsparcie tam, gdzie brakuje więzi w rodzinie, a rodzice nie wykazują wystarczającego zainteresowania dorastającymi dziećmi oraz wyzwaniem przed którymi są postawieni. Warto

²⁵ J. Suchodolska, *Kryzys w rozwoju psychospołecznym młodzieży–potrzeba wsparcia rodzinnego i środowiskowego*, w: A. Szczurek-Boruta, B. Chojnacka-Synaszko, A. Gancarz A. (red.), *Szkoła i rodzina w środowisku lokalnym: teoria i praktyka*, Toruń 2016, s. 101–113.

podkreślić, że oczekiwania młodzieży bywają różnorodne i nie zawsze łatwe do spełnienia przez rodziców, dlatego wspólnota może zaoferować młodej osobie alternatywne wsparcie i korzyści, które w tym kontekście mogą okazać się bardzo potrzebne i ważne.

3. System zapobiegawczy ks. J. Bosko-przykład możliwości

System zapobiegawczy świętego J. Bosko opiera się na wychowaniu prewencyjnym, co wynika już z samej jego nazwy²⁶. Według definicji słownikowej, metoda wychowania to „systematycznie stosowany sposób postępowania wychowawcy zmierzający do wywołania u wychowanków takiej działalności (aktywności) własnej, jaka jest w stanie doprowadzić do pożądaných zmian w ich osobowości”²⁷.

Jak wskazuje A. Stróżyńska²⁸, ks. J. Bosko nadawał systemowi prewencyjnemu bardzo istotne znaczenie, opierając go na zapoznawaniu młodzieży z zasadami i regulaminami. Istotnym elementem tego systemu była obecność opiekunów w ich codziennym życiu. Wychowawcy pełnili rolę przewodników, którzy wpierali, pomagali w wielu działaniach, co sprzyjało budowaniu relacji opartej na zaufaniu. System ten można określić jako model wychowawczy, którego celem było kształtowanie młodych ludzi na „prawych obywateli i dobrych chrześcijan”. Najważniejszym elementem w systemie ks. J. Bosko była nieustanna troska o wychowanków oraz uświadamianie im konsekwencji podejmowanych działań²⁹.

²⁶ L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 2001, s. 10–15.

²⁷ W. Okoń, *Metoda wychowania*, w: tenże, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2004, s. 245.

²⁸ A. Stróżyńska, *System zapobiegawczy świętego Jana Bosko – ponadczasowa metoda wychowawcza*, „Pedagogika Katolicka” 22 (2018), s. 127–141.

²⁹ R. Tonelli, *System wychowawczy*, w: tenże, *System wychowawczy ks. Bosko pomiędzy pedagogią starą a nową*, Turyn 1974, s. 252.

Tab. 3. Filary systemu zapobiegawczego ks. J. Bosko na podstawie A. Stróżyńskiej
System zapobiegawczy świętego J. Bosko – ponadczasowa metoda wychowawcza³⁰

Nazwa	Opis
Pierwszy filar: zasada rozumu	<ul style="list-style-type: none"> • rozumiana jako zdrowy rozsądek, krytyczne myślenie oraz elastyczne podejście do wychowania; • wychowawca powinien tworzyć środowisko oparte na jasnych zasadach, zrozumiałych dla młodych, co sprzyja ich autonomii i budowaniu tożsamości; • kluczowe jest rozwijanie umiejętności refleksji, odpowiedzialności oraz świadomego podejmowania decyzji; • rozumność wychowawcy przejawia się w otwartości, cierpliwości i gotowości do wspierania młodych w ich rozwoju intelektualnym, emocjonalnym i duchowym; • zasada ta jest ponadczasowa i stanowi fundament świadomego oraz odpowiedzialnego życia.
Drugi filar: religia	<ul style="list-style-type: none"> • proces formacyjny, prowadzący młodych do świętości poprzez radość, naukę i pobożność; • zbawienie jest darem, ale jednocześnie zadaniem, które wymaga kształtowania postaw i wartości; • ewangelizacja nie ograniczała się do praktyk religijnych, lecz obejmowała całe życie młodzieży; • sakramenty, modlitwa i katecheza stanowiły fundament duchowego wzrostu wychowanków; • szczególną rolę odgrywała spowiedź, będąca kluczem do wewnętrznej przemiany; • ks. J. Bosko zrezygnował z dóbr materialnych na rzecz misji zbawienia, finansując inicjatywy wspierające rozwój młodzieży.
Trzeci filar: miłość wychowawcza	<ul style="list-style-type: none"> • miłość opiera się na zaufaniu, serdeczności i zażyłości między wychowawcą a wychowankiem; • wychowanie jest „sprawą serca”, a klimat rodzinny sprzyja budowaniu relacji opartych na szacunku i wzajemnym zaufaniu; • wychowawca powinien towarzyszyć młodzieży w codziennym życiu, tworząc atmosferę bliskości i wsparcia; • kluczowe cechy tej miłości to bezwarunkowa akceptacja, czystość intencji i troska o zbawienie; • fundamentem pedagogii jest nierozzerwalne połączenie rozumu, religii i miłości wychowawczej, które prowadzą młodych ku dojrzałości i świętości.

Podsumowując, system prewencyjny św. J. Bosko to ponadczasowa metoda wychowawcza oparta na rozumie, religii i miłości

³⁰ A. Stróżyńska, *System zapobiegawczy świętego Jana Bosko – ponadczasowa metoda wychowawcza*, dz. cyt..

wychowawczej. Jego celem jest zbawienie młodych ludzi poprzez budowanie relacji opartych na zaufaniu, otwartości i serdeczności. Indywidualne podejście do wychowanka sprzyja skuteczności pedagogicznej i pozwala zapobiegać niewłaściwym zrachowaniom zamiast je karać. Dzięki temu system ks. J. Bosko zyskał uznanie na całym świecie, także w środowiskach świeckich³¹.

4. Działalność formacyjna i duszpasterska Kościoła

Duszpasterstwo młodzieży to posługa Kościoła skierowana do młodych ludzi w różnych środowiskach: szkolnym, pozaszkolnym, akademickim oraz zawodowym. Celem powoływania duszpasterstw jest formowanie młodzieży na wzór Chrystusa. Dodatkowo założeniem jest prowadzenie młodych ludzi do dojrzałości w wierze oraz uczynienie jej świadkiem Chrystusa. Duszpasterstwo wspiera rozwój młodych ludzi nie tylko w aspekcie religijnym, ale także intelektualnym, etycznym, emocjonalnym i społecznym. Pełni również rolę wychowawczą, wspomagając w tym procesie rodziny i szkoły³².

Założenia duszpasterstwa opierają się na niezmiennych zasadach wynikających z Objawienia Bożego i tradycji chrześcijańskiej, które stanowią fundament jego działalności. Jan Paweł II w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte* podkreślił, że program duszpasterstwa oparty jest na Ewangelii i Tradycji, koncentrując się na Chrystusie, którego należy poznawać, kochać i naśladować. Powyższy program jest niezmienny, mimo zmian w czasie i kulturze, choć uwzględnia kontekst epoki³³.

W Nowym Testamencie młodość ukazana jest w kontekście zbawienia. Podkreśla się tam troskę o wychowanie młodych ludzi. Ewangelie często pokazują młodych, którzy poszukują sensu życia, błędzą lub nawracają się (zob. Łk 15, 11-32). Młodość traktowana jest jako

³¹ Tamże.

³² A. Długosz, *Młodzieży duszpasterstwo*, w: R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 511-512.

³³ M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: R. Kamiński, B. Drożdż (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 21-22.

czas poszukiwań i realizacji wielkich marzeń. Istnieje zachęta, by nie lekceważyć młodego wieku (zob. 1 Tm 4, 12), ale też do szacunku dla starszych oraz doceniania doświadczeń minionych pokoleń (zob. 1 P 5, 5). Prawdziwa młodość polega na ukształtowaniu młodego serca, by było zdolne do miłości, a oddalenie się od Boga prowadzi do utraty entuzjazmu i nadziei.

Papież Franciszek zwraca uwagę, że mimo iż w Starym Testamencie młodzież była często niedoceniana, Bóg widzi ją inaczej, powierzając jej odpowiedzialne zadania. Przykłady to młodszy syn Józef (zob. Rdz 37, 2-3), Gedeon (zob. Sdz 6, 14), Samuel (zob. 1 Sm 3, 9-10), Dawid, który został namaszczony na króla w młodym wieku (zob. 1 Sm 16, 6-13). Salomon, który miał zastąpić ojca (1 Krl 3, 7), Jeremiasz powołany do głoszenia nawrócenia (zob. Jr 1, 6) oraz młode kobiety, jak służąca na dworze Naamana (zob. 2 Krl 5, 2-6) i Rut (zob. Rt 4, 1-17). W Piśmie Świętym przedstawiono, jak wiele można osiągnąć, łącząc młodzieńczą energię z Bożą mocą (ChV 6-10)³⁴.

W duszpasterstwie młodzieży ważne jest ukazywanie Chrystusa jako Nauczyciela, którego przesłanie ma szczególne znaczenie dla młodych, poszukujących sensu życia i wartości. Chrystus, nazwany „Nauczycielem dobrym” (Mk 10, 17-22), głosił prawdę o Bogu, człowieku i zbawieniu, które potwierdził swoją śmiercią na krzyżu. Młodzież, szukając przewodników, znajduje w Nim autorytet, który zaprasza do zaufania, pracy nad sobą i podążania Jego nauką. Przyjmując Jezusa w Eucharystii, młodzi otrzymują siłę do nawrócenia i służenia innym³⁵.

Sytuacje takie jak wojna, dobrobyt czy zmiany kulturowe mają ogromny wpływ na wiarę i wartości młodzieży, kształtując ich na

³⁴ M. Fiałkowski, R. Sadlak, *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji Christus vivit*, Opole 2021.

³⁵ D. Lipiec, *Podstawy teologiczne duszpasterstwa młodzieży. Nauczanie Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*, w: P. Ochotny, M.J. Tutak, T. Wielebski (red.), *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, Warszawa 2018, s. 25-26.; zob. A. Długosz, *Młodzieży duszpasterstwo*, dz. cyt.

całe życie³⁶. Zmieniające się społeczeństwo stawia przed Kościołem w Polsce nowe wyzwania, szczególnie w kontekście młodzieży, której kondycja duchowa i religijna różni się od poprzednich pokoleń. Choć depozyt wiary i Ewangelia pozostają niezmiennie, sposób przekazywania wiary i przedstawiania Kościoła musi się dostosować do współczesnych realiów³⁷.

Badania CBOS z 2016 roku, przeprowadzone w czasie Świątynych Dni Młodzieży w Krakowie, wskazały na spadek religijności młodzieży³⁸, a kolejne badania z 2018 roku potwierdziły tę tendencję. Choć dwie trzecie uczniów szkół średnich wciąż określa się jako osoby wierzące, warto zastanowić się, co oznacza dla nich deklaracja wiary w Boga. Pozytywnym aspektem jest to, że większość z nich wierzy w Boga osobowego, co nie jest już tak powszechne³⁹.

Współczesna młodzież zmaga się z problemem uzależnień, zwłaszcza od alkoholu i narkotyków, z których używanie rośnie, szczególnie wśród kobiet. Z badań wynika, że w 1992 roku 5% młodych ludzi sięgało po narkotyki, a w 2016 roku odsetek wzrósł do 17%, co pokazuje łatwiejszy dostęp do tych substancji⁴¹. Obok trudności z używkami u współczesnej młodzieży należy wyróżnić także większy wpływ życia wirtualnego. Można z całą odpowiedzialnością rzec, że młodzi ludzie żyją w dwóch równoległych światach: realnym i wirtualnym, a media, zwłaszcza internetowe, mają ogromny wpływ na ich życie. Badania pokazują, że prawie wszyscy młodzi ludzie spędzają codziennie czas w Internecie, z dostępem głównie przez mobilne urządzenia. W 2019 roku badania wykazały, że młodzież najczęściej kontaktuje się ze znajomymi, ogląda filmy, słucha muzyki i przegląda media społecznościowe. Choć Internet stał się centralnym punktem

³⁶ K. Świąś, *Przemiany religijności miejskiej w czasie transformacji systemowej*, Lublin 2011, s. 22.

³⁷ P. Brue, J. Kistorz, *Duszpasterstwo młodzieży: od bezradności ku możliwościom*, Opole 2019, s. 75.

³⁸ *Młodzież 2016 – religijność młodych spada*, <https://ekai.pl/mlodziez-2016-religij-nosc-mlodych-spada/> (dostęp 10.02.2025).

³⁹ A. Głowacki, *Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach*, w: M. Grabowska, M. Gwiazda (red.), *Młodzież 2018*, Warszawa 2019, s. 47-62.

ich życia, młodzi nadal muszą godzić go z obowiązkami szkolnymi, hobby i odpoczynkiem. W obliczu tego postępu można mówić o epoce technologicznej, w której technologia i elektronika kształtują sposób komunikacji ludzkości⁴⁰.

Wiara jest osobistą więzią z Chrystusem, wyrażaną przez modlitwę zarówno wspólnotową, jak i prywatną. Z badań GUS wynika, że 42% Polaków modli się codziennie, a 28% przynajmniej raz w tygodniu. Jednocześnie 66% osób w wieku 16 lat i więcej odczuwa silny związek z lokalną wspólnotą religijną, z czego 22% ma bardzo silną więź. Natomiast 27% młodych ludzi nie identyfikuje się z żadną wspólnotą religijną⁴¹.

Współczesna ewangelizacja młodzieży wymaga duszpasterzy, którzy traktują swoje powołanie jako drogę do świętości (PDV 82). Tylko tacy kapłani będą w stanie przekonać młodych, że warto być uczniem Chrystusa i dumnym z bycia chrześcijaninem. Kard. R. Etchegaray, podczas spotkania z młodymi duszpasterzami, opowiedział historię ze swojej posługi. Podczas wizyty w jednej z parafii, zauważył tekst, który był przechowywany w mieszkaniu wikariusza. Słowa te dotyczyły pracy duszpasterskiej wśród młodzieży, które są bardzo dobrym podsumowaniem powyższych rozważań dotyczących pracy z młodzieżą:

„Jeśli ty zwalniasz, oni zatrzymują się, jeśli ty słabniejesz, oni upadają, jeśli ty siadasz, oni kładą się, jeśli ty wątpisz, oni popadają w rozpacz, jeśli ty krytykujesz, oni demolują, jeśli idziesz naprzód, oni cię

⁴⁰ *Młodzież 2016–religijność młodych spada*, dz. cyt. Zob. też K. Maaru, J. Włóarczy, P. Soneczna, *Problematyczne używanie Internetu przez młodzież. Raport z badań*, Warszawa 2019, s. 25; Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży. Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „OsRomPol” 6 (1985), nr 4–5, s. 9; M. Fiałkowski, R. Sadlak, *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji Christus vivit*, dz. cyt.

⁴¹ Główny Urząd Statystyczny (GUS), *Życie religijne w Polsce. Wyniki Badania spójności społecznej 2018*, s. 4–5, https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/8/1/1/zycie_religijne_w_polsce_wyniki_badiania_spojnosci_spolecznej_2018.pdf (dostęp 10.02.2025).

wyprzedzają, jeśli dajesz rękę, oni dają ci skórę, a jeśli się modlisz, wówczas oni staną się świętymi”⁴².

4.1. Duszpasterstwa młodzieży w Polsce-przykłady i zakres działania

Cieszy fakt, że w Polsce funkcjonuje wiele duszpasterstw, które oferują zróżnicowane programy formacyjne, dostosowane do potrzeb młodych ludzi. Ich działalność obejmuje zarówno tradycyjne formy duszpasterstwa, jak i nowoczesne środki komunikacji, co pozwala na skuteczniejsze docieranie do młodzieży i angażowanie jej w życie wspólnoty.

W Polsce istnieje wiele duszpasterstw diecezjalnych, które angażują się w różnorodne działania duszpasterskie wśród młodzieży, między innymi. Przykładami takich wspólnot jest między innymi Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Krakowskiej⁴³. Duszpasterstwo organizuje wydarzenia, rekolekcje, pielgrzymki (np. na Jasną Górę), spotkania modlitewne, a także warsztaty i formacyjne spotkania dla młodzieży. Jest także organizatorem licznych wyjazdów wakacyjnych i zimowych obozów. Istotną częścią działalności jest angażowanie młodych ludzi w życie parafii i Kościoła. Innym przykładem jest Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Warszawskiej⁴⁴. W Warszawie duszpasterstwo młodzieży organizuje spotkania modlitewne, rekolekcje, warsztaty duchowe, a także wydarzenia kulturalne i sportowe. Działa w oparciu o wspólnoty młodzieżowe, takie jak „Świeca” czy „Młodzi w Kościele”. Organizowane są również pielgrzymki (np. na Jasną Górę) i obozy. Duszpasterstwo organizuje tzw. „Czuwania Młodzieży” oraz współpracuje z organizacjami młodzieżowymi przy organizowaniu wydarzeń, takich jak Światowe Dni Młodzieży. Warto tutaj również przytoczyć działanie Duszpasterstwa

⁴² R. Tchegaray, *Biskup z księżmi przy kominku. Świadectwo*, w: C.M. Martini (red.), *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, Kraków 2009, s. 89.

⁴³ Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Krakowskiej, <https://mlodzi.diecezja.pl> (dostęp 12.02.2025).

⁴⁴ Archidiecezja Warszawska–Wydział Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży, <https://archwva.pl/miejsca/wydzial-duszpasterstwa-dzieci-i-mlodziezy/> (dostęp 12.02.2025).

Młodzieży Archidiecezji Gdańskiej⁴⁵, które działa również na rzecz ewangelizacji poprzez wydarzenia, takie jak koncerty, spotkania z ciekawymi gośćmi, warsztaty. Dodatkowo organizowane są pielgrzymki oraz wspólnotowe akcje charytatywne. Organizowanie „Spotkań Młodych” w różnych parafiach, a także udział młodzieży w ważnych wydarzeniach kościelnych, takich jak pielgrzymki i kongresy. Innym przykładem jest Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Poznańskiej⁴⁶. W Poznaniu duszpasterstwo młodzieży oferuje różnorodne spotkania modlitewne, formacyjne, a także obozy, rekolekcje i pielgrzymki. Duszpasterstwo organizuje również warsztaty duchowe i artystyczne, mające na celu rozwój młodzieży. Z kolei Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Wrocławskiej⁴⁷ angażuje młodych ludzi w różne formy modlitwy, rekolekcje, spotkania modlitewne oraz pielgrzymki, szczególnie na Jasną Górę. Działa w ramach wspólnot młodzieżowych, które organizują wydarzenia, koncerty i spotkania z zaproszonymi gośćmi. Ważnym aspektem jest również angażowanie młodzieży w działania charytatywne i pomocowe. Co roku odbywa się „Wrocławskie Spotkania Młodych”, a także rekolekcje, które odbywają się w formie obozów i wiele innych.

W Polsce działa wiele duszpasterstw akademickich, które są miejscem spotkania młodych ludzi, pogłębiania wiary oraz formacji duchowej. Przykładem jest Duszpasterstwo Akademickie „Beczka” w Krakowie⁴⁸. Działania: „Beczki” to jedno z najbardziej rozpoznawalnych duszpasterstw akademickich w Polsce. Działa w środowisku krakowskich studentów, oferując im regularne msze święte, spotkania formacyjne, rekolekcje, warsztaty, spotkania modlitewne oraz wydarzenia kulturalne. Ponadto Beczka organizuje różnorodne akcje

⁴⁵ Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Gdańskiej, <https://www.mlodziex.diecezja.gda.pl> (dostęp 12.02.2025).

⁴⁶ Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Poznańskiej, <https://dm.archpoznan.pl> (dostęp 12.02.2025).

⁴⁷ Diecezjalne Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Wrocławskiej, <https://ddm.wroclaw.pl> (dostęp 12.02.2025).

⁴⁸ Duszpasterstwo Akademickie „Beczka”, <https://krakow.dominikanie.pl/kontakt/duszpasterstwo-akademickie-beczka/> (dostęp 13.02.2025).

ewangelizacyjne i integracyjne⁴⁹. W Warszawie działa między innymi Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie “Studnia”, Duszpasterstwo Akademickie UKSW, w ramach którego działa wspólnota ewangelizacyjna Miriam-która przez śpiew i taniec wielbi Boga. Warto wymienić także Centralny Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego, który istnieje od 1928 roku, w tym duszpasterstwie narodziła się idea pieszych pielgrzymek na Jasną Górę⁵⁰. Z kolei życie Duszpasterstwa Akademickiego “Graniczna” z Katowic jest skoncentrowane na spotkaniach modlitewnych, w tym na Odnowie w Duchu Świętym.⁵¹ We Wrocławiu działa założona przez jezuitów po drugiej wojnie światowej „Maciejówka”, która organizuje Białodunajęcki obóz adaptacyjny dla studentów 1 roku, a także Akademię Intelktu. Innym przykładem jest duszpasterstwo dla którego cechą charakterystyczną jest schola i długi czas funkcjonowania, bo od 1971 roku, tj. Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie “Dominik”⁵². W Lublinie z kolei można wyróżnić Duszpasterstwo Akademickie Uniwersytetu Medycznego w Lublinie, w którego skład wchodzi Ruch Czystych Serc i Odnowa w Duchu Świętym, wyszczególniono także diakonię dziennikarską, medialną i reklamy. W Lublinie działa także od ponad 60 lat Duszpasterstwo Akademickie KUL, nad którym czuwają jezuita⁵³.

Duszpasterstwa w Polsce odgrywają istotną rolę w formacji duchowej, intelektualnej i społecznej młodzieży oraz studentów. Ich działalność koncentruje się na organizowaniu mszy świętych, spotkań modlitewnych, rekolekcji, warsztatów tematycznych, pielgrzymek oraz inicjatyw charytatywnych. Dzięki różnorodnym formom działalności—od tradycyjnych nabożeństw po nowoczesne metody

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Duszpasterstwa Akademickie w Warszawie, Stacja7, <https://stacja7.pl/styl-zycia/duszpasterstwa-akademickie-w-warszawie/> (dostęp 13.02.2025).

⁵¹ Duszpasterstwa Akademickie w Katowicach, Stacja7, <https://stacja7.pl/wiara/duszpasterstwa-akademickie-w-katowicach/> (dostęp 13.02.2025).

⁵² Duszpasterstwa Akademickie we Wrocławiu, Stacja7, <https://stacja7.pl/wiara/duszpasterstwa-akademickie-we-wroclawiu/> (dostęp 13.02.2025).

⁵³ Duszpasterstwa Akademickie w Lublinie, Stacja7, <https://stacja7.pl/wiara/duszpasterstwa-akademickie-w-lublinie/> (dostęp 13.02.2025).

ewangelizacji w mediach społecznościowych – duszpasterstwa starają się odpowiadać na potrzeby młodych ludzi i angażować ich w życie Kościoła. Ważnym aspektem ich funkcjonowania jest także budowanie wspólnoty, w której młodzież może rozwijać swoją wiarę, nawiązywać wartościowe relacje oraz odnajdywać swoje miejsce w Kościele. Duszpasterstwa akademickie i młodzieżowe różnią się charakterem w zależności od miasta i zgromadzenia, które je prowadzi, jednak wszystkie mają wspólny cel – towarzyszenie młodym ludziom w ich duchowym i osobistym wzroście.

Nie mniej jednak T. Kopraniuk ocenia, że współczesna młodzież coraz rzadziej angażuje się w tradycyjne duszpasterstwa parafialne, preferując raczej duchowych przewodników, którzy poświęcają im czas i pomagają w rozwoju wiary. Zamiast przynależności do konkretnej grupy, młodzi oczekują towarzyszenia w codziennych miejscach, takich jak szkoły czy miejsca pracy. W związku z tym, istotne staje się również obecność duszpasterzy w przestrzeni cyfrowej, zwłaszcza w mediach społecznościowych, aby dotrzeć do młodych w ich naturalnym środowisku. Kluczowe jest, aby głoszenie Słowa Bożego koncentrowało się na głoszeniu Ewangelii o Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, co ma wzbudzić wiarę w młodych. Ważne jest również podkreślanie bezwarunkowej miłości Boga i zaproszenia do wspólnoty Kościoła, co ma pozytywny wpływ na postrzeganie Kościoła przez młodzież. Wydarzenia dla młodych powinny zapraszać do wiary i życia chrześcijańskiego, unikając presji na wybory życiowe, a raczej oferując towarzyszenie w codziennym życiu i osobiste doświadczenie wiary. Ważne jest, aby ukazywać chrześcijaństwo jako styl życia inspirowany Ewangelią. Należy promować kulturę słuchania, braterstwa, dialogu i zrozumienia. Głoszenie nadziei i przypomnienie o powołaniu do świętości, zamiast nacisku na dogmatyzm, może bardziej zachęcić młodzież do aktywności apostołskiej i pomóc w odpowiedzi na wyzwania współczesnego świata⁵⁴.

⁵⁴ T. Kopraniuk, *Kierunkowe zmiany podstaw duszpasterstwa młodzieży w orędziach papieży na Światowe Dni Młodzieży w latach 1985-2023. Analiza krytyczna*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2022, nr 3 (57), s. 57–104.

* * *

Współczesne teorie psychologiczne i socjologiczne wskazują na znaczenie kryzysów rozwojowych w procesie dorastania. Koncepcja L.S. Wygotskiego zakłada, że rozwój człowieka przebiega w sposób dynamiczny, z naprzemiennymi okresami stabilnymi i kryzysowymi, które prowadzą do istotnych przemian osobowościowych i społecznych. Podobnie E. Erikson podkreśla, że adolescencja wiąże się z kryzysem tożsamości, który determinuje dalsze życie jednostki. Z kolei badania D.J. Siegela wskazują na kluczową rolę zmian neurobiologicznych w kształtowaniu emocjonalności, zachowań ryzykownych oraz potrzeby eksploracji otoczenia przez młodzież. Analiza okresu adolescencji wymaga również spojrzenia z perspektywy etnologicznej. Koncepcja A. van Gennepa traktuje młodość jako etap liminalny–przejściowy, wymagający rytuałów inicjacyjnych, które pomagają młodym ludziom w budowaniu tożsamości i adaptacji do dorosłego życia. Teorie M. Debesse’a oraz D.J. Levinsona ukazują rozwój młodego człowieka jako proces przechodzenia przez różne etapy, w których kształtują się kompetencje psychoseksualne, społeczne i zawodowe.

Młodzież przechodzi przez etap moratorium rozwojowego, czyli naturalnego okresu eksploracji i poszukiwania własnej drogi życiowej. To czas eksperymentowania, nauki na własnych błędach i stopniowego przejmowania odpowiedzialności za swoje decyzje. W tym procesie dorośli odgrywają istotną rolę–jako przewodnicy, mentorzy i towarzysze, którzy powinni wspierać młodych ludzi, jednocześnie respektując ich autonomię. Relacja dorosłych z młodzieżą bywa jednak pełna napięć. Dorośli często skłaniają się ku moralizowaniu i ocenianiu, co może prowadzić do budowania barier komunikacyjnych.

Obecność, akceptacja i empatyczne podejście mają kluczowe znaczenie dla poczucia bezpieczeństwa młodych osób. Młodzież często doświadcza trudności w relacjach rodzinnych, w wyborze ścieżki życiowej oraz w budowaniu własnej wartości. Wsparcie dorosłych–rodziców, nauczycieli, mentorów, a także wspólnot o charakterze duchowym–może odegrać kluczową rolę w przezwyciężaniu tych kryzysów. Warty uwagi jest duchowy system zapobiegawczy

św. J. Bosko, który opiera się na trzech głównych filarach: rozumie, religii i miłości wychowawczej, który ma na celu kształtowanie młodych ludzi na „prawych obywateli i dobrych chrześcijan”. Podejście to jest oparte na zaufaniu, cierpliwości i stałej obecności wychowawcy w życiu młodych. Opiekunowie pełnią rolę przewodników, pomagając w rozwijaniu refleksji, odpowiedzialności i umiejętności podejmowania świadomych decyzji.

Duszpasterstwo młodzieży, jako działalność formacyjna Kościoła, skierowane jest na wychowanie młodzieży w duchu Chrystusa, aby dorastali oni w wierze i wartości, które przekładają się na ich codzienne życie. Duszpasterze są powołani, by pomagać młodzieży w poszukiwaniu sensu życia, kształtowaniu postaw moralnych i duchowych oraz integracji w społeczności religijnej. Współczesne duszpasterstwo młodzieży w Polsce dostosowuje swoje metody do zmieniających się realiów społecznych i kulturowych, wykorzystując zarówno tradycyjne formy, jak i nowoczesne środki komunikacji, takie jak media społecznościowe czy Internet. Zmieniające się warunki społeczne, jak rosnące uzależnienia czy rozwój technologii, stawiają przed Kościołem nowe wyzwania, ale wiara i wartości wciąż pozostają fundamentem działalności duszpasterskiej. Współczesne duszpasterstwa, szczególnie w archidiecezjach takich jak Kraków, Warszawa, Gdańsk, Wrocław czy Poznań, angażuje młodzież w liczne wydarzenia religijne, pielgrzymki, warsztaty oraz wspólnotowe akcje, które pozwalają młodym ludziom pogłębiać wiarę i kształtować swoją tożsamość chrześcijańską.

Należy mieć na uwadze, że współczesna młodzież coraz rzadziej angażuje się w tradycyjne duszpasterstwa parafialne, preferując duchowych przewodników obecnych w ich codziennym życiu, także w przestrzeni cyfrowej. Kluczowe jest głoszenie Ewangelii w sposób autentyczny, podkreślający bezwarunkową miłość Boga i zapraszający do wspólnoty Kościoła jako stylu życia inspirowanego wiarą.

Streszczenie

Artykuł przedstawia rolę wiary w życiu młodzieży, analizując jej wpływ na rozwój psychospołeczny, emocjonalny i duchowy. Zawiera szczegółową analizę okresu adolescencji jako kluczowego etapu w kształtowaniu tożsamości, uwzględniając koncepcje psychologiczne, takie jak teoria kryzysów rozwojowych L.S. Wygotskiego oraz teoria tożsamości E. Eriksona. Omówiono również znaczenie duszpasterstwa młodzieżowego w kontekście współczesnych wyzwań społecznych, takich jak rosnące uzależnienia czy wpływ technologii. Praca podkreśla rolę dorosłych jako przewodników i mentorów, którzy wspierają młodzież w procesie dojrzewania, budując relacje oparte na zaufaniu, akceptacji i empatii.

Słowa kluczowe: młodzież, wiara, rozwój psychospołeczny, kryzys tożsamości, duszpasterstwo młodzieży

Summary

The article examines the role of faith in the lives of young people, analyzing its impact on psychosocial, emotional, and spiritual development. It provides an in-depth analysis of adolescence as a critical stage in shaping identity, considering psychological concepts such as L.S. Vygotsky's theory of developmental crises and E. Erikson's theory of identity. The significance of youth pastoral care is discussed in the context of contemporary social challenges, such as increasing addictions and the impact of technology. The study highlights the role of adults as guides and mentors who support young people in the maturation process, fostering relationships based on trust, acceptance, and empathy.

Keywords: youth, faith, psychosocial development, identity crisis, youth pastoral care

Biogram

Ks. Sebastian Kocher – prezbiter archidiecezji wrocławskiej; student psychologii w Wyższej Szkole Biznesu National Louis University; absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. E-mail: skocher@wp.pl.

Bibliografia

- Baniak J., *Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956–2018*, Poznań 2022, s. 319–394.
- Brue P., Kostorz J., *Duszpasterstwo młodzieży: od bezradności ku możliwościom*, Opole 2019, s. 75.
- Brzezińska A., *Społeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2004.
- Cian L., *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 2001, s. 10–15.
- Debesse M., *Etapy wychowania*, Warszawa 1996.
- Długosz A., *Młodzieży duszpasterstwo*, w: R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 511–512.
- Erikson E., *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.
- Faber A., Mazlish E., *Jak mówić do nastolatków, żeby nas słuchały. Jak słuchać, żeby z nami rozmawiały*, Poznań 2006.
- Fiałkowski M., Sadlak R., *Młodzi w Kościele. Inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży w świetle posynodalnej adhortacji Christus vivit*, Opole 2021.
- Głowacki A., *Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach*, w: Grabowska M., Gwiazda M. (red.), *Młódzież 2018*, Warszawa 2019, s. 47–62.
- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży. Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „OsRomPol” 6 (1985), nr 4–5, s. 9.
- Jaskulska S., *Liminarność dorastania*, w: K. Segiet (red.), *Młódzież w dobie przemian społeczno-kulturowych*, Poznań 2015.
- Juul J., *„Nie” z miłości*, Podkowa Leśna 2011.
- Juul J., *Nastolatki. Kiedy kończy się wychowanie?*, Podkowa Leśna 2014.
- Kaczmarzyk M., *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, Słupsk 2017.
- Kalinowski M., *Duszpasterstwo młodzieży*, w: R. Kamiński, B. Drożdż (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 21–22.
- Koprianuk T., *Kierunkowe zmiany podstaw duszpasterstwa młodzieży w orędziach papieża na Światowe Dni Młódzieży w latach 1985–2023. Analiza krytyczna*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2022, nr 3 (57), s. 57–104.
- Liberska H., *Współczesny obraz moratorium*, w: B. Harwas-Napierała, H. Liberska (red.), *Tożsamość a współczesność: nowe tendencje i zagrożenia*, Poznań 2007, s. 23–48.
- Lipiec D., *Podstawy teologiczne duszpasterstwa młodzieży. Nauczanie Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka*, w: P. Ochotny, M.J. Tutak, T. Wielebski (red.), *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian*, Warszawa 2018, s. 25–26.
- Lipska A., Zagórska W., *„Stająca się dorosłość” w ujęciu Jeffreya J. Arnetta*, „Psychologia Rozwojowa” 16 (1), 2011, s. 9–21.

- Maaru K., Włóarczy J., Soneczna P., *Problematyczne używanie Internetu przez młodzież. Raport z badań*, Warszawa 2019.
- Mariański J., *Religijność młodzieży szkół średnich w procesie przemian (2015–2022) – analiza socjologiczna*, <https://ORCID.org/0000-0002-0620-8000> (dostęp 10.02.2025).
- Okoń W., *Metoda wychowania*, w: tenże, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2004, s. 245.
- Oleniacz M., *Przeżywanie młodości*, Kraków 2005.
- Peret-Drażewska P., *Specyfika rozwojowa okresu adolescencji. Implikacje dla praktyki wychowawczej*, „Roczniki Pedagogiczne” 13 (49), nr 4, 2021, s. 73–90.
- Rosenberg M.B., *Porozumienie bez przemocy [Nonviolent Communication]*, Warszawa 2016.
- Siegel D.J., Bryson T.P., *Potęga obecności. Jak obecność rodziców wpływa na to, kim stają się nasze dzieci i kształtuje rozwój ich mózgow [The Power of Showing Up]*, Warszawa 2020.
- Siegel D.J., *Burza w mózgu nastolatka. Potencjał okresu dorastania [Brainstorm: The Power and Purpose of the Teenage Brain]*, Podkowa Leśna 2016.
- Snell E., *Daj przestrzeń i bądź blisko. Mindfulness dla rodziców i ich nastolatków*, Warszawa 2017.
- Staroń P., *Szkoła bohaterek i bohaterów, czyli jak radzić sobie z życiem*, Warszawa 2020.
- Stróżyńska M., *System zapobiegawczy świętego Jana Bosko–ponadczasowa metoda wychowawcza*, „Pedagogika Katolicka” 22 (2018), s. 127–141.
- Suchecka J., *Young Power. 30 historii o tym, jak młodzi zmieniają świat*, Kraków 2020.
- Suchodolska J., *Kryzys w rozwoju psychospołecznym młodzieży – potrzeba wsparcia rodzinnego i środowiskowego*, w: A. Szczurek-Boruta, B. Chojnacka-Synaszko, A. Gancarz (red.), *Szkoła i rodzina w środowisku lokalnym: teoria i praktyka*, Toruń 2016, s. 101–113.
- Szawiel T., *Religijna Polska, religijna Europa*, „Więź” 9 (2008), s. 30–37.
- Święś K., *Przemiany religijności miejskiej w czasie transformacji systemowej*, Lublin 2011.
- Tchegaray R., *Biskup z księżmi przy kominku. Świadectwo*, w: Martini C.M. (red.), *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, Kraków 2009, s. 68–94.
- Tonelli R., *System wychowawczy*, w: tenże, *System wychowawczy ks. Bosko pomiędzy pedagogią starą a nową*, Turyn 1974, s. 252–264
- Torończak E., *Teoria stadiów rozwojowych E. Eriksona a kształtowanie decyzji zasadniczej człowieka*, Warszawa 2008.
- Witkowski L., *Młodość i tożsamość w cyklu życia: zarys koncepcji Erika H. Eriksona*, Toruń 1990.

Inne źródła

- Archidiecezja Warszawska–Wydział Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży, <https://archwwa.pl/miejsca/wydzial-duszpasterstwa-dzieci-i-mlodziezy/> (dostęp 12.02.2025).
- Diecezjalne Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Wrocławskiej, <https://ddm.wroclaw.pl> (dostęp 12.02.2025).
- Duszpasterstwo Akademickie „Beczka”, <https://krakow.dominikanie.pl/kontakt/duszpasterstwo-akademickie-beczka/> (dostęp 13.02.2025).
- Duszpasterstwa Akademickie w Katowicach, Stacja7, <https://stacja7.pl/wiara/duszpasterstwa-akademickie-w-katowicach/> (dostęp 13.02.2025).
- Duszpasterstwa Akademickie w Lublinie, Stacja7, <https://stacja7.pl/wiara/duszpasterstwa-akademickie-w-lublinie/> (dostęp 13.02.2025).
- Duszpasterstwa Akademickie w Warszawie, Stacja7, <https://stacja7.pl/styl-zycia/duszpasterstwa-akademickie-w-warszawie/> (dostęp 13.02.2025).
- Duszpasterstwa Akademickie we Wrocławiu, Stacja7, <https://stacja7.pl/wiara/duszpasterstwa-akademickie-we-wroclawiu/> (dostęp 13.02.2025).
- Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Gdańskiej, <https://www.mlodziez.diecezja.gda.pl> (dostęp 12.02.2025).
- Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Krakowskiej, <https://mlodzi.diecezja.pl> (dostęp 12.02.2025).
- Duszpasterstwo Młodzieży Archidiecezji Poznańskiej, <https://dm.archpoznan.pl> (dostęp 12.02.2025).
- Główny Urząd Statystyczny (GUS), Życie religijne w Polsce. Wyniki Badania spójności społecznej 2018, s. 4–5, https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/8/1/1/zycie_religijne_w_polsce_wyniki_badiana_spojnosci_spolecznej_2018.pdf (dostęp 10.02.2025).
- Młodzież 2016–religijność młodych spada, <https://ekai.pl/mlodziez-2016-religijnosc-mlodych-spada/> (dostęp 10.02.2025).
- Święta nasze nieświęte. Rozmowa z J. Baniakiem*, „Polityka” 52/53 (2011), s. 26.

KS. ALEH KHMYLKO (UKSW)

DUSZPASTERSKIE TOWARZYSZENIE OSOBOM Z SYNDROMOM DOROSŁYCH DZIECI ALKOHOLIKÓW NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH DZIAŁAŃ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Pastoral accompaniment for individuals with the Adult Children of Alcoholics Syndrome on the example of selected activities of the Catholic Church in Poland

Statystyki pokazują, że jednym z ważnych problemów dotyczących współczesne społeczeństwo jest alkoholizm. Z danych Głównego Urzędu Statystycznego wynika, że od 2010 r. średnie spożycie alkoholu na jednego mieszkańca w Polsce wynosi średnio ponad 10 litrów czystego alkoholu etylowego¹. Szacuje się, że od 4 do 5 mln osób walczy z uzależnieniem od alkoholu lub pije w nadmiarze, a mniej więcej 1–1,2 mln osób wymaga specjalnego leczenia. Zaledwie 15% z nich korzysta z pomocy terapeutycznej. Ponadto około 12 mln ludzi doświadcza negatywnych skutków alkoholizmu w swoim otoczeniu². Według statystyk 237 mln mężczyzn oraz 46 milionów kobiet na całym świecie zmagają się z problemami związanymi z alkoholem, co dotyczy zwłaszcza Europy (14,8% mężczyzn i 3,5% kobiet) oraz obu Ameryk (11,5% mężczyzn i 5,1% kobiet)³.

¹ *Spożycie alkoholu na 1 mieszkańca*, https://sdg.gov.pl/statistics_glob/3-5-2/ (dostęp 21.01.2025).

² *Raport: w Polsce jest 12 mln osób narażonych na negatywne społecznie skutki alkoholizmu*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/raport-w-polsce-jest-12-mln-osob-narazonych-na-negatywne-spoecznie-skutki-alkoholizmu>, (dostęp 21.01.2025).

³ *Jak i ile pijemy? WHO alarmuje*, <https://stopuzalezniom.pl/statystyki-spozycia-alkoholu/>, (dostęp 21.01.2025).

Alkoholizm rodziców wpływa na ich dzieci, powodując u nich różnorakie zaburzenia psychiczne, fizyczne i duchowe. Przeszkadzają one w budowaniu normalnych relacji międzyludzkich i procesie adaptacji społecznej a także przyczyniają się do trudności w sferze duchowo-religijnej. Wszystko to wpływa na specyficzny sposób funkcjonowania osób wzrastających w rodzinie alkoholowej zwany syndromem Dorosłych Dzieci Alkoholików. Określenie „dorosłe dziecko alkoholika” (DDA) jest tłumaczeniem angielskiego terminu Adult Child of Alcoholic (ACOA). Pierwotnie tym terminem określano osoby dorosłe lub prawie dorosłe (powyżej piętnastego roku życia) wychowujące się w domach, w których jedno lub oboje rodziców cierpiało na chorobę alkoholową. Obecnie termin ten stosuje się wobec osób, które miały lub mają do czynienia z problemem alkoholizmu w rodzinie niezależnie od swojego wieku. Syndrom DDA może manifestować się na różne sposoby, wpływając na emocjonalne i społeczne funkcjonowanie jednostki.

Osoby dotknięte syndromem DDA wymagają kompleksowej pomocy, w której niesieniu ważną rolę może odegrać duszpasterskie towarzyszenie Kościoła katolickiego. Jego istotą jest wspieranie, kierowanie i towarzyszenie ludziom w ich rozwoju duchowym oraz życiu codziennym. Jest to forma aktywnego zaangażowania duchownych, katechetów oraz liderów wspólnot religijnych, którzy pomagają poszczególnym osobom lub grupom osób w zrozumieniu wiary katolickiej, podejmowaniu decyzji moralnych i radzeniu sobie z trudnościami życiowymi. Duszpasterskie towarzyszenie osobom DDA stanowi nie tylko pomoc w ich rozwoju duchowym, lecz także sprzyja budowaniu relacji międzyludzkich i wspólnotowych, które są ważną częścią życia religijnego⁴.

Celem artykułu jest zaprezentowanie wybranych sposobów duszpasterskiego towarzyszenia osobom dotkniętym syndromem DDA, jakie praktykuje Kościół katolicki w Polsce. Aby właściwie zrealizować

⁴ A. Marus, *Towarzyszenie duszpasterskie osobom z syndromem dorosłego dziecka alkoholika na przykładzie działalności Licheńskiego centrum pomocy rodzinie i osobom uzależnionym*, Warszawa 2024, s. 32.

zamierzenia badawcze, najpierw zostanie ukazana istota syndromu DDA. Potem będą przybliżone biblijne i teologiczne podstawy duszpasterskiego towarzystwa Kościoła katolickiego, które powinny stanowić fundament dla działań duszpasterskich skierowanych do osób dotkniętych owym syndromem. Następnym punktem będzie ukazanie wybranych sposobów posługi Kościoła katolickiego w Polsce w tym zakresie, na koniec zaś zostaną przedstawione wnioski oraz propozycje postulatów pastoralnych.

1. Syndrom Dorosłych Dzieci Alkoholików (DDA)

Bliższe zaznajomienie się w niniejszej części artykułu z istotą syndromu DDA oraz ze specyfiką zachowania ludzi nim dotkniętych pomoże lepiej zrozumieć wyzwania, które stoją przed osobami pragnącymi im towarzyszyć i udzielać wsparcia w procesie leczenia i integracji ze społeczeństwem. Na początku przyjrzymy się bliżej istocie syndromu i cechom charakterystycznym osobom DDA, które mogą przeżywać różnego rodzaju zaburzenia wpływające na ich codzienne funkcjonowanie. Ma to pomóc lepiej zrozumieć wyzwania, przed którymi stają osoby pragnące towarzyszyć osobom DDA, chcąc dostarczyć im wsparcia w procesie zdrowienia i integracji ze społeczeństwem.

1.1. Istota syndromu DDA

Pierwsze wzmianki na temat Dorosłych Dzieci Alkoholików (DDA) pojawiły się na przełomie XIX i XX wieku i dotyczyły niepełnosprawności umysłowej osób dorosłych, które wychowywały się w rodzinach z problemem alkoholowym. Natomiast dopiero w 1969 r. zostały opublikowane pierwsze wyniki badań naukowych dotyczących DDA i była to praca M.R. Cork *The forgotten children: A study of children with alcoholic parents*, z której wynikało, iż tego typu osoby doznają wielu problemów psychologicznych. Autorka zwracała w niej uwagę na liczne trudności emocjonalne i interpersonalne, z którymi one się borykają. Badania wskazywały, że pewnego rodzaju zachowania są wspólne dla osób dorastających w rodzinach z problemem alkoholowym. W miarę rozwoju badań coraz bardziej koncentrowano się na

wpływie tych doświadczeń rodzinnych na funkcjonowanie owych osób w dorosłym życiu. Wraz z powstaniem pierwszych prac na ten temat narodził się termin DDA⁵.

Do osób dotkniętych syndromem DDA należą dorośli z różnymi zaburzeniami, którzy wychowywali się w rodzinach alkoholowych. Zaniedbania wychowawcze oraz negatywny wpływ pijanego rodzica lub rodziców wpływały dysfunkcyjnie na kształtowanie umiejętności nawiązywania stosunków interpersonalnych u dzieci, które doświadczały ponadto wielorakich problemów, niepokoju i lęku. Przejawy owych patologii odbijały się na tylko na ich dzieciństwie, lecz również na życiu dorosłym, co nie pozwalało im funkcjonować w sposób charakterystyczny dla osób wychowujących się w normalnych rodzinach. Znakiem rozpoznawczym osób z syndromem DDA jest konieczność szybkiego przejścia do życia dojrzałego oraz do wzięcia na swoje barki troski o własny byt, co występuje jako przyczyna zjawienia się u nich wielu specyficznych cech charakteru niespotykanych u innych⁶.

S. Ślaski podaje, iż jednym z pierwszych badaczy DDA w Polsce był J. Mellibruda. Na podstawie własnego doświadczenia pracy z tego typu osobami ów badacz stwierdził, że są im właściwe pewne cechy osobowości, takie jak na przykład: nadodpowiedzialność, obawa przed odrzuceniem, problemy komunikacyjne z bliskimi ludźmi, poczucie winy lub krzywdy, wstyd. Te utrwalone schematy funkcjonowania psychospołecznego, powstałe w dzieciństwie, utrudniają osobie z syndromem DDA adekwatny, bezpośredni kontakt z rzeczywistością teraźniejszą i powodują psychologiczne zamknięcie się w traumatycznej przeszłości. Wspomniane schematy są destrukcyjne i powodują wiele zaburzeń osobowościowych oraz dysharmonijnych postaw i zachowań zarówno względem samego siebie, jak i względem

⁵ A. Khmylko, *Problemy społeczno-moralne Dorosłych Dzieci Alkoholików. Studium teologicznomoralne na przykładzie Białorusi*, Warszawa 2017, s. 24.

⁶ Tamże, s. 26.

innych. Dotyczy to zwłaszcza tych, z kim osoba z syndromem DDA jest w bliskich relacjach⁷.

Cierpiących na syndrom DDA wyróżnia podwójna tożsamość: są one jednocześnie osobą dorosłą i dzieckiem. Nierozwiązane problemy z okresu dzieciństwa rzutują na funkcjonowanie emocjonalno-społeczne w ich dorosłym życiu. Ich wygląd zewnętrzny świadczy o dojrzałości biologicznej, niemniej jednak wewnątrz nich kryje się małe dziecko, które czuje pustkę i nienasycenie. Potrzeby takich osób zawsze pozostaną niezaspokojone, gdyż są one potrzebami dziecka ukrytego w ciele osoby dorosłej⁸.

Osoby z syndromem DDA najczęściej nie zdają sobie sprawy z tego, że to, co przeżyli w domu rodzinnym, gdzie był pijący rodzic lub gdzie pili oboje rodzice, ma nadal wpływ na ich życie i samopoczucie w wieku dojrzałym⁹. Będąc dziećmi, nie mieli poczucia własnej wartości, doświadczali niskiej samooceny często połączonej z nienawiścią do samych siebie, co przekłada się na ich życie dorosłe. Są to konsekwencje patologii występujących w domu rodzinnym. Owe osoby nie przestają szukać akceptacji i uznania, tak jak czyniły to w dzieciństwie, nie przyjmując przy tym pomocy ze strony innych, chcą bowiem być samowystarczalniami¹⁰.

1.2. Cechy charakterystyczne osób z syndromem DDA

Osoby, które wzrastały w rodzinach alkoholików, posiadają wiele cech wspólnych wskazujących na różnego rodzaju zaburzenia utrudniające im prawidłowe funkcjonowanie oraz stanowiących nierezadko

⁷ S. Ślaski, *Doroste Dzieci Alkoholików oraz ich rodzice – aktualny stan badań*, „Roczniki Psychologiczne” Tom VIII, Numer 2, Lublin 2005, s. 39.

⁸ И.В. Ярославцев, *Алкоголь и семья*, Москва 1993, s. 34-36.

⁹ M. Kucińska, *DDA, czyli Doroste Dzieci Alkoholików*, w: *Gdzie się podziało moje dzieciństwo. O Dorosłych Dzieciach Alkoholików*, red. P. Żak, Kielce 2003, s. 27.

¹⁰ A. Widera-Wysoczańska, *Pijany dom, czyli co dzieje się z dzieckiem alkoholika*, w: *Gdzie się podziało moje dzieciństwo...*, dz. cyt., s. 15.

wyznacznik opisywanego syndromu. Warto nadmienić, iż istnieje wiele spisów owych cech zestawionych przez różnych autorów i badaczy¹¹.

J.G. Woititz w książce *Dorośle Dzieci Alkoholików: rodzina, praca, relacje* opisuje najbardziej typowe problemy osób pochodzących z rodzin alkoholowych. Ten opis, jak wskazuje sama autorka, nie jest wynikiem teoretycznych badań naukowych, lecz stanowi zbiór opinii osób z syndromem DDA o sobie samych, zaczerpniętych z jej praktyki terapeutycznej. Nie wszystkie wymienione przez nią cechy odnoszą się w równym stopniu do wszystkich osób z owym syndromem: każda z tych cech może występować jedynie częściowo lub uaktywniać się w określonych okolicznościach. One mogą przejawiać się w różnoraki sposób, co zależy od osobowości człowieka, tym niemniej ich istota pozostaje ta sama.

J.G. Woititz wyróżnia następujące cechy DDA:

- DDA muszą domyślać się, jakie zachowania są normalne;
- DDA mają trudności z przeprowadzeniem swoich zamiarów od początku do końca;
- DDA kłamią, gdy równie dobrze mogłyby powiedzieć prawdę;
- DDA osądzają siebie bezlitośnie;
- DDA trudno się bawić i przeżywać radość;
- DDA traktują siebie bardzo poważnie;
- DDA trudno nawiązywać bliskie kontakty;
- DDA przesadnie reagują na zmiany, na które nie mają wpływu;
- DDA bezustannie poszukują potwierdzenia i uznania;
- DDA czują się nie tacy jak wszyscy;
- DDA są albo nadmiernie odpowiedzialne, albo nadmiernie nieodpowiedzialne;

¹¹ Przykładowo można tutaj przywołać następujące opracowania: Д. Кардер, Э. Хенслин, Дж. Таунсенд, Г. Клауд, А. Браванд, *Семейные секреты, которые мешают жить*, Москва 2008; В.Д. Москаленко, *Зависимость: семейная болезнь*, Москва 2009; Е.А. Савина, *Я люблю его ...*, Москва 2008; К. Блэк, *Со мной такого не случится*, Нью-Йорк 1991.

- DDA są bardzo lojalni nawet wtedy, gdy ta lojalność jest niezasłużona;
- DDA są impulsywne. Przywiązują się do jednego planu działania bez poważnego rozważenia alternatyw lub możliwych konsekwencji. Ta impulsywność prowadzi do zamieszania, nienawiści do samego siebie i utraty kontroli nad sytuacją. Ponadto tracą ogromną ilość energii, aby wyeliminować konsekwencje takiego zachowania¹².

1.3. Wybrane problemy osób z syndromem DDA

Skutki dorastania w rodzinie alkoholowej obejmują wszystkie aspekty ich dorosłego życia, co wpływa na budowanie przez nich relacji i zdolność do realizacji swoich planów niezależnie od tego, gdzie ma to miejsce: w rodzinie, w grupie społecznej, we wspólnocie parafialnej, w pracy, w życiu zakonnym lub kapłańskim. Ponadto ów fakt nie pozostaje obojętny na życie moralne i duchowne¹³.

1.3.1. Problemy emocjonalno-psychiczne

Jednym z następstw nadużywania alkoholu przez rodziców są tzw. „rozmyte granice” u osób z syndromem DDA, czyli brak umiejętności wyznaczania wyraźnych granic decyzji i działań w życiu dorosłym, co prowadzi do nieuporządkowania prawie we wszystkich dziedzinach życia. W środowisku pracy odbija się to przede wszystkim na ich stosunku z przełożonymi oraz współpracownikami, na których przenoszą charakter relacji z rodzicami. Owe osoby mają trudności ze stwierdzeniem, kto w ich hierarchii rodzinnej był rodzicem, a kto dzieckiem. Warunkiem zachowania pokoju w rodzinie było częstokroć podjęcie przez nich opieki nad własnymi rodzicami, w wyniku czego żywią one ambiwalentne uczucia względem liderów grup czy wspólnot. Gniew, strach, nieustanna gotowość wobec trudności i potrzeba ochrony siebie pojawiają się u nich niezależnie od typu

¹² Дж. Дж. Войтиц, *Взрослые Дети Алкоголиков: семья, работа, отношения*, Москва 2015, s. 46-80.

¹³ К. Блэк, *Со мной такого не случится*, Нью-Йорк 1991, s. 21.

osobowości szefa, przełożonego, lidera. Osoby z syndromem DDA będą interpretować zachowanie władzy lub lidera na podstawie własnego, subiektywnego kodeksu zachowań¹⁴.

W życiu dorosłym takich osób można zaobserwować przytoczone powyżej cechy, które oddziałują na ich zachowania zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, niezależnie od rodzaju działalności, zawodu czy też zajmowanego stanowiska.

Jednym z ich problemów jest częsta niemożność akceptacji czy nawet wyobrażenia sobie tego, co jest uznawane za normę w społeczeństwie z powodu dorastania w środowisku zdominowanym nierzadko przez chaos, nieprzewidywalność, brak stabilności emocjonalnej i nadużywanie alkoholu. Zniekształcony sposób postrzegania relacji rodzinnych wyciska piętno na postrzeganie i przeżywanie przez nich własnych relacji, emocji oraz zachowań. Ze względu na kłopoty z wyznaczaniem norm i kryteriów postępowania dzieci alkoholików łatwo poddają się manipulacji ze strony innych, gdyż cechuje je brak asertywności¹⁵. Nerozwiazane problemy z dzieciństwa pozostawiają wyraźny ślad na ich funkcjonowaniu w dorosłości. Jednym z tego przykładów jest unikanie sytuacji wymagających podejmowania poważnych decyzji, co wiąże się z generalną obawą przez podejmowaniem. Z kolei głęboko zakorzeniony wstyd wewnętrzny, spowodowany trudną sytuacją domową, skutkuje lękiem w inicjowaniu działań albo przy zasięgnięciu informacji w pracy u pracodawcy, w domu u małżonka, a także w innych sytuacjach z różnymi ludźmi, nawet ze zwykłymi przechodniami¹⁶.

Bardzo wiele osób z syndromem DDA dotyka problem wypalenia zawodowego. Doskonałe wyniki pracy, do których dążą, zwykle cechują się krótkotrwałością. Radzenie sobie ze stresem sprawia im kłopoty, w konsekwencji czego ich liczba nieobecności w pracy jest wyższa niż w wypadku pozostałych pracowników. Co więcej, dla owych osób niemalym ciężarem są zmiany, które bywają powodem

¹⁴ В.Д. Москаленко, *Зависимость: семейная болезнь*, Москва 2009, s. 62.

¹⁵ Дж. Дж. Войтиц, *Взрослые Дети Алкоголиков...*, dz. cyt., s. 239.

¹⁶ В.Д. Москаленко, *Зависимость: семейная болезнь*, Москва 2009, s. 65.

impulsywnych reakcji podczas prób zaprowadzenia ładu i porządku w nowych okolicznościach. Trauma z dzieciństwa nie pozwala im korzystać należycie z możliwości dawanych przez pracodawców, a oprócz tego są one narażone na większe ryzyko rozwoju uzależnienia chemicznego niż pozostali pracownicy¹⁷.

Takim osobom często towarzyszy samotność, której przyczyna jest im niezrozumiała. Odczuwane przez nie emocje, niepodobne w ich mniemaniu do emocji odczuwanych przez innych ludzi, stają się załącznikiem depresji, która pojawia się coraz częściej i trwa coraz dłużej, one zaś nie mogą określić jej źródła. Częściej niż inni ludzie doświadczają enigmatycznego uczucia strachu i niepokoju, a wszystkie sfery ich życia przenika bezsens. Prawdopodobieństwo zwiększonego spożycia alkoholu lub związania się z potencjalnym lub aktywnym alkoholikiem jest w ich przypadku bardzo duże¹⁸. Rozwiązywanie przez nie problemów życia dorosłego odbywa się drogą metod sprawdzonych w domach rodzinnych, a więc sprowadza się do wchodzenia w różne, często fasadowe role oraz do kierowania się niezdrowymi zasadami w swoim postępowaniu.

1.3.2. Problemy duchowo-religijne

Przedstawione powyżej problemy osób z syndromem DDA dotyczące sfery emocjonalno-psychicznej są szeroko omawiane w różnych książkach z dziedziny psychologii. Niemniej jednak do tej pory powstało niewiele publikacji nt. trudności doświadczanych przez nie w sferze duchowej i religijnej¹⁹. D. Kupińska w swoje książce *Wędrówka do wolności. Katolicki poradnik dla dorosłych dzieci alkoholików* porusza to zagadnienie²⁰. Niesprawność wychowawcza i zaburzenia relacji z bliskimi, wynikające z degradacji fizycznej, psychicznej, duchowej i moralnej alkoholików oraz koncentracji w ich rodzinach na

¹⁷ Дж. Дж. Войтиц, *Взрослые Дети Алкоголиков...*, dz. cyt., s. 235.

¹⁸ К. Блэк, *Со мной такого не случится*, Нью-Йорк 1991, s. 45.

¹⁹ D. Kupińska, *Wędrówka do wolności. Katolicki poradnik dla dorosłych dzieci alkoholików*, Kraków 2016, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 31-64.

problemie alkoholowym, oddziałują negatywnie nie tylko na fizyczny i psychiczny rozwój dzieci, lecz także odbijają się boleśnie na delikatnej sferze duchowej, przyczyniając się do upośledzenia ich rozwoju duchowego²¹.

Zranienia psychiczne i duchowe, występujące u osób z owym syndromem, wypaczają ich rozwój duchowy lub całkiem go paraliżują, natomiast brak w ich otoczeniu środowiska cechującego się otwartością i wspierającego tworzenie silnej tożsamości oraz wewnętrznego „ja” utrudnia budowanie indywidualnego systemu wartości. Uzależnieni lub współzależnieni rodzice nierzadko odrzucają religię lub wyznają nadmiernie restrykcyjny model religijności, w efekcie czego ich dzieci mają skłonność do porzucania wiary w Boga. Typowe dla dorosłych dzieci alkoholików trudności z wyrażaniem uczuć, ich tłumienie i wypieranie zubożają relacje międzyludzkie oraz utrudniają uczestniczenie w życiu Kościoła katolickiego, a przede wszystkim osłabiają życie duchowe i uniemożliwiają zbudowanie głębokiej, autentycznej więzi z Jezusem.

Przywoływana autorka w swoim poradniku pisze, że podstawowym problemem religijności osób z syndromem DDA, leżącym, jak się zdaje, u źródeł wszystkich pozostałych, jest fałszywy, zniekształcony obraz Boga. Podaje ona pięć głównych fałszywych obrazów Boga typowych dla chrześcijan, których rodzice cierpieli na chorobę alkoholową: „Bóg” okrutny i kapryśny; „Bóg” wymagający i niewybaczający; „Bóg” wybiórczy i niesprawiedliwy; „Bóg” odległy i niedostępny; „Bóg” miły, ale zagubiony²².

Pomienione powyżej fałszywe obrazy Stwórcy wywołują różne kłopoty w życiu duchowo-religijnym owych osób. D. Kupińska szczegółowo opisuje przeżywane przez nich udręki. W dalszej części artykułu zostaną opisane niektóre z owych problemów.

²¹ Tamże, s. 32.

²² Tamże, s. 36-38.

1.3.2.1. Toksyczna religijność oparta na wstydzie, obowiązku i poczuciu winy

Ów zniekształcony rodzaj religijności charakteryzuje się koncentracją jednostki na potępianiu uczuć, szczególnie gniewu, oraz na negacji seksualności i cielesności, które same w sobie uznawane są za rzeczy nieczyste i prowadzące do złego. Grzech, strach przed karą i poczucie obowiązku wychodzą w nim na pierwszy plan. Innym objawem tego typu religijności jest sztuczna, udawana, ugrzeczniona słodycz i uległość będąca zarówno manipulacją, mającą na celu uzyskanie akceptacji otoczenia, jak i tchórzliwą ucieczką od prawdy o sobie i świecie²³.

1.3.2.2. Perfekcjonizm religijny

Osoby z syndromem DDA odznaczają się postawą perfekcjonistyczną, co dotyczy także ich życia religijnego. Ich perfekcjonizm religijny uwidacznia się w dążeniu do świętości rozumianej jako skuteczne unikanie wszelkich błędów i grzechów, pełnej nienaganności moralnej, doskonałego charakteru i całkowitego braku wad. Jest to oczywiście fałszywa wizja świętości, będąca jedynie ucieczką od swojej niedoskonałości. Jej podłoże stanowi chęć złagodzenia poczucia wstydu i braku własnej wartości²⁴.

1.3.2.3. Religia jako ucieczka od problemów

W tym wypadku religia służy jako droga ucieczki od problemów i swoisty środek uśmierzający, który pozwala puścić je w niepamięć na jakiś czas bez podjęcia próby ich rozwiązania. Religia, podobnie jak inne formy uzależnień, może stać się mechanizmem regulującym emocje i myśli jednostki. W wielu sytuacjach religia może owym osobom dostarczać poczucia bezpieczeństwa, przynależności do określonej wspólnoty i posiadania sensu. Jednakże gdy praktyki religijne stają się obsesyjne lub przymusowe, mogą przekształcać się w źródło lęku i stresu.

²³ Tamże, s. 39.

²⁴ Tamże, s. 42.

W ich wypadku praktyki religijne mogą nabierać cech magicznych, w których rytuały i modlitwy stają się sposobem na kontrolowanie rzeczywistości. Potrzeba kontroli, podsycana przez lęk przed nieszczęściem, może prowadzić do spirali uzależnienia, gdzie religijne praktyki nie tylko nie pomagają w radzeniu sobie z problemami emocjonalnymi, ale wręcz je pogłębiają. W rezultacie religia, która powinna być źródłem wsparcia i inspiracji, może stać się nowym, szkodliwym nałogiem, który wymaga profesjonalnej interwencji terapeutycznej, aby pomóc jednostce odzyskać zdrowy stosunek do wiary i do siebie samego²⁵.

1.3.2.4. Gniew wobec Boga i Kościoła

Wysoki poziom gniewu, charakterystyczny dla osób z syndromem DDA, przejawia się również w ich zapatrywaniu zarówno na Boga, jak i na Kościół katolicki jako instytucję oraz społeczność ludzi wierzących. Gniew ten często wiąże się z buntem i to on, w połączeniu z formułowaniem zbyt dużych oczekiwań oraz trudnościami z funkcjonowaniem w grupie, może stanowić powód częstszego odchodzenia od wiary w Boga lub porzucania Kościoła katolickiego przez owe osoby. Bunt tych, którzy decydują się pozostać we wspólnocie kościelnej, może przybierać formę m.in. podejrzliwości wobec jej hierarchii, czyli apriorycznego postrzegania jej istnienia jako zagrożenia dla wolności indywidualnej oraz uważania jej pozycji za służącą poniżaniu wiernych świeckich²⁶.

1.3.2.5. Trudności z poczuciem, że Bóg przebaczył im grzechy

Ich częstym problemem duchowym są trudności z wiarą w Boże przebaczenie grzechów. Wiąże się to z typowymi dla nich zmniejszonymi obrazami Boga, posiadaniem uogólnionego poczucia winy oraz doświadczeniami wyniesionymi z dzieciństwa. Dla członków rodzin alkoholowych charakterystyczne jest obwinianie się nawzajem oraz pamiętliwość, przejawiająca się w gromadzeniu niewygodnych

²⁵ Tamże, s. 46.

²⁶ Tamże, s. 47.

informacji o innych osobach tak, aby móc je wykorzystać jako po-
 ręczny argument albo w chwili kłótni, albo w celu uzyskania pewnej
 korzyści. Doświadczenia te są następnie nieświadomie przenoszone
 na relacje z Bogiem oraz na wyobrażenie o Nim²⁷.

1.3.2.6. Trudności z przebaczeniem

Trudności z przebaczeniem u osób z syndromem DDA wynikają
 konsekwentnie z trudności z poczuciem uzyskania przebaczenia.
 Jeśli doświadczenie życiowe nauczyło ich, że inni nie wybaczą i nie
 zapominają naszych przewinień, to dochodzą one do przekonania,
 że podobnie czyni Bóg. Takie osoby, nie dysponując umiejętnością
 przebaczenia, nie potrafią trwale i z serca przebaczać innym, sobie,
 a nawet Bogu²⁸.

1.3.2.7. Trudności z modlitwą

Modlitwa jest niezbędnym warunkiem rozwoju głębokiego życia
 duchowego. Tymczasem osoby z syndromem DDA doświadczają w jej
 wypadku wielu poważnych trudności. Modlitwa obejmuje całokształt
 osoby ludzkiej, więc to podczas niej wychodzą na światło dzienne
 wszystkie przeżywane przez nie problemy, których nie brakuje.
 Należą do nich chociażby: fałszywy obraz Boga, przyczyniający się
 do powstawania lęku przed Nim, obawy przed oceną i odrzuceniem,
 zablokowanie emocjonalne, słabe poczucie własnej tożsamości, nie-
 umiejętność koncentracji, a także brak rozumienia własnych potrzeb
 i pragnień²⁹.

Syndrom DDA to zespół psychologicznych i emocjonalnych prob-
 leatów osób wychowujących się w rodzinach alkoholowych. Owo
 zjawisko, które badacze zaczęli opisywać w połowie XX wieku, charak-
 teryzuje się określonymi cechami osobowości, takimi jak przesadna
 odpowiedzialność, obawa przed odrzuceniem, trudności w nawiązy-
 waniu komunikacji oraz niskie poczucie własnej wartości. Takie osoby

²⁷ Tamże, s. 56.

²⁸ Tamże, s. 58.

²⁹ Tamże, s. 60.

często zmagają się z wyzwaniem emocjonalnymi sięgającymi swymi korzeniami do okresu dzieciństwa, co może prowadzić do różnych kłopotów w życiu dorosłym m.in. do wypalenia zawodowego, depresji czy też trudności w nawiązywaniu relacji interpersonalnych. Osoby z syndromem DDA stają również przed duchowymi i religijnymi uciążliwościami, co skutkuje zniekształconym obrazem Boga w ich wyobrażeniach oraz problemami z przebaczeniem i modlitwą. Jest im nieodzowne wsparcie w procesie leczenia, towarzyszenie innych w budowaniu zdrowych relacji z Panem Bogiem oraz pomoc w integracji ze społeczeństwem, ponieważ doświadczenia z dzieciństwa w dalszym ciągu odciskają duże piętno na ich dorosłości.

2. Podstawy biblijno-teologiczne duszpasterskiego towarzyszenia osobom z syndromem DDA

Następnym krokiem będzie zaprezentowanie podstaw biblijno-teologicznych, które należy uwzględnić w procesie duszpasterskiego towarzyszenia osobom z syndromem DDA. W ten sposób podejmowane działania będą działaniami eklezjalnymi, powiązаныmi z empatycznym towarzyszeniem w duchowych, emocjonalnych i innych aspektach życia tych osób.

Stary Testament wskazuje wyraźnie, iż Bóg stworzył ludzi do życia w społeczności. Księga Rodzaju opisuje stworzenie człowieka jako istoty, która nie jest samotna (Rdz 2, 18). Bóg nieustannie wychodzi na spotkanie człowiekowi i chce jemu towarzyszyć, on zaś, jako dziecko Boże, powinien odpowiadać na tę miłość swoją własną miłością. Koniecznością w wypadku człowieka jest szukanie i pragnienie poznania Boga każdego dnia, gdyż pełnię szczęścia jednostka ludzka może osiągnąć tylko w relacji ze Stwórcą. Owa relacja sprawia, że człowiek jest w stanie rozpoznać obecność Boga i Jego bliskość w chwilach samotności. Codziennosc jest miejscem spotkania z Bogiem, który pragnie budować relację ze swoim stworzeniem opartą na bliskości. Stwórca daje wzór, w jaki człowiek powinien towarzyszyć swemu bliźniemu i chce, aby istota ludzka wyróżniała się otwartością na potrzebujących, samotnych, cierpiących. Wzorem życia dla innych był Chrystus, który jednocześnie zaprasza człowieka do

naśladowania własnej postawy. Obecność drugiej osoby przy kimś cierpiącym, umierającym czy też przeżywającym różne problemy może doprowadzić do złagodzenia lęku, którego człowiek doświadcza w danej sytuacji³⁰.

Na kartach Starego Testamentu jest ukazane Boże towarzyszenie, prowadzenie i ochrona w odniesieniu do ludu izraelskiego. Jeden z przykładów stanowi opis wydarzeń w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg prowadzi Izraelitów przez pustynię w słupie obłoku i ognia (Wj 13, 21–22). Warto również przywołać zawiązanie przez Boga przymierza z Abrahamem, co posłużyło jako fundament relacji między Bogiem a ludem izraelskim. Towarzyszenie przez Boga Izraelitom ma charakter obietnicy i ochrony (Rdz 12, 1–3). Analizując fragmenty Starego Testamentu, można zauważyć troskę Stwórcy o los najbardziej cierpiących i bezbronnych. Opieka nad sierotami, wdowami oraz cudzoziemcami była ważną częścią praktyk religijnych Izraelitów. Bóg wydaje nakazy dotyczące opieki nad sierotami, wdowami oraz cudzoziemcami, zabraniające krzywdzić te osoby (Wj 22, 21–24; Wj 23, 9; Pwt 24, 17–22). Jest to wyraz Bożej troski o tych, którzy są najbardziej narażeni na trudności i wymagają pomocy innych. Stwórca okazuje swą miłość względem nich, zapewniając im chleb i odzież, co jest przykładem Jego opieki nad słabymi i potrzebującymi (por. Wj 22, 21–23; Pwt 10, 18–20)³¹.

Starotestamentowe towarzyszenie Boga ludziom najbardziej potrzebującym ma głębokie korzenie teologiczne oraz praktyczne. Z jednej strony odnosi się ono do relacji z Bogiem, który prowadzi i chroni swój lud, z drugiej zaś dotyczy relacji międzyludzkich, gdzie pomoc, przyjaźń i wspólnota odgrywają rolę kluczową.

Sposób postępowania Jezusa Chrystusa, opisany w Nowym Testamencie, stanowi wzór do naśladowania w kontekście towarzyszenia osobom z syndromem DDA. Jego relacje z własnymi uczniami, a także z innymi ludźmi, ukazują głębię i znaczenie osobistego obcowania z drugim człowiekiem. Jezus towarzyszy swoim uczniom

³⁰ A. Marus, *Towarzyszenie duszpasterskie osobom z syndromem ...*, dz. cyt., s. 35-38.

³¹ Tamże, s. 45-47.

w ich codziennym życiu, ucząc ich przy tym miłości do bliźniego (Mt 11, 28–30). W swoim nauczaniu nawiązuje On m.in. do postaci miłosiernego Samarytanina (Łk 10, 30–37). Owa przypowieść przypomina człowiekowi o istotności miłosierdzia i współczucia wobec innych, a także o tym, że miłość i troska powinny być altruistyczne, związane z chęcią niesienia pomocy każdemu, kto cierpi.

Innym przykładem godnym uwzględnienia przy tworzeniu strategii towarzyszenia osobom z syndromem DDA jest historia paralytyka, który został przyniesiony do Jezusa (Mt 9, 1–8; Mk 2, 1–12; Łk 5, 17–26). Jego przyjaciele, nie mogąc dotrzeć do Jezusa przez zgromadzony tłum, postanowili wnieść go na dach budynku i opuścić na noszach bezpośrednio przed Niego. Owa historia demonstrowa ważność wsparcia i obecności osób trzecich w procesie uzdrowienia paralytyka. W jego przypadku bezwzględnie potrzebna była pomoc fizyczna ze strony przyjaciół, których motywacją do podjęcia owego odważnego i niełatwego przedsięwzięcia była wiara w uzdrawiającą moc Chrystusa. Determinacja i wiara przyjaciół okazały się kluczowymi dla dostąpienia uzdrowienia. Ta historia uwydatnia znaczenie udzielania pomocy osobom znajdującym się w trudnych sytuacjach oraz troski o nie³².

W konstytucji II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* ojcowie soborowi, kładą nacisk na uwzględnienie w pracy duszpasterskiej nie tylko owoców nauk teologicznych, ale również osiągnięć nauk świeckich, szczególnie psychologii i socjologii, aby prowadzić wiernych do głębszego życia wiary. Nauczanie soborowe podkreśla, że teologia powinna współpracować z innymi dziedzinami wiedzy, aby pomóc w zrozumieniu wiary i skutecznie przekazywać naukę Kościoła katolickiego³³.

W dekrecie soborowym o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* z 1965 r. jest napisane, iż Kościół katolicki wzywa do okazywania miłosierdzia i pomocy względem ubogich i chorych,

³² Tamże, s. 47-50.

³³ Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965, 62.

podkreślając konieczność niesienia pomocy ludziom w ich różnych potrzebach. Aby tego rodzaju praktyka miłości była właściwie realizowana, należy widzieć w bliżnim obraz Boga, wedle którego został stworzony, oraz Chrystusa Pana, któremu rzeczywiście ofiarowuje się to, cokolwiek daje się potrzebującemu³⁴.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu poświęca wiele uwagi kwestii cierpienia, zaznaczając przy tym, iż jest ono wynikiem zła, niemniej jednak ma swój sens i cel. Cierpienie może wyzwalać miłość oraz stawać się formą uczestnictwa w zbawieniu, gdy jest zjednoczone z męką Chrystusa³⁵. Papież wzywa do współczucia i pomocy osobom cierpiącym, wzorując się na miłosiernym Samarytaninie z Ewangelii wg św. Łukasza. Dodaje również, że zarówno świeccy, jak i duchowni powinni angażować się w misję Kościoła katolickiego, co sprzyja uzdrowieniu relacji międzyludzkich. Kapłan powinien być człowiekiem miłości i towarzyszyć innym w cierpieniu. Ponadto Jan Paweł II zwraca uwagę na pozytywne aspekty różnorodności relacji w społecznościach, które sprzyjają wzbogacaniu wiary i doświadczeń poszczególnych ludzi, wzywa do służby cierpiącym oraz proponuje odnowę działalności duszpasterskiej³⁶.

Benedykt XVI tłumaczy pojęcie *caritas* jako miłość bliźniego, która jest zadaniem całego Kościoła katolickiego. *Caritas* powinna trwać w harmonii z funkcjami: prorocką i kapłańską, łącząc posługę miłości z głoszeniem Słowa Bożego i udzielaniem sakramentów. Podobnie jak Jan Paweł II, Benedykt XVI odnosi się do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie jako wzorze do naśladowania, stwierdzając, iż każdy członek wspólnoty Kościoła katolickiego powinien wspierać potrzebujących³⁷.

Papież Franciszek w swoich orędziach na Światowy Dzień Choro- go zachęca do refleksji nad doświadczeniem choroby i słabości,

³⁴ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Watykan 1965, 8.

³⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, Watykan 1984, 25.

³⁶ Tamże, 28-29.

³⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, Watykan 2005, p. 25

nadmieniając, że izolacja pogłębia cierpienie i może przeobrazić się w coś nieludzkiego³⁸. Według niego choroba może być okazją do budowania wspólnoty i okazywania wzajemnej troski, dlatego istotne jest wspólne przeżywanie trudności. Franciszek wzywa, aby osoby wspierające chorych miały na uwadze przede wszystkim trzy rzeczy: bliskość, integralność i dobro wspólne, które pomagają przełamywać dystans i unikać konfliktów. Izolacja prowadzi do utraty sensu życia, dlatego opieka nad chorym powinna obejmować troskę o jego relacje z Bogiem, bliskimi i samym sobą. Papież nawołuje, aby chorzy, słabi i ubodzy byli w centrum uwagi człowieczeństwa oraz w sercu troski duszpasterskiej³⁹.

Co więcej, dokumenty urzędów watykańskich również poruszają temat towarzyszenia osobom chorym i cierpiącym. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia w dokumencie *Kościół, narkotyki i narkomania*. Podręcznik duszpasterski, wskazuje na trzy formy wsparcia, które można odnieść nie tylko do osób z uzależnieniami, lecz także do cierpiących na syndrom DDA. Należą do nich: duszpasterstwo akceptacji, duszpasterstwo słuchania oraz duszpasterstwo, które wychowuje do zrozumienia znaczenia czasu⁴⁰. Duszpasterstwo akceptacji polega na zrozumieniu indywidualnego doświadczenia życiowego każdej osoby, któremu towarzyszy aktywne i uważne wysłuchanie historii ich życia. Duszpasterstwo słuchania zachęca do pojednania z Bogiem, promując sakrament pokuty jako drogę do uzdrowienia. Z kolei duszpasterstwo wychowujące do zrozumienia czasu pomaga w osiągnięciu dojrzałości i lepszego kontaktu z rzeczywistością⁴¹. Wszelkie formy duszpasterskie powinny być realizowane w sposób

³⁸ Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Chorego*, Watykan 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/20230110-giornata-malato.html>, (dostęp 23.01.2025).

³⁹ *Papież: opieka zdrowotna jest spotkaniem i dzieleniem się*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2022-06/papiez-opieka-zdrowotna-jest-spotkaniem-i-dzieleniem-sie.html>, (dostęp 23.01.2025).

⁴⁰ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania*. *Podręcznik duszpasterski*, Poznań 2006, s. 189-193.

⁴¹ Tamże.

komplementarny, a spoiwem je łączącym powinna być relacja oparta na wzajemnym zaufaniu.

Kościół katolicki łączy rozum z wiarą przy formułowaniu zasad etyki badań biomedycznych, tym samym wspierając rozwój pozytywnej wizji człowieka i zachęcając chrześcijan do angażowania się w naukę z zachowaniem zasad etycznych. Piszą o tym autorzy Nowej Karty Pracowników Służby Zdrowia, zwracając uwagę na negatywne skutki alkoholizmu dla zdrowia fizycznego, psychicznego i duchowego. Zauważają, że problem alkoholizmu może mieć również wymiar społeczny, jako że często stanowi przyczynę wypadków drogowych, nieszczęśliwych zdarzeń w miejscach pracy i przemocy w rodzinie. Oprócz tego może on oddziaływać na potomstwo, dlatego akcentują oni potrzebę profilaktyki zwłaszcza wśród młodzieży. Według nich osoby uzależnione wymagają zintegrowanej opieki medycznej oraz wsparcia psychologicznego, a plan leczenia powinien cechować się integralnością i uwzględniać różne metody działania⁴².

W Magisterium Kościoła katolickiego nie ma dokumentów bezpośrednio odnoszących się do duszpasterskiego towarzyszenia osobom z syndromem DDA, tym niemniej można w jego ramach odnaleźć przydatne dla omawianego zagadnienia teksty, jak na przykład nauczanie na temat wsparcia i towarzyszenia osobom cierpiącym. Warto podkreślić, że nauka Kościoła katolickiego koncentruje się na miłości, współczuciu oraz wsparciu dla wszystkich, którzy doświadczają trudności, co może być inspiracją do stworzenia skutecznych strategii duszpasterskich względem owych osób.

3. Wybrane działania Kościoła w Polsce skierowane do osób z syndromem DDA

Trzecia część artykułu dotyczy wybranych działań Kościoła katolickiego w Polsce podejmowanych na rzecz osób z syndromem DDA.

Krajowe Duszpasterstwo Trzeźwości w Polsce od wielu lat koordynuje działania związane z problemami alkoholowymi, identyfikuje

⁴² Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Katowice 2017, s. 111-112.

wszelkiego rodzaju nieprawidłowości, a także wskazuje kierunki działań naprawczych. Kwestia alkoholizmu została dostrzeżona przez Kościół katolicki w Polsce już w 1947 r. wraz ze zwróceniem uwagi w liście pasterskim Episkopatu Polski na jego negatywne następstwa i apelem do duchowieństwa o większe zaangażowanie w walkę z tym problemem⁴³. W odpowiedzi na ów apel powołano do życia Krajowy Referat Trzeźwości oraz Bractwo Trzeźwości, które postawiły sobie za cel organizację działań trzeźwościowych. W ciągu dwóch lat utworzono 448 bractw z około 119 tysiącami członków. Niestety, dekret rządowy z 1949 r. doprowadził do rozwiązania organizacji abstynenckich, co jednak nie zniechęciło członków Kościoła katolickiego w Polsce do kontynuacji działań trzeźwościowych⁴⁴.

W kolejnych latach, m.in. pod kierownictwem Prymasa S. Wyszyńskiego, intensyfikowano działania na rzecz trzeźwości, organizując m.in. Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu. W 1956 r. S. Wyszyński powołał konsultę przy delegacie Episkopatu Polski do spraw trzeźwości, co zaowocowało wytycznymi dla Kościelnej Akcji Trzeźwości w 1959 r. Dalsze działania doprowadziły do powołania Zespołu Apostolstwa Trzeźwości w 2006 r., a w 2015 r. zatwierdzono regulamin owego zespołu. W 2018 r. zmieniono jego nazwę na „Zespół do Spraw Apostolstwa Trzeźwości i Osób Uzależnionych” oraz poszerzono zakres działań o wsparcie dla alkoholików i osób cierpiących na inne uzależnienia. Na przestrzeni dekad organizowano w Polsce kongresy i pielgrzymki, promując w ten sposób trzeźwość i abstynencję w polskim społeczeństwie⁴⁵.

W połowie lat 80. XX wieku przy sanktuarium maryjnym w Licheniu powołano do istnienia punkt konsultacyjny ds. trzeźwości, który po wizycie Jana Pawła II w 1999 r. przerodził się w Licheńskie Centrum Pomocy Rodzinie i Osobom Uzależnionym (LCPRiOU). Centrum, zbudowane na bazie wcześniejszych inicjatyw, takich jak

⁴³ Z. Kaniecki, *Duszpasterstwo trzeźwości w Polsce w latach 1965 – 2015 w świetle dokumentów Kościoła w Polsce*, Lublin 2023, s. 138.

⁴⁴ Tamże, s. 138-139.

⁴⁵ Tamże, s. 142-153.

Apostolstwo Trzeźwości i Poradnia Odnowy Rodziny, ma na celu wsparcie osób uzależnionych oraz ich rodzin⁴⁶. Rozwijało się ono bardzo dynamicznie w latach 2000–2003, o czym świadczy chociażby wzrastająca liczba konsultacji dla osób uzależnionych i ich bliskich. Współpraca z lokalnymi szkołami i samorządem przyczyniła się do bardziej efektywnego wsparcia osób z problemami uzależnień⁴⁷.

W 2008 r. dyrektorem Centrum został ks. R. Krzywicki, który zebrał grupę specjalistów i wprowadził nowe inicjatywy m.in. rekolekcje dla rodzin osób uzależnionych i spotkania trzeźwościowe. Pomoc terapeutyczna w tym ośrodku polega przede wszystkim na kompleksowym wsparciu osób nadużywających alkoholu, uzależnionych od narkotyków, nikotyny i innych nałogów oraz członków ich rodzin⁴⁸. Prowadzona jest cykliczna terapia trzeźwiejących alkoholiczków i ich rodzin. Pomoc udzielana jest także osobom będącym w sytuacjach kryzysowych: alkoholizmu, narkomanii, przemocy domowej, problemów wychowawczych, małżeńskich, ale także oddziaływania sekt, chorób i zaburzeń psychicznych. Zadaniem Centrum jest też wspieranie i motywowanie do leczenia uzależnień i współuzależnień oraz informowanie o działalności placówek odwykowych, poradni rodzinnych oraz grup samopomocowych na terenie całego kraju⁴⁹.

A. Marus przeprowadziła w 2023 r. badania osób z syndromem DDA korzystających z pomocy licheńskiego Centrum. Skupiła się ona na motywach przyjazdu oraz oczekiwaniach badanych, a także na cechach charakteru osób towarzyszących osobom z syndromem DDA. Zwróciła także uwagę na ich ocenę form pomocy sakramentalnej i pozasakramentalnej oraz ocenę form pomocy psychologicznej⁵⁰.

Z jej badań wynika, że motyw przyjazdu badanych do Lichenia były zróżnicowane. Częstym bodźcem do wyjazdu były rekomendacje

⁴⁶ Powstanie Licheńskiego Centrum Pomocy Rodzinie i Osobom Uzależnionym, <http://www.pomoc.lichen.pl/index.php?page=history> (dostęp 5.01.2025).

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ A. Marus, *Towarzystwo duszpasterskie osobom z syndromem ...*, dz. cyt., s. 105-127.

od innych uczestników mitingów DDA albo osobiste przyczyny, takie jak poszukiwanie wsparcia czy chęć spotkania znajomych osób. Ważnym aspektem była również wartość religijna i duchowa sanktuarium w Licheniu, które dla wielu badanych funkcjonowało jako miejsce osobistego spotkania z Bogiem. Oczekiwania badanych obejmowały indywidualny rozwój duchowy oraz potrzebę kontaktu z innymi. Respondenci podkreślali, iż przyjeżdżają z nadzieją na wsparcie w trudnych sytuacjach życiowych oraz w poszukiwaniu pomocy terapeutycznej⁵¹.

Respondenci wskazali, że osoby towarzyszące cierpiącym na syndrom DDA powinny mieć osobiste doświadczenia związane z owym niedomaganiem, a także dysponować cechami osobowości dojrzałej, takimi jak empatia i otwartość. Większość badanych uznała, że pomoc powinna pochodzić od osób, które same przeszły proces leczenia, a także posiadają wiedzę nt. psychologii⁵².

Badania wykazały, iż osoby będące pod opieką Centrum i korzystające z komunii św. i sakramentu pokuty pozytywnie oceniały dostęp do sakramentów w sanktuarium w Licheniu. Wskazywały one na dużą liczbę kapłanów i pozytywne doświadczenia związane z korzystaniem z owych sakramentów. Z drugiej strony zaznaczały, że nic nie słyszały o istocie i sprawowaniu sakramentu namaszczenia chorych, co świadczy o niskiej świadomości odnośnie do jego istoty i znaczenia⁵³. Z badań wynika, że, jeśli chodzi o formy pozasakramentalne, respondenci rzadko korzystali z rozmów duszpasterskich, tłumacząc to zrealizowaniem własnych potrzeb w tej materii podczas spowiedzi i mitingów. Wspominali również o pozytywnym oddziaływaniu modlitwy wspólnotowej. Co ciekawe, w ich odpowiedziach brakowało wzmianek nt. czytania Pisma Świętego i jego wpływu w procesie uzdrowienia⁵⁴.

⁵¹ Tamże, s. 110-112.

⁵² Tamże, s. 113-115.

⁵³ Tamże, s. 116-119.

⁵⁴ Tamże, s. 119-123.

W badaniach zauważono, że większość respondentów korzystała z terapii indywidualnej, uznając ją za skuteczną. Wskazano także na potrzebę integracji aspektu duchowego z psychologicznym w procesie zdrowienia. Z kolei terapia grupowa była mniej popularna, natomiast respondenci wykazywali się dużym zaangażowaniem w grupach samopomocowych⁵⁵.

Z uznaniem należy odnieść się do badań przeprowadzonych przez A. Marus. Zebrane przez nią dane umożliwiają lepsze zrozumienie potrzeb osób z syndromem DDA oraz umożliwiają wytyczenie kierunków dalszego wsparcia i kolejnych działań duszpasterskich.

Zakon Braci Mniejszych Kapucynów z Prowincji Warszawskiej prowadzi w Zakroczymiu Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości im. Ojca Benignusa Jana Sosnowskiego, w którym udzielane jest wsparcie osobom uzależnionym od alkoholu, narkotyków i hazardu, a także udzielana jest pomoc ich rodzinom oraz osobom pomagającym uzależnionym w Polsce i za granicą (m.in. w Belgii, Wielkiej Brytanii, Ukrainie, Białorusi i Łotwie). Z usług ośrodka korzysta rocznie około 3,5 tys. osób⁵⁶.

Ośrodek rozpoczął swoją działalność w 1968 r. Obecnie Ośrodek prowadzi różnorodne spotkania, takie jak: grupy dla osób uzależnionych i współuzależnionych (AA, AL-Anon⁵⁷), spotkania dla osób z syndromem DDA a także zajęcia dla dzieci i młodzieży z rodzin dotkniętych problemem uzależnień. Ośrodek organizuje dni skupienia i modlitwy AA, Al-Anon, rekolekcje dla trzeźwiejących alkoholików oraz dni skupienia dla dzieci z rodzin dotkniętych alkoholizmem. W 2002 r. po raz pierwszy odbyły się dni skupienia

⁵⁵ Tamże, s. 123-127.

⁵⁶ Katolickie ośrodki pomocy uzależnionym, <https://www.ekai.pl/wspoltowarzyszc-w-zmianie-katolickie-osrodki-pomocy-uzalezniomym/> (dostęp 5.01.2025).

⁵⁷ AA – Anonimowi Alkoholicy, ogólnoświatowy ruch wsparcia w trwaniu w trzeźwości. AL-Anon od pierwszych sylab Alcoholics Anonymous – pracujące w oparciu o 12 Kroków grupy samopomocowe skupiające krewnych i przyjaciół alkoholików.

i modlitwy dla osób z syndromem DDA⁵⁸. Prócz tego organizowane są tam kursy duszpasterskie dla kleryków, kapłanów i siostr zakonnych dotyczące profesjonalnej pomocy rodzinom borykającym się z problemem alkoholizmu, a także szkolenia dla osób świeckich, które pracują z osobami uzależnionymi oraz ich bliskimi. Ośrodek prowadzi również profilaktyczne programy dla dzieci i młodzieży, realizowane w szkołach i ośrodkach młodzieżowych w całym kraju, a także organizuje mityngi grup wsparcia, rekolekcje abstynenckie oraz akcje „STOP przemocy”. Wszystkie te działania są koordynowane przez ojców kapucynów oraz specjalistów w dziedzinie terapii uzależnień i psychologii⁵⁹. Ośrodek ściśle współpracuje z Zespołem Konferencji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Trzeźwości, Państwową Agencją Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Gminnymi Komisjami Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Interdyscyplinarnym Zespołem do spraw Przemocy w Rodzinie⁶⁰.

Ośrodek Profilaktyczno-Szkoleniowy im. ks. Franciszka Blachnickiego Fundacji „Światło-Życie” w Katowicach działa od 1994 r. Jego działalność inspirowana jest Krucjatą Wyzwolenia Człowieka, która promuje dobrowolną abstynencję od alkoholu jako osobisty dar, wynikający z miłości i odpowiedzialności za innych. Głównym celem ośrodka jest wychowanie ludzi wolnych od wszelkich uzależnień, otwartych na potrzeby innych oraz zdolnych do niesienia pomocy. Ośrodek prowadzi działania wychowawcze i profilaktyczne skierowane do dzieci, młodzieży oraz ich rodzin. Organizuje on warsztaty dotyczące umiejętności interpersonalnych, asertywności, komunikacji, pedagogiki zabawy, a także warsztaty dla wodzirejów zabaw i wesel bezalkoholowych oraz imprez integracyjnych. Dodatkowo oferuje rekolekcje dla osób uzależnionych oraz ich bliskich, a także

⁵⁸ Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości im. Ojca Benignusa Jana Sosnowskiego, <http://www.oatakroczy.pl/o-nas/> (dostęp 5.01.2025).

⁵⁹ Katolickie ośrodki pomocy uzależnionym, <https://www.ekai.pl/wspoltowarzyszcw-zmianie-katolickie-osrodki-pomocy-uzalezniwym/> (dostęp 5.01.2025).

⁶⁰ Tamże.

szkolenia dla osób zaangażowanych w pomoc dzieciom i młodzieży. Współpracuje z innymi instytucjami, które mają podobne cele⁶¹.

Ośrodek realizuje cykl terapii dla DDA oraz osób, które przeszły przez trudne doświadczenia w dzieciństwie, takie jak alkoholizm, narkotyki, przemoc czy inne formy traumy. Spotkania mają na celu m.in. przekazanie wiedzy na temat uzależnienia od alkoholu oraz współuzależnienia, a także specyficznych problemów, z jakimi borykają się DDA. Uczestnicy poznają kluczowe cechy dysfunkcyjnych rodzin oraz zasady życia w takich warunkach, w tym role, jakie odgrywały dzieci. Dodatkowo zajęcia pomagają w identyfikacji osobistych skutków dorastania w rodzinie z problemem alkoholowym lub innymi dysfunkcjami. Ośrodek prowadzi także program terapeutyczny „Wreszcie żyć – 12 kroków ku pełni życia”, który oparty jest na chrześcijańskiej perspektywie i łączy rozwój duchowy z psychologicznym⁶².

Wspólnota św. Jakuba to nowa grupa, która opiera się na programie „12 Kroków”⁶³ i nawiązuje do pierwotnych idei twórców tego programu – B. Willsona i R. Smitha. Obaj byli założycielami Anonimowych Alkoholików⁶⁴. Właśnie ów program „12 Kroków” wyróżnia tę wspólnotę spośród innych grup samopomocy. Godnym nadmienienia jest fakt, iż w przeciwieństwie do innych grup ona jest otwarta dla wszystkich, którzy zmagają się z jakimikolwiek słabościami i poszukują wsparcia, a więc jej członkami docelowymi są nie tylko osoby z uzależnieniami. Drugim istotnym aspektem, który odróżnia tę wspólnotę od innych grup samopomocowych, jest jej chrześcijańska tożsamość. W przeciwieństwie do innych wspólnot pomagających

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Program 12 Kroków to system wsparcia, który pomaga osobom z problemami uzależnień, takimi jak alkoholizm czy narkomania. Proszę wymienić 12 kroków Ten model został opracowany w latach 30-ch XX wieku przez założycieli Anonimowych Alkoholików (AA) i od tego czasu zyskał szerokie zastosowanie w różnych grupach wsparcia. Program 12 Kroków kładzie duży nacisk na wspólnotę, wsparcie rówieśnicze oraz dzielenie się doświadczeniami, co może być kluczowe w procesie zdrowienia.

⁶⁴ Wspólnota św. Jakuba, <https://wychowawca.pl/post/3322-2/> (dostęp 5.01.2025).

osobom uzależnionym, które podkreślają swoją areligijność, wspólnota św. Jakuba jest katolicka i opiera się nie tylko na programie „12 Kroków”, ale także na Słowie Bożym oraz katolickiej Tradycji, kładąc nacisk na życie sakramentalne. Mimo to wspólnota otwiera swoje podwoje wszystkim niezależnie od wyznania czy religii⁶⁵.

Obecnie w ramach Wspólnoty św. Jakuba funkcjonuje około 20 grup, które znajdują się w różnych miastach Polski⁶⁶. Od kilku lat powstają nowe wspólnoty w kolejnych lokalizacjach. W marcu 2020 r., w związku z ograniczeniami wywołanymi pandemią koronawirusa, takimi jak brak mingów i grup terapeutycznych, powstał projekt online mający na celu wsparcie osób potrzebujących pomocy, które nie mogą przyjść na spotkanie stacjonarne. W jego ramach są organizowane spotkania „12 Kroków”, odbywające się trzy razy w tygodniu, interaktywne wykłady oraz konferencje terapeutyczne. Od 2021 r. funkcjonuje grupa terapeutyczna dla osób uzależnionych, współuzależnionych i DDA, prowadzona przez uznanych terapeutów. Uczestnicy mają również możliwość skorzystania z indywidualnych konsultacji z terapeutą lub duchownym⁶⁷. Na platformie nie brakuje też elementów formacyjnych o charakterze chrześcijańskim: codzienna modlitwa brewiarzowa, różańcowa, odmawianie Koronki do Miłosierdzia Bożego, cotygodniowa Liturgia, skrutacja Słowa Bożego i konferencje na temat duchowości. Głównym celem tej formacji jest nieustanne nawracanie się oraz wszechstronny rozwój we wszystkich aspektach życia⁶⁸.

4. Wnioski i postulaty

Sformułowanie odpowiednich wniosków i postulatów dotyczących duszpasterskiego towarzyszenia osobom z syndromem DDA wymaga uwzględnienia każdego z opisanych powyżej aspektów. Oprócz odwołania się do istoty syndromu DDA oraz biblijnych i teologicznych

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Mitingi w Polsce, <https://swietyjakub12.pl/services> (dostęp 5.01.2025).

⁶⁷ Wspólnota św. Jakuba, dz. cyt.

⁶⁸ Tamże.

podstaw duszpasterskiego towarzyszenia Kościoła katolickiego osobom nieodzownym wydaje się odniesienie do opracowania A. Marus. W swojej analizie charakteru towarzyszenia duszpasterskiego osobom z syndromem DDA w liceńskim Centrum owa badaczka zestawiała wyniki własnych badań z nauczaniem Kościoła katolickiego i wskazaniami psychologicznymi celem wytyczenia dalszego kierunku postępowania⁶⁹.

Wyniki jej badań dowodzą, iż udział osób z syndromem DDA w spotkaniach liceńskiego Centrum spełnił ich oczekiwania. Doświadczyli oni indywidualnego podejścia duszpasterzy i terapeutów, którzy czynili starania, aby zrozumieć ich unikalne, jednostkowe doświadczenia, co było gwarantem otrzymania spersonalizowanego wsparcia. Owe osoby stwierdziły ponadto, iż towarzyszący im ludzie byli przygotowani merytorycznie, starali się wykorzystywać formy pomocy zarówno sakramentalne, jak i pozasakramentalne, angażowali się emocjonalnie w nawiązanie relacji z nimi, inspirując się przykładem kochającego i przebaczącego Chrystusa. Różnorodność form duszpasterskiego towarzyszenia osobom z syndromem DDA stosowanych w innych ośrodkach w Polsce pozwala wysnuć wniosków, iż jest w nich udzielana holistyczna, inspirowana wartościami chrześcijańskimi pomoc, uwzględniająca zarówno wymiar psychologiczny, jak też duszpasterski, co może skutkować bardzo obiecującymi efektami leczenia. Brakuje, co prawda, informacji o ocenie działań tych ośrodków osób z nich korzystających, jednakowoż ich wieloletnia działalność skłania ku stwierdzeniu, iż pod wpływem zdobytego doświadczenia programy stosowane przez nie podlegają ciągłym modyfikacjom i ulepszeniom. W tym kontekście ważnym postulatem jest permanentne prowadzenie przez tego typu ośrodki ewaluacji działań zarówno pod kątem wierności podstawom biblijno-teologicznym Kościoła katolickiego, jak również pod kątem potrzeb osób z nich korzystających.

⁶⁹ A. Marus, *Towarzystwo duszpasterskie osobom z syndromem...*, dz. cyt., s. 129-138.

Kościół katolicki, rozwijając różne formy towarzyszenia osobom z syndromem DDA, powinien w swojej działalności nie tylko uwzględnić ustalenia nauk psychologicznych dotyczące istoty syndromu DDA, jego etiologii, objawów i sposobów pomocy, lecz także mieć na uwadze podstawy biblijno-teologiczne. Dodatkowo należy postulować organizację szkoleń dla kleryków, osób duchownych i zaangażowanych wiernych świeckich w zakresie pomagania osobom z syndromem DDA w celu lepszego ich zrozumienia i możliwości udzielania im holistycznego wsparcia.

Duży odsetek osób z syndromem DDA w polskim społeczeństwie, świadczący o wielkości problemu alkoholizmu, stwarza potrzebę tworzenia specjalistycznych centrów pomocy osobom uzależnionym w każdej diecezji. Tego typu miejsca powinny inspirować się podobnymi działaniami prowadzonymi w różnych miejscach Polski, a także mieć wzgląd na sytuację lokalną. Udziela w nich pomoc powinna cechować się holistycznością, czyli obejmować sakramentalne i pozasakramentalne formy wsparcia, jak też postulowane wcześniej szkolenia.

Ważną kwestią jest prowadzenie działań formacyjnych dotyczących zrozumienia istoty syndromu DDA oraz konieczność niesienia pomocy osobom, które na niego cierpią. Istnieje pilna potrzeba uświadomienia społeczeństwa, w tym osób wierzących, na temat tego zagadnienia. U części osób rodzą się wątpliwości odnośnie celowości uzmysłowienia osobom z owym syndromem ich położenia, niektórzy bowiem żywią obawy, iż zajmowanie się tym tematem zamiast pomocy może przynieść jedynie otwarcie ran wewnętrznych i jeszcze większe cierpienie. Tego typu unaocznienie problemu powinno umożliwić im zrozumienie własnej sytuacji i uczynić ich otwartymi na przyjęcie pomocy, inspirowanej podstawami biblijno-teologicznymi. A zatem prowadzenie działań umożliwiających osobom z syndromem DDA dostrzeżenie owego problemu jest sprawą niemałej ważności, gdyż mogą one posłużyć w ich wypadku jako motywacja do szukania

pomocy, uzyskania niezbędnego wsparcia i udanej finalizacji procesu leczenia⁷⁰.

Informowanie i edukowanie zarówno ogółu wiernych, jak też osób dotkniętych syndromem DDA powinno być realizowane w parafiach. Można to robić w ramach różnych działań parafialnych, takich jak: homilie, rekolekcje parafialne, duszpasterskie odwiedziny rodzin, rozpowszechnianie plakatów i broszur, publikacje artykułów w gazecie parafialnej oraz udostępnianie informacji na parafialnej stronie internetowej. Konieczne jest zakładanie parafialnych grup wsparcia, w ramach których osoby z syndromem DDA mogłyby dzielić się swoimi doświadczeniami i uzyskiwać wsparcie, tak jak ma to miejsce w przypadku opisywanej powyżej Wspólnoty św. Jakuba.

Oprócz tego inicjatywą godną rozważenia jest organizacja warsztatów i seminariów na temat problemów osób z syndromem DDA, co przyczyni się do zwiększenia poziomu świadomości społecznej na ich temat, jak też dostarczy osobom uczestniczącym w takich wydarzeniach narzędzi do radzenia sobie z trudnościami emocjonalnymi i relacyjnymi. Tego typu warsztaty powinny być otwarte dla wszystkich zainteresowanych, a podczas ich należy robić akcent na potrzebie wzajemnego zrozumienia oraz wsparcia. Tematyka warsztatów i seminariów powinna obejmować wprowadzenie do zrozumienia istoty syndromu DDA, rozpoznawanie problemów z nim związanych, znaczenie i metody pracy nad sobą, ważność współpracy z bliskimi w celu rozwiązania problemu oraz prezentację materiałów poruszających ową kwestię. Metodyka warsztatów i seminariów powinna obejmować interaktywne zajęcia prowadzone przez specjalistów i dzielenie się własnymi doświadczeniami w bezpiecznym środowisku. Spodziewane korzyści tego typu przedsięwzięć to: zwiększenie świadomości jednostki na temat syndromu DDA, stworzenie przestrzeni do dzielenia się swoimi doświadczeniami oraz wzmocnienie ducha wspólnotowego.

⁷⁰ A. Khmylko, *Problemy społeczno-moralne Dorosłych Dzieci Alkoholików ...*, dz. cyt., s. 69.

Warto również postulować integrację działań Kościoła katolickiego z działaniami państwowymi i samorządowymi w formie wspólnej realizacji programów pomocy osobom z syndromem DDA. Trzeba podkreślić, iż podobna współpraca, angażująca psychologów, terapeutów oraz innych specjalistów, kierujących się wartościami chrześcijańskimi, wygląda bardzo obiecująco, ponieważ daje ona szansę zapewnienia potrzebującym prawdziwie holistycznej pomocy.

Działania Kościoła katolickiego w Polsce w zakresie wsparcia osób z syndromem DDA są istotnym elementem systemu wsparcia społecznego. Wnioski i postulaty przedstawione w niniejszym opracowaniu mają na celu dalsze doskonalenie tych działań oraz zwiększenie ich efektywności, co powinno prowadzić do korzyści dla osób borykających się z problemami wynikającymi z dorastania w rodzinie alkoholowej.

Ukazane w artykule formy duszpasterskiego towarzyszenia osobom z syndromem DDA, realizowane w Polsce, mogą posłużyć jako inspiracja do podjęcia podobnych inicjatyw na Białorusi, gdzie autor niniejszego artykułu pełni posługę duszpasterską. Również tam alkoholizm stanowi istotny problem i wpływa destrukcyjnie na życie dużej liczby rodzin. Dane statystyczne z ostatnich lat wskazują na rosnącą liczbę osób uzależnionych od alkoholu. Zgodnie z danymi Światowej Organizacji Zdrowia z 2020 r. wskaźnik spożycia alkoholu na mieszkańca na Białorusi wynosił około 11,6 litra czystego alkoholu rocznie, co plasuje ów kraj w ścisłej czołówce państw o najwyższym spożyciu alkoholu⁷¹. Taki stan rzeczy przekłada się na wzrost problemów społecznych, w tym przemocy domowej, ubóstwa oraz problemów zdrowotnych. W obliczu owych wyzwań działania duszpasterskie, inspirowane dobrymi wzorcami z Polski, wsparcie emocjonalne i duchowe oraz programy terapeutyczne mogą odegrać kluczową rolę w procesie leczenia i odbudowy relacji w rodzinach dotkniętych tym problemem.

⁷¹ Общее потребление алкоголя на душу населения, <https://data.who.int/ru/indicators/i/EF38E6A/EE6F72A>, (dostęp 23.01.2025).

Streszczenie

Alkoholizm jest poważnym problemem społecznym, który negatywnie wpływa na dzieci dorastające w rodzinach, w których on występuje. Doświadczają one różnorodnych zaburzeń emocjonalnych, społecznych oraz duchowo-religijnych składających się na syndrom DDA. Osoby nim dotknięte mogą przeżywać wiele problemów w dorosłym życiu, takich jak wypalenie zawodowe, depresja, kłopoty w nawiązywaniu relacji interpersonalnych. Mogą one ponadto posiadać zniekształcony obraz Boga, co przejawia się w kłopotach z przebaczeniem i modlitwą. Należy zapewnić im pomoc w procesie leczenia, budowaniu zdrowych relacji z Bogiem oraz integracji ze społeczeństwem. Ważną rolę w tym procesie może odegrać Kościół katolicki, niosący im wsparcie holistyczne. Autor niniejszego artykułu przedstawia wybrane sposoby duszpasterskiego towarzyszenia Kościoła katolickiego w Polsce osobom dotkniętym syndromem DDA. Najpierw zostaje ukazana istota syndromu DDA (1), a następnie są przedstawione biblijne i teologiczne podstawy duszpasterskiego towarzyszenia Kościoła katolickiego osobom nim dotkniętym (2). Po przedstawieniu wybranych sposobów posługi Kościoła katolickiego w Polsce w tym zakresie (3), zostają sformułowane wnioski i postulaty pastoralne (4).

Słowa kluczowe: syndrom DDA, alkoholizm, towarzyszenie duszpasterskie osobom DDA

Summary

Alcoholism is a serious social problem that negatively affects children growing up in families where it is present. These children experience a variety of emotional, social, and spiritual-religious disturbances that together constitute the ACOA syndrome. Individuals affected by this syndrome may encounter numerous difficulties in adult life, such as professional burnout, depression, and challenges in interpersonal relationships. Furthermore, they may develop a distorted image of God, resulting in problems with forgiveness and prayer. They require support in the recovery process, in building healthy relationships with God, and in integrating into society. The Church can play an important role in this process by providing holistic support. The author of the article presents selected methods of pastoral accompaniment by the Catholic Church in Poland for individuals affected by the ACOA syndrome. First, the essence of the ACOA syndrome is outlined (1), followed by a presentation of the biblical and theological foundations for

the Church's pastoral accompaniment to those affected (2). After describing selected forms of the Church's ministry in Poland in this area (3), the author formulates conclusions and pastoral recommendations (4).

Keywords: ACOA syndrome, alcoholism, pastoral accompaniment for individuals with ACOA

Biogram

Ks. Aleh Khmylko – kapłan diecezji witebskiej (Białoruś); ukończył studia magisterskie teologii ogólnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2017); w tym samym roku przyjął święcenia kapłańskie; jest wikariuszem w parafii p.w. św. Andrzeja Boboli w Połocku, diecezja witebska; doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie specjalizujący się w teologii pastoralnej. E-mail: oleg.hmylko@gmail.com.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, Watykan 2005.
- Блэк К., *Со мной такого не случится*, Нью-Йорк 1991.
- Franciszek, Orędzie na XXXI Światowy Dzień Chorego, Watykan 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/20230110-giornata-malato.html>, (dostęp 23.01.2025).
- Jak i ile pijemy? WHO alarmuje*, <https://stopuzalezniom.pl/statystyki-spozycia-alkoholu/>, (dostęp 21.01.2025).
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, Watykan 1984.
- Ярославцев И.В., *Алкоголь и семья*, Москва 1993.
- Kaniecki Z., *Duszpasterstwo trzeźwości w Polsce w latach 1965 – 2015 w świetle dokumentów Kościoła w Polsce*, Lublin 2023.
- Katolickie ośrodki pomocy uzależnionym, <https://www.ekai.pl/wspoltowarzyszc-w-zmianie-katolickie-osrodki-pomocy-uzalezniom/> (dostęp 5.01.2025).
- Khmylko A., *Problemy społeczno-moralne Dorosłych Dzieci Alkoholików. Studium teologicznomoralne na przykładzie Białorusi*, Warszawa 2017.
- Kucińska M., DDA, czyli Dorosłe Dzieci Alkoholików, w: *Gdzie się podziało moje dzieciństwo. O Dorosłych Dzieciach Alkoholików*, red. P. Żak, Kielce 2003, s. 23-76.
- Marus A., *Towarzystwo duszpasterskie osobom z syndromem dorosłego dziecka alkoholika na przykładzie działalności Licheńskiego centrum rodzinie i osobom uzależnionym*, Warszawa 2024.
- Mitingi w Polsce, <https://swietyjakub12.pl/services> (dostęp 5.01.2025).
- Москаленко В.Д., *Зависимость: семейная болезнь*, Москва 2009.

- Общее потребление алкоголя на душу населения, <https://data.who.int/ru/indicators/i/EF38E6A/EE6F72A>, (dostęp 23.01.2025).
- Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości im. Ojca Benignusa Jana Sosnowskiego, <http://www.oatzakroczym.pl/o-nas/> (dostęp 5.01.2025).
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania. Podręcznik duszpasterski*, Poznań 2006.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Katowice 2017.
- Papież: *opieka zdrowotna jest spotkaniem i dzieleniem się*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2022-06/papiez-opieka-zdrowotna-jest-spotkaniem-i-dzieleniem-sie.html>, (dostęp 23.01.2025).
- Powstanie Licheńskiego Centrum Pomocy Rodzinie i Osobom Uzależnionym, <http://www.pomoc.lichen.pl/index.php?page=history> (dostęp 5.01.2025).
- Raport: *w Polsce jest 12 mln osób narażonych na negatywne społecznie skutki alkoholizmu*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/raport-w-polsce-jest-12-mln-osob-narazonych-na-negatywne-spoecznie-skutki-alkoholizmu>, (dostęp 21.01.2025).
- Ślaski S., *Dorośle Dzieci Alkoholików oraz ich rodzice – aktualny stan badań*, „Roczniki Psychologiczne”, Tom VIII, Numer 2, Lublin 2005, s. 37-54.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.
- Spożycie alkoholu na 1 mieszkańca, https://sdg.gov.pl/statistics_glob/3-5-2/ (dostęp 21.01.2025).
- Widera-Wysoczańska A., *Pijany dom, czyli co dzieje się z dzieckiem alkoholika*, w: *Gdzie się podziało moje dzieciństwo. O Dorosłych Dzieciach Alkoholików*, red. P. Żak, Kielce 2003, s. 7-22.
- Войтиц Д. Дж., *Взрослые Дети Алкоголиков: семья, работа, отношения*, Москва 2015.
- Wspólnota św. Jakuba, <https://wychowawca.pl/post/3322-2/> (dostęp 5.01.2025).

KS. WANYELO GODFREY MWARUMBE (UKSW)

**DILEMMAS ON MARRIAGE PREPARATION:
DIFFICULTIES AND THREATS. CASE STUDY
OF THE ARCHDIOCESE OF NAIROBI-KENYA**

*Dylematy przygotowania do małżeństwa – trudności i zagrożenia.
Studium przypadku archidiecezji Nairobi w Kenii*

There is an African proverb which says, “It takes a village to raise a child”. This highlights the importance of communal responsibility in nurturing the young generation to ensure the future of the community. Reading through the Lenten Campaign of the Archdiocese of Nairobi (2024), I was struck by the week five Lenten reflection “emerging threats to the family”¹. Also, in the previous pastoral letter of 2022, the Archbishop of Nairobi pointed out on the same concern as “dangers threatening our family today”², teaching on the difficulties that come with the plague of divorces and separation, cohabitation, contraceptives, premarital sex, same-sex marriages and gay unions, and others. Similarly, the Symposium of Episcopal Conference of African and Madagascar (SECAM) observed that, “the family is under siege because of various challenges”³ which have the potential to destroy African families. These anti-family ideologies as linked

¹ Kenya Conference of Catholic Bishops, *Integrity for a just nation*, Nairobi 2024, p. 32.

² A. Philip, *On the occasion of the nativity of Lord in the pastoral letter*, Nairobi 2022, p. 5.

³ O. Bosco, *Association of Member Episcopal Conference In Eastern Africa (AME-CEA) plenary assembly in Ethiopia, Addis Ababa*, <https://secam.org/family-media-youth-migrants-corruption-among-issues-addressed-by-eastern-africa-bishops/> (access 2.11.2024).

with other factors are sources of forceful tension pushing negative consequences towards youth formation on marriage and family life in Kenya.

These threats have placed the youth on narrow lane of decision towards a vision of life build on foundations Christian marriage. Young people have potential with their energy and great zeal but they lack clarity of important matters of life due to inadequate experience and training. Left to themselves, their energy and resources can become source of growth or self-distraction. For the future of the Church subsisting on good families, the present preparation of the youth towards marriage is critical.

It is regrettable that young people are not effectively engaged in a continuous program of faith formation. Nevertheless, many of them have false perception and assumption that their catechesis process ends with the big event of confirmation. According to Giuseppe and Churu, “we as a Church are losing our own youth due to the void we have not addressed”⁴. This is an affirmation of pastoral void which is the subject of our problem. In most parishes there is large number of young people who receive sacrament of confirmation but unfortunately such huge numbers are not experienced in the registration of the sacrament of matrimony. Consequently, if there is no growth on sacrament of marriage, this will affect the growth of the Church by a decline in numbers in the sacraments of initiation.

The institution of marriage is now confronted with new difficulties: with an experience of various dysfunctional families, divorce and separation, widespread trial marriage, cohabitation, and cruel cases of domestic violence. Nevertheless, on 24 February 2023 the Supreme Court of Kenya made a ruling accepting the right of association for the lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer (LGBTQ+)⁵. What are the far-reaching consequences of this determination towards

⁴ C. Giuseppe and C. Beatrice (ed.), *African family Today*, Nairobi 2015, p. 54.

⁵ Cf. B. Wanga, *Supreme court rules gays, lesbians have right of Association*, <https://www.citizen.digital/news/supreme-court-rules-gays-lesbians-have-right-of-association-n315056> (access 29.03.2024).

marriage formation of our young people? Apparently, this was a great shock to many Christians, and my own opinion is that LGBTQ is a fire under the ashes.

Archbishop Philip Anyolo has encouraged preparing youth in marriage discernment with emphasis on accepted African values as he said: “In order to build truly African and Christian families, I strongly encourage our young people to discern your vocation well, and those of you who are called to embrace marriage and family to do so with adequate preparation”⁶. The African cultural roots provide a background that imparts values and good norms for marriage preparation, with the possibility of recourse to this value along with the inculturation of the gospel to effectively guide the young people to an effective response towards these threats.

Most African theologians on marriage have also focused on the priority of good preparation with affirmation of African cultural values as foundations of marriage. Authors like Sahaya Selvan, whose proposition is the need to reconstruct the value of marriage, “This restoration of Christian families in Africa, I believe, has to begin with the formation of young people”⁷ and a proposition for the adaptation of honorable aspects of African marriage customs as a significant aspect in view of inculturated marriage. This discussion throws light on the grounds of the research problem, but with an extensive discussion on contemporary difficulties and threats challenging the process of marriage preparation.

1. Anthropology of Marriage in Traditional African Culture

In traditional African society, marriage is understood as a community event. Marriage is a duty and an obligation that brings together the ancestors (living dead), the living on earth, and the not-yet born, hence it is a sign of immortality and regeneration in the community.

⁶ A. Philip, *Christmas message*, <https://www.aciafrica.org/news/Nairobi>, 25.12.2023 (access 5.04.2024).

⁷ K. Andrew and S. Selvan, *Marriage and family in African Christianity*, Nairobi 2004, p. 217.

Failure to get married brings a curse which cuts off the rhythm of life in the community and the clan is forgotten. According to John Mbiti, “marriage and childbearing are medicine against death. While death continues to demolish life, marriage and childbearing keep ahead of it all the time”⁸. The ultimate purpose of the marriage union is a family with children – a solemn obligation to give birth to a child and raise a family; as a matter of fact a person dying without a child is viewed as being “destined to disappear from history”⁹ and this is a curse and worse than any kind of death.

Africans consider marriage to be sacred, and good preparation has to be done through a complex process of initiation focusing on the obligations of marriage and family life. Marriage preparation is done in three settings; beginning from the family, clan involvement, and then the rest of the community. In childhood, in the family setting, there begins sexual role identification for both boys and girls. The mothers and aunties had to train the girls in respect, dress code and even the way of sitting to avoid display of their sexual parts in public. As they grow to puberty, they are trained in the aspects of relating with boys (opposite sex), with specified boundaries. Similarly, the boys are mentored by their fathers and uncles on the “do” and “don’ts” expected of a male child: this is an awareness phase of sexual identity which leads to initiation rites into adulthood. This was a duty involving the extended family.

The initiation involves training in the ritual symbolism of shedding blood for the boys at circumcision and girls during clitoridectomy as a covenant with the gods and the community towards self-commitment and accepting the role of begetting children. Moreover, according to Mbiti “this is a profound religious act by means of which the young people accept that they have become bearers of children, and their community gives approval to that step”¹⁰. In addition,

⁸ J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, London 1975, p. 99.

⁹ Kenya Conference of Catholic Bishops, *A Catholic Catechism*, Nairobi 2008, p. 188.

¹⁰ J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Illinois 2015, p. 104.

the sacred meaning of marriage is characterized by a ritual element of appeasing the spirits both of the living and the dead and to recognize a continuous presence of the living dead among the members of the family through childbirth and naming.

Initiation marked a mandatory rite of passage as a gateway towards marriage. The rite focused on the sacred content of marriage, the purpose of marriage, duties and obligations in the family, and customs and taboos in sexuality to safeguard marriage and family life against perversions. Sexual perversions such as premarital sex were not allowed because of a strict self-discipline to preserve sex for marriage and celebration of virginity at marriage. According to Mbiti, they are also warned on playing with sexual organs, “one should not play with the parts of the body through which procreation takes place, until and unless the right arrangement has been made for marriage”¹¹. For example, for the Kikuyu tribe sexual intercourse before marriage was strictly forbidden, a virgin girl who is to be married could be made to sleep with young man of her age, but they can never attempt sexual intercourse because of the obligation to discipline on sexual rituals and the awareness of the consequences of the attached penalties¹².

These customs entail values assigned to the marriage process. Most authors are of the view that there are five successive stages of marriage which may include meeting of both candidates, presentation of the girl to the parents of the boy, making the marriage contract, payment of dowry, and the actual marriage¹³. Indeed, this ritual process signifies the following: agreement and consent, witness to the marriage, transition to the new home, the ritual sexual intercourse, and consummation of marriage—the giving birth of a child.

1.1. The Agreement as a Consent

The agreement and consent for marriage is communal, the family of the man and of the woman consent to give and receive the bride and

¹¹ Ibidem, p.110.

¹² B. Benezet, *Plea for change of Models for Marriage*, Nairobi 2009, p. 135-136.

¹³ Cf. J. Njenga, *Marriage in Successive Stages*, “AFER 28” 1986, p. 198-207.

the bridegroom. The consent is by the clan, otherwise there is no marriage if the clan of the bride and of the bridegroom have not consented. In this case, the individual consent of the bride and the bridegroom is contained in the consenting decision of the kinsmen. Furthermore, on the side of the bride there is no occasion when she can refuse consent since following detailed investigation the consent of the clan bears witness that she is going to the right man and right family

1.2. The Evidence of Marriage

The consent is sealed with three levels of action: first the giving of an agreed marriage gift (dowry) by the bridegroom clan. The dowry is an outward sign which “seals up the sacred relationship established through marriage... which authorizes the husband and a wife to live together and to bear children”¹⁴. In most cultures, the dowry is given by the family of the husband to the family of the wife. Second is a celebration of a meal and drinking of traditional ritual beer by the elders as a jubilation of witness for confirming the consent. All the clan members gathered for this event are the eyewitnesses to this marriage covenant. The third element is witness by involving God and the living and dead by means of sacrifice and libation rituals and by an identified elder.

1.3. Transition to the New Home and Clan

This is then followed by arrangement for transition, the girl leaving her home and going to the man’s family. It is a process which is also meant to emphasize witness of this marriage. Transition can be done by abduction of the girl. Abduction is done by males from the family of the bridegroom, and these are mostly his companions from the initiation period. It is done by a timely abducting of the bride while she goes about her normal routines, like at the river while she is fetching water, or from the bushes while she is collecting firewood. The symbolism of abduction which is always done with a mock battle

¹⁴ J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Illinois 2015, p. 108.

as “indication of finality of the alliance”¹⁵ and other deeper symbolism for later discussion; here it is worthwhile just to point out that its main significance was to create awareness among the whole village community that the clan of the bridegroom has won, and the girl has been captured and taken for marriage to another neighboring clan. The other form of transition is for women, especially the aunts and the friends of the bridegroom’s mother, to go to get bride from her home.

1.4. The Ritual First Sexual Act

The first sexual intercourse of the bride and the bridegroom is taken as a solemn seal of the process of marriage. In most African cultures it has to be witnessed and therefore the girl and the boy are secluded for several weeks in a special house or hut in order to have their first sexual intercourse while someone, especially an older woman, keeps watch nearby to bear witness then testify that the act had been completed¹⁶. In clans where virginity was a mandatory condition for marriage, first intercourse is done sleeping over a dried white cattle skin and the blood from breaking of the virginity has to be confirmed by spotting of the bloodshed which has ritual significance.

1.5. Consummation: Pregnancy and Giving Birth

Pregnancy and child bearing is obligatory. A competent woman is signed to keep an eye and whisper the good news of pregnancy by constantly observing signals of pregnancy. Indeed, it was also to confirm the success of the conjugal act. A new baby born is the seal of marriage; consequently, without children, “the concept of the family would grind to a halt”¹⁷.

Unfortunately, each culture has its shadows and some of these rituals are not in line with Catholic canonical marriage. It is also important to mention that as culture is a dynamic phenomenon,

¹⁵ J. Mbiti, *Love and marriage in Africa*, London 1973, p. 205.

¹⁶ *Ibidem*, p. 206.

¹⁷ J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Illinois 2015, p. 115.

the African marriage anthropology is facing ambivalences resulting from gradual transformation. Due to the impact of modernity some of these rituals are gradually being substituted by new forms.

2. Anthropology of Marriage from Christian Teaching

The Patrimony of Church gives marriage a divine subsistence with an anthropology rooted in the creation of Adam and Eve as willed for human genealogy. This affirms the complimentary union of one man and one woman with a unique bond that is raised by Christ to the sacrament of covenant relation. Therefore, coherent doctrine that finds its theological meaning throughout the history of the Church teaching on marriage – from Church Fathers and documents, Vatican II and post Vatican II teaching and later traditional teaching by the Popes and the magisterium.

2.1. Church Fathers and Documents of the Church

Saint Augustine describes a threefold understanding of the good of marriage known as the *tria bona* of marriage: marriage for the good of offspring (*bonum proles*) to which procreation was not only begetting of children but also their moral or spiritual procreation and education; marriage for the good of fidelity (*bonum fidei*) the spouse has a right over the body of his partner and infidelity leads to adultery and intercourse other than for procreation he considered sinful; thirdly, marriage for indissolubility of the bond (*bonum sacramenti*). Saint Augustine attributes *sacramentum* only to Christian marriage, representing the symbol of the union of Jesus Christ with the Church¹⁸. In addition, he points out the usefulness of marriage in compacting concupiscence to the task of creation and this threefold description constitutes the sacrament of marriage today.

Vatican II's *Gaudium et Spes* describes marriage as “hallowed above all by Christ’s sacrament”¹⁹ and echoes the nobility and the dignity

¹⁸ St. Augustine, *The Fathers of the Church*, Volume 27: *Treatises on Marriage and Other Subjects*, “De bono coniugali” 1955, p. 5.

¹⁹ GS 49.

of marriage “governed and enriched by Christ’s redeeming power and the saving activity of the Church”²⁰ and highlights the begetting of children whereby the family becomes “a school for deeper humanity”²¹ nurturing human society. The *Catechism of the Catholic Church* states that, “marriage is written in the very nature of man and woman as they came from the hand of the Creator”²². This affirms the dignity of marriage as a sacrament. *The Code of Canon Law* without ambiguity clarifies that the matrimonial covenant as for a man and a woman²³. It further describes the essential properties of marriage being unity and indissolubility sustained in marriage as a sacrament²⁴.

2.2. The Local Magisterium

The Episcopal Conferences in Kenya and across Africa (AMECEA and SECAM), without exposing itself to scandals, strongly affirms and recognizes the tradition of the Church’s doctrines on the understanding of marriage. Marriage and family are intimately linked and rooted in the Word of God (cf. Gen 2:24). The dignity of marriage precedes from God and is built on natural law. As a fundamental institution it must be supported and strongly defended with quality preparation and be protection from “the ambiguity of the new world (order) ethic”²⁵ or any orientations contrary to African traditions and the teaching of the Church.

The local magisterium is convinced of the valuable anthropological aspects of African cultural marriage and warns against “unprecedented attacks” on the family coming with the trivialization of the traditional understanding of marriage in the African context²⁶.

²⁰ Ibidem, 48.

²¹ Ibidem, 52.

²² CCC 1603.

²³ Cf. CCL, Can. 1055, §1.

²⁴ Cf. Ibidem, Can 1056.

²⁵ Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM), *Recommendation on family*, <https://secam.org/recommendations-on-family-17th-plenary/> (access 2.11.2024).

²⁶ Ibidem.

Accordingly, marriage not limited to couples as a private affair but is built upon the communitarian character– *ubuntu*–that subsists in African cultural life. The birth of children in marriage is strongly affirmed as couples are encouraged to bring new members. Furthermore, it signifies the fruits of marriage to society and to the Christian family as linked with the goal of building the Small Christian Communities in Kenya which are instrumental in the formation of faith especially in young people. The trend of zero children and or one-two children only is not encouraged because it risks the Church’s desire for plentiful vocations. Bishop Makumba emphasized this as he said, “two children in a family means that the population of your family is growing at zero percent. You are only replacing the father and the mother therefore, there is no chance for a priest, a sister, or a brother”²⁷. This affirms the role of procreation for the good of humanity.

3. The status of family on Her Role of Formation

I must first underscore that family is the foundation of formation. The difficulties it faces directly correlates with the absence of sacramental matrimony. The family has a duty from God for the formation of children. “Drill them into your children. Speak of them at home and abroad, whether you are busy or at rest” (cf. Deut. 6:6-7). Parents have become conventional, casual Christians too busy for their role. It is unfortunately the case that most parents have no qualitative time for being available for nurturing of their children and the tendency is to delegate the role of parenting and formation to caretakers. Objectively, care takers have no moral authority for the children and their presence is transactional.

The phenomenon of being “married but single” is on the increase; this is a situation whereby the mother takes full responsibility in the family, while the father is completely passive regarding provision and mentorship of the children. With single mothers the situation

²⁷ Catholic Information Service for Africa (CISA), *Bishop Muhatia urges Families to have more children*, <https://cisanewsafrika.com/2018/01/kenya-bishop-muhatia-urges-families-children> (access 4.11.2024).

is worse, notably the absence of father figure is a gap in the animation of family. For many youths is difficult to come in terms with this experience which compromises the appreciation of the values of marriage. Their horizon of marriage is wounded and it is hard for them to internalize what it means to form a family in marriage. This is worse in families in crisis related to divorces, separation, and escalating domestic violence.

Crippling poverty in families is also a contributing factor. Families in the slums and especially migrants cannot effectively animate their children due to crippling poverty. Furthermore, there are many migrant youth—especially from the Congo, Rwanda, Sudan, and Somalia—who find Nairobi as their home while “searching for an oasis of peace and prosperity”²⁸. Indeed slums “are ‘poverty belts,’ lacking elementary services and normal chances for improvement”²⁹. Consequently, around 55-60 percent of Kenya’s urban population are slum inhabitants, young people living in slums, especially Kibera (the largest slum in Nairobi and in Africa), Mathare, Mukuru kwa Njenga, Korogocho, and several other slums in Nairobi which are languishing in poverty and therefore are vulnerable to being influenced to compromise their dignity in exchange for money, employment, and other material wants.

Most anti-family organizations and activists secretly penetrate the slums and take advantage of the desperate economic situations of our people. The lure of financial support from such organizations promotes a false common good silently destroying the institution of marriage. Crippling poverty is being used as an entry point to abuse basic Christian understanding of marriage with foreign ideologies like LGBTQ. Reiterating against this manipulation, the Conference of Catholic Bishops in Kenya has said, “we regret that the LGBTQ+ ideology is taking advantage of our people, and especially the innocent

²⁸ AM 84.

²⁹ John Paul II, *Address to diplomatic community in Nairobi*, 1980, no. 9.

vulnerable individual like youth and the poor”³⁰. Poverty becomes the main driver for toxification of our young people, leading them to be victims of recruitment and recipients of corrupted ideas.

Reading through *Dignitas Infinita* under the subtitle “drama of poverty” the document speaks against a culture of denying the dignity of human persons by the fact of their condition of extreme poverty and the existence a gap between the rich and the poor. It states that, “the scandal of ‘glaring inequalities’ continues, where the dignity of the poor is doubly denied because of the lack of resources available to meet their basic needs”³¹.

The Church teaches that “the very dignity of man postulates that man glorify God in his body and forbid it to serve the evil inclinations of his heart”³² and therefore using a person for pleasure is for the ends of individual ego instead of the ends of salvation and fails the threshold of the commandment of love (cf. Mt. 22:36-40). Love is an evangelical commandment with a vocation to complement each other for a good end. Furthermore, using the other for self-profit contradicts the affirmation of the notion of a person, and the significant frame of reference of ‘thy neighbor’ towards the other is abused. It takes away the personalistic norm of the inherent value of the person and hence dehumanizes the action of mutual self-giving and makes sexual pleasure a value and a priority while subordinating the true value of the person³³. This becomes an implication of adoption of false marriage anthropology and freedom without responsibility. The background of family situation identifies four causes underlying the difficulties in marriage preparation which are interconnected, forming a pandora’s box of threats.

³⁰ J. Okoth, Bishop conference slams LGBTQ+, <https://amecea.blogspot.com/2023/03/kenya-bishops-conference-slams-lgbtq.html> (access 6.04.2024).

³¹ DI 36.

³² GS 14.

³³ Cf. K. Wojtyła-John Paul II, *The Acting Person*, “*Analecta Husserliana*” 1979, no. 10, pp. 295-296.

4. Difficulties and Emerging Threats

The process of marriage formation is experiencing a vicious cycle of obstacles that are intricate. Consequently, gaps of weaknesses that are difficult to resolve thus giving way to negative sexual ideologies that put the future of marriage and family to a risk of decline. Therefore, this leads to four-point discussions including anatomy of LG-BTQ+ and the atrocities of illicit media platform.

4.1. The Failure of the Family to Transmit Good Cultural Heritage

Pope John Paul II in his address to the Kenyan bishops on 7 May 1980 acknowledged the unique model of values found in the African family by saying that, “The great African tradition is faithful to so many family values, and to life itself, which takes its origin in the family. A profound respect for the family and for the good of children is a distinctive gift of Africa to the world”³⁴. This heritage is now under threat because the African family is under transformation due to secular culture and foreign influence. Euro-western education is participating in eroding the roots of African culture which had much respect for the meaning of marriage and family. The so-called educated family class is no longer in touch with African values, reasoning that it is primitive, and therefore they are immersed in a culture which is retrogressive and despises the African world view of marriage. They reject rites of passage and initiation, courtship taboos, and alliances of families during marriage stages.

Respondent 16 affirms this by saying, “during African rite of Initiation, one was taught how to be a husband or a good wife”³⁵. This has been a progressive enlightenment to the sacredness of the sexual act as reinforced through puberty rites which are intertwined with religious taboos formed for the marriage roles and responsibility³⁶.

³⁴ John Paul II, *Address to Bishops of Kenya*, May 7, 1980, no. 5.

³⁵ Respondent 16, Email Questionnaire Responses on the *Dilemma on marriage preparation for young people: difficulties and threats* in Nairobi (received on 29/3/2024).

³⁶ M. Farley, *just love-A framework of Christian ethics*, New York 2006, p. 81.

This conviction is declining with an attitude that white is best and black is bad.

4.2. Lack of Consistent Program for Proximate Preparation

Several respondents pointed out the absence of a well-done structure for youth formation after confirmation and some appreciated marriage preparations in relation to marriage counseling sessions done though limited to three months before wedding. As described by Respondent 17, this preparation focuses much on the wedding but does not give long-term qualitative teaching. There is an appeal for putting into place a continuous preparation, with guidance and counselling beyond the wedding day³⁷. In some parishes there is training for youth mentorship through the Marriage Encounter group, Catholic Women Association (CWA) and Catholic Men Association (CMA), which has been helpful but insufficient. Youth seminars in parish and national youth forums are opportunities for mentorship but tend to be very idealistic, removed from real existential problems. Nevertheless, what is taught in schools in Christian Religious Education (C.R.E) lessons does not meet the threshold of bridging theory and practice. For that matter it remains inadequate.

5. Negative Influence from Illicit Media Content

Illicit media content has led to a struggle between true marriage anthropology as taught by the Church and the emerging false marriage anthropology as presented by the vision of media and sometimes gender activism. An anthropology which is said to be “a new Manichaeism, in which body and spirit are put in radical opposition”³⁸ and totally rejects the great mystery of marriage (Cf. Eph. 5:31-32). A campaign against family is too much in the media, selling a pseudo-anthropology of marriage. I also call it a plastic anthropology

³⁷ Respondent 17, Email Questionnaire Responses on the *Dilemma on marriage preparation for young people: difficulties and threats* in Nairobi (received on 1/4/2024).

³⁸ LF 19.

of marriage and family which is as a *poison hidden in honey* being ingested by young people, killing the future of family.

According to Bujo, “the liberalization of sexuality by mass media is ...contributing also to the propagation and spread of homosexual practices”³⁹. Media influence has a consequence on the erosion of cultural heritage among African Christian families by presenting a cultural sexual revolution that is not in African tradition. Media platforms promote spontaneity and an exaggerated sense of freedom, making our young people become direct customers of sexual liberation themes that contradict dignity and family values.

According to Respondent 2, “there is too much exposure to illicit content”⁴⁰. The media seems to normalize ideologies that are not Christian, causing most youth to imitate models of life that contradict Gospel values. Indeed, “the Church experiences maternal grief at the harm”⁴¹ done to her children and especially to the young generation when the media becomes an instrument of moral decay rather than building up a community of faith.

The speed and rapid geographical outreach of WhatsApp, Instagram, Twitter and TikTok is a big threat which can yield a massive killing of faith within the twinkling of an eye with illicit ideologies with strange views on sexuality. This is now the greatest threat for spiritual intoxication to young people.

Questionnaire results give an approximation of 55-60 percent of youth being influenced by media to premarital sex and the use of contraceptives in relationships whereby, “there is no spiritual inwardness for mutual interpretation as the inner drive for responsibility”⁴². The Church teaches that, “respecting the laws of conception is to acknowledge that one is not the master of the sources of life

³⁹ B. Benezet, *Plea for change of Models for Marriage*, Nairobi 2009, p. 158.

⁴⁰ Respondent 2, Email Questionnaire Responses on the *Dilemma on marriage preparation for young people: difficulties and threats* in Nairobi (received on 27/3/2024).

⁴¹ IM, 2.

⁴² Cf. K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, San Francisco 1993, p. 131.

but rather the minister of the design established by the Creator”⁴³. To manipulate this law is to take the place of God instead of being a collaborator in creation.

Looking at African culture, contraception has never been there because of the abundant culture of life and anything against life was not accepted. Mbiti underscores this as he states that, “anything that deliberately goes towards the destruction or obstruction of human of life is regarded as wicked and evil”⁴⁴.

Any action whatsoever that stops or interrupts the growth of life or endangers pregnancy was forbidden, with serious penalties. Life is protected with taboos against eating certain foods that might harm both the mother and the baby, for example, meat obtained from hunted animals killed with poisoned arrows, also not using concoctions that can lead to killing the child and expelling the child from the womb. It sad to see that nowadays caution towards precious life is not a concern for the youth as influenced by secularization.

The contraceptive mentality is being used to mask prostitution, which contradicts the authentic humanized relationship of marriage built on an “I”-“you” relation of persons and never as “I”-“it,” reducing the person to a product of business as is done by commercial sex workers. Consequently, sex is mechanized, and the true meaning of intimacy and union is contradicted by such subjectivism and fixation on pleasure as the goal and the body being a means of utility while dishonoring the mystery of the human person.

6. The Propagation of LGBTQ+ Ideology

The granting of the right of association to LGBTQ+ is certainly a groundwork for revolutionary convention targeting our young people to adopt anti-Gospel ideologies and to destroy the understanding of doctrines of Church and scriptural truth on marriage. Nevertheless, LGBTQ association will progressively proclaim a wave of sexual liberation and eventually crowning homosexuality. Young people have

⁴³ HV 13.

⁴⁴ J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Illinois 2015, p. 104.

to be prepared well on how to confront the LGBTQ challenge perhaps before being hooked into adopting unchristian models of “conjugal union” and lifestyle.

Homosexuality is an abomination not only to Church morals but also in the African believe system; it must be rejected with vigorous force because it does not only contradict the teaching of Catholic community but also the foundations of the family in the Kenyan constitution (Art 45) and the African Charter on Human and Peoples’ Rights (art 18).

John Paul II in *Africae Munus* states. “Africa is experiencing a culture shock which strikes at the age-old foundations of social life, and sometimes makes it hard to come to terms with modernity”⁴⁵. These remarks confirm once again how the roots of marriage and family in Africa have been deeply shaken.

Most respondents reject LGBTQ with foundations from the word of God. For example, Respondent 13 condemned it by saying: “Everything about LGTBQ+ goes against the law of God on creation, LGBTQ+ relations and association are aimed at ensuring that men and women do not procreate and is a population control mechanism. They have a lot of funding and are able to buy media and even governments. This makes their influence very strong”⁴⁶. This echoes the voice of the Servant of God Cardinal Otunga on caution against non-governmental organizations attacking family institution in the name of civilization as he said, “the campaign against the family is very well-organized, strongly financed. A false vision of wellbeing is created for us. We are made to think that if we do not do as these hidden organizers say, then our civilization is going to lose its comfort, its wellbeing”⁴⁷. Use of money, grants, and financial aids should be at the service of realizing human dignity and for the common good towards protection of the freedom of the human person as

⁴⁵ AM 11.

⁴⁶ Respondent 13, Email Questionnaire Responses on the *Dilemma on marriage preparation for young people: difficulties and threats* in Nairobi (received on 28/3/2024).

⁴⁷ M. Ogola, M. Roche, *Cardinal Otunga. A Gift of Grace*, Nairobi 1999, p.134.

to authentically serve and redeem the people but not to exploit them. The Church teaches that the end does not justify the means.

Reiterating the synod fathers from the African Synod on the Family, an appeal was made to a United Nations Conference held in September 1994 in Cairo urging that any resolution of this conference that will contradict the African understanding of family values should never be accepted. Similarly, the Church in Kenya cannot allow African Christian families and the youth to be ridiculed on their own soil by a culture which is destructive to the African understanding of marriage and family⁴⁸. Similarly, Archbishop Makumba refers it as “a slap in the face”⁴⁹. Consequently, same-sex marriage ideology is an infidelity and lack of gratitude to God for the gift of sexuality (cf. Gen. 2:24-25). It contravenes the natural law which is intrinsic to the human person as also affirmed by Antonio Rosmini that, “the human person is a subsistent of human law”⁵⁰.

Contemplating creation, man and woman each have unique sexual potential for complimentary roles. The law of nature *ipso facto* abhors a homosexual act. In the story of Sodom and Gomorrah the men asked Lot, “Where are the men who came to you tonight? Bring them out to us so that we can have sex with them” (cf. Gen. 19:5; Lev.18:22; 20:13, Rom.1:26-27). The scripture rejects homosexual behaviour with a consequence of mortal punishment⁵¹.

Looking at the questionnaire results (question 9), all respondents agree that African cultural values could not allow the possibility of LGBTQ+ because sexual taboos had good teaching and orientation for the meaning of sex and marriage. The clarification of Mbiti is that, “it is a very tragic thing when no children come out of a marriage, then people do not consider it to be truly a marriage”⁵². In a nutshell

⁴⁸ Cf. EA 84.

⁴⁹ N. Paschal, *Concerted Attacks on Christian Family*, <https://cisanewsafrika.com/2024/02/kenya-concerted-attacks-on-christian-family> (access 4.11.2024).

⁵⁰ Cf. B. Gacka, *European personalism*, Warszawa 2014, p. 218.

⁵¹ Cf. CCC 1854-1857.

⁵² J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, Long Grove 2015, p. 110.

whatsoever is discussed as “same-sex marriage” can never be at any level of discussion as marriage in African context but rather as a curse as it contradicts the African anthropology of marriage. Any attempt to portray or have a connotation that same-sex is somehow friendly to the community is immediately rejected. Wait a moment, no wonder the extra-liturgical blessings of the homosexual couples proposed in *Fiducia Supplicans* of December 18, 2023, was very controversial and *caused a shock wave* to the African Church⁵³. It was criticized in public and rejected in public for pastoral reasons and for avoidance of scandal of the faithful in Africa. The president of SECAM communicated with clarity that, “African bishops, do not consider it appropriate for Africa to bless homosexual unions or same-sex couples because, in our context, this would cause confusion and be in direct contradiction to the cultural ethos African communities”⁵⁴. Objectively, the blessing of homosexual couples in Africa could have brought intricate difficulties especially to the youth on matters of preparation for marriage. The very nature of the act denies the community its meaning of existence and anything whatsoever that denies or rejects the existence of family was condemned.

According to John Mbiti, “the cultural environment in the village is directed towards a normal married life and the sexual urge finds outlets in marriage”⁵⁵. Any orientation against these taboos and rituals had a double consequence; punishment from both the community and from the gods by becoming barren, infertile, or giving birth to a deformed child. Therefore, the affair of marriage is taken with all utmost caution unlike the causality of modern times.

The understanding of marriage has no vocabulary describing a gay, a lesbian, or a bisexual because the rhythm of life was obvious as linked to the cosmo-religious system as a whole. It is tantamount to impossible to validate the African maxim, “I am because we are,

⁵³ SECAM, *No Blessing for Homosexual Couples in all Churches in Africa*, <https://secam.org/5924/> (access 2.11.2024).

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ J. Mbiti, *Love and marriage in Africa*, London 1973, p. 218.

and since we are therefore, I am”⁵⁶ in the context of homosexuality. It does not propagate the communitarian existence and regeneration of genealogy.

Reading through the Kenyan constitution, article 45 states that, “the family is the natural and fundamental unit of society and the necessary basis of social order and shall enjoy the recognition and protection of the state” and the Kenyan Penal code of 1930 section 162 and 163 (unnatural offence) criminalizes same-sex acts as “gross indecency” and “carnal knowledge against the order of nature”. The government was obliged to uphold this good spirit of the constitution against the emerging sexual revolution; therefore, the 24 February 2023 determination contradicted the spirit of article 45 of Kenyan constitution. In order to safeguard our young people a thorough dialogue has to continue so as not to compromise the dignity of the family as stated in the Kenyan constitution.

7. Solutions and Recommendations

Finally, with the words of His Grace Archbishop Philip Anyolo, that “Dangers to the family affect not only the society but also the Church, God’s kingdom on earth,”⁵⁷ the Church as a sacrament of salvation is in better position to redeem the situation. The Church remains the only beacon of hope that can “offer to mankind the honest assistance”⁵⁸. I propose a four-point practical solution towards resolving the dilemma.

7.1. Rediscovering of Family Catechesis within Cultural Context

John Paul II in *Catechesi Tradendae* stresses that, “The family’s catechetical activity has a special character, which is in a sense irreplaceable”⁵⁹. And furthermore, the African Christian family is

⁵⁶ J. Mbiti, *Introduction to African*, 2015, p. 108.

⁵⁷ P. Anyolo, *Christmas message*, [https://www.aciafrica.org/news Nairobi](https://www.aciafrica.org/news/Nairobi), 25 December 2023 (access 5.04.2024).

⁵⁸ GS 3.

⁵⁹ CT 68.

“built on the solid cultural pillars and noble values of the African tradition”⁶⁰ and therefore she remains a living heart of catechesis with the richness of the Royal Priesthood of Christ. Moreover, the salvific power of the sacraments of initiation is lived by the family members at the service of the *tria munera* through the sanctifying power of the gifts of the Holy Spirit.

The Holy Family, who came to the land of Africa and lived for some time in Egypt (cf. Mt 2:13-14), becomes an exemplary model not only of family values but as first witness of the missionary character of the Church within a family setup. Vatican II’s *Ad Gentes* states that, “the pilgrim Church is missionary by her very nature”⁶¹. Hence parents ought to be the first missionaries to their own fruits. As a matter of fact, the role of parents can be rediscovered and reinforced by engaging families through catechesis of parents, strengthening them in their obligation to reach out to their children by proclaiming the mystery of Christ in order to safeguard the future of sacramental life. This model of faith formation needs to be initiated; making a kind of ongoing refresher adult catechesis model for parents. Let this focus on mentorship; the actions of parents in the family are of paramount importance. Consequently, children don’t learn much from what the parents speak, talk, and say but by what they see being done by parents. For example, the parents of Susana were righteous and taught their daughter good moral convictions according to the law of Moses and she became an outstanding wife for Joachim (cf. Dan. 13:1-3).

The parent’s role should have a synergy with recourse to the role of sponsors or what is commonly referred as godparents. The *Code of Canon Law* states, “A sponsor also helps the baptized person to lead a Christian life”⁶². They are exemplars of faith and belief as emphasized by the Catechism of the Catholic Church, which states, “the godfather and godmother, who must be firm believers, able and ready

⁶⁰ EA 92.

⁶¹ AG 2.

⁶² CCL Can. 872.

to help”⁶³. May they accomplish their obligation towards nurturing faith and morals of their adopted sons and daughters.

Most African families are extended families and a focus can also be on grandparents and uncles. The role of grandparents should not be underestimated; “I am reminded of your sincere faith, which first lived in your grandmother Lois” (cf. 2Tim. 1:5). Our grandparents have a special gift of nurturing and “pass on the faith and keep prayer in the heart of family life”⁶⁴ and gradually and seemingly slowly but in a very concrete way help young people to internalize the four pillars of the Catholic faith. Unfortunately, these veterans and conservators of rich Catholic values are rarely any longer engaged in parishes catechesis forums. Their traditional frame of reference on matters of faith is fundamental and very instrumental for animation of faith.

In view of the preceding proposals, family catechesis should take a concrete form in terms of its approach. I insist on the importance of the qualitative aspect rather quantitative on accompanying the family. We can be effective by reaching out towards the conversion of a concrete family and not the anonymous families found mostly in groups. Concrete families are reliable for change and capable of being responsible for evangelizing other families. Family oriented ecclesial groups should remain focused on their role of assisting in the growth of faith rather than on structural development. The Church needs these projects and resources, but a groundwork of faith should be a priority above everything.

8. Revitalization of Marriage Catechumenate

After confirmation what next? Catechetical bridging must be taken into consideration. Means of continuity should be put in place. The challenge of fitting age-groups and maturity levels must be addressed by a kind of “catechetical sifting”. In most cases these

⁶³ CCC 1225.

⁶⁴ Cf. C.Wiley, *The vital role of Grandparents in church and family life*, <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-01/the-vital-role-of-grandparents-in-church-and-family-life.html#> (access 9.05.2024)

groups have an age mix—puberty, pre-adolescent, adolescent, and young adults (youth of age above eighteen years) all together. Adoption of the concept of age-groups to which those initiated together become peers and form a group that exists for the rest of their life towards continuity in Christian formation beyond their confirmation is necessary. This enhances evangelization of peers by peers⁶⁵. This is to envision specificity of a regular systematic program for ongoing catechesis. Let it be structured with substantial content with concrete concerns integrated with contemporary issues. For example, group-set catechesis every first Saturday of the month, quarterly and annual seminars scheduled especially for when most youth are on a long-term break from schools.

The kerygmatic element should always be a priority in age-group based training programs lest they be reduced to a secular kind of social group without elements of mystagogy. Those who have experienced trauma from backgrounds of dysfunctional families can especially benefit from discernment of truth and authentic freedom with psycho-spiritual care, and from assistance given by their age-groups.

9. Confronting Sexual Revolution and Emerging Ideologies

The parish church remains the immediate teacher to teach and admonish on dangers befalling the Christian community. Its efforts including preaching, campaign rallies, Lenten campaign, and a church magazine are not adequate because they don't reach the youth. It is a very small population of youths that read these articles, bearing in mind that most youth of the rural parishes are illiterate. Effective forums where this literature can reach the most youth should be considered, especially secondary schools and university. It is essential to realize that most youth are interested in a media interface which they can feel, see, hear and even touch. This should be a consideration regarding which method is effective.

Youth conventions are losing popularity, yet they are important platforms for evangelization of the young people. Enhancement

⁶⁵ Cf. EA 93.

of youth conventions at the outstation, parish, deanery, diocesan, and national levels will have added advantage. In such forums there should be a proposal for individual sharing or the narration of the story of their life (autobiography). Concreate life cases of victory over challenging moments is an essential impetus of conversion and transformation for others.⁶⁶

Catholic media and broadcast radio and television are also very instrumental for catechesis. Programs that confront sexual revolutions should be highly promoted for the enlightenment of the young people. Youth who are ready to reconstruct their stories of life and become models should be invited on Christian radios such as Waumini Radio and Capuchin Television in order to reach other youth across the parishes. The programs should be purposeful and in touch with the realities of what is happening with the sexual revolution agenda. There is a culture of painting marriage as clean and a failure to have an exposition on crucial threats. LGBTQ, contraceptives, and abortion among Catholics are rarely discussed in the Catholic media.

The parish pastoral action plan has to make a shift of focus, “from providing physical facilities for the church to drawing and catering for program budgets for the youth and family movements”⁶⁷. Increasing the resources to facilitate groundwork of faith programs and forming the consciences of the youth is an inevitable task.

Furthermore, the Church being the conscience of society, she remains prophetic against any ideologies that contradicting the Gospel. The Kenya Conference of Catholic Bishops has consistently reminded the state to treasure human dignity by values stated by Kenyan law. Similarly, when Pope John Paul II was addressing the president of Kenya he said, “it is in commitment to the dignity of every human being that the Church and the state find themselves on the same path”⁶⁸ to safeguard the institution of marriage and the future of the nation

⁶⁶ Cf. NDC 197-207.

⁶⁷ C. Giuseppe and C. Beatrice (ed.), *African family Today*, Nairobi 2015, p. 54.

⁶⁸ John Paul II, *Address to the Bishops of Kenya*, Nairobi 1980, no. 6.

through our young people in a continuous dialogue aiming at a complimentary synergy by the Church and the state.

The moral authority of our bishops and their pastoral guidance is always respected not only by Catholics but by most citizens, both Christian and non-Christian. Press statements affirming doctrine on marriage with a firm stance against sexual revolution are of great significance. In addition, by pointing out to the government challenges of unemployment facing youth, and the harsh cost of living, is a way of cushioning the poor against agents who take advantage of poverty for the sexual exploitation of poor young people.

The state law should support the authentic marriage system; the Church must remain vigilant of any sort of constitutional manipulation that distorts citizens' understating of true marriage. The voice of the Kenya Conference of Catholic bishops has powerful influence on the moral lives of the people. They state, "we, therefore, call for a constitutional amendment to strengthen our cultural and religious values on marriage and family which are to be protected by the supreme law of the land"⁶⁹. As a rule, human laws must be subordinate to divine law: the dignity of marriage finds its subsistence in the Divine Law. The state has a duty to safeguard and foster the institution of marriage and family. It has to reject unnecessary grants offering financing with a hidden agenda. This may not necessarily mean attacking the funding organizations but confronting the ideologies behind their activities thus to evangelize them. This echoes SECAM's call upon governments to implement policies that have respect for African culture in favor of supporting the family at its fragile moments⁷⁰.

⁶⁹ Kenya Conference of Bishops, *Press statement*, Nairobi: April 20, 2023.

⁷⁰ SECAM, *Recommendation on family*: <https://secam.org/recommendations-on-family-17th-plenary/> (access 2.11.2024).

10. Initiatives for Inculturated Marriage

The subject matter itself refers to “evangelization of inculturation, the process by which catechesis *,takes flesh’* in the various cultures”⁷¹ in particular for African culture. The inculturation process has put forth two groups of theologians, those for strict sense of marriage according to the Church traditions and those in favor of inculturated marriage. Indeed, inculturation is a sensitive phenomenon, as clearly stated by synod fathers, “Inculturation is a difficult and delicate task, since it raises the question of the Church’s fidelity to the Gospel and the Apostolic Tradition amidst the constant evolution of cultures”⁷². To provide a fruitful initiative for inculturation in marriage there are four questions which must be asked: 1. Why do many African Christians prefer marriage preparation and customary ancestral marriage before getting married in the Church?; 2. Is there a possibility of a systematic adoption of the African marriage in successful stages as a more gradual form of consent for sanction of African Christian marriage so as to reinforce the single moment of the “yes, I do” of canonical marriage?; 3. What should be the entry point of considering the five successful stages of marriage?; 4. How should canonical marriage and traditional marriage reconcile the understanding of the consummation of marriage? This is the highest point of contention. These questions provoke an initiative for a deeper theology of marriage inculturation⁷³.

Indeed, most African Christians practice a traditional marriage clearance to live together while delaying the sacrament of matrimony for several years. This has promoted stability in such marriages as compared to those done in the church without following the traditional way. In order to define a clear path for inculturation in African Christian marriage, the Church in Africa must hold to its good cultural heritage. This was also emphasized by John Paul II during

⁷¹ Cf. EA 59.

⁷² EA 62.

⁷³ Cf. M. Joshua, *African theologians, bishops cry out for more expansive synod discussions* (access 20.05.2024).

his apostolic pilgrimage to Kenya in 1980 when he said, “Africa must remain deeply faithful to itself; day after day it must become ever more faithful to its own heritage”⁷⁴. There is need for deeper reflection and scrutiny on the experience of African initiation rites with a theological study of the stages of the African marriage process.

Communal consent as an alliance of two families has been a significant pillar for stability and successful traditional marriage. This is a strength which can be considered for adoption. This formula ensures minimal chances of divorce because the quality of consent comes as a result of thorough consultative voice with communal consent in each preceding stage which can take months and even years to reach the highest point of the marriage event. This is an area of dialogue as compared with sum-up effect of marriage banns which commonly take place over three Sundays (only a month) which provides a public participation element in the Christian wedding ceremony. The critique is that, are these three Sunday announcements of banns sufficient to validate a long-time life commitment in marriage as compared to the six successive stages of traditional marriage? In my opinion the customary process seems to offer better grounding of stability than the three Sunday inquiry.

In the initiation rites there are elements that provide strength, the concept of Rika or age-group at initiation has a particular reinforcement towards the discipline of marriage preparation. It forms a unique peer group which has a continuity for life and which remains for ongoing formation of the group by virtue of shared occasions and ritual experience. It is an outstanding cultural aspect which can practically be adopted into the rite of Christian initiation to adulthood so as to strengthen the marriage catechumenate.

* * *

I would like to draw significant conclusions by reiterating the words of Pope John Paul II in his address to bishops of Kenya in 1980 when he said: “Every effort to make society sensitive to the importance

⁷⁴ John Paul II, *Address to the diplomatic community*, Nairobi 1980, no. 11.

of the family is a great service to humanity.”⁷⁵ In view of the whole process of catechesis of young people after confirmation, bridging of the gap can be solved with the link of an ongoing catechesis with a special auxiliary contextualized formation text. This is also to second the proposal of SECAM to initiate a directory of catechesis for family focusing on major challenges confronting the family⁷⁶.

Revitalization of a deeper marriage catechesis will aim at teaching young people the truth of the Gospel, “consecrate them in truth” (cf. Jn 17:17; 1 Tim. 2:3-4) to gain insight on discerning the truth about marriage and family as they are empowered to know how to deal with and resolve the dilemmas confronting their choices and decisions in the marriage vocation. Notably, the fast pace of the sexual revolution and its advocacy campaigns require an urgent pastoral intervention especially reaching out to the role of family catechesis with focus on the future of *Ecclesia domestica*. Indeed, it is impossible to achieve significant transformation without reconstruction of the role of the Christian family since the Church enters concrete persons through the family as “the cradle and the setting in which she can enter the human generations”⁷⁷.

It is worth considering that both anthropologies have desirable meeting points as insights for an inculturated marriage. My proposition is to study the opportunities and strengths for a tentative solution. For example: a. The role of the extended family on basic sexual mores can be discussed at par with remote preparation; b. The cultural initiation period can be synthesized with proximate marriage preparation; and c. The five successive stages of marriage can be integrated with immediate marriage preparation upon an authentic pastoral analysis – to get a blended Contextual Christo-Customary Process (C.C.C.P)–*Mseto Maalum within* theological and doctrinal orientation. This underlines the need for a further comparative study

⁷⁵ John Paul II, *Address to the bishops of Kenya*, Nairobi: 7 May 1980, no. 5.

⁷⁶ SECAM, *Recommendation on family*, <https://secam.org/recommendations-on-family-17th-plenary/> (access 2.11.2024).

⁷⁷ FC 15.

of the view of African cultural marriage with Roman Catholic doctrine on marriage as a sacrament.

The final point. I underscore the urgency of finding means of addressing the catechetical gap after confirmation with a suitable program to halt the escalation of the problem. On the other hand, I am lamenting for an inculturated theology of marriage in Africa. The tension between the canonical marriage and traditional marriage remains as the main critical dilemma, *a lacuna* in marriage preparation which has yet to be resolved to secure the African Christian families. I argue for a discerned marriage anthropology with categories which are more inclusive of culture rather than exclusive. This will effectively Christianize the young people and transcend the difficulties and threats affecting preparation towards sacramental life in marriage.

Streszczenie

Autor porusza w artykule kwestię nieodpowiedniej formacji małżeńskiej jako dylemat w rozeznawaniu powołania małżeńskiego. Uważa, że brak formacji katechetycznej po bierzmowaniu młodzieży jest poważnym wyzwaniem duszpasterskim. Brak odpowiedniego przygotowania do małżeństwa sprawia, że wielu młodych ludzi ulega wpływom współczesnych ideologii, które atakują chrześcijańską wizję rodziny. Przykładem LGBT+ takiej kontrowersyjnej ideologii, obcej kulturze Afryki, jest ideologia LGBT+. Pozbawianie chrześcijan wsparcia w postaci katechezy może w konsekwencji zagrażać zarówno powstaniu, jak i trwaniu małżeństwa, a także wpływać na jakość życia rodziny. Autor dokonuje w tekście jakościowej analizy użytych danych, badając związek przyczynowo-skutkowy tego problemu. Zwraca też uwagę na wpływ nielegalnych treści medialnych, które mają negatywny wpływ na wartości, którymi żyje młodzież. Ważne dla poczynionych badań jest uwzględnienie inkulturacji małżeństwa w Afryce.

Słowa kluczowe: formacja, sakrament małżeństwa, rodzina, katecheza

Summary

The author of the article addresses the challenge of inadequate marriage formation as a dilemma in discernment of marriage vocation. Existence of a catechetical gap after youth are confirmed is concrete pastoral challenge

that has exposed many young people to contemporary sexual revolutionary ideologies that attack the family; LGBT+ as controversial ideology foreign to Africa culture, use of contraceptives, escalation *de facto* union and dysfunctional families. Consequently, their implications are contextual difficulties and threats causing a decline of marriage and family life. This qualitative analysis explores the cause effect relation of the research problem underscoring the role of the Family and the Church while highlighting the impact of illicit media content as a plaque to correct values and virtues among the youth. Final the author reinforces doctrinal differentia with specific areas for catechetical engagement with proposed practical solutions for pastoral implementation with a consideration of marriage inculturation in Africa.

Keywords: formation, sacrament of marriage, family, catechesis

Biogram

Ks. Wanyelo Godfrey Mwarumbe – prezbiter z Kenii (archidiecezja Nairobi); ukończył Catholic University of Easter Africa w Kenya oraz Urbaniana University w Rzymie; doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie specjalizujący się w teologii pastoralnej. E-mail: wanyelogodfrey2017@gmail.com.

Bibliography

- Anylo P.SZ., *Pastoral Letter, on the occasion of the Nativity of Lord*, Nairobi 2022.
- Anylo P.SZ., *Christmas message*, <https://www.aciafrica.org/news> Nairobi 2023 (access 5.04.2024).
- Austin F. (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Pasay City 2006.
- Benedict XVI, *Africae Munus*, Vatican 2011.
- Benezer I.K, Magesa L., Alyward S., *African Christian Marriage*, Nairobi 1998.
- Benezet T.B., *Plea for change of Models for Marriage*, Nairobi 2009.
- Bosco O., *Association of Member Episcopal Conference In Eastern Africa (AMECEA) plenary assembly in Ethiopia, Addis Ababa*, <https://secam.org/family-media-youth-migrants-corruption-among-issues-addressed-by-eastern-africa-bishops/> (access 2.11.2024).
- Farley M., *Just love–A framework of Christian ethics*, New York 2006.
- Gacka B., *European personalism*, Warszawa 2014.
- Giuseppe C., Beatrice (eds.), *African family Today*, Nairobi 2015.

- John Paul II, *A theology of the Body: Man and Woman He created Them*, Boston 2006.
- John Paul II, *Address to the Bishops of Kenya*, Nairobi 1980.
- John Paul II, *Address to the diplomatic community*, Nairobi 1980.
- John Paul II, *Catechesi tradendae*, Vatican 1979.
- John Paul II, *Ecclesia in Africa*, Vatican 1995.
- John Paul II, *Familiaris consortio*, Vatican 1981.
- John Paul II, *Gratissimam sane*, Vatican 1994.
- John Paul II, *Veritatis splendor*, Vatican 1993.
- Joshua M., *African theologians, bishops cry out for more expansive synod discussions* (access 20.05.2024).
- Kakai M.C., *The Latin Catholic Church's View of Marriage and Family in Relation to African Culture*, "International Journal of Innovative Science and Research Technology" 2022, no 7.
- Kasembo A., Selvan S., *Marriage and family in African Christianity*, Nairobi 2004.
- Kenya Conference of Catholic Bishops, *Appeal to review the supreme court ruling on right of association of LGBTQ+ group with a view to overturn the determination*, Nairobi 2023.
- Kenya Conference of Catholic Bishops, *A catholic catechism*, Nairobi 2008.
- Kenya Conference of catholic bishops, *JPC Integrity for a just nation*, Nairobi 2024.
- Kocholicka L.G., *Family in Africa: opportunities and challenges*, "Human Dignity Journal" 2014, no 1.
- Mcelwee J., *African theologians, bishops cry out for more expansive synod discussions*, <https://www.ncronline.org/news/world/african-theologians-bishops-cry-out-more-expansive-synod-discussions> (access 2.11.2024).
- Mbiti J.S., *Introduction to African Religion*, Long Grove 2015.
- Mbiti J.S., *Love and marriage in Africa*, London 1973.
- Njenga J., *Marriage in Successive Stages*, 1986.
- Okoth J., *Bishop conference slams LGBTQ+*, <https://amecea.blogspot.com/2023/03/kenya-bishops-conference-slams-lgbtq.html> (access 6.04.2024).
- Paschal N., (CISA), *Concerted Attacks on Family*, <https://cisanewsafrika.com/2024/02/kenya-concerted-attacks-on-christian-family> (access 4.11.2024).
- Philip A., *Christmas message*, <https://www.aciafrica.org/news> Nairobi, 25.12.2023 (access 5.04.2024).
- Pontifical Council for promoting New Evangelization, *New Directory for Catechesis*, Nairobi, Pauline Publication Africa 2020.
- Richard M.H., John M.L., *Covenant of Love, Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and family in the modern world*, San Francisco 1992.

- Richard A.S., *The splendor of Marriage ST. John Paul II Vision of Love, Marriage, Family & the culture of Life*, New York 2018.
- SECAM, *Recommendation on family*, <https://secam.org/recommendations-on-family-17th-plenary/> (access 2.11.2024).
- SECAM, *No Blessing for Homosexual Couples in all Churches in Africa*, <https://secam.org/5924/> (access 2.11.2024).
- United States Catholic Conference, *Catechism of the Catholic Church*, New York 1994.
- Wiley C., *The vital role of Grandparents in church and family life*, <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-01/the-vital-role-of-grandparents-in-church-and-family-life.html#> (access 9.05.2024).
- Wojtyła K., *The Acting Person*, “Analecta Husserliana” 1979, no X. Wanga B., *Supreme court rules gays, lesbians have right of association*, <https://www.citizen.digital/news/supreme-court-rules-gays-lesbians-have-right-of-association-n315056> (access 24.11.2024).

Appendix: QUESTIONNAIRE SAMPLE

1. Why is it important to prepare young people towards marriage and family?
2. What are the fears for young people towards marriage and family today?
3. What is the dilemma for marriage discernment for young people?
4. Is there an effective preparation towards marriage for young people at your parish?
5. If yes, what is that being done?
6. Is there adequate marriage preparation for young people in your parish? [briefly explain]
7. How can marriage preparation for young people in your parish be improved?
8. Does the family prepare young people towards marriage and family today?
9. What does the church and African culture teach on marriage preparation?
10. What are some of the good African traditional cultural practices on preparing young people towards marriage can be useful to the church today?

11. What are the opportunities and threats for young people towards marriage and family?
12. Why are many youths [young people] getting engaged in premarital sex, yet it is against the teaching of the Catholic Church?
13. Do you agree that premarital sex is the root cause of the wide use of contraceptives among the young people? [explain your views]
14. In your views, how can the challenge of premarital sex be addressed?
15. The catholic church DOES NOT ACCEPT CONTRACEPTIVES [it is against the teaching of the church on marriage] express as % on approximate population of young people using contraceptives?
16. What do you think is the consequences of contraceptive and abortion towards marriage preparation for young people?
17. What do you think of current acceptance of right of group association to LGBTQ+ on consequences to young people towards marriage? [the catholic church DOES NOT ACCEPT LGBTQ+ it is against teaching of the church on marriage]
18. Is the ideology of LGBTQ+ of urgent concern in formation of young people towards marriage and family?
19. Do you think the slum environment has a contribution to these negative ideologies influencing young people on marriage?
20. What are the difficulties in solving these problems?
21. How can the difficulties be solved – solutions to the problems?
22. What are the effects of current situation of many divorces and separation to young people towards preparation of marriage and family?
23. Do the increased cases of domestic violence have an effect on the youth towards marriage and family life?
24. Why are many young people attracted to cohabitation and” trial marriages ,’?
25. What are the causes of trial marriage and cohabitation among young people?
26. What is your proposal for the Church on the preparation for young people towards marriage against the discussed emerging threats?

KS. MARCEL MUKADI SDS
SAPHINA MUSONDA (JUC)

**THE HOLY SPIRIT IN THE LIFE OF CHRISTIANS:
ITS PASTORAL IMPLICATIONS IN THE IRINGA
DIOCESE**

*Duch Święty w życiu chrześcijan – wyzwania duszpasterskie
w diecezji Iringa*

In contemporary Christianity, there is a notable disparity between the claim of being Christian and the experience of the presence of Christ¹. Many individuals receive sacraments such as confirmation without experiencing the power of the Holy Spirit in their lives². The importance of the Holy Spirit in the lives of Christians and their understanding of their vocation and mission is explored through the lens of the teachings of Pope John Paul II. The paper also aims to examine the effects of the Holy Spirit in the Charismatic Movement and the Christian life in the Diocese of Iringa³.

¹ D. Dewelthe, *Power of the Holy Spirit*, p. 14–16.

² Cf. J. I. Gresham, *Holy Spirit 101 Present Among Us*, p. 11.

³ The Catholic Diocese of Iringa is one of the 35 Dioceses of the Catholic Church in Tanzania. Its headquarters are in the Iringa region; the cathedral is dedicated to the Sacred Heart of Jesus. Ecclesiastically related to the Archdiocese of Mbeya from 21/Dec/ 2018, its bishop is Tarcisius Ngalalekumtwa 3/03/1922, the establishment of the Apostolic Prefecture of Iringa due to the Apostolic Vicariate of Dares Salaam, 8/01/1948 it was promoted to become the Apostolic Vicariate of Iringa and on 25/03/1953 it was made a Diocese. Past and Present Ordinaries, Francesco Alessandro Cagliari, I.M.C. † (10 May 1922 Appointed – 22 Oct 1935 Died), Attilio Beltramino, I.M.C. † (18 Feb 1936 Appointed – 3 Oct 1965 Died), Mario Epifanio Abdallah Mgulunde † (23 Oct 1969 Appointed – 9 Mar 1985 Appointed, Archbishop of Tabora), Norbert Wendelin Mtega (28 Oct 1985 Appointed – 6 July 1992 Appointed,

1. The Background to the Study

The teachings of Pope John Paul II emphasized the importance of receiving the Holy Spirit, based on the instructions of Jesus about the need for a new birth of water and the Spirit to enter the Kingdom of God⁴. The Pope stressed the need to reawaken and deepen the faith professed by the Church in the consciousness of the people of God. Vatican II also highlighted the necessity for a new study of the doctrine of the Holy Spirit, which Pope Paul VI further emphasized⁵. The reality of reawakening and deepening the consciousness of the people of God through the Charismatic Renewal movement is being examined, as well as exploring the impact of the new study and devotion to the Holy Spirit on the lives of Christians in the Iringa diocese. The role of the Holy Spirit in uniting people and fostering communion of life and love with God and other believers through baptism is acknowledged. Additionally, the teachings of Pope Francis on human communion with nature as central to the Christian vocation are discussed.

The Church is seen as a fraternity of persons, and the role of the Holy Spirit is emphasized in bringing different elements to unity. The divisions between various groups, such as rich and poor, educated and uneducated, clergy and lay faithful, are highlighted as not arising in this context⁶. The faithful's privilege of having Jesus in their hearts through the Eucharist is acknowledged in the Catholic Church. However, concerns are raised about the perceived distance of the Eucharistic Jesus for many Catholics and their reliance on external symbols of faith while still seeking solutions from non-religious sources⁷.

Archbishop of Songea) Tarcisius Ngalalekumtwa (21 Nov 1992 Appointed -). After being divided into the Catholic Diocese of Mafinga on 22/12/2023, its area is 32,202km with 2,172,101 inhabitants, of which Catholics are 530,094 which is 24.4 Percent in 28 Parishes, 99 priests, of 81 provinces and 18 Monks on average each one serving 5, 354 people. Currently, there is 1 deacon, 155 brothers and 599 sisters.

⁴ Cf. DeV 1.

⁵ Cf. General Audience of 6 June 1973: insegnamenti di Paolo VI XI 1973, 477.

⁶ Cf. John Paul II, *Christifideles laici*, 32.

⁷ Cf. B.I. Ugwu, *The Holy Spirit in Catholic Theology and Life*, p. 201.

The need for the spirituality of the indwelling of the Holy Spirit to enrich other forms of divine presence is emphasized for a significant change in the lives and missions of Christians. The impact of the Holy Spirit in addressing various forms of bondage experienced by individuals, including Christians, is also explored.

The rejection of the cross in Christian life and the need to integrate Christian theology, formation, liturgy, prayer, and devotion further with the Holy Spirit are discussed⁸. The researcher aims to examine how unity among the faithful is facilitated by the indwelling of the Holy Spirit and the relevance of the new study on the Holy Spirit in the teachings of the charismatic renewal at the Iringa diocese. This article focuses on the debate surrounding the pouring of the abundant Holy Spirit and aims to identify the arguments given by both sides⁹. The need for more studies on the Holy Spirit and its impact on devotion is highlighted in response to the existing theological debates¹⁰.

While researching Catholic Charismatic Renewal within the Iringa diocese, several challenging questions have been identified. These questions pertain to the role and impact of the Holy Spirit in the Trinitarian unity, by the teachings of the Catholic Church.

The central question involves understanding why the Catholic Charismatic Movement faces more criticism than other movements and associations. Another question revolves around the level of familiarity Church leaders and the faithful have with Church documents such as *Dominum et Vivificantem*.

⁸ The Holy Spirit should not only be at the driving seat of theology, but of every aspect of Christian life, Cf. Elochuwku, E. Uzukwu, *God, Spirit, and Human Wholeness*, p. 218.

⁹ Cf. O’Gorman, *Papal Teachings: The Church by Mother*, p. 173.

¹⁰ Cf. Paul VI, General Audience, 6 June, 1973. Devotion refers to an earnest attachment to a thing, a cause, or a person which entails a deep dedication or even consecration to the object of one’s devotion. It is the feeling side of Christian faith. Devotion to the Holy Spirit intends profound affection, dedication, attachment and consecration, built on faith and love for him. Many Catholics are not brought up with the consciousness and habit of personal or public devotion to the Holy Spirit. See also. C. Dehine, “Devotion and Devotions” 283.

These questions have prompted a comprehensive analysis of the targeted area across different segments of the community, including priests, religious individuals, and lay faithful. The results will guide in effectively achieving the study's intended objectives.

2. The Holy Spirit in the life of Christians: Its pastoral implications in Iringa Diocese

In order to gain a comprehensive understanding of the impacts of the Holy Spirit on the Christian life, it is important to gather empirical information. The findings of this research are intended to provide a clear picture of the advantages and challenges of the Charismatic Catholic Renewal. These findings will also guide the proposal of its pruning following the teachings of Saint Pope John Paul II. Before analyzing the data collected in the field, it is important to depict beliefs and practices in African religions and traditions. This will help readers understand the sociocultural realities that influence Africans' religious world and their interaction with the Holy Spirit. Additionally, understanding these realities is important as it pertains to charismatic people and their influence on the teachings of the Church.

In many African societies, belief in witchcraft is prevalent. This belief can lead to a complex relationship with the concept of a higher power, as some individuals may perceive a dichotomy in the involvement of a supreme being in their lives. While some view God as an active force, others consider God to be detached from human concerns¹¹. The belief in witchcraft is often associated with the idea that certain individuals possess supernatural abilities to cause harm, acting in opposition to societal values. Witches are commonly thought to operate covertly, drawing their powers from malevolent spirits¹².

¹¹ V. Pelt, *Bantu Customs in mainland Tanzania*, p. 47.

¹² Cf. M.F.C. Bourdillon, *Witchcraft and Society, in African Spirituality*, 176. The belief in witchcraft varies among individuals, with some rejecting its existence despite evidence and confessions, while others acknowledge its impact on various aspects of life, including death. This differing perspective is evident in the testimony of a Charismatic Renewal faithful who claimed to have practiced witchcraft, engaging in harmful activities such as causing illness, curses, and even death.

Witches are humans thought to possess intermediating power; they are called the owners of the world because their power to intercede surpasses that of the ancestors or the divinities. However, their power is ambiguous and dangerous and must be controlled. Throughout Africa, misfortune is ultimately explained as the work of witchcraft, and witches are often seen as forces of evil¹³.

Witchcraft, an enduring part of modern life, remains prevalent in some communities, including those following Christian beliefs. Witchcraft is often associated with jealousy, hatred, and lack of charity. Gossiping and insults are viewed as destructive actions that create tension and insecurity within communities, leading to illness and fear of death.

The belief in witchcraft includes the concept of the evil eye being cast by someone, leading to suspicion of innocent individuals and causing them harm. In some societies, there are individuals suspected of causing harm. There are also cases of innocent people being suspected by sorcerers, leading to disruption in their lives. This can lead to division, hatred, and conflict within the community. Many people fear being possessed by evil spirits, and religious scriptures warn against idol worship¹⁴. The prophet Ezekiel emphasizes the importance of spiritual purity (Ezek 36:25-27), the Pope Francis highlights the need for conversion and openness to the Holy Spirit.

In African culture, various types of spirits exist, including heroes, half-gods, non-ancestral spirits, visual spirits, principal evil spirits, milonga spirits, and spirits of the dead, known as viz or minimum.

¹³ Cf. A. McKenna, "African Religions," <https://www.britannica.com/topic/African-religions/Mythology> (access 8.05.2014).

¹⁴ Cf. b. Bujo, *The Impact of Our Father on Everyday Life*, 98. The reflection of this death penalty is based on the fifth commandment which says do not kill. Bujo is speaking on those who are sentenced to death by state of a punishment for serious crime typically murder and corporal violence those who are physically punished against an individual as the means of discipline or control. The commandment is concerned of all human life that each man, even the vilest criminal, is the image of God. Bujo insists that a human being, especially a Christian is not an absolute judge, only God knows the man's heart and is the last judge.

These spirits serve different functions and hold varying significance in African belief systems¹⁵.

The spirits dwell in water, rivers, trees, intones on the mountains, and in the forest. Also, spirits may hover around where a person dies by accident. Some people possess a snake, which is honored as a deceased chief. It is believed that living beings can also have the magic power of temporally metamorphosing into animals such as leopards, lions, and hyenas. Among the Safwa, there is Bunyago sorcery, who claim that they can change themselves into animals and then harm other people with their possessions. A diviner (mwaguzi) can discover the cause of something's happening and indicate what should be done accordingly.

Some people believe that illness can be treated with medicine from hospitals, while others believe that illnesses caused by sorcery can be cured by magical protection. „Mlozi” is someone whose profession is to harm others using magical means. Some individuals spend a lot of time in prayer, asking for assistance from Jesus in their daily lives¹⁶.

The term prophet holds a significant place in traditional African religion, and it has become widely used by individuals who identify as prophets and pastors in present times. However, their approach to preaching and presentation often diverges from biblical teachings. Some individuals have pointed out that modern prophets may misuse the name of Jesus by engaging in practices similar to those of witch doctors, such as making prophecies about witchcraft and engaging in related activities. Additionally, many modern prophets emphasize themes such as prosperity, exploitation, and injustice while downplaying traditional biblical priorities¹⁷. This has led to concerns about the loss of the true significance of the cross among Christians.

Modern prophets tend to focus on blessings, prosperity, and worldly success, often neglecting themes such as sin, confession, repentance,

¹⁵ V. Pelt, *Bantu Customs in mainland Tanzania*, p. 49.

¹⁶ J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, p. 190–191.

¹⁷ Cf. W. Ngowi, *Thus Says the Lord*, p. 360.

and obedience. This contrasts with the teachings of traditional biblical prophets. There are also concerns about the authenticity of their revelations and prophecies. Consequently, there is a need for discernment and scrutiny when evaluating individuals who claim to be prophets in the contemporary world.

It is important to note that Jesus did not explicitly identify Himself as a prophet, aside from some proverbial statements¹⁸. However, the people recognized Him as a prophet due to His powerful words and deeds. Jesus emphasized salvation promises and taught with authority, placing greater emphasis on blessings rather than judgment threats. Nevertheless, there are ongoing challenges in guiding the faithful and addressing false teachings propagated by self-proclaimed prophets through various media platforms.

This article highlights the differences between the responses of lay-people in the Church and the teachings of Church leaders, particularly concerning traditional customs like divination and charms. These customs are often rooted in the desire for protection from evil, witchcraft, spirit possession, and the pursuit of prosperity. The influence of Protestant Churches and the rise of movements like the Charismatic Renewal within the Catholic Church add further complexity to addressing these challenges. It is crucial for Church leaders to carefully navigate these dynamics and prevent potential extremes in response to these influences¹⁹.

The rise and widespread spread of the Catholic Charismatic Renewal in the Diocese of Iringa are significant developments brimming with opportunities and challenges. It has attracted many admirers while also facing resistance from some parish priests who accuse them of disobedience, divisions, confusion, and doubt among the faithful. This work necessitated a thorough investigation into the historical development and characteristics of the Catholic Charismatic Renewal in the Catholic Diocese of Iringa.

¹⁸ W. Ngowi, *Thus Says the Lord*, p. 201.

¹⁹ L. Magesa, *Laurenti Magesa Anatomy of Inculturation*, p. 60.

A descriptive survey design was employed, and the opinions of the CCR members were sought regarding its origins and progress. The sample size was 107, including 40 Catholic Charismatic Renewal members, 15 Parish Council members, 10 Priests, 20 faithful who are not in the movement, 20 sisters, 1 Mother Superior, and 1 Bishop. The historical background of the Diocese is detailed in the footnote below, underscoring the importance of this research in understanding and furthering the CCR movement²⁰.

3. Collection of views according to the interviews

In this section, the researcher collected the views of different respondents, and simultaneously, she tried to interpret them. Because the data was collected individually in various places and dates, the table will join them and explain the experience to each group. The narrative analytic method will express the open-ended question, and quantitative analysis will present other questions.

Research conducted at Kihesa Parish, Mshindo Parish and Irene Center 18 –22/04/2024

²⁰ The Catholic Diocese of Iringa is one of Tanzania's 35 Diocese of the Catholic Church. Its headquarters are in the Iringa region; the cathedral is dedicated to the Sacred Heart of Jesus. Ecclesiastically related to the Archdiocese of Mbeya from 21/Dec/ 2018, its bishop is Tarcisius Ngalalekumtwa 3/03/1922, the establishment of the Apostolic Prefecture of Iringa due to the Apostolic Vicariate of Dares Salaam, 8/01/1948 it was promoted to become the Apostolic Vicariate of Iringa and on 25/03/1953 it was made a Diocese. Past and Present Ordinaries, Francesco Alessandro Cagliero, I.M.C. † (10 May 1922 Appointed – 22 Oct 1935 Died), Attilio Beltramino, I.M.C. † (18 Feb 1936 Appointed – 3 Oct 1965 Died), Mario Epifanio Abdallah Mgulunde † (23 Oct 1969 Appointed – 9 Mar 1985 Appointed, Archbishop of Tabora), Norbert Wendelin Mtega (28 Oct 1985 Appointed – 6 July 1992 Appointed, Archbishop of Songea) Tarcisius Ngalalekumtwa (21 Nov 1992 Appointed). After being divided into the Catholic Diocese of Mafinga on 22/12/2023, its area is 32,202km with 2,172,101 inhabitants, of which Catholics are 530,094 which is 24.4 Percent in 28 Parishes, 99 priests, of 81 provinces and 18 Monks on average each one serving 5, 354 people. Currently, there is 1 deacon, 155 brothers and 599 sisters.

Table 2.1: Awareness of the *Dominum et Vivificantem*

Group	QT	Y	N	H	NH
Bishop	1	1	0	0	0
Priests	10	2	4	4	0
Sisters	20	2	18	0	0
Charismatic	55	0	52	3	0
Non Charismatic	20	0	3	0	17
Mother Superior	1	0	1	0	0
Total	107	5	78	7	17
Percentage	100%	4.67%	72.90%	6.54%	15.89%

Source: Field Research Data: April, 2024.

QT-Quantity, Y – Yes, N – No, H – Heard, NH – Never Heard

The encyclical of *Dominum et Vivificantem* is very Significant for all Christians to know the Power of the Holy Spirit in their life, as expressed fully in chapter two. Table 2.1 above shows that the document of *Dominum et Vivificantem* is not known among the faithful and the Church leader. As shown, 4.67% only do know the document, 72.90% do not know it, 6.54 have just heard it, and 15.89% have never heard about it. The researcher admits that the teachings on the power of the Holy Spirit do not come only from the encyclical of *Dominum et Vivificantem* or John Paul II's teachings. But his teachings are significant in the modern world. The Pope insisted that we are called to draw near to the Holy Spirit as the giver of Life in our own age²¹. The respondent verifies that the invitation of the pope has not yet reached the hearts of the people.

²¹ John Paul II, *Dominum et vivificantem*, 1.

Table 2.2: Are there any benefits of charismatic worship for the Catholic Church?

Group	QT	Y	N	H	Don't
Bishop	1	1	0	0	0
Priests	10	6	4	0	0
Sisters	20	10	6	0	4
Charismatic	40	40	0	0	0
Non-Charismatic	23	14	6	0	3
Parish Council	15	12	3	0	0
Total	107	65	38	0	3
Percentage	100%	76.15%	17.43%	0%	6.42%

Source: Field Research Data: April, 2024.

Table 2.2 above clarifies that most faithful are aware of the benefits of charismatic renewal. Those who agreed with the benefits were 76.15%, and those who disagreed were 17.43%; hence, no one heard if the Charismatic has benefits. However, 6.42% don't know if there are benefits or not.

Table 2.3: Charismatic Existence in the Diocese: Did the Bishop authorize it?

Group	Interviewed	Narrative Analysis
Bishop	1	The Bishop affirmed that he authorized it by ensuring the Charismatic guidance.
Priests	10	They said the charismatic was authorized by the Magisterium Church without complete catechesis from the Priests who could guide them, and they found the laity had eaten things that were not accepted in the Church.
Sisters	20	The sisters affirmed that the bishop authorized them with guidance, but the Charismatic refused to follow it thoroughly.
Charismatic	55	Some said they have guidance from the bishop, but there are things written there that the expertise regarding the Creed must interpret.
Non-Charismatic	20	They all said they did not know if the bishop allowed the Charismatic in the Church.

Group	Interviewed	Narrative Analysis
Mother Superior	1	The Mother Superior verified the Charismatics' legal presence at the Diocese of Iringa. The problem is that the directory made by the bishop nowadays is not found. It needs to be renewed catechesis
Total	107	

Source: Field Research Data: April, 2024.

All categories affirmed that the Magisterium knows about the presence of Charismatic at the diocese of Iringa.

Table 2.4: Are there any Challenges to the Charismatic Renewal in the Diocese?

Group	QT	Y	N	H	Don't
Bishop	1	1	0	0	0
Priests	10	10	0	0	0
Sisters	20	20	0	0	0
Charismatic	55	55	0	0	0
Non-Charismatic	20	9	3	3	5
Mother Superior	1	1	0	0	0
Total	107	96	3	3	5
Percentage	100%	89.72%	2.8%	2.80	4.67%

Source: Field Research Data: April, 2024.

In Table 3.4 above, people expressed their feelings on the challenges of the charismatic renewal in different ways: The Charismatic experience the challenges on their way, and those who are not charismatic in their own way. So, 89.72% agreed on the presence of challenges, 2.80% affirmed that there is no challenge to Charismatic, 2.80% said they are just hearing from others, and 4.67% verified that they do not know about the challenges facing Charismatics.

Table 2.5: Are there any differences between charismatic Renewal and the Pentecostal Church?

Group	QT	Y	N	H	Don't
Bishop	1	1	0	0	0
Priests	10	4	6	0	0
Sisters	21	5	15	0	0
Charismatic	40	40	0	0	0
Non-Charismatic	20	3	14	0	3
Parish Council	15	12	3	0	0
Total	107	65	38	0	3
Percentage	100%	61.32%	35.85%	0%	2.83%

Source: Field Research Data: April, 2024.

The table above 2.5 clarifies the difference between Catholic Charismatic Renewal and Pentecostal-Charismatic. Out of 107, 61.32% affirmed that they are different in their teachings. The Charismatics themselves underlined that other churches do not have the catechism and documents of the Councils. 35.85% disagreed, saying that what the Charismatics are doing shows no difference from other denominations. 2.83% said they don't know whether there are differences or not.

4. Interpretation of the findings

In general, the findings obtained in this study expressed that the Charismatic have no problem if they follow the limits and leave the Catholic Identity. Because the face of Catholic charisma is the pursuit of spiritual perfection, it is living the fruits of the Holy Spirit, such as the Spirit of love, the Spirit of obedience to the authority of the church, the Spirit of preaching the good news, the Spirit of compassion, and the Spirit of unity. This interpretation can be divided into benefits, challenges, and remedies.

Almost all groups that intervened replied the same way. The bishop said the Charismatics who follow the Church's teachings know the Church's needs. The priests recognize the benefits of the Charismatic renewal in different ways. Some realize that Charismatic renewal is a crucial tool in evangelizing the Church because they

are the ones transformed by faith, so they help strengthen the faith of others.

Figure 3.2 shows clearly how people acknowledge the advantages of the charismatic renewal in the diocese. However, as shown in the interpretation, everyone appreciates the movement with different views. 76.15% do agree with the benefits, 17.43% affirmed that they don't see any of the benefits, 6.42% said they don't know whether there are benefits or not.

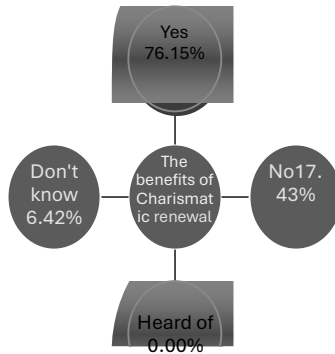


Figure 3.1 The benefits of the Charismatic Renewal

Source: Field Research Data: April, 2024. Comments from the priests.

Some priests commended the charismatic renewal on offerings (*Zaka* and *Sadaka*), saying, among others, that the charismatic know how to offer God from the bottom of their hearts. One joked that nowadays, if the priest finds that the faithful are not offering much, they are trying to invite the Charismatic to preach on offerings (*utoaji*). Some sisters pinpointed that most of their relatives had terrible behaviors, but today, they have completely changed due to their engagement in Charismatic renewal. One Priest insisted, “If you want to be in this movement, you have to be all in all to Jesus”. The bishop affirmed that the one who denies charismatic lacks catechesis and the formation of charismatic theologians (technicians). The Charismatic renewal

is one and the same as the objectives of the Church: the conversion, sanctification and salvation of every human being.

Most of the faithful who joined the Charismatic Renewal confessed their lives had been changed. They have experienced the power and illuminating truth of the Holy Spirit, and their prayer life has been deepened. They experience deep joy and peace, which they had never experienced before. One said he gained inner strength to love and dedicate himself enthusiastically as the son of. One from the Charismatic Renewal said most people enjoy the service in the Charismatic Renewal, which they do not get when they go to the parish.

The CCR is committed to leading people into deep, profound, and personal conversion with their Savior Jesus through the anointing power of the Holy Spirit, Charisms, and the Grace of Pentecost. Also, the CCR draws people to be committed to holiness, encouraging and fostering religious vocations and leading people to baptism in spirit. The charismatics have made an outstanding contribution to the church through their acts of compassion, which is the best way of promoting the Gospel and making their religious contributions. The Charismatics are gifted with talents; in this way, they should be humble, following the virtues of the Virgin Mary (Luke 1: 46) and that of Christ (Phil 2: 6-11), who humbled themselves and became obedient.

5. The Transformed Life by the Power of the Holy Spirit

The transformed life by the power of the Holy Spirit refers to the spiritual change that occurs in the life of the person when they invite Jesus Christ into their heart and allow the Holy Spirit to work within them. Paul is living a life which is not his as he says, "I live yet not I, but Christ Lives in me (Gal 2:20)." Anyone who experiences the power of the Holy Spirit is called a Charismatic. The disciples are never stated to have received baptism in the name of Jesus Christ. Still, their lives are being electrified after receiving the Holy Spirit in the new and distinctively Christian way on the day of Pentecost (Acts 2:3). With the resurrection, the fullness of Salvation planned by God for us has begun to exist, the Spirit of God has united to a human being to such an extent that the human being has been transformed

(1 Cor 13:12; Heb 9:24). A human being can now be present in the Spirit to others in the way God is.

To be filled by the Holy Spirit is to be controlled or dominated by the presence and power of the Holy Spirit (Eph 5:18). Unfortunately, many people of God do not enjoy the unlimited Spiritual wealth at their disposal because they are not filled with the Holy Spirit. Many Christians have failed to manifest the Holy Spirit received during baptism and confirmation because lifestyles do not allow the Holy Spirit to do His work correctly (1 Thes 5:19). The Christians indeed have more equipment and technology for evangelizing the world and are better-trained personnel. However, one of the great disasters of the present hour is that Christians often lack the fullness of the Spirit with their true dependence on the power of God for their ministry. The Christians are, too, supposed to be filled with the Spirit in the sense that they are continuously being filled because they are not filled once and for all like a bucket but are to be filled constantly (Eph 5: 18). After the resurrection and ascension of Jesus, the apostles had a powerful experience that completely transformed them: the experience of Pentecost. The Spirit gives them the ability to bear witness to Jesus with boldness.

St. Paul says, likewise, the Spirit helps us in our weakness, for we do not know how to pray as we ought. Still, the Spirit Himself intercedes for us with sighs too deep for words (Rom 8:26). Pope Benedict XVI reflects like that when the Apostle says, we do not know how to pray as we ought because we want to pray, but God is far, we do not have the words, the language, to speak with God, not even the thought. According to Pope Benedict XVI, this absence of words, even the desire to enter into contact with God, is a prayer that the Holy Spirit understands, carries, and interprets to God. Our weakness becomes true prayer and contact with God through the Holy Spirit. The Holy Spirit is almost the interpreter who makes God and we ourselves understand what we want to say. Pope Benedict affirms that the Holy Spirit helps us in our incapacity, illuminates our minds and warms our hearts, guiding us to turn to God (1 Cor 2:12-13). In

his *De sacramentis*, reflecting on the Eucharist, St Ambrose says: “Whoever is drunk of the Spirit is rooted in Christ”.

The Challenges to the Charismatic Renewal in Iringa Diocese

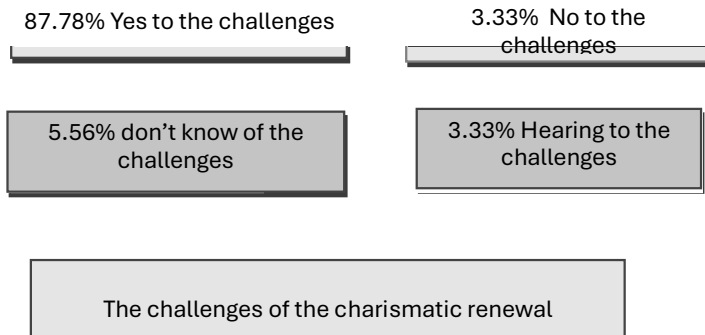


Figure 3.2 The Challenges to the Charismatic Renewal

Source: Field Research Data: April, 2024.

Regarding the challenges, people expressed their feelings about the presence of the obstacles to the charismatic renewal in different ways. Figure 3.2 shows that 87.78% agreed on the presence of challenges, 3.33% affirmed that Charismatic has no challenge, and 3.33% said they hear from others. In comparison, 5.56% verified that they don't know about the difficulties of Charismatic.

Some faithful testified that the centers of Charismatic are like hospitals because they are full of sick people searching for help to be healed. After all, people are so ignorant that the witched people causes every sickness they have. Due to this challenge, the bishop had this to say: Concerning the anointing of the sick, it is taught that anyone who fears the Lord can pray for the sick and get well, but healing is the work of priests²². Some testified that:

²² Cf. From the Bishop Interview at Iringa on 18/04/2024.

Charismatics hold vigils in the church all night, but at the end of the morning, they leave without participating in the Holy Mass; what does this mean? During their conferences, all Christians come to participate, but few come to attend mass in the Church; by doing this, the church should pay attention to the fact that people can deal with small things and forget the main liturgical actions. Others are proud and see that they are higher than the engine. When there are patients who pray without going to the hospital, and if the patient dies, they say it is God's will. If they encounter things like lizards, birds, and snakes, they say its demons, curses or mistakes. Were those insects not created by God to live?²³

Most of the faithful affirmed, that the problem of charismatic renewal is when they think they are more Christians and closer to God than anyone else in the Church²⁴. Some affirmed that, the charismatic do not listen to the leaders of the Church²⁵. Some faithfully believe that the Church embraced the Charismatic movement to attract more people to Catholicism by revitalizing their faith through music, dance, and preaching about finding comfort in times of trouble. One faithful person pinpointed that all charismatics have histories of problems, and no one without problems has joined there²⁶.

Others have concluded that many people joined this renewal, especially to get relief from the hardships encountered in life, as it has been deeply investigated by Fr. Titus Amigu, saying: "Many are joining this group due to insufficient knowledge on faith and psychological

²³ Interviewal from the sisters 19/04/2024.

²⁴ Cf. Interviewal to the faithful who are not charismatic members 21/04/2024.

²⁵ Cf. Interviewal to the faithful who are not charismatic members 21/04/2024. See also in the book of Laurenti Magesa Anatomy of Inculturation, 61.

²⁶ Some of the sisters testified that after seeing people leading themselves randomly, the bishop wrote a document warning them to live the teachings contained in the Code of Faith but they refused to read the guide. As a result, many of the Charismatics do not follow the teachings of the Catholic Church, that is, they have joined them to reject the teachings about the Virgin Mary, and they accuse others of not having the Holy Spirit. They see others who are not in that movement as witches, so they use salt to pour in their areas and bring discord.

problems. Many problems related to healing are just biological and psychological reasons”²⁷. Some of the physicians were surprised and shocked by the actions of some of the charismatic individuals who were fasting for three days without eating or drinking, and they were damaging their health for no reason.

Another observation from the priest was that, in African tradition, people tended to believe in witch doctors, diviners, sorcerers, and spirits, and they had their own ways of solving the problems concerning the attack of the spirits. The charismatic renewal attracts so many people because they speak the same thing²⁸. In certain parishes, the Priest wondered about their mode of prayer and said that, for the charismatics, a prayer without crying for them is not a prayer; this is not the teaching of the Church²⁹.

The main question, which was the main focus of the research, was whether people are aware of the document of the Church on the Holy Spirit, especially that of *Dominum et Vivificantem* and others. In this question, the researcher received the quietness. Most of the priests from Iringa affirmed that they knew the document in English and the guidance of TEC, even though just four showed it. They know a lot about the books of Fr. Titus Amigu on the Charismatic and African Tradition³⁰.

Pope John Paul II clarifies that the church, from the beginning, has proclaimed its faith in the Holy Spirit as the giver of life, the one in whom the mysterious Triune God communicates himself to human beings, constituting in them the source of eternal life.³¹ This faith, successively, needs to be continually revived and deepened in the consciousness of the People of God (2 Cor 13:13)³². The Pope John Paul II insists that, through the resurrection of Christ, the Church

²⁷ Cf. T. Amigu, *Uponyaji na Unenaji wa Lugha*, p. 26-63.

²⁸ Cf. The interview with one priest in Iringa 22/04/2024.

²⁹ Cf. The interview with one priest in Iringa 22/04/2024.

³⁰ Interviewal Priest on Charismatic renewal 22/04/2024.

³¹ Cf. Second Vatican Council, *Dei Verbum*, 1.

³² Cf. Second Vatican Council, *Dei Verbum*, 2.

proclaims life, which is stronger than death. At the same time, she declares to him who gives this life. The Church not only proclaims the Holy Spirit who gives life but also cooperates with him in giving life. United with the Holy Spirit, the Church is supremely aware of the reality of the inner man, what is most profound and essential in man, because it is spiritual and incorruptible (1 Cor 2:10).

In this way, man lives in God, and by God, he lives according to the Spirit and sets his mind on the things of the Spirit³³. The faithful are called to realize that, in every celebration of the Eucharist, His coming, His salvific presence, is sacramentally realized³⁴. God wishes all men to be saved and to come to the knowledge of the truth (1 Tim 2:4). The Redemption includes all humanity and, in a certain way, all of creation. Only the Holy Spirit convinces concerning sin and evil in order to restore what is good in man and the world to renew the face of the earth. Therefore, He purifies from everything that disfigures man, from what is unclean. He heals even the deepest wounds of human existence; He changes the interior dryness of souls, transforming them into the fertile fields of grace and holiness. What is problematic, He softens; what is frozen, He warms; what is wayward, He sets anew on the paths of salvation³⁵.

6. The Summary of the Findings

The data were gathered based on the research study questions. Thus, the results are based on what the respondents responded to through the questionnaires or the interview questions. The following summarizes the most essential facts obtained from the findings.

According to the bishop, a charismatic must live the foundations of Catholic charismatic which are the Holy Scriptures, books 72/73, prayer, full participation in the Liturgy, new Pentecost (renewal),

³³ Cf. John Paul II, *Dominum et vivificantem*, 53.

³⁴ This is what the Epiclesis before the Consecration expresses: Let your Spirit come upon these gifts to make them holy, so that they may become for us the body and blood of our Lord, Jesus Christ, Eucharistic Prayer II. Also, in Dv 62.

³⁵ Sequence Veni, Sancte Spiritus.

seven sacraments, traditions of the Church, Worship to the Virgin Mary, Worship to the Saints, understanding the teachings of the Catechism of the Catholic Church³⁶. In his apostolic letter in 2003, he described the difference between Catholic Charismatic and other Christian denominations³⁷. On the other hand, the mother superior acknowledged the lack of catechesis on the charismatic renewal, for it is not well known³⁸.

On the part of the priests, they suggested that the challenges of the Charismatic Renewal are connected to its entrance into the Diocese. When Charismatic entered Tanzania, it was not accepted till today. Some places do not receive the CCR. Most of them have developed without permission and exceptional guidance from Church leaders until the guidance from TEC, which came to be issued in 2016. As a result, Charismatics have many un-Catholic elements³⁹. Another thing the charismatic began while the priests and the religious were not aware of the charismatic, so they lacked extensive preparation for guiding the movement. The big job now is fixing them where they left off. This cannot be done if the priest is not in their midst⁴⁰, not

³⁶ A word from the Bishop the interview on 18/04/2024.

³⁷ T.J. M. Ngalalekumtwa, *Ukarismatiki Katoliki*, p. 12–23.

³⁸ Cf. From Mother Superior interview at Iringa on 20/04/2024.

³⁹ Cf. From priests' interview at Iringa on 19/04/2024.

⁴⁰ Priests, therefore, must take the lead in seeking the things of Jesus Christ, not the things that are their own. They must work together with the lay faithful and conduct themselves in their midst after the example of their Master, who among men came not to be ministered unto, but to minister, and to give his life as redemption for many (Mt 20:28). Priests must sincerely acknowledge and promote the dignity of the laity and the part proper to them in the mission of the Church. And they should hold in high honor that just freedom which is due to everyone in the earthly city. They must willingly listen to the laity, consider their wants in a fraternal spirit, and recognize their experience and competence in the different areas of human activity, so that together with them they will be able to recognize the signs of the times. While trying the spirits to see if they are of God, priests should uncover with a sense of faith, acknowledge with joy and foster with diligence the various humble and exalted charisms of the laity. P. O (1965). Resource Library. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican

only for this charismatic but even for other apostolic associations⁴¹. Being close to the laity, the priest will learn a lot and help settle into a system that makes sense⁴².

Charismatic helps a person to know his Christianity better by the power of Christ on the Cross. Seeing the prophecy of (Luke 4:18-19) come true brings great joy. It should be remembered that the Holy Spirit is not brought by Charismatics, but we have Him in us to bring us renewal and get rid of habits.

Pope Francis affirms that, in the modern world, the Catholic faith is challenged by the spread of new religious movements, some of which tend to fundamentalism. Pastors must recognize that if the baptized lack a sense of belonging to the Church, this is also due to specific structures and the occasionally unwelcoming atmosphere or to an administrative way of dealing with problems, whether simple or complex, in people's lives⁴³.

This point is better to be well captured because some people think that if one is not in the charismatic movement, he/she does not have the Holy Spirit. Even those who are in the movement insist on a few charisms. Significant theological work has been done to develop a deeper theological understanding of the charisms in the life of the Church during Vatican II⁴⁴. The word charism means gift of salvation (Rom 6:23).⁴⁵ There are several lists of the charisms in the epis-

council/documents/ vat-II_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html (access 29.10.2015).

⁴¹ Cf. From Priests Interview at Iringa on 19/04/2024.

⁴² From Priests Interview at Iringa on 19/04/2024. This means that instead of abandoning false traditions, they have continued to confuse the Faith. Faith in Jesus has no root, but his original Faith is what he believes.

⁴³ Cf. Francis, *Evangelii gaudium*, 63.

⁴⁴ P. Njiru, *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ* 2002.

⁴⁵ Cf. P. Williamson, "Charisms," 254. The New Catholic Encyclopedia defines the word charisma in the New Testament as "a gift freely and graciously given, a favor bestowed, a grace, in its technical meaning, a charism is a spiritual gift or talent granted to someone by God for building up the body of Christ." (Eph 4:12).²⁴ These

ties in the New Testament (1 Cor 12; 1 Pet 4; Eph 4 and Romans 12, 1 Cor 12-14) where Paul teaches that these manifestations of the Spirit are given to each believer for service to the body of Christ.⁴⁶ The Scripture narrates so many of the diversity of charisms⁴⁷.

Rooted theologically in baptism and confirmation, the laity shares directly in the mission of Christ and is called to go forth and proclaim Christ in the world. Their call to evangelize is no longer considered a sharing in the call of the hierarchy to the mission⁴⁸. From this point of view, the council rediscovered the charism dimension of the Church, which became particularly relevant to the laity⁴⁹. The acceptance and use of the charisms of the Spirit are essential for effective evangelization⁵⁰. Just as the laity have the right and duty to evangelize, they also have the right and duty to use their charisms for the sake of evangelization⁵¹. The laity needs the assistance of the pastors and clergy of the Church to use the charisms that

charisms or gifts of the Spirit in the technical sense cannot be reduced to natural talents or acquired skills. Rather, charisms are “supernatural gifts that either enable what is humanly impossible (such as healing or miracles) or enhance a natural gift, such as teaching or service, to a level of supernatural efficacy Charisms are distinct from sanctifying grace given at baptism, in that they are given not primarily for the personal sanctification of the recipient but to be exercised for the good of others. The word charisma in most common use in the New Testament is a gift of the Holy Spirit given for the good of others.

⁴⁶ Cf. *Doctrinal Commission of the International Catholic*, 45-46.

⁴⁷ Charismas of “apostolate”, teachings”, governing”. Apostles: (1 Cor. 12:28; Ef. 4:11), Prophets: (1 Cor. 12: 28; Eph 4: 11) Pastors: (Eph 4:11; Acts 20, 28. Teachers: 1 Cor. 12, 28; Rm. 12, 7; Ef. 4, 11.

⁴⁸ Cf. Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, 12.

⁴⁹ Cf. Second Vatican Council, *Apostolicam actusitatem*, 3.

⁵⁰ Cf. Second Vatican Council, *Apostolicam actusitatem*, 3.

⁵¹ Cf. M. Thelen, Sacred Heart Major Seminary. The hierarchy cannot ignore the Spirit’s activity in the lives of the faithful but must carefully discern the laity’s charisms and retain what is good. Precisely because the council teaches that the mission of the Church does not depend solely on the clergy, it is regarded as a noble duty on the part of the pastors to help the faithful recognize their ministries and charisms so that they can work well together for the mission.

God gives them⁵². The laity and the priests of the Church are supposed to work together⁵³. They, in fact, have several responsibilities regarding the charisms of the laity. Bishop T. Ngalalekumtwa, in his guidance for the charismatic renewal, strongly stressed the close relationship with the charismatic renewal, saying:

The fire of Pentecost has been kindled by the Spirit himself. We cannot turn it off, and it is forbidden to turn it off (1 The 5:19). We have to protect that fire so that it can give life and love and illuminate the hearts of all believers. Let's be neighbors with our charismatics so that they can live the awakening and reap abundant fruits in our Catholic Church. Let us assure our believers that the Catholic Church lives in the Holy Spirit, so they have no reason to look for him elsewhere where it is no wonder he is not there⁵⁴.

The Charismatic members should not regard others who are not charismatic as they lack the power of the Holy Spirit. The Holy Spirit operates universally to all people.

Never forget that your task is not to judge who is or is not an authentic charismatic; this is not your task. This is a temptation in the Church, from the beginning: I belong to Paul—I belong to Apollos—I belong to Peter (cf. 1 Cor 1:12). No, this is not right. Rather, you are called to provide support and advice to bishops and priests by accompanying all groups and the varied realities that make up the Charismatic Renewal. People who experience renewal thoroughly know how to smile⁵⁵.

⁵² Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, 30. "For their pastors know how much the laity contributes to the welfare of the entire Church. They also know that they were not ordained by Christ to take upon themselves alone the entire salvific mission of the Church toward the world. On the contrary they understand that it is their noble duty to shepherd the faithful and to recognize their ministries and charisms, so that all according to their proper roles may cooperate in this common undertaking with one mind."

⁵³ Cf. Second Vatican Council, *Presbiterorum ordinis*, 9.

⁵⁴ T. Ngalalekumtwa, *Ukarismatiki Katoliki*, p. 4.

⁵⁵ Francis, *Address to the Participants in the Meeting Organized By the Catholic Charismatic Renewal International Service-Charis*, Paul VI Audience Hall, Saturday,

Some charismatic members must recognize and respect the church hierarchy because the Church, by nature, is charismatic and structured by Jesus Christ through apostolic succession. The power of the Orders, Magisterium, and authority are ordered towards the building up of the Mystical Body of Christ⁵⁶. Those gifted with extraordinary powers like healing and speaking in a tongue must use them prudently under full communion and obedience to the authority of the Church⁵⁷. By their ordination, the ordained ministers have sacred and efficacious power to sanctify and celebrate sacraments by the power of the Holy. Those who exercise sacred power are the first and chief members uncompromisingly because it is through them the divine Redeemer as the King, the Priest and the teacher is revealed⁵⁸. The priests have been marked with the indelible character conforming them to Christ, the priest, and their hands have been consecrated that whatever they bless may be blessed, whatever they consecrate may become sacred and holy in the name of our Lord Jesus Christ⁵⁹. Something to remember is that:

Every worldly priest hinders the growth of the Church; every Sainly priest promotes it. If only all priests realized how their holiness makes the Church holy and how the Church begins to decline when the level of holiness among the priests falls below that of the people, God still thundered to his priest (Isa 62: 6-7)⁶⁰.

The Charismatic renewal invites everyone to experience the power of the Holy Spirit and not for people who have problems, as others declare that many people joined this movement to get relief from their hardships. One has encountered in life as it has been deeply researched or investigated by Fr. Titus Amigu in his book entitled

4 November 2023.

⁵⁶ Cf. J.F. Gallagher, *Charism*, p. 461-462.

⁵⁷ Cf. CIC 1172, CCC 1673.

⁵⁸ Cf. Pius XII, *Letter on the Mystical Body*, 40.

⁵⁹ Cf. Pius XII, *Letter on the Mystical Body*, 77.

⁶⁰ Cf. F. Sheen, *The Priest Is Not His Own*, p. 77.

Uponyaji na Unenaji wa Lugha, saying: “Many are joining this group due to insufficient knowledge on faith and psychological problems. Many problems related to healing are just the biological and psychological reasons”⁶¹.

* * *

In general, Pope John Paul II considered the Charismatic Renewal to be a tremendous spiritual resource for the church. Within the Charismatic Renewal, the Catholic Fraternity has a specific mission recognized by the Holy See. The encyclical *Christifideles Laici* reminds the pastors of the Church that even if they may face possible and reasonable difficulties as a result of such associations or movements, they cannot renounce the service provided by their authority, not simply for the security of the Church but also the well-being of the lay associations themselves⁶². Pope John Paul II insists that all priests and lay faithful must promote and nourish stronger bonds, common respect, cordiality, and collaboration among the various forms of lay associations (Romans 12:10)⁶³.

Cardinal Suenens, in his support of the Charismatic renewal, used to say that talking about the power of the Holy Spirit only through books is not enough. He believed that having a dogmatic faith without personal experience is empty, and personal experience without connection to the faith of the Church is blind⁶⁴. It is important to remember that the Vatican II Council affirmed the legitimacy of ordinary and extraordinary charisms (1 Cor. 12)⁶⁵. Those responsible for the Church should evaluate the authenticity and proper use of these gifts through their position, not to suppress the Spirit, but to discern

⁶¹ Cf. T. Amigu, *Uponyaji na Unenaji wa Lugha*, p. 26-63.

⁶² Cf. John Paul II, *Christifideles laici*, 31.

⁶³ Cf. John Paul II, *Discourse at a Meeting of the Church in Loreto*, p. 964.

⁶⁴ Cf. L. Suenens, *Renewal and the Powers of Darkness*, p. 83.

⁶⁵ Cf. C.B. Donovan “stl Apologetics-Doctrine-Canon Law-Eastern Churches-General-History Liturgy Charismatic Renewal General, <https://www.dsj.org/wp-content/uploads/2013/06/charismaticrenewal.pdf> (access 16.04.2024).

and hold on to what is good (1 Thes. 5:12, 19-21)⁶⁶. The Church should not condemn the charisms, as they are part of our apostolic faith's heritage.

Streszczenie

Artykuł analizuje nauczanie św. Jana Pawła II na temat Ducha Świętego w życiu chrześcijan. Podkreśla on Jego istotną rolę w sercach wierzących i ich aktywny udział w doświadczeniu Jego przemieniającej mocy. Artykuł jest osadzony w kontekście historycznym i literackim encykliki *Dominum et vivificantem*. Nauczanie Jezusa na temat roli Ducha Świętego w uczniach na tym świecie jest nie tylko istotne, ale oferuje przewodnie światło dla naszej sytuacji. Nauczanie św. Jana Pawła II o Duchu Świętym przypomina wszystkim wierzącym o tym, aby uchwycili istotę pożegnalnej mowy Jezusa i wpływu Parakleta na ich codzienne życie. Wnioski z przeprowadzonej analizy podkreślają pilną potrzebę katechezy w diecezji Iringa na temat Ducha Świętego, Pana Dawcy Życia. Potrzeba ta została uwypuklona zwłaszcza w wywiadach dotyczących odnowy charyzmatycznej, w łonie której liderzy charyzmatyczni weszli w konflikt z kapłanami i innymi wiernymi z powodu nieznanych dotąd elementów wprowadzonych przez ruch charyzmatyczny do życia miejscowych chrześcijan. Te spostrzeżenia wskazują na potrzebę głębszej komunikacji i współpracy między różnymi ruchami i stowarzyszeniami świeckimi.

Słowa kluczowe: Duch Święty, moc Ducha Świętego, odnowa charyzmatyczna

Summary

This article critically examines the teachings of John Paul II on the Holy Spirit in the lives of Christians. It underscores the vital role of the Holy Spirit in the hearts of believers and their active participation in experiencing the transformative power of the Holy Spirit. This article is set within its historical and literary context and its profound impact on the encyclical of *Dominum et Vivificantem*. The teachings of Jesus on the role of the Holy Spirit in the disciples in this world are not just relevant, but they offer a guiding light for

⁶⁶ Cf. C.B. Donovan, "stl Apologetics-Doctrine-Canon Law-Eastern Churches-General-History-Liturgy Charismatic Renewal-General, <https://www.dsj.org/wp-content/uploads/2013/06/charismaticrenewal.pdf>, (access 16.04.2024).

our situation. The teachings of John Paul II on the Holy Spirit remind all believers to grasp the essence of Jesus' farewell discourse and the influence of the Holy Spirit in their daily lives. The findings underscore the pressing need for catechesis on the Holy Spirit, the Lord Giver of Life a crucial aspect that will inform and educate most Christians in the Iringa diocese. This need was revealed in interviews regarding the charismatic renewal, where promoters of the Holy Spirit clashed with their Priests and other faithful due to unknown elements introduced by the Charismatics, leading to a lack of belief in one another. The study recommends that Priests and lay faithful should actively foster stronger bonds, mutual respect, cordiality, and collaboration among the various forms of lay movements and associations.

Keywords: The Holy Spirit, the Power of the Holy Spirit, the Charismatic Renewal

Biogram

Ks. Marcel Mukadi SDS – starszy wykładowca teologii systematycznej i religioznawstwa w Jordan University College i Salwatoriańskim Instytucie Filozofii i Teologii w Tanzanii; obszar badań: dialog kultur i religii. E-mail: mukadimarcel@yahoo.fr.

Saphina Musonda – magister teologii w zakresie teologii systematycznej; obszar zainteresowań: dialog międzykulturowy. E-mail: srmarthamasnd@gmail.com.

Bibliography

The Magisterium Teachings

International Catholic Charismatic Renewal Services Doctrinal Commission (ICCRS), *Baptism in the Holy Spirit*, Vatican 2012.

John Paul II, *Christifideles laici*, Vatican 1988.

John Paul II, *Dominum et vivificantem*, Vatican 1986.

John Paul II, *Redemptoris missio*, Vatican 1990.

Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, Vatican 1943.

Francis, *Evangelii gaudium*, Vatican 2013.

John Paul II, *Baptism in the Holy Spirit Catechesis on the Holy Spirit*, Castel Gandolfo, Wednesday 6 September 1989.

Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, Vatican 1964.

Second Vatican Council, *Ad Gentes divinitus*, Vatican 1965.

Second Vatican Council, *Apostolicam actuositatem*, Vatican 1965.

Second Vatican Council, *Dei Verbum*, Vatican 1965.

Second Vatican Council, *Presbiterorum ordinis*, Vatican 1965.

The Books

- Amigu T., *Uponyaji na Unenaji wa Lugha*, Limuru: Franciscan Kolbe Press 2013.
- Benedict XVI, *The New Evangelization: For the Transmission of Christian Faith*, Pauline Publication Africa, 2011.
- Benezet B., *Do we still need the Ten Commandments? A fundamental question in Today's African World*, St. Pauline Publication – Africa, Nairobi, Kenya, 1990.
- Benezet B., *The Impact of our Father on Everyday life, Meditations of an African Theologian*, Pauline publication, Nairobi, Kenya, 2002.
- Bourdillon M.F.C., *Witchcraft and society, in African Spirituality, African spirituality: forms, meanings, and expressions*, Olupona Jacob K, New York: Crossroads, 2000.
- Cantalamesa R, *Come, Creator Spirit, Meditations on the Veni Creator*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 2002.
- Suenens J., "The Charismatic Dimension of the Church." In *The Council Speeches of Vatican II*, ed. Hans and Yves Congar. Glen Rock, NJ: Deus Books, 1964.
- Suenens J., *A New Pentecost?* translated by Francis Martin, A Crossroad Book, the Seabury Press, New York 1974.
- Dehine C., "Devotion and Devotions" in J.A. Komonchak, M. Collins and D.A. Lane, eds., *The New Dictionary of Theology*, New York: Liturgical Press 2000.
- Gaybba B., *The Spirit of love, Theology of the Holy Spirit*, The University of California, 2009.
- Graham B., *The Holy Spirit Activating God's Power in Your Life*, Navishile: Tennessee 2000.
- Gresham J.I, phd, *Holy Spirit 101, Present among us*, Liguori publication, USA.2011.
- Hinze B.E., Dabney d., *Advents of the Holy Spirit*, Marquette University Press, 2001.
- Moule C.F.D., *The Holy Spirit*, London and NewYork, 2000.
- Ngowi W., *Thus says the Lord: Introduction to Prophetic Literature*, Morogoro: Salvatorianum 2012.
- Njipru P., *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ: An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 12:4-11 and Romans 12:6-8* Tesi Gregoriana, Serie Teologia 86. Rome: Gregorian University Press, 2002.
- Francis, *The Church of Mercy, a Vision for the Church*, Loyola Press, a Jesuit Ministry Chicago, 2014.
- Ratzinger J., "Farewell to the Devil," In *Dogma and Preaching San Francisco*, Ignatius Press, 2011.
- Sheen F., *The Priest Is Not His Own*, San Francisco, Ignatius Press 2005.

Journals

- “Religious plurality in Africa”, *Essays in Honour of John S. Mbiti*, Edited by Jacob K. Olupona, Sulayman S. Nyang, Mouton de Gruyter, Berlin New York 1993.
- “Gazeti la uenezaji Tanzania”, *Kongamano la Roho Mtakatifu Iringa*, 3.
- “Karismatili katoliki Tanzania”, *Semina ya Maisha ya Kiroho, Kitabu cha Mkufunzi*, Daresalamu 2023.
- Ngalalekumtwa T.J.M., *Ukarimatiki Katoliki, Mwongozo wa Kichungaji*, Uaskofuni Kihesa, Iringa 26.05.2003.
- Obieffuna B.A., *The Catholic Charismatic Renewal in Igbo land, A Study in Religious Conflict Unpublished Ph.D, Thesis*, University of Nigeria, 2008.

Internet Sources

- Thelen M., *Sacred Heart Major Seminary, and some Implications that Vatican ii's Biblical teaching on the Charisms*. <https://www.dashboard.encounter.school.org/wp-content/uploads/2021/09/Paper-Thelen-Vatican-II-charisms-and-lay-evangelization-in-John-Paul-II.pdf> (access 16.04.2024).
- Guidelines Catholic Charismatic Renewal Dioceses of Tucson, Arizona, https://www.tucsonccr.org/uploads/7/2/2/1/72211491/charismatic_renewal_guidelines__diocese_of_tucson.pdf (access 16.04.2024).
- Ugwu B.I., *My Hope as an African*, “Spiritual Horizons” 13 (13). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/spiritan-horizons/vol13/iss13/14> 2018. (access 16.04.2024).

KS. TIRSO ALCOVER JR. RCJ

THE MISSION OF ROGATIONISTS IN POLAND AMONG FILIPINO MIGRANTS

Misja rogacjonistów wśród emigrantów filipińskich w Polsce

”If our beginnings are not difficult, we start
without the Lord’s blessings”¹

Fr. Diego Buscio

The Rogationists of the Heart of Jesus are called to be heralds who keep the faith alive and nourish the spiritual needs of every Christian. Their charism as Rogationists, started by St. Hannibal Mary Di Francia (1851-1927) of Italy, impels them to be ministers of prayer, apostles of prayer for vocations, and lovers of orphans and the poor. Their task is to accomplish Jesus’ mission by being good workers in the vast vineyard.

The Rogationists in Poland are named *Zgromadzenie Księża Rogacjonistów Serca Jezusowego* (*Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus*). Currently, there are two houses in Poland, particularly in Krakow (House of Formation) and Warsaw (Anthonian Institute). These two houses have different apostolates. One is responsible for the formation of the seminarians, and the latter is a place where children are gathered to keep and feed the homeless. The house in Warsaw was the first house built by the Rogationists in Poland. But when the pandemic broke in 2020, the original apostolate stopped. At that time, however, the need for a different apostolate became apparent:

¹ F. Campanale RCJ and C. Bettoni RCJ, *Fr. Diego Buscio (A short Life, A Great Mission)*, Paranaque City, Philippines: St. Hannibal Rogate Center, 2008, p. 13.

the care for Filipino Migrants (and other nationalities). This became the focus of the Rogationist assignment in Poland, particularly in Warsaw, as there is a rising number of migrants working. The mission of the Rogationist continues to flourish among these migrants, for which the Church keeps close attention on them, especially those who are victims of war, unemployment, political crisis, forced migration, and so many others.

Therefore, mindful of the call that God has entrusted to Rogationists, the congregation extended their mission to take care of migrants, particularly Filipinos and other nationalities. They became chaplains to migrants as mandated by Cardinal Kazimierz Nycz of the Archdiocese of Warsaw. They are called to minister and propagate the care for migrants by organizing activities that suit their spiritual and moral needs. It is the task of keeping track of the actual score of faith among migrants whose primary concern is to augment the lives of their families by working in different areas in Poland. However, it is also essential that these migrants value their spiritual and moral needs by having a pastor to guide them. For this to be realized, organized activities must be given to them so that there will be free-flowing spiritual activities through the Rogationist apostolate and charism.

1. The Rogationists

In the small town of Messina, Italy, Hannibal Mary Di Francia was born of a Marques named Francis Di Francia, known as a Consul General and Anna Toscano, on the 5th of July, 1851². His father died at the age of 2 and left his mother to raise three children: Hannibal, Katerina, and Francis (he became a diocesan priest). The young Hannibal was sent to a boarding school run by the Cistercian Fathers

² Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus, *Days of grace in the life of St. Hannibal Mary Di Francia (An aid for Remembering and Thanking)*, Rome: Central Liturgical Office, 2006. p. 5.

in Messina. He grew up talented and faithful to his Christian Faith, especially in his devotion to the Blessed Virgin Mary and the saints³.

He entered the diocesan seminary at 15, continued his formation, and zealously abided by the call meant for him. Providentially, during his diaconate, he met a blind beggar named Francesco Zancone, who led him to his inspiration from the Lord and was brought to his mission in the slums of the Avignon Quarter in Messina⁴. It was known as the place of rascals and thieves of Messina. But this providential encounter led him to the little Caravan of his work and found the two congregations. First, he founded the *Figli Divino Zelo* (Daughters of the Divine Zeal) in 1887 on March 19, in Messina. Then, 10 years later, in 1897, he founded the *Rogazionisti Cordis Jesu* (Rogationists of the Heart of Jesus) after the two gospel accounts had inspired him. The first was Matthew 9:36-39 which says, "At the sight of the crowds, his heart was moved with pity. They were lying prostrate from exhaustion, like sheep without a shepherd. He said to his disciples: "The harvest is good, but laborers are scarce. Beg the harvest master to send out laborers to gather his harvest.'" The second was Luke 10:2, a parallel verse that says, "The harvest is rich but the workers are few; therefore ask the harvest-Master to send workers to his harvest." This drove Fr. Hannibal Mary Di Francia to continue his work of evangelization among the poor of Avignon quarter. There was the need of workers. He stressed on the "begging" and the "asking" and in other translations of the Bible, it is not just begging and asking but "PRAY." The command of Jesus to pray for Fr. Hannibal was not just praying but also consoling the heart of Jesus, which bleeds for the strayed humanity, and nobody takes care of them⁵. To beg and to ask is one way

³ T. Tusino, *Life and Works of St. Hannibal Mary Di Francia*, Rome: Curia Generalizia, 1908.

⁴ G. Nalin, *Starting again from Avignone (Re-launching the mission today). Circular letter for the centenary of the earthquake of Messina (28 December 1908) and the consequent expansion of the institute and the Rogationist Mission*, Rome: Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus, 2008.

⁵ H.M. Di Francia, *Words on the Priesthood*, Paranaque City, Philippines: Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus-Philippine Delegation, 2010, p. 19.

of telling the Father to send immediately good workers in the harvest so that many souls will be saved, especially the suffering humanity. This inspiration of Fr. Hannibal was seen in the life of the people of the Avignon quarter in Messina. It is, therefore, the thrust of his mission in founding the two congregations that they may become good workers for the vast needs of humanity⁶.

Through his works of propagating this PRAYER for more workers in the Church, starting from the two congregations he founded, he encountered many challenges in making this apostolate of prayer universal. In some of his biographies, the first fruits of his work raised many vocations of sisters, and in the course of their journey, an earthquake happened in 1908 that took many lives to death. The first vocations to the male congregation Fr. Hannibal took care of was taken by the diocese as it also needed priests to pastor the Parish and many others. Thus, Fr. Hannibal never gave up his apostolate's simple beginnings as he believed that it is a mission that comes from on high.

The mission of the Rogationist and the Daughters of the Divine Zeal continue to flourish, guided by the workings of the Holy Spirit, and continue to spread in some regions of Italy and other parts of the world like Brazil, Latin America, Asia, Europe, Africa, and the United States of America. It became apparent in the minds of the two congregations that this mission of propagating the prayer for vocations is very much needed as the world needs good gospel workers and care for the orphans and the poor.

The Rogationist spirituality and apostolate flourish through God's invitation to serve not just from the slums of the Avignon quarter but the slums of every continent that needs workers for the vast vineyard⁷.

⁶ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, 11th General Chapter, *The Rogationist Rule of Life (expression of consecration, guarantee of charismatic identity, support of fraternal communion, project of mission)*, Rome: Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, 2010.

⁷ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Days of grace in the life of St. Hannibal Mary Di Francia (An aid for Remembering and Thanking)*, Rome 2006, p. 11.

The Rogationist identity⁸ became clearer when Fr. Hannibal identified the works of every Rogationist and the Daughters of the Divine Zeal to the congregation's three main charisms. It is namely: 1. To pray for more workers of the Church; 2. to propagate the prayer for vocations; and lastly, 3. (as an expression of this prayer for vocations) to care for the orphans and the poor⁹. This becomes the work of every Rogationist and Daughters of Divine Zeal to carry this mission as it reaches. Fr. Hannibal was very much aware of the need for more laborers, especially during his time. It was in 1871 when he felt this need for good laborers in the vast harvest, for it was his experience in the Avignone quarter that there were lost souls and in need of priests to take care of them.

He has a prophetic vision of the need for this charism that, even today, is still the demand of the Church: more workers, priests, and consecrated religious¹⁰. He even involved the bishops when he created an alliance for bishops to be the first promoter of this prayer for vocations¹¹. This identity of the Rogationists was even more evident when Fr. Hannibal died on the 1st of June 1927, when thousands of people attended his funeral and called him *Padre*. The people witnessed his works in Messina and other parts of Italy, and even some bishops of his time called him *Santo Padre*. Then, his process of raising him to the altar of saints made every Rogationist more convinced of the works and apostolate. On the 9th of March 1990, he was proclaimed blessed by Pope John Paul II, and on the 16th of May 2004, he was canonized as a saint by the same Pope, John Paul II.

⁸ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Constitutions*, Paranaque City, Philippines: St. Matthew Philippine Province, 2011, p. 11.

⁹ H.M. Di Francia, *Rogationist Anthology* (translated by Rosario Scazzi RCJ), Rome: Central Liturgical Office, 1985, p. 399.

¹⁰ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus. 7th General Chapter, *Rogationist Communion and Community*, Rome: Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, 1986, p. 48.

¹¹ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Practical guide for the Superior of Circumscription*. Paranaque City: Philippine Delegation, 2007, p. 33.

When he was canonized as a saint, Pope John Paul II's words intensified the works of every Rogationist and allowed each member to burn in their hearts with zeal to carry on the mission. Pope John Paul II said in his homily, "St. Hannibal Mary Di Francia left the Rogationist and the Daughters of the Divine Zeal the task to do their utmost with all their strength so that prayer for vocations would be "unceasing and universal." This same call of Fr. Hannibal Mary Di Francia is directed to the young people of our times, summed up in his usual exhortation: "Fall in love with Christ"¹². This becomes the identity of every Rogationist and Daughter of Divine Zeal for the mission St. Hannibal is living during his time. Through this, the Rogationist mission is set to journey to other foreign lands to spread this charism of caring for vocations in the congregation and the Church at large.

It is also notable that the mission is not just to pray and propagate vocations and spread them but also to reach out to those in need. St. Hannibal ensured that the little caravan (congregation) would not forget to care for the abandoned orphans and the poor who became the subject of St. Hannibal's works in the Avignon quarter of Messina. Care for the orphans and the poor has also become the apostolate of every Rogationist and Daughter of the Divine Zeal until now. This apostolate towards the poor and the marginalized became the subject of the congregations' concern. As St. Hannibal said, it is better to reach out to people with low incomes and those in need to flourish as a congregation, as he providentially helped the poor Zancone in the Avignone quarter. This congregation's mission is present to the six continents with the same vision of realizing the need for Pastors and care for the orphans and the poor. This is the true identity of every Rogationist and Daughters of Divine Zeal.

The spreading of the Rogationist congregation became so fast in number. Vocations are growing; ordinations occur yearly in Europe, Africa, North America, South America, Asia, and Oceania. There was growth in the spreading of the Rogationist spirit, especially in

¹² Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Words of the Pope*, Paranaque City: Philippine Delegation, 2004, p. 16.

mission areas. It was a dream by St. Hannibal Mary Di Francia to get out of Italy and start spreading the ROGATE (Prayer) to the whole world and even to countries where Jesus is rarely recognized, such as China and other communist countries.

Therefore, the mission of every Rogationist is to go out and spread the Rogate and be the answer to what Jesus commanded to the disciples: BEG, ASK, PRAY that the Master of the harvest will send good workers to his vast harvest¹³. It is worth noting that in Asia, mainly in the Philippines, vocations are growing so fast that they have become a seedbed of missionaries to other countries needing personnel. With the decline of vocations in Europe and other countries, the Philippines are ready to be sent for missions,¹⁴ especially in Europe. In the Philippines, at least 21 communities are established. Filipinos are sent worldwide for this charism to spread and be present on some continents. Some missionaries stayed in mission lands for quite a long time and continued to flourish and work in an apostolate needed in the country they were called for¹⁵. Some missionaries were given different tasks depending on a particular country's needs. Singling out the various missions that every Rogationist does, it goes with formation houses, working with orphans in different countries, parishes, empowerment centers, centers of spirituality, schools, and the care of migrants in some places like Italy, particularly in Messina.

As the mission of the Rogationists spread in the whole world, the vast harvest became bigger and bigger¹⁶. As the scope of work becomes more significant, workers are becoming scarce due to some

¹³ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus–Philippine Delegation, *Directory of Formation. Directives on Basic Formation in the Rogationist Philippine Delegation*, Manila: Philippine Delegation Office, 2008, p. 43.

¹⁴ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Norms (Art.104)*, Paranaque: St. Matthew Philippine Province, 2011, p. 29.

¹⁵ Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus. 10th General Chapter, *Apostles of the Rogate (The Mission of the Rogationists at the start of the Third Millennium)*, Rome: Rogationists of the Heart of Jesus, 2004, p. 19.

¹⁶ V.S. Dimaranan SDB, *Walking on Water like Peter and Jesus. A Retreat for priests and Religious*, Silang Cavite: Oasis of Prayer, 2007, p. 105.

influences that the world offers today, like technology, mass media, hedonism, consumerism, and the importance of the self rather than God and the needs of others¹⁷. It is affecting the congregation's apostolate to close some houses due to a lack of workers. Thus, evangelization continues to influence young people, especially today. However, it is not only among the young people but also the care for migrants that is given attention. Notably, the number of missions in Europe has lessened as workers are becoming scarce, too. In this text, we will consider the work in Poland that began 30 years ago as an apostolate of formation and other activities.

2. The Mission of Rogationists among Migrants in Poland

At present, there is a growing awareness in the universal Church of the need for greater involvement in the pastoral care of migrants. John Paul II has already written about this in his encyclical "Redemptoris Missio," but the problem seems to be growing more and more. Pope Francis is also increasingly talking about it. Fr. Michael A. Blume, SVD, at that time the undersecretary of the Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, wrote, "If there is an issue today that affects the dignity of individual person and society, cries out for justice, requires solidarity, and calls for coordinated action that promotes the common good at national and international level, it is that complex experience that we call migration"¹⁸. Migrants need to feel taken care of pastorally. Pastors have to look after them for their needs. As *Lumen Gentium* states, the Church must journey with the people and become an instrument and the source of trust and hope for the people through the sacraments by making the people union with God and the whole human race¹⁹. The migrants,

¹⁷ G. Nalin, *Starting again from Avignone*, Rome: Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus, p. 64.

¹⁸ Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, *Migration and the Social Doctrine of the Church*, "People on the Move" no. 88-89 (April-December 2002).

¹⁹ Benedict XVI, *Message for the 97th World Day of Migrants and Refugees*, Vatican 2010.

especially Catholics, need pastors to take care of them, especially in countries where war and forced migration are politically affected.

One of the missions of the Church among migrants is to proclaim Jesus to them. As *Evangelii Nuntiandi* states, "The Church is born of the evangelizing activity of Jesus and the Twelve; She is the normal, desired, most immediate and most visible fruit of this activity of evangelization (#14)"²⁰. Jesus also commanded, "Go, therefore, make disciples of all the nations." (Mt. 28:19). The Church is the sacrament of salvation. Her exceptional and excellent missionary work is for the people to experience grace through the sacraments²¹. This is not only the mission of the Church to proclaim or evangelize but also to particularly care for migrants. The pastoral care of migrants is also the mission of the Church as indicated in *Populorum Progressio* (#1), as they are trying to escape the ravages of hunger, poverty, endemic disease, and ignorance, and those who want to share benefits from a larger scale of living and striving for fuller growth²². These are also situations of migrants that the Church needs to be aware of.

Popes of the past also spoke much about caring for migrants. Pope Francis talked about the belongingness of migrants to the flock as God's plan for those living on the existential peripheries. He said that among them are the migrants and refugees, displaced persons, and victims of trafficking²³. He even quoted the gospel for which the Lord Jesus says, "Come, you who are blessed by my Father. Inherit the Kingdom prepared for you from the foundation of the world. For I was hungry and you gave me food, I was thirsty, and you gave me a drink, a stranger and you welcomed me, naked and you clothed me, sick and you took care of me, in prison and you visited me" (Mt. 25:34-36). He also mentioned calling the Church to go out into the streets to every existential periphery to heal wounds and seek the straying, without prejudice and fear, without proselytizing, but ready to widen her tents

²⁰ Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, Vatican 1975.

²¹ Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, Vatican 1964.

²² Paul VI, *Populorum progressio*, Vatican 1967.

²³ Francis, *Message for the World Days of Migrants and Refugees*, Vatican 2022.

to welcome everyone²⁴. This is the basis of making this mission alive in the Church, especially for those bombarded with work in foreign lands. It is never new to the Church to make herself visible to these needs as it is part of the scope of her mission.

Pope Benedict XVI also shared his deep reflection on this care for migrants. He underlined the importance of embarking on a new evangelization that intensified missionary activity in many parts of the world where the Gospel will be proclaimed. He claims that the works of pasturing migrants are becoming so diverse and demanding in the context of globalization and of the consequent new and uncertain mingling of peoples and cultures²⁵. He even identified the kind of migration that the world is facing today. There is internal and international migration; It is for which people are in search of better living conditions or to flee from the threat of persecution, war violence, hunger, or natural disasters that leads these people to experience problems from the perspective of ethical, religious and even of spiritual ones²⁶. This is very much seen in the people whose situation in other countries varies to different kinds of cultures, language difficulties, mentalities, and personal stand views on seeing migrants. There are strong words that Pope Benedict XVI mentioned in his message to those migrants whose affiliation to countries they are in is challenged with so many points of keeping the faith alive. He said,

In this context, migrants who have known and welcomed Christ are not infrequently constrained to consider him no longer relevant to their lives, to lose the meaning of their faith, no longer to recognize themselves as members of the Church, and often lead a life no longer marked by Christ and his Gospel...Having grown up characterized by their Christian faith, they often emigrate to countries in which Christians are the minority or where the ancient tradition of faith,

²⁴ Francis, *Message for the World Day of Migrants and Refugees*, Vatican 2021.

²⁵ Benedict XVI, *Message Migration and the New Evangelization*, Vatican 2012.

²⁶ Ibid.

no longer a personal conviction or a community religion, has been reduced to a cultural fact...²⁷.

Pope Benedict's thoughts about migration are very prophetic in their content due to the pressing needs of migration nowadays. It is a reality that the Church has to value and make it a focus of evangelization and mission. It is not easy to do, for it requires much effort in organizing the real action plans to make this mission possible in the country where migrants are in dire need. Pope Benedict is true to his message that migrants must be brought to a singular dimension wherein faith is already established and must be intensified even in foreign lands. Thus, evangelization and care for migrants must be based in local churches where the authority of pasturing them is very much needed, and its authority is entrusted. Poland is one of the many countries where migrants are very much visible.

In one of the articles entitled "Mission of the Church to Migrants in England and Wales, there is the mention of Europe, where migration is enlarged. Part of this globalization in Europe is restructuring national and international economic life, accelerating the circulation of labor, capital, culture, and information worldwide. Poland is known as the country's most needed opportunity for builders. Migrants are indeed becoming rampant in Europe, particularly in Poland²⁸.

According to the European Website on integration in Poland, it is reported that Poland has transformed from an emigration to an immigration country due to the arrival of many foreigners from Asia, Africa, and other European countries. As of March 2024, Poland has recorded 1.8 million people displaced by the war against Ukraine, and about a million live in the country and other migrants who are temporary and least permanent in the country. There is a rapid

²⁷ Ibid.

²⁸ P. Lynch, *Mission of the Church to migrants in England and Wales*, <https://cbcew.org.uk/plain/wp-content/uploads/sites/3/2018/11/mission-to-migrants-2008.pdf> (access 11.02.2025).

increase in migration in Poland as it needs many workers to develop the country and its economic sphere²⁹.

Some information about the existing number of migrants in Poland, as stated by "Notes from Poland," states that there were 1.13 million workers just in 2023. To identify these, Ukrainians numbered 759,387, followed by Belarus with 129,375; then next are Georgians with 26,219; then Indians with 20,549; Russians with 14,796; Vietnamese with 9,837;³⁰ and people from the Philippines reaching 4,500 workers as recorded by Department of Migrant Workers (DMW) through the information by the Labor Attache' Ms. Lewelyn Perez³¹, or more due to the demand of workers in construction and other heavy works most particularly in Płock. It has become so huge that the migrant population in Poland is rising. Notably, the Philippines is placed at a level that it is becoming more and more.

Looking at this rapid increase in Filipinos residing in Poland for some reason, it is necessary to see the situation of Filipinos and their work and activities in the country.

Filipinos coming to Poland are identified in many activities and affiliations. They come here for work, especially in factories, heavy work like construction workers; some of them are drivers of heavy equipment; others also put up some business which is tied with locals; they also work in homes as cleaners and domestic helpers; they also work in big companies like banks; some of those are students; they also came in Poland for they marry some locals; some of them are coming from 3rd world countries and look for greener pasture in Poland as there are good opportunities.

In one of the interviews with the author of the text by Michał Żyłowski, which was published on 21 June 2024 by "Gazeta Wyborcza"

²⁹ *Governance of migrant integration in Poland*, https://migrant-integration.ec.europa.eu/country-governance/governance-migrant-integration-poland_en (access 11.02.2025).

³⁰ D. Tilles, *Number of foreign workers in Poland rises 6% to 1.13 million*, <https://notesfrompoland.com/2024/01/27/number-of-foreign-workers-in-poland-rises-6-to-1-13-million/> (access 11.02.2025).

³¹ Information given in private conversation.

entitled *Na Filipinach namawiają do wyjazdu do Polski*, the interviewer explained that most of them have problems with work. They have delayed salaries; they are overworked. The loosing of the contract and the delay in releasing the working permits. They are also afraid of being deported and the delay in releasing the temporary residence card³². All they have to do is pray and ask for guidance from the priest every time they go to church and attend the Mass. It is no surprise that regardless of what denominations they belong to, if they seek God for help, these migrants would want to reconnect again to God by asking for enlightenment from priests or any religious leader.

In one of the Christmas parties organized by the Rogationist Fathers (on 15.12.2024), the ambassador of the Philippines to Poland, Leah Ruiz-Basinang, addressed a thorough message to the Filipinos. She said, "We are thankful for the presence of our pastors here in Poland whose support for the Filipinos, especially those who are in need of spiritual guidance, is very much visible. It is through them that we can gain strength from God through their constant presence and the conferral of the sacraments, especially of confession. We owe them a lot for the spiritual welfare of the Filipinos experiencing struggles in their work and the difficulty of being away from our respective families. Together with our pastors and the Philippine embassy based in Poland, it is our privilege to have them in our midst"³³. These ties between the religious and government leaders gave more confidence to the Filipinos working in Poland, making them feel that they had people who could help them during their stay in Poland, especially with their spiritual needs.

³² *Na Filipinach namawiają do wyjazdu do Polski* (The interview of Michał Żyłowski, with Fr Tirso Alcover), "Gazeta Wyborcza" 21 June 2024. See also: <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,31069961,wyksztalceni-filipinczy-w-polskich-fabrykach-tej-nacji> (access 21.06.2024).

³³ Message of the Ambassador of the Philippines to Poland Leah Ruiz-Basinang at the Christmas Party of the Filipino Community in Poland (15.12.2024).

3. Difficulties and Challenges of the Pastoral Care for Migrants (Filipinos & Other Nationalities)

During the Filipinos' stay in Poland, they encountered problems and difficulties. One of the challenges they experience is the illegal recruitment of their co-Filipinos. The issue of unemployment the moment they arrive in the place. There is also a problem with the application to extend their stay in Poland. There is a problem with language and other cultural stances. But most significantly, there is a problem of spiritual connection and other religious activities they can be acquainted with. Filipinos are very religious people to whatever denominations they belong to. They would want to celebrate Mass, especially on Sundays and other holy day obligations. Filipinos also need to attend major celebrations like Paschal triduum, Christmas, and others. That is why Filipinos going to foreign countries are experiencing problems due to the many consequences like having to sacrifice their families back home, a deeply religious orientation, the difficulty in adapting to the language, and the mentalities and cultures of their co-workers in their field of work.

In any field of economic migration, there is much more of a problem with long-distance relationships. People have issues with fidelity to their marriage that sometimes lead to infidelity. For this purpose, as referred to in the interview noted above, pastors have to see that family is much more important for Filipinos. Another difficulty for Filipinos is to sustain marriages among their foreign acquaintances. There is easy access to divorce. If problems arise in the family, the immediacy of filing a divorce is an easy solution to a failing relationship. There is also a problem with being liberated as encountered by Filipinos, for which others accepted the trend and made it a habit like intimacy portrayed in a European context. But the problem is the acceptance of every Filipino to a cultural intimacy until such a point that the moral life of the person is tainted with malice and ignorance. It is, therefore, the concern of every pastor to admonish every Filipino to a decent way of living by being called *Maria Klara* or *the Pepe* personality (*Pakipot*-cannot be easily tempted) and the *Pepe*

(a man with dignity and morale) or the *hiya* (shy) mentality which is very Filipino.

Another difficulty for Filipinos is taking faith for granted. It is for Filipinos to say, "*Ok lang yan, naiintindihan naman ako ni Lord eh*" (It's ok, God understands me.) This kind of thing presupposes that they knew the mind of God better. They take for granted what is important, especially in their spiritual and moral life, and end up regretting and blaming God. This is closely connected with their problem of approaching confession and other church activities, for which they sometimes don't try to avail.

All these difficulties are concerns of Filipinos working abroad. Thus, these difficulties also allow the Rogationists to intensify their mission as they are promoters of making this happen to every Filipino who needs it.

With this difficulty for Filipinos, pastoral care is proper for them. Pasturing the flock is the best remedy for these migrants. On the 9th of December 2022, the Rogationist Fathers residing in Warsaw obtained a Decree from the Archbishop of Warsaw, Kazimierz Cardinal Nycz (Decree cf. Attachments), giving them the authority to become pastors of Filipino Migrants. In the letter, the Cardinal noted that the Rogationists are bound to minister to the spiritual needs of the Filipinos and other nationalities. They are to minister the Holy Mass and the Sacrament of Reconciliation and all other activities that pertain to the spiritual needs of the people. The Cardinal desired, in his term, the care for these migrants as they are increasing. He conferred his blessing to the Rogationists as they started a new journey of the spiritual needs of the Filipino migrants in Poland.

The community of Filipino migrants has long existed, and some Filipinos who are pioneering the country are affiliated with some Churches where faith is practiced religiously. But officially, by the decree of the Cardinal of the diocese, the Rogationists are starting their ministry by organizing activities in the community.

Most activities are near the Rogationist institution, the Anthonian Institute in Wola (Warsaw, Stroma Street, 30). It is in the community where a chapel is located, and all the spiritual activities are organized.

Some areas are also available for activities, which started in 2022. For the Filipinos to be involved in the different spiritual activities of the community, the Rogationist fathers began to make the different ministries visible.

The community's activities are as follows: Masses in English are open daily, and Sunday Mass is at 5:00 PM. Before the Mass, there is a Rosary and Confession for those who want it. There are also organized pilgrimages to the different sites of Poland, which boost the spiritual needs of the people, for instance, to Częstochowa to Our Lady of the Black Madonna. Every 2nd week of Easter, Divine Mercy Sunday, there is a pilgrimage to the Shrine in Krakow. There is also a practice of the *Visita Iglesia* (visits to 7 Churches and recitation of the Station of the Cross, where everyone is called to prayer). There are also organized retreats during Advent and Lent and for different ministries like lectors, servers, and choir. Filipinos participate in various celebrations, for example, Corpus Christi, the Feast of the Assumption in the Częstochowa, and Niepokalanów Masses. Rogationists also help coordinate with the Philippines embassy and the Department for Migrant Workers to visit companies where most workers are present to officiate some blessings in houses and other sacramentals. A priest is also available for confessions.

Noted also that it's not only the spiritual needs that this Pastoral Care is bound to minister but also the enjoyment and camaraderie of the Filipinos that will be organized, like the annual Grill party, the Christmas party, and the get-together during the New Year. Of course, such a possibility is after every celebration of the Mass with the agape time, where people share their food with everyone. But most significant is the availability of the Fathers to minister counseling and spiritual direction and charitable needs rendered to the Filipinos who need it. Still, it made little contribution to the Church's mission but fulfilled the thrust that Jesus realized to every Rogationist, which was to become an answer to Jesus' command to be good workers of the vast harvest of the Lord.

During the independence day celebration, the ambassador of the Philippines to Poland recognized the works of the Filipino

Rogationist priests in Poland. It came to their knowledge that it is not just celebrating Mass and hearing confessions that they minister but also spiritual directions and other events that the priests preside over, whether sports, the blessing of a new store, the opening of the restaurant, and other activities for which she appreciated that they are always present whenever they need them.

The Rogationist Fathers are also related to other Pastors who work for migrants, like the Augustinian Fathers, who actively minister to the international migrants at St. Paul's Parish (at Solidarności Street). The Rogationist Fathers are available to give talks and recollections and retreat to migrants. The works of the Rogationists are becoming more expansive and massive due to the increase in the number of migrants and even reaching other places like Gdańsk, Krakow, Rzeszów, Szczecin, Płock, Częstochowa and other areas where Filipinos need spiritual and moral care. The work of pasturing these migrants is minimal due to the lack of priests to handle it, but little by little, it becomes widespread and essential for helping the most needy migrants wherever they are in the country.

* * *

The mission of the Church is enormous and broad, and it benefits humanity. It is always the call of the Church to be "missionaries" to whatever places and encounters it may be. The mission can be local or international for as long as it is for the needs of the people. Jesus came into the world to manifest his love for humanity as the Father loves his people. His mission is to bring back the people to that relationship with the Father through his ministries of healing, providing, preaching, expelling demons, disciplining through his commandment of love, and most especially in giving his whole life to humanity by dying on the cross that he may obtain life for those who are lost, least and last in the society.

It is also the sentiment of every Rogationist to be part of this mission of Christ towards the Filipino migrants and other nationalities where they are called. Being a Rogationist is not an easy task as they have to bring people back to the fold by giving them service

of spiritual nourishment. However, one of the most essential activities that the Rogationist brings to the people is a life of prayer. The experience of our founder, St. Hannibal Mary Di Francia, became the standard of every Rogationist in spreading this mission of the Rogate, even to these migrants. St. Hannibal said the mission of spreading the Rogate (PRAYER) must be universal and in the heart of every Rogationist and Daughters of Divine Zeal. A Rogationist must carry this mission, even to these Filipinos in Poland. However, it is underlined that there is a scarcity of missionaries in this ministry, especially among migrants, for there are only a handful of minister/s in this field of work. It is a special mission that needs special attention. Ultimately, the Rogationists are called for this, and it has to continue. Filipinos need pastors who will guide them in their commitment to connecting themselves to God in daily life events, especially in foreign lands.

The ministry of the Rogationists among migrants, especially to the Filipinos, is still developing. The center of this ministry in Warsaw shows a need for more priests' involvement. The most favorable would be Filipino, but there is also a growing awareness among Polish priests about doing something more in the pastoral care of migrants. It is especially true because the number of migrants in Poland is quickly growing. As for the Filipinos, the primary concern still seems to be the lack of pastors who cater to their needs. As they grow, more ministries and spiritual activities will be done. The Rogationists are called to care for the needs of migrants, so much so that it requires a lot of commitment to ensure the spiritual and moral needs of those who need it, especially in foreign lands like these Filipino migrants in Poland.

Summary

This article is about the Rogationists mission among Filipinos in Poland. It highlights the reality of the Rogationists' mission to keep the spiritual aspects and activities of the Filipinos living abroad. Through this ministry, the Rogationists are called to the work of evangelization and human promotion by following the footsteps of St. Hannibal Mary Di Francia.

The concrete actions of the Rogationists are also presented as missionaries for Filipinos and other nationalities working in Poland. It aims, therefore, to show the work of the care for migrants.

Keywords: Rogationists, filipino migrants in Poland, pastoral care of migrants

Streszczenie

Artykuł dotyczy misji zgromadzenia Rogacjonistów Serca Pana Jezusa wśród Filipińczyków w Polsce. Ukazuje rzeczywistość wysiłków ich misji realizowanej tak, aby zachować duchowe aspekty i działania Filipińczyków mieszkających za granicą. Rogacjoniści są powołani do dzieła ewangelizacji i promocji ludzkiej, podążając śladami św. Hannibala Maryi di Francia. Pomagają oni w Polsce również migrantom innych narodowości.

Słowa kluczowe: Rogacjoniści, migranci filipińscy w Polsce, duszpasterstwo migrantów

Biogram

Ks. Tirso Alcover Jr RCJ – filipiński ksiądz-Rogacjonista; pochodzi z Toledo City, Cebu, Filipiny; pracuje w Warszawie jako misjonarz, będąc jednocześnie studentem Specjalistycznych Studiów Teologicznych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. E-mail: tirsojalcover39@gmail.com.

Bibliography

The Magisterium Teachings

- Benedict XVI, *Message Migration and the New Evangelization*, Vatican 2012.
 Benedict XVI, *Message for the 97th World Day of Migrants and Refugees*, Vatican 2010.
 Francis, *Message for the World Day of Migrants and Refugees*, Vatican 2021.
 Francis, *Message for the World Day of Migrants and Refugees*, Vatican 2022.
 Paul VI, *Apostolic Exhortation Evangelii nuntiandi*, Vatican 1975.
 Paul VI, *Encyclical Populorum progressio*, Vatican 1967.
 Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, *Migration and the Social Doctrine of the Church*, "People on the Move" no. 88-89 (April-December 2002).
 Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, Vatican 1964.

Rogationists Sources

- Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus, *Days of grace in the life of St. Hannibal Mary Di Francia (An aid for Remembering and Thanking)*, Rome: Central Liturgical Office, 2006.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus – Philippine Delegation, *Directory of Formation. Directives on Basic Formation in the Rogationist Philippine Delegation*, Manila: Philippine Delegation Office, 2008.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Constitutions*, Paranaque City, Philippines: St. Matthew Philippine Province, 2011.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Days of grace in the life of St. Hannibal Mary Di Francia (An aid for Remembering and Thanking)*, Rome 2006.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Norms (Art.104)*, Paranaque: St. Matthew Philippine Province, 2011.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Practical guide for the Superior of Circumscription*. Paranaque City: Philippine Delegation, 2007.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, *Words of the Pope*, Paranaque City: Philippine Delegation, 2004.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus. 10th General Chapter, *Apostles of the Rogate (The Mission of the Rogationists at the start of the Third Millenium)*, Rome: Rogationists of the Heart of Jesus, 2004.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus. 11th General Chapter, *The Rogationist Rule of Life (expression of consecration, guarantee of charismatic identity, support of fraternal communion, project of mission)*, Rome: Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, 2010.
- Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus. 7th General Chapter, *Rogationist Communion and Community*, Rome: Congregation of the Rogationists of the Heart of Jesus, 1986.
- Francia Di H.M., *Rogationist Anthology* (translated by Rosario Scazzi RCJ), Rome: Central Liturgical Office, 1985.
- Francia Di H.M., *Words on the Priesthood*, Paranaque City, Philippines: Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus – Philippine Delegation, 2010.
- Nalin G., *Starting again from Avignone (Re-launching the mission today). Circular letter for the centenary of the earthquake of Messina (28 December 1908) and the consequent expansion of the institute and the Rogationist Mission*, Rome: Congregation of the Rogationist of the Heart of Jesus, 2008.
- Tusino T. *Life and Works of St. Hannibal Mary Di Francia*, Rome: Curia Generalizia, 1908.

Secondary Sources

- Campanale F. RCJ and C. Bettoni RCJ, *Fr. Diego Buscio (A short Life, A Great Mission)*, Paranaque City, Philippines: St. Hannibal Rogate Center, 2008.
- Dimaranan V. SDB, *Walking on Water like Peter and Jesus. A Retreat for priests and Religious*, Silang Cavite: Oasis of Prayer, 2007.
- Governance of migrant integration in Poland*, https://migrant-integration.ec.europa.eu/country-governance/governance-migrant-integration-poland_en (access 11.02.2025).
- Lynch, Patrick, *Mission of the Church to migrants in England and Wales*, <https://cbcew.org.uk/plain/wp-content/uploads/sites/3/2018/11/mission-to-migrants-2008.pdf> (access 11.02.2025).
- Na Filipinach namawiają do wyjazdu do Polski* (The interview of Michał Żyłowski, with Fr Tirso Alcover), "Gazeta Wyborcza" 21 June 2024: <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,31069961,wyksztaleni-filipin-czycy-w-polskich-fabrykach-tej-nacji> (access 21.06.2024).
- Ruiz-Basinang, Leah, *Message of the Ambassador of the Philippines to Poland at the Christmas Party of the Filipino Community in Poland (15.12.2024)*.
- Tilles D. *Number of foreign workers in Poland rises 6% to 1.13 million*, <https://notesfrompoland.com/2024/01/27/number-of-foreign-workers-in-poland-rises-6-to-1-13-million/> (access 11.02.2025).

KS. JONATHAN KANPGPAN MALONG SMA (UKSW)

CAN THREE MARRIAGES BE MADE ONE? A PASTORAL PROPOSAL TO THE TRIPARTITE MARRIAGE CELEBRATION IN THE MIDDLE BELT OF NIGERIA

Czy trzy małżeństwa mogą stać się jednym? Pastoralna propozycja trzech wymiarów przygotowania do małżeństwa w środkowym pasie Nigerii

Marriage celebration is one of the happiest moments in a person's life as can be observed in many cultures worldwide. This happiness usually is not felt on the day of the celebration only but all along the stages leading to it. The involvement of families and the community in the celebration makes it all the more beautiful and joyful. Before the advent of colonialism and Christianity in Africa, there was only one celebration—the Traditional Marriage—as the man and his wife settled together to begin a family. However, with the advent of colonialism and the Christian religion, a tripartite celebration of marriage became exigent as each social institution: the traditional custom, the colonial/current civil authority, and the Christian Church all demanded certain rites or approval for the validity of marriage. Each institution requires a valid marriage with varying degrees of conditions. Young people, especially Christians in the Middle Belt of Nigeria who intend to get married, would have to face the herculean task of fulfilling the different requirements and conditions demanded by these social institutions¹. Some conditions require time, material items, monetary conditions, and other social requirements. As society

¹ The expression “social institutions” in this article will refer to this category (except otherwise stated): the traditional custom, the colonial/current civil authority, and the Christian Church.

continues to evolve, these conditions have made preparing and celebrating marriages extremely difficult. Young people are sometimes confused and overwhelmed with the tasks ahead of them as they plan to settle as husbands and wives. Some become disoriented and prefer to simply cohabit without fulfilling any condition for the marriage celebration. Others try to fulfill some of the conditions some social institutions require (for example, the Traditional Rite) and abandon others. Alternatively, they may satisfy the Christian condition for marriage and jettison other requirements and vice versa. Marriage becomes unattractive, and marriage preparation becomes something dreadful.

It poses serious pastoral concerns.

The formation of stable families (the very nucleus of society) is undermined, and society at large becomes vulnerable to all sorts of social ills when there is no adequate or proper preparation to form a family through seamless marriage preparations and celebrations.

This article uses a deductive method to study the nature of the tripartite marriage system, principally in Nigeria's Middle Belt Region. The approach is critically descriptive and analytic, using the pastoral spiral method. The article is organized into five major parts: the first two parts are insertion into the reality of the tripartite marriage system in Nigeria with focus on the Middle Belt through a literature review and analysis of the current practice of marriage preparation in the region. The third part critically examines of divergences and limitations in the system. In contrast, the last two parts are theological pathways with concrete pastoral proposals for the Church in the region and beyond.

1. Brief Literature Review

S.O. Ademiluka is one of the scholars who have examined an aspect of the issue under our consideration. He delved into the traditional marriage rite, specifically the requirement to pay the bride's price. He highlights the deviation within the traditional norm of bride price payment, which has become almost commercialized in certain parts of Nigeria, where some parents monetize what they have spent on their

daughter before marriage. His main thesis is: “Rather than abolishing bride price, one would call for a return to its original purpose. More than recognizing the value of bride price, the church in Nigeria has the responsibility to educate Christian parents on the adverse implications of charging exorbitant bride prices²”. Though his analysis of the traditional bride price is thorough, especially in the context of our studies, his purpose differs from this current studies. The issues related to the tripartite marriage celebration were not his work’s concern. His analysis of the traditional bride price payment would be useful for understanding the nature of traditional marriage in the Middle Belt of Nigeria.

In a similar study on some inter-ethnic marriages within the Middle Belt, G.A. Doki³ discovers several barriers to seamless marriage celebrations in any form of the social institution. Some of these barriers in pre-colonial and post-colonial eras are “intra/inter cultural prejudices and stereotypes⁴”. Her studies focus on eliminating these social ills to facilitate the process of globalization. Even though these issues are still of great concern in pastoral engagements today, the challenge of tripartite marriage practice in the Middle Belt received no attention in her laborious research. Other similar researches, such as H. Boparai⁵ focus on the legal and dualistic nature of marriages in Nigeria without much attention or evaluation of the tripartite nature of the issue concerned.

This current article has three aims: to examine the challenges of the tripartite nature and celebration of marriages, to engage in

² S.O. Ademiluka, *Bride price and Christian marriage in Nigeria*, “HTS Theologiese Studies”, 77 (4) 2021, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6533/20799> (access 27.02.2025).

³ Cf. G.A. Doki, *The drama in cross-cultural marriages and stereotypes in central Nigeria: The tiv-igede paradigm in the global age*, “Creative Artist: A Journal of Theatre and Media Studies” 3, no. 1 (2009), p. 186-200.

⁴ Ibid.

⁵ H. Boparai, *The customary and statutory law of marriage in Nigeria*, “Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht/The Rabel Journal of Comparative and International Private Law” 46, no. H. 3 (1982), p. 530-557.

a theological evaluation of inherent values in the marriage systems, and finally, to propose a pastoral harmonization process to forge out a single celebration of marriage as a model which possibly could fulfill both collective (institutional) and individual's interest in marriage in the Middle Belt of Nigeria and beyond.

2. The Reality of Marriage in Nigeria's Middle Belt Today

2.1. The Traditional Marriage (customary marriage)

Before the advent of colonialism and Christianity in Africa, the only known system of marriage celebration was the traditional custom, rites and procedure for marriage. Despite the influences of these foreign social institutions (civil and Christian rites), traditional marriages in Africa, particularly in the Middle Belt of Nigeria, are still much observed, and practiced, and in many cases, their requirements are obligatory for the validity of any marriage. What are its inherent values?

The age of marriage today among the people of the Middle Belt depends mainly on the economic and social status of the intending couples. While formal Western education has lengthened the age of marriage, young people who do not pursue formal education or have no access to it tend to marry much earlier, depending on the man's economic status. Though not a general rule, the age of marriage ranges between 16-30 years for girls and 20 and above for boys and men. The determinant factor is often about maturity. For instance, parents only allow their daughter to go into marriage if he or she can maintain a household. In past before the advent of foreign institutions, young people used to undergo rigorous initiation rites of passage into adulthood as part of distant preparation for marriage. Though this varies slightly from tribe to tribe, there are three stages: separation, initiation rite (itself) and reintegration. Only after reintegration is a young person judged to be mature and responsible before such a person can be permitted to marry.

After the maturity and responsibility validation, the marriage process begins with what is called "Nas Foe Loe" (the knocking at

the door)⁶. The boy to be married finds a suitable day to pay a courtesy visit to the family of the girl. He or a delegation (comprising his family members, friends or colleagues) goes to see the girl's family. He is never permitted to go alone. With great respect and using metaphors, proverbial and symbolic language on the day of visitation, they would inform their hosts, for instance, that they have seen a "beautiful, nice and ripe fruit" in their household and they are (actually one of theirs) interested in "it". At the end of their visit and after inquiring from the girl if she knows them, the visitors will be given a list of items including the bride price, as the two families plan a suitable day for the marriage. On the day of the marriage, the two families will gather in the bride's house, together with other relatives and the entire community. After the verification of items, elders from the two families will call the couple, and give them their final counsel, especially by explaining the purpose of marriage, which is essentially for increase vitality (life) in all forms to the families, clans, and the community at large. They will also offer prayers and blessings (pouring of libation) to bring the gathering to an end. All those gathered for the celebration will then begin feasting and dancing. The girl will follow her husband and his family to her new home. This has changed. After this long process, the girl does not yet join her husband. She and her husband need to fulfill two other marriage requirements and rites especially if they are Christians.

It can also be noted also that customary marriage has no severe legal binding with implications on the parties involved. The people of the region are patrilineal. Thus, in case of a marriage break up, the father retains custody of the children as the custom demands. The two families only commit themselves to some loose contractual mutual agreement to ensure marriage stability.

⁶ The expression is from Pan language but the same practice is observed among neighboring groups

2.2. Civil Marriage (Statutory Marriage)

As currently practiced, civil marriage is essentially based on the English marriage system which the colonial government first introduced through the Marriage Act of 1863. Twenty years later, it was replaced with the Marriage Act of 1884. When the Southern and Northern Protectorate were merged into one in 1914, the colonial authority enacted the Marriage Act of 1914. In the British system of Indirect Rule, every attempt was made to preserve local customs as long as they did not conflict with the English laws. Thus, customary marriage was allowed to operate. The post-independence government only modified the Marriage Act in 1973. It is to be noted that under both customary law and the Marriage Act, marriage is a **contract** whereby the bride and the bridegroom enter legal relations involving rights and obligations⁷. Even though many changes have occurred, the dualism and other legal implications of this colonial intrusion still endure.

The parties going into civil marriage are expected to attend the age of puberty, at least, still, there is no special requirement for distance preparation as seen in customary or traditional marriage. Civil marriage does not require parents' consent if the parties are of age. Some analysts are of the opinion that such a marriage is more than a mere contract⁸. Though there is a status granted to the partners involved, there is nothing more indicative of this celebration as being more than a social contract. This contradicts the customary rite which states that a marriage is only valid when bride's parents accept the bride price. This marriage is, however, recognized and protected by Nigerian law.

The celebration of civil marriage in the Middle Belt, as elsewhere in Nigeria, takes place in the district courts where the marriage registry is in the custody of the registrar. An intending spouse must file a note of notice to the registrar, which he/she enters in the *Marriage Notice Book*. The registrar also publishes a name of intending spouses with

⁷ Cf. H. Boparai, *The customary and statutory law of marriage in Nigeria*, "Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht/The Rabel Journal of Comparative and International Private Law" 46, no. H. 3 (1982), p. 530-557.

⁸ Ibid.

some detailed information about them and places for public scrutiny. Some of the requirements for the validity of this marriage include the following: one of the applicants (husband or wife-to-be) must have resided within the district for at least fifteen days, and the applicant needs to indicate that the necessary consent has been obtained. He or she also indicates that there is no kindred, affinity impediment, or legal hindrance. They also must also testify that neither party is already married (without legitimate divorce) under any customary law. After these investigations, a Registrar's Certificate is issued. Technically, marriage should have taken place. But the process is far from being over. If the intending couple has not been married before, they are expected to "get married" under any rite of their choice within three months to validate their marriage. After three months, and if no marriage rite has taken place, the certificate issued becomes null and void, and the couple must restart the process.

The general public is expected to examine the list of intending spouses. If anyone finds reasons why a particular couple should not marry, he or she writes "FORBIDDEN". The registrar will then refer the case to the State High Court to be settled by a competent judge. If the case is not settled at this level, it could go to the Supreme Court. The Registrar only issues the certificate if all litigations are over. Usually, certificates are not issued unless the basic requirements mentioned above are met.

In some cases, if the certificate is delayed at the district court or due to some special reasons, for instance, a couple (like public figures) avoiding publicity about its marriage, "the Governor of a State may, in appropriate circumstances, dispense with the requirement of giving notice to the Registrar and obtaining his certificate and, instead, grant a Special Licence to the applicant which permits the parties to marry immediately"⁹.

Like the traditional, civil marriage in the Middle Belt proscribed marriage within certain degree of relationship, such as the varied cases of consanguinity. For instance, marriage is not allowed if

⁹ Ibid (emphasis supplied).

the woman is the boy's ancestress (in the traditional understanding), if she is his descendant, sister, father's or mother's sister, or brother's or sister's daughter. The man is also prohibited from marrying his wife's mother or grandmother, his wife's daughter or son's or daughter's son's wife. It should be noted that this aspect of the statutory marriage is an appropriation of the customary prohibition. Nonetheless, as it is currently practiced, "a High Court Judge may, upon written application by two persons within the prohibited degrees of affinity who wish to marry each other, permit them to do so if he is „satisfied that the circumstances of the particular case are exceptional as to justify the granting of the permission sought”¹⁰.

The granting of the marriage notice certificates does not yet end the civil marriage process. After the celebration in a place of worship recognized in the government's gazette, the couple is expected to return to the district court within seven days of the religious solemnization of their wedding, where they will exchange civil marriage vows in the presence of at least two witnesses and the registrar¹¹. After this ceremony, the registrar issues a single certificate to the couple as a proof of marriage. This may bring to an end the long process of a civil marriage. From observation and analysis of the documents (for instance, the Marriage Act) and procedures involved, convenience seems to be the major purpose of civil marriage. As the world mutates and lasting or life commitment becomes less attractive¹², many people opt for it despite the challenges involved.

2.3. The Christian Marriage

Our brief presentation of the Christian marriage here is based on the Catholic Church's pastoral practice, as there is no uniform

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cf. Nigeria Marriage Act, 2004, <https://lawsofnigeria.placng.org/laws/M6.pdf> (access 15.12.2024).

¹² This is the observation of the author as priest for more than twelve years. See also. Kokunre Agbontaen-Eghafona in: Pontifical Academy of Social Science, https://www.pass.va/en/events/2021/family_ecology/eghafona.html (access 26.12.2024).

Christian preparation or marriage celebration in the Middle Belt of Nigeria. Three phases can be identified in the marriage as required by the Church¹³.

The first stage is *Distance Preparation*, which demands the person intending to marry to participate in the life of the Church through the sacrament of Christian initiation for a non-believer. There is a mandatory marriage course before the marriage, the duration of which depends on each diocese but ranges between six weeks to six months at most. During this preparation, the intending couples are taught in their parishes some basic teachings of the Church regarding the nature and purpose of marriage and their responsibility in a Christian marriage.

The second stage is on *Immediate Preparation*. This usually involves the ascertaining customary and civil requirements and assembling the necessary documentation, such as premarital inquiry as required by the Canon Law, retreat or prayer sessions, and confessions for the couple (s) to be married.

The third stage is *the Celebration of Marriage*, which takes place within the worshipping community as required by civil and ecclesiastical laws. The marriage rite of the Church as prescribed by the Church liturgical norms, is followed.

Familiaris consortio also proposes post-marital pastoral care of the newly married. This is particularly crucial, for some statistics show that most Christian marriage in Nigeria fail within the first ten years of marriage¹⁴. This is due mainly to the lack or insufficient pastoral care of young married couples. It could be pertinent to mention that the Christian marriage, according to the Catholic understanding, envisages the purpose of marriage as a lifetime commitment “ordered

¹³ Cf. John Paul II, *Familiaris consortio*, Vatican 1981, nos. 66-70; Catechism of the Catholic Church nos. 1621-1632; Francis, *Amoris laetitia*, Vatican 2015, nos. 71-75.

¹⁴ S. Osaji, *Marriage experts worry over rising divorce among young couples*, https://punchng.com/marriage-experts-worry-over-rising-divorce-among-young-couples/#google_vignette and Lorretta Favour C. Ntoimo https://www.nasajournal.com.ng/journal_articles/vol_12/issue_2/paper_1.pdf (access 16.12.2024).

by its nature to the good of the spouses and the procreation and education of offspring¹⁵.” The injunction of a monogamous lifetime commitment tends to frighten some people, and they would rather seek convenience in traditional or civil marriages.

3. Interrogating the Tripartite System

Divergences and Limitations in the Systems.

As observed in the preceding section, the tripartite marriage system, as currently practiced in the Middle Belt, has intractable differences in the understanding marriage’s nature, legality, and purpose. These aspects are worth examining a little deeper.

The traditional or customary marriage among the people of the Middle Belt is intrinsically a communitarian affair as is found in other African cultures. The partners involved and their respective families must consent: some cases, clans, immediate villages, and communities must also consent to the marriage proposal. Some items brought as bride prices are equally shared among these groups to maintain unity and communion among the people. Their acceptance of bride’s price item is a sign of their consent to the marriage proposal and a sign of their blessing to the engaged couple. This is why the civil legal requirement of having two witnesses in a district court to validate a marriage is strange. Though civil practice still continues, it is seen as an imposed divisive practice because a considerable segment of the society is not considered. When a Christian marriage is clandestinely celebrated in that manner, it is equally frowned upon as well and could suffer the same consequences if issues arise later. The Pan people¹⁶ have a practice of recalling their daughters, or the women themselves can decide to back to their families, relatives, or villages if there is abuse or if the marriage fails. A woman can only do this if the family, relatives, or the clan is involved in the marriage procedures. Even though no written penal codes guide this ancient marriage practice, the implication of not following the customary

¹⁵ The Code of the Canon Law, 1055.

¹⁶ One of the ethnic groups of the Middle Belt.

process could be more severe than a civil case. Thus, traditionally, the community is the foundation, the builder and the maintainer of the marriage institution.

The preparation for both civil and Christian marriage is insufficient. In the case of civil marriage, there is almost no pre-marriage preparation. The courts or civil authorities look at the legal requirements without inquiring whether the parties are sufficiently prepared for marriage. While Christians have some preparations for marriage, they are still insufficient compared to the traditional preparation, which could span for years and involves many stages of transition until marriage. Since marriage involves long lasting relationships, it is necessary that its preparation be adequate.

The traditional marriage is potentially open to polygamy. At the time of a marriage ceremony, men are not required to make any commitment to monogamy, even if the woman desires it. By its very nature, customary marriage does not operate on the basis of equality between a man and a woman as in Christianity. The woman is expected to obey whatever decision her husband may take regarding their union, sometimes without consulting her and without her consent. Though, in principle, the woman enjoys such right as well, it is often extremely difficult for a woman to leave her first marriage, especially if she has children already. Some women manage to leave the union when it becomes unbearable. In the case of the union's collapse, there are often no benefits or compensation for the woman.

The Middle Belt is essentially a patrilineal society; the children belong to the husband as well as the property they have acquired together. The woman may only be entitled to the meager resources she gained through her personal effort. Since the woman cannot also return to her father's house to inherit anything, some women are compelled to remain in toxic unions. This makes monogamy extremely attractive to most women but unattractive to the men, especially those with only economic motives for marriage.

Traditional marriage in the Middle Belt is also prone to interference. Though the role of the community (family, relatives, friends...) remains crucial, there are sometimes issues of unhealthy interference

from external forces, which, instead of helping the union to work, end up breaking it. Though this is not unique to the customary marriage, the level of family interference in traditional marriages is higher than foreign types of marriage.

Nonetheless, the tripartite marriage system does not only have limitations and sharp differences, but also shared values, some of which are even theological in nature. Despite the unthinkable tasks of going through the tripartite system, which people still do, it is probably because of the values (or perceived) in the systems. These merit further examination and reflection.

4. Theological Pathways: Some Common Values in the Tripartite Marriage

4.1. The Primacy of Life: Vitality and Procreation

When coming together in marriage to form a family, the partners involved are often desirous of the pursuit of the good life. The most essential value discernible in the tripartite system of marriage is vitality or the need to make life fruitful, enjoyable, and happy. The desire for fecundity is something ingrained in human nature, and given by God. Every mature, healthy human being will naturally pursue this desire. It is nature's gift to perpetuate its kind. The institution of marriage exists to promote and protect this value. This value is found in the three systems, as we analyzed above. Though the form of celebration and the purpose of marriage may differ considerably, this important value is seen explicitly or implicitly in the tripartite system.

In the traditional system, marriage naturally cannot take place if it will not result in procreation, except in rare cases where the marriage is meant to give some social cover to a woman without a husband or an impotent man. In both situations, the aim is to increase the happiness of the partner (s). In customary marriage, the most essential value is vitality and the perpetuation of the family name or clan name.

It should be noted that this is not unique to the people of the Middle Belt of Nigeria. It is a shared value in Africa as a whole¹⁷. The same value can be seen in civil marriage because whether the marriage is contracted for convenience or not, the intended partners want to enjoy some happiness or mutual benefits together, even if it is temporal. Again, fundamentally, it is about the vitality and happiness of the partners involved.

Perhaps this value is more emphasized in the Christian marriage, especially in the Catholic tradition where the purpose of marriage is clearly spelt out, that marriage is “ordered by its nature to the good of the spouses and the procreation and education of offspring.”¹⁸ This value perfectly actualizes the divine mandate at creation when God created man and woman. He blessed them and commanded them to be fruitful, multiply, and guide the earth. In this case, when a man and a woman come together in marriage, they do not only enjoy themselves but also continue the act of procreation as commanded by God. The value of vitality in Christian marriage is not just good or convenient for the spouses. It is a divine command ingrained in the very nature of marriage as an institution. Therefore, it is safe to say that any union of whatever nature which is not life-giving and not open to procreation can never be termed as marriage in the Christian tradition. The culture of the people of the Middle Belt of Nigeria also upholds this value. Other forms of strange unions and partnerships that do not uphold or uplift this value cannot be seen as marriage both in the Christian tradition and in the culture of the people of the Middle Belt. Those other forms of unions, which are alien and strange, are rejected by the people (Christians and non-Christians alike) because they are anti-life. This value also shows that marriage is not something invented, but something already instituted by God at creation, like any

¹⁷ P. Kyalo, *A reflection on the African traditional values of marriage and sexuality*, „International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development” 1, no. 2 (2012), p. 84-92.

¹⁸ The Code of the Canon Law, 1055

natural law. Man and woman only have the privilege to participate in it but do not have the right to redesign or redefine it to any form.

4.2. The Role of the Extended Family and the Community

Marriage celebration in any form marriages, whether traditional, civil, or Christian marriage, is never a solo project. It is always an exercise involving one or more persons. This means that the communitarian aspect of marriage is indispensable for a marriage's validity or sustainability. The number of persons involved can differ from one system of marriage to another. However, the fundamental value here is that marriage is a community affair. The customary marriage in the Middle Belt provides ample examples. The ethnic groups in the Middle Belt of Nigeria have different initiation rites leading to adulthood. The last rite called '*poes pia*¹⁹' (or puberty rite), is often given marriage and family responsibility. It consists of strict and strenuous physical and oral exercises to exert endurance, and patience, and delay gratification. The entire community is involved in the preparation of the initiation ceremony. People also have a system of vetting the intended couples before their marriage. For example, the girl or the boy to be married will need to visit frequently the family of his in-laws where she or he participates in some communal activities. In the past, he or she could even stay for days or weeks for his/her intended in-laws to examine him/her and judge whether he/she is fit to marry their daughter or son. It is only after this lengthy procedure of vetting that the family can give their consent. The practice was to garner the community involvement as much as possible. This practice is still much observed today though with less intensity.

In their well-celebrated work, B. Kisémbó, L. Magesa and A. Shorter narrated the inculcation of this value during a Christian wedding ceremony. A Zulu pastor advised a newlywed couple (Paul and Mapule) as follows: "Mapule, you should bear in mind that though you are married in a church, we Africans, according to our custom and tradition (consider) that you are married not to your husband Paul,

¹⁹ Puberty rite among the Pan people.

but to his family. That means you have to identify completely with all his relatives, look after them, care for them, and go out of your way to make them happy. If you do that, you will have no cause for regret. You, Paul, will have to do likewise with Mapule's relatives. Her people are your people and vice versa. Both of you will notice that old people in the community will tend to visit you, even for a brief moment, not necessarily to drink tea, but to show their interest in your welfare²⁰. Though this was given in a Zulu wedding ceremony, the counsel is typical of the kind of exhortation given to a couple during their traditional wedding in the Middle Belt. Marriage not only brings the families together but also confers mutual responsibility on both parties to take care of the larger family.

When a libation is poured during customary marriage to conclude all discussions and wishes, the elder pouring the libation invokes the names of the ancestors in order to be in communion and solidarity with them, but above all, in order to ask for their protection over the newlywed. Thus, in a marriage ceremony, not only the living are involved, but even the "living-dead" are part of it. The married couples have an army and pool of support behind them as they begin a new life. As hinted by K. Benezere et al, such support does not end on the day of the ceremony but goes well into the life span of the couple. All segments of the community were involved in different ways during the preparation, celebration, and duration of the marriage. This communitarian character of the customary marriage at all levels and segments of society accounted for the largely stable unions in the traditional marriage system before the infiltration of strange values.

Both civil and Christian marriage systems have community participation in the preparation and celebration of marriage, though to a much lesser degree. The requirement for witnesses in civil marriage indicates this value while marriage preparation and post-marital care of new couples in some churches are carried out in the Church community to bond the couples with other experienced married

²⁰ B. Kitembo, L. Magesa, A. Shorter, *African Christian Marriage*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2010, p. 202.

couples in the Christian community. The seriousness of community involvement in the two foreign marriage system is lessened by the fact that, in most cases, it is done to fulfill legal requirements only. The communitarian support involved in customary marriage always renders the communitarian character of the foreign marriage system irrelevant. Nonetheless, the three systems value the communitarian character of marriage celebration.

4.3. Intent Indissolubility of Marriage

The rigorous and complex procedures in all the tripartite system aimed at making marriages stable, durable, and, in some cases, indissoluble, at least by intent. No one overtly prays or wishes for a marriage break up in any form of the tripartite marriage system. This value is the very reason why witnesses are required in the marriage ceremony. Though this is not so much emphasized in the civil marriage, the Christian marriage and traditional marriage hold this value high. The Christian tradition, especially in the Catholic Church, is particularly emphatic on this. Two theological aspects are worth considering.

Christians worship a Triune God. That is God who is One but in three Persons: Father, Son and Holy Spirit. They are distinct Persons but Undivided in unity and are essentially one indivisible and eternal communion of love. Marriage in the Catholic Christian tradition is founded on God's Trinitarian love and is meant to reflect this love.

Secondly, Marriage in the Catholic Christian tradition also mirrors the covenant relationship between God, the believers and humanity as a whole. The Christian Bible, especially in the books of Genesis, Exodus, and the prophets, shows that God entered into a covenant relationship with the people of Israel. The relationship is sealed and extended to the rest of humanity definitively with the death of Jesus Christ on the Cross, as Jesus Himself explained at His Last supper (cf. Mk 14: 17-21, Lk 22: 14-20, 1 Cor 11: 23-25). The biblical understanding of a covenant differs from a contract or agreement. It has an unconditional and unbroken character and is meant to last forever. In the Christian sense, it demonstrates God's unconditional and eternal love, first with the people of Israel and finally with all humanity.

Christians believe that God instituted and patterned marriage to reflect this covenant relationship.

This solid and unbroken divine foundation of marriage is meant to give a solid foundation to the family and, by extension, the society and civilization at large. Without such eternal foundation, no social institution can be constructed permanently. It also gives stability and orientation or reasons for the existence of all useful and meaningful social institutions. Human life and human rights flourish on such an immutable social foundation. Secondly, indissolubility in Christian marriage means that every person going into marriage has an inviolable and immutable dignity and should not be treated or used like objects for temporal convenience.

Admittedly, the uncompromising character of this value makes Catholic marriage especially appear hard. Since the advent of Christianity in the Middle Belt and despite its tough character, young people still embrace and prefer monogamous indissoluble marriages for family stability and economic reasons.

4.4. Significant Symbols

In the course of the tripartite marriage celebrations, certain symbols used in the course of different rituals can be observed. They carry to varying degree, meanings and values that are important to identify, promote, and celebrate, irrespective of the nature of the marriage celebrated. Whether these symbols and values can be inculturated as part of the Christian marriage rituals depends on the discernment and approval of the competent magisterium or other Christian leaders. However, as part of a theological analysis we can identify some of these symbols as follows:

4.4.1. Alimentary Symbols

As observed in part in most marriage celebrations, different kind of food and drinks, of different kinds, are served in various qualities. They range from drinks such as *mu'os* (Pan) and *Ejemo* (Agatu) to solid food items like meat, plant tubers, or grains. Even though these items satisfy physical hunger and thirst, they also carry sacred

significance. The practice of libation (pouring liquid on the ground while praying to the ancestors) demonstrates the sacramentality of the alimentary symbols. In most cases, the groom's family provides the items, but the bride's family supplements them. The items are often exchanged and shared to create a bond of communion, unity, and oneness bond between the families, clans, and communities. If the tribes were rivals, such a marriage especially the alimentary symbols, carry a weightier meaning—reconciliation, forgiveness, healing, and peace. The prayers offered as libation are often expression of the sentiment of the moment. This does not happen without an alimentary symbol. Alimentary symbols point to some of the values earlier explained.

4.4.2. Protective Symbols

On the day of their traditional wedding, the man and his wife wear the same traditional attire. It is provided by the man. Far from being just mere fashion as it is being celebrated today, for the Agatu and the Pan people, it symbolizes protection over both partners. The protection is guaranteed by the man who provides the fabrics.

4.4.3. Symbolic Gesture of Bride Release

The movement of the bride from her father's house to her husband's house is often dramatized among the Pan people. Traditionally, if the girl has good character, for instance, if she is a virgin, hardworking, and obedient, the process of taking her to her husband's house will be full of "obstacles". The bride's brothers and relatives could keep asking for "supplementary" bride prices and other things in order to prevent their "precious gold" from being taken away. The husband's brothers and relatives would equally use all diplomatic means to take their wife with them. This "illegitimate" supplementary rite could take several hours or a whole day of fresh negotiation before the bride can be released. By frustrating the groom's family, the aim is to show the husband's family the preciousness of what they are taking with them. The reaction of the husband's family will indicate whether they value what they are receiving. On a deeper level, it used to be a lesson for young maidens to be the best version of themselves to be

considered highly precious during the marriage ceremony. Through this gesture, husbands were to realize and handle with utmost care and jealous love “what” they had suffered to take home.

4.4.4. The Christian Wedding Ring

Although the wedding ring is mainly used in Christian weddings these days, it is a symbol older than Christianity itself, dating back several centuries before Christianity²¹. The Bible does not mention wedding rings as a symbol of marriage. However, the meaning attached to the wedding rings today has biblical values. In the Catholic rite of marriage, the husband and his wife, standing before the whole congregation in the presence of the minister, exchange their wedding rings while promising love and fidelity to each other, thereby sealing their union in the Trinitarian love. Like the round ring, their love is to be endless in fidelity till death do they part.

If such a pre-Christian symbol can be used in a liturgical ceremony without confusion but giving deep spiritual meaning to Christian marriage, other African symbols that carry similar spiritual significance could be considered for liturgical use. Such an initiative will make Christian marriage more familiar to the people and not as something strange or imposed on them. The last part of this article shall consider a proposal in that regard, but most especially towards the possibility of a single marriage ceremony in which no harm is done to any social institution or individuals but an upliftment of cultural values as God desires.

5. A Pastoral Proposal: Cana Model for the Church in Nigeria’s Middle Belt and Beyond

As examined so far, the current tripartite marriage system among Nigeria’s Middle Belt Christians is unnecessarily cumbersome with daunting tasks, making marriage preparation and marriage itself challenging and unattractive. The social institutions in the country

²¹ Cf. J. Malong, *Keys to the Sacred: Explaining Some Ancient Christian Symbols*, Franscofem Global Concepts, Ibadan, 2022, p. 79.

are unbending in their demands, and none seems willing to concede. The victims are young Christians who have embraced the faith and want to follow Christ in their adult lives as Christian families. The bishops in the region and, by extension, the episcopal conference in the country can do something different to salvage the situation.

This article proposes what it calls the Cana model. As elsewhere in the Gospels, Jesus goes to different situations in people's lives, responding to their needs, restoring whatever that was damaged or broken, and uplifting whatever he finds noble. At the wedding feast in Cana (John 2:1-10), Jesus goes to the ceremony. He does not convoke the couples to the temple and present to them new rules and regulations to be followed or some new high demands that the couples need to meet for their marriage validity. On the contrary, he respects the customs of his people and blesses the ceremony with his presence by the miracle of the wine to increase their joy. Though this passage is open to other interpretations, what we can say for sure about Jesus's presence at Cana is that he does not condemn or impose new rites or requirements for marriage since the practice is in line with his message of universal salvation.

In Matthew (19:1-10), Jesus uplifts the natural bond between a man and a woman to the level of a sacrament (cf. Ephesian 5:22-33) as willed by God at creation. This is upheld by the Catholic Church today as an unbroken covenant between a man and a woman. This is the crucial requirement for an authentic Christian marriage.

The Church needs to act like Jesus in Cana. The current practice is pastorally unhelpful and does not come near the Cana model. She needs to go to the cultures and the traditional wedding engagements and not wait for young couples to come seeking marriage in the Church. At the traditional engagements, just like Jesus, she could bless and sanctify whatever values, symbols, traditions or gestures that are not contrary to the Christian Faith. The only requirement for a Christian marriage should be the requirement demanded by Jesus himself, that is, a marriage between a man and a woman and it should last a lifetime. This can be made known to every culture

by the presence of the Church's ministers representing the whole Christian community.

In this regard, marriage investigations can be done by the families concerned. Pastoral practice has shown that families can do this premarital exercise much better than some ordained ministers, because the families are closer to the people and they know themselves better. After the Church's blessings at the traditional wedding, no other rite should be demanded for a valid marriage. The newly wedded can be presented to the Church without any additional ceremony or rite.

Similarly, civil marriage can be abolished entirely through the State—Church engagement. Like in the Church, the couples may register their marriage with the civil authority without any rite or ceremony since the state acknowledges the marriage done by the Church.

Finally, a blend of marriage preparation can be helpful. For example, the old traditional marriage preparation in the Middle Belt through different rites of initiation into adulthood can be imitated by the Church through what some pastoral theologians call "Marriage Catechumenate and Marriage by Stages"²². Their proposal is also similar to what is also proposed by *Familiaris consortio*. The first stage is to meet young people during their "friendship days". It involves organizing days of discussions, worship, and social activities to assist young people in an honest and transparent way how to manage the friendship and dating process. The second stage involves weekend seminars for engaged couples. It can go for several weeks, depending on the availability of the organizers and the participants²³. The third stage is the post-marital pastoral care of young people, which can be prioritized as part of the pastoral activities of the Christian community.

²² Cf. B. Kisembo, L. Magesa, A. Shorter, *African Christian Marriage*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2010, pp. 49-50.

²³ This is already a practice in many Christian communities.

* * *

As the world continues to evolve and change, pastoral care of the family, which begins with marriage preparation, becomes pertinent. This is particularly important because the health of any civilization depends on the health of its family. The article examined the challenges faced in the Middle Belt of Nigeria among young Christians preparing for marriage and family life. It examined a long-held practice of a tripartite marriage system, which came into focus with Western colonialism and Christianity. Even though this encounter brought different cultures and civilizations together, it also imposed some social requirements in forming marriage and family life. Some of the requirements were analyzed in depth, showing the divergent limitations of the tripartite marriage system, and highlighting some values that can be pastorally helpful as the Church prepares young people for marriage. The pastoral proposals in the articles are not only crucial in the Middle Belt but can be considered in other parts of Africa (and beyond) where the same or similar challenges impede evangelization.

Streszczenie

Przetrwanie każdej cywilizacji lub społeczeństwa zależy głównie od stabilności jego rodziny-najmniejszej, ale najważniejszej jednostki społecznej. Tworzenie tej jednostki społecznej ma ogromne znaczenie w wielu kulturach. W Afryce było tak kiedyś, ponieważ różne etapy przygotowań były uważnie i płynnie śledzone. Praktykę tę można było zaobserwować w środkowym pasie Nigerii. Jednak obecnie małżeństwo w Nigerii, zwłaszcza wśród chrześcijan, przechodzi przez trójstronne, oddzielne przygotowania. Ten uciążliwy system narzuca się przyszłym parom, które pragną założyć rodzinę, jednocześnie przyjmując nową wiarę chrześcijańską, zachowując swoje bogate dziedzictwo kulturowe i przestrzegając przepisów cywilnych dotyczących małżeństwa. W artykule wykorzystano pastoralną metodę analizy społecznej i refleksji teologicznej. Podkreślono i przeanalizowano tę rzeczywistość w środkowym pasie Nigerii. Przeanalizowano również zawile kwestie związane z obecnie praktykowanym systemem trójstronnym. Wraz z konkretnymi propozycjami duszpasterskimi, artykuł opowiadał się za

głębszym zaangażowaniem władz państwowych i kościelnych w możliwość wspólnego przygotowania i celebracji małżeństwa. To nie tylko sprawi, że przygotowanie do małżeństwa będzie mniej kłopotliwe, zwłaszcza dla młodych ludzi, ale także atrakcyjne, tym samym przyspieszając ewangelizację.

Słowa kluczowe: Przygotowanie do małżeństwa, celebracja małżeństwa, życie rodzinne, Nigeria

Biogram

Ks. Jonathan Kangpan Malong SMA – prezbiter w Stowarzyszeniu Misji Afrykańskich (SMA); urodzony w stanie Plateau w Nigerii; odbył studia seminaryjne w Ibadan w Nigerii i Abidżanie na Wybrzeżu Kości Słoniowej; wyświęcony w 2012 roku pracował w duszpasterstwie parafialnym przez cztery lata; w latach 2016-2018 ukończył studia magisterskie z teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Afryki Wschodniej w Nairobi, po czym pracował jako formator w Nairobi; w 2019 roku został mianowany rektorem Domu Formacji Seminaryjnej SMA (Philosophicum) w Akrze w Ghanie, gdzie pracował od 2019 do 2024 roku; od października 2024 roku jest studentem Specjalistycznych Studiów Teologicznych na Uniwersytecie Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, i przygotowuje rozprawę doktorską. E-mail: kangpanlongsma@gmail.com.

Bibliography

The Bible

The New Jerusalem Bible: Standard Edition, Darton, Longman & Todd, London, 1985.

The Magisterium Teachings

Code of Canon Law: Latin-English Edition. Washington, DC: Canon Law Society of America, 1999.

John Paul II, *Catechism of the Catholic Church*, Vatican 1994.

John Paul II, *Familiaris consortio*, Vatican 1981.

Francis, *Amoris laetitia*. Vatican 2015.

Books et articles

Boparai H., *The customary and statutory law of marriage in Nigeria*, “Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht/The Rabel Journal of Comparative and International Private Law” 46, no. H. 3 (1982), p. 530-557.

- Doki G.A., *The drama in cross-cultural marriages and stereotypes in central Nigeria: The tiv-igede paradigm in the global age*, "Creative Artist: A Journal of Theatre and Media Studies" 3, no. 1 (2009), p. 186-200.
- Kisembo B., Magesa L., Shorter A., *African Christian Marriage*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2010.
- Kyalo P., *A reflection on the African traditional values of marriage and sexuality*, „International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development" 1, no. 2 (2012), p. 84-92.
- Malong J., *Keys to the Sacred: Explaining Some Ancient Christian Symbols*, Franscofem Global Concepts, Ibadan, 2022.

Online Sources

- Ademiluka S. O., *Bride price and Christian marriage in Nigeria*, "HTS Theologiese Studies", 77 (4) 2021, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6533/20799> (access 27.02.2025).
- Kokunre Agbontaen-Eghafona in: Pontifical Academy of Social Science. https://www.pass.va/en/events/2021/family_ecology/eghafona.html (access 16.12.2024).
- Nigeria Marriage Act, 2004, <https://lawsfnigeria.placng.org/laws/M6.pdf> (access 15.12.2024).
- Osaji S., *Marriage experts worry over rising divorce among young couples* https://punchng.com/marriage-experts-worry-over-rising-divorce-among-young-couples/#google_vignette and Lorretta Favour C. Ntoimo https://www.nasajournal.com.ng/journal_articles/vol_12/issue_2/paper_1.pdf (access 16.12.2024).

Recenzja książki pt. *Parafia jutra*, red. M. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2024

W adhortacji *Catechesi tradendae* podpisanej dokładnie rok po swoim wyborze na Stolicę Piotrowa św. Jan Paweł II pisał:

Prawda, że w niemałej liczbie krajów parafia została jak gdyby zburzona na skutek niezmiernego rozrostu miast. Niektórzy może zbyt pochopnie uznali, że parafie są przestarzałe, że nawet zanikają, a na ich miejsce powinno się tworzyć małe wspólnoty, dogodniejsze i sprawniejsze. Ale czy to się podoba czy nie, parafia jest w dalszym ciągu miejscem, w którym chrześcijanie, nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami. Właściwy więc osąd oparty na rzeczywistości, i mądrość każe się trzymać planu zmierzającego do tego, by istniejącej parafii, jeśli zachodzi potrzeba, dać stosowniejsze struktury, a przede wszystkim by wlać w nią nowego ducha przez wzmożone angażowanie wiernych wybitnie uzdolnionych i doświadczonych, obowiązkowych i wielkodusznych¹.

Diagnoza ta, dziś wydawałoby może zbyt entuzjastyczna, wskazuje na potrzebę istnienia w nowych czasach parafii na miarę współczesnych wyzwań. Papież-Polak jednocześnie wskazywał na fakt, że parafia domaga się odnowy wedle określonych kryteriów. Stwierdzał mianowicie:

W świetle imperatywu misyjnego winno się oceniać wartość instytucji, ruchów, parafii i dzieł apostolskich Kościoła. Jedynie stając się misyjną, wspólnota chrześcijańska będzie mogła przezwyciężyć podziały i wewnętrzne napięcia oraz odnaleźć swą jedność i żywotność wiary².

¹ CT 67.

² RMi 49.

Zmiany te to nie retusz, a dążenie do rzeczywistego przekształcenia. Dlatego–zauważał–kościelne wspólnoty podstawowe

dzielą na mniejsze grupy parafię i ożywiają ją, pozostając z nią zawsze w jedności; zapuszczają korzenie w miejskie i wiejskie środowiska ludzi prostych, stają się zaczynem życia chrześcijańskiego, poświęcają uwagę tym, którzy zajmują ostatnie miejsce, angażują się w przekształcanie społeczeństwa. W nich pojedynczy chrześcijanin przeżywa doświadczenie wspólnotowe, dzięki czemu także on czuje się aktywnym uczestnikiem, pobudzany do dawania swego wkładu we wspólne wysiłki. W ten sposób wspólnoty te są narzędziem ewangelizacji i pierwszego przepowiadania oraz źródłem nowych form posługi, a ożywione miłością Chrystusową dostarczają wskazówek, jak przewyżczać podziały, uprzedzenia szczepowe i rasizmy³.

Przedstawiam te cytaty ze spuścizny św. Jana Pawła II, bowiem dzięki nim łatwo jest zauważyć pewną trwałą linię rozwojową w pojmowaniu Kościoła, który urzeczywistnia się w parafii. Linia ta sięga obecnego pontyfikatu, stąd konieczne jest odpowiedzenie na pytanie, jaka powinna być i jaka może być parafia jutra–jako miejsce urzeczywistniania się Kościoła. Cieszy zatem dziewiąty już tom serii „Teologia Pastoralna w Polsce” wydawanej pod auspicjami Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Zakładu Teologii Praktycznej UKSW. Temat parafii jest ważny, pilny do rozważenia, jeszcze jednak istotniejsze jest, by wnioski wynikające z namysłu naukowego prowadziły do konkretnych decyzji transformacyjnych.

Recenzowana monografia składa się z wprowadzenia przewodniczącego Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski bp. Andrzeja Czai, wstępu redaktorów tomu, Mateusza Tutaka i ks. Tomasza Wielebskiego, oraz 16 artykułów merytorycznych. Podejmują one tematykę uwarunkowań duszpasterstwa w Polsce (abp Wiesław Śmigiel), zmian religijności społeczeństwa polskiego (Miroslawa Grabowska), uwarunkowań jakości życia w Polsce w kontekście działania parafii w pandemii (Joanna Chwaszcz, ks. Radosław Rybarski). W pracy

³ RMi 51.

zostają podane wyniki badań dotyczących młodzieżowej oceny duszpasterzy (ks. Tomasz Adamczyk) oraz przemyśleń proboszczów na „dziś” i „jutro” polskiej parafii (Marcin Jewdokomow, Mateusz Tutak). Tematykę tę kontynuują artykuły dotyczące synodalności, nawrócenia pastoralnego i zorientowania misyjnego parafii (ks. Tomasz Wielebski), relacji między tożsamością księży i ich współodpowiedzialnością za parafię (ks. Dariusz Lipiec) oraz dojrzałości w relacjach, mającej ważne znaczenie dla przeżywania chrześcijaństwa (ks. Dariusz Kurzydło). Monografia odnosi się także do realizacji funkcji urzeczywistniania się Kościoła. Podjęte zostanie zatem zagadnienie konstytutywnych, komunijnych cech wspólnot chrześcijan opisanych w *Dziejach Apostolskich* (ks. Janusz Kręcidło), katechetyczno-formacyjnych zadań parafii (ks. Wojśław Czupryński), homilii parafialnych widzianych przez pryzmat badań empirycznych (ks. Henryk Sławiński), doniosłości liturgii dla działania parafii i to zarówno w aspekcie teoretycznym (ks. Piotr Kulbacki), jak i empirycznego badania przebiegu liturgii, co stało się możliwe dzięki transmisjom internetowym w trakcie pandemii (ks. Waldemar Bartocha), wreszcie wyzwań dla diakonii chrześcijańskiej w kontekście parafii (ks. Wiesław Przygoda). Podsumowaniem tematyki realizacji funkcji urzeczywistniania się Kościoła są rozważania na temat komunikacji kościelnej w parafii jutra (Monika Przybysz). Całość, jak klamrą, zostaje spięta opisem tzw. „dobrych praktyk” dotyczących parafii, zawierających informację o działania i rozwiązywaniu rozmaitych wyzwań przez parafie, które w ostatnich latach zdobyły laury w konkursie „Aktywna parafia”, organizowanym przez KAI; są to mianowicie parafie: w Słupi koło Kępna, w Jedlni koło Radomia, Królowej Rodzin w Białymstoku oraz Imienia Jezus w Poznaniu.

Widać zatem, że recenzowana monografia dotyczy bardzo różnorodnych zagadnień: z zakresu socjologii, psychologii, nade wszystko szeroko rozumianej teologii praktycznej, w skład której wchodzi zagadnienia pastoralne, katechetyczne, liturgiczne i homiletyczne. Więcej, redaktorzy monografii zadbali o to, by poważnemu namyślowi teoretycznemu towarzyszyło uzasadnienie empiryczne. Praca ta stanowi rozwinięcie refleksji naukowej, ale jest też adresowana

do praktyków, którzy odnajdą swoje problemy, a może i odpowiedzi na własne pytania, nie tylko w warstwie formułowanych konkluzji pastoralnych, ale też w wynikach badań.

Lektura monografii *Parafia jutra* pozwala zarówno na stawianie własnych pytań, jak i na podejmowanie dyskusji na temat zasadności formułowanych wniosków. Podam przykład, który, co jest oczywiste, nie dezawuuje badań, ale jest wezwaniem do ostrożności w czytaniu wyników pomiarów socjologicznych. Otóż w rozdziale dotyczącym oceny osób duchownych przez młodzież w istocie, wbrew tytułowi, otrzymujemy raczej obraz młodzieży. Warto bowiem jest zauważyć, że istniejąca w tego typu badaniach metryczka wskazuje nie tylko wiek, płeć, ale też stopień praktyk religijnych i intensywność zaangażowania się w życie Kościoła. A to prowadzi do lepszej lub gorszej opinii na temat duszpasterstwa, homilii, katechezy i świadectwa, a także oczekiwań odnoszących się do tych komponentów oceny. Wskazany przykład jest też o tyle ciekawy, bowiem ukazuje, że zbyt radykalne wyciąganie wniosków może wynikać z faktu przyjęcia niezbyt uzasadnionego, ideologicznego paradygmatu, w tym wypadku pochodzącego od Chantal Delsol, która, chcąc podkreślić wartość świadectwa, niepotrzebnie je przeciwstawiła wartości cywilizacji chrześcijańskiej. Badania i ich wyniki są ważne, ale domagają się krytycznego odbioru.

Książkę czyta się z wielkim zaciekawieniem. Stanowi ona pozycję niezbędną do usystematyzowania złożonego materiału odnoszącego się do programowania duszpasterskiego. Jest przeznaczona i dla teoretyków, i dla studentów oraz doktorantów teologii pastoralnej oraz innych subdyscyplin składających się na teologię praktyczną, na pewno zaciekawi kreatywnych proboszczów i osoby świeckie oraz zakonne zaangażowane ściślej w pracę parafialną. Wreszcie to lektura obowiązkowa dla tych kandydatów na proboszczów, którzy rozumieją, że proboszczem zostaje się nie za coś, ale po coś. A to dotyczy zresztą wszystkich urzędów w Kościele.

Ks. Piotr Tomasiak