

KS. KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

## DROGI ODNOWY SYSTEMU PREWENCYJNEGO ŚW. JANA BOSKO W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI PASTORALNEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II<sup>1</sup>

### UWAGI WSTĘPNE

Salezjański system prewencyjny do czasów Soboru Watykańskiego II opierał się na intuicji św. Jana Bosko i w zaproponowanych przez niego strukturach, tzn. szkołach, kolegiach, bursach, przy których funkcjonowało oratorium<sup>2</sup>. Był to okres wewnętrznej konsolidacji zgromadzenia, zabiegającego o rozwój istniejących struktur i podejmującego próbę tworzenia nowych<sup>3</sup>. Nowe spojrzenie na działalność apostolską w zgromadzeniu datuje się od Soboru Watykańskiego II. W dekrecie *O przystosowanej odnowie życia zakonnego* Sobór wezwał instytuty zakonne, aby powracając do ewangelicznych źródeł i pierwotnego ducha, dostosowały się do zmieniających się warunków epoki i brały czynny udział w życiu Kościoła (zob. DZ 2, 5, 8). Biorąc pod uwagę tę zasadę, salezjanie dokonali krytycznej analizy swego posłannictwa podczas obrad 20. Kapituły Generalnej, zwanej „specjalną”, która trwała w Rzymie od 10 czerwca 1971 r. do 5 stycznia 1972 r. Wtedy to i w

---

<sup>1</sup> Opracowanie to jest pewną formą kontynuacji myśli zawartych w moim poprzednim artykule na temat systemu prewencyjnego, zamieszczonym w „Seminare” w 1988 r., pt. *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*. Niniejsze ma za przedmiot ukazanie sposobu realizacji soborowych wskazań w pedagogicznej działalności zgromadzenia salezjańskiego, czego zasadniczo dokonały pierwsze dwie posoborowe Kapituły Generalne: Kapituła Generalna Specjalna (KGS), obradująca na przełomie lat 1971 i 1972 oraz 21 Kapituła Generalna (KG XXI), odbywająca się w 1978 r. Na ich postanowieniach oparłem się w sposób szczególny, co nie oznacza, że nie nastąpiwał dalszy proces rozwoju myśli prewencyjnej. Wymagałby on jednak odrębnego opracowania, z racji zaistnienia nowych wydarzeń w Kościele i świecie. Zasadnicze jednak linie rozwoju salezjańskiej myśli prewencyjnej wytyczyły wspomniane dwie pierwsze kapituły posoborowe.

<sup>2</sup> Zob. P. Biegus, *System prewencyjny w okresie międzywojennym*, Lublin 1976 (masz. – Arch. KUL); A. Świda, *Salezjańskie szkolnictwo w Polsce, [w:] 75 lat salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, Łódź–Kraków 1974, s. 37–57.

<sup>3</sup> Zob. R. Alberdi, *La famiglia salesiana nel pensiero e nell'azione dei primi tre successori di Don Bosco, [w:] Costruire insieme la famiglia salesiana*, Roma 1983, s. 103–147.

czasie następnej Kapituły (1978 r.) podjęto całościową refleksję nad systemem prewencyjnym i jego zastosowaniem we współcześnie rozumianym wychowaniu.

Zadaniem niniejszego opracowania będzie ukazanie, na ile system prewencyjny otworzył się na nową rzeczywistość tak świata, jak i Kościoła oraz jakie były drogi jego rozwoju. W związku z tym, niezbędne będzie najpierw odsłonięcie rzeczywistości pastoralnej, powstałej w wyniku uchwał Soboru, który nakreślił te linie odnowy, do których refleksja nad systemem prewencyjnym będzie się stale odwoływać. System prewencyjny św. Jana Bosko, o bardzo wyraźnym charakterze pastoralnym, domaga się bowiem zakorzenienia we wspólnotie kościelnej, w której znajdowałby nie tylko środki, ale także szczególnie niezbędne dla jego dynamicznego wzrostu: klimat i środowisko oraz zespół określonych wartości. Salezianie, w refleksji nad swoim posłannictwem<sup>4</sup>, dostrzegając specyficzny charakter wychowania dokonywanego w Kościele i poprzez Kościół, nie tylko uznali eklezyjalność za cechę charakterystyczną prowadzonego przez siebie oddziaływania pedagogicznego, ale również uczynili z niej podstawowe kryterium swojego istnienia i odnowy. Poglębili także na swój sposób jej rozumienie. Kryterium to wyraża się w stwierdzeniu, że wychowawcze posłannictwo salezjanów nie może się różnić od posłannictwa Kościoła, przeciwnie, ma w nim uczestniczyć, podtrzymując określony jego aspekt i wyrażając szczególny rodzaj posługi jako charyzmatyczny dar dla Kościoła (KGS 27 a, p. 1). Jest ono powierzone im przez Kościół i winno być prowadzone w jego imieniu (KGS 27 a, p. 2). Cechę eklezyjalności powinien mieć każdy bez wyjątku rodzaj posługi apostołskiej na rzecz młodzieży biednej i opuszczonej (KGS 23 a)<sup>5</sup>.

Otwarcie się na Kościół i jego potrzeby duszpasterskie wymaga od salezjanów wrażliwości na „znaki czasów” i umiejętności dostosowania się do określonego momentu historycznego i sytuacji kościelnej (KGS 30)<sup>6</sup>. Dlatego też rozwój sys-

---

<sup>4</sup> Pierwsze próby refleksji nad posłannictwem salezjanów w Kościele posoborowym, które wyprzedziły obrady Kapituły Generalnej Specjalnej, przyjmowały postać tzw. „Kolokwiów na temat życia salezjańskiego”. Pierwsze odbyło się w Lyonie 10–11 IX 1968 r. i poświęcone było życiu modlitwy. Materiały zebrano w tomie pt. *La vita di preghiera del religioso salesiano*, Torino 1969. Drugie miało miejsce w Benediktbeuern (Niemcy) 9–11 IX 1969 r. i poświęcone było misji salezjanów w Kościele. Materiały ukazały się w następnym tomie pt. *La missione dei salesiani nella Chiesa*, Torino 1970. Trzecie dotyczyło służby salezjanów dla młodzieży i odbyło się w Barcelonie 1–4 IX 1970 r. Tom materiałów nosi tytuł: *Il servizio salesiano ai giovani*, Torino 1971. Forma tych spotkań była i jest nadal kontynuowana.

<sup>5</sup> Zob. E. Alberich, *L'esperienza e il senso della Chiesa nell'educazione salesiana*, [w:] *Progettare educazione oggi con Don Bosco*, red. R. Giannatelli, Roma 1981, s. 258–277; F. Desramaut, *Riflessioni dei salesiani d'oggi sulla loro funzione nella Chiesa*, [w:] *La missione dei salesiani nella Chiesa*, Torino 1970, s. 107–120; G. M. Gozzelino, *Il dialogo forma di servizio della Chiesa* [w:] *Il servizio salesiano ai giovani*, Torino 1971, s. 179–204; J. Azcarate, *Il dialogo nella pastorale di Don Bosco*, [w:] tamże, s. 159–172.

<sup>6</sup> Zob. O. Schoch, *Educazione salesiana. Tradizione ed esigenze del tempo presente*, [w:] *La missione dei salesiani...*, s. 133–151; M. Midali, *Il carisma permanente di Don Bosco*, Torino 1970, s. 1 83–204.

temu prewencyjnego po Soborze Watykańskim II poszedł w kierunku intensywniejszego zajęcia się młodzieżą biedną i opuszczoną. We współczesnym świecie zaistniały nowe problemy społeczne, nie zawsze o charakterze pozytywnym, które pogłębiły, a także wywołały nowe zjawiska nędzy i nieposzanowania osoby ludzkiej, często pozbawionej nadziei i wychowawców, w stosunku do czego salezianie muszą zająć stanowisko.

Inna droga rozwoju systemu prewencyjnego wiodła przez szukanie nowych sposobów dotarcia do będącego w potrzebie młodego człowieka. Można ją było dostrzec w nowej katechezie Kościoła, która jako bardziej otwarta na egzystencjalne problemy współczesności, a także na dowartościowanie w samym procesie katechetycznym treści ewangelizacyjnych, ukazuje się z perspektywy salezjańskiej myśli prewencyjnej jako niezwykle istotna i ważna.

### 1. NOWA RZECZYWISTOŚĆ PASTORALNA PO VATICANUM II

Sytuacja współczesnego świata, wyrażona wieloma znakami czasu, domagała się ponownego przemyślenia miejsca i roli Kościoła w przemianach współczesnej cywilizacji. Już przed Soborem Kościół podejmował wielorakie wysiłki, aby określić naturę swojego posłannictwa w zmieniających się warunkach, jednakże ujęcia w tej materii były niezadowolające. Odnowa biblijna i liturgiczna wniosła nowe elementy, ale okazały się one niewystarczające na tle aktualnej rzeczywistości, domagały się pełnego ujęcia posługiwania Kościoła<sup>7</sup>. Szybkie zmiany współczesnego świata pociągały za sobą konieczność zmian w „socjologicznym misterium Kościoła”<sup>8</sup>, który musiał się na tę rzeczywistość otworzyć, jeżeli chciał rzeczywiście być obecny w świecie i prawdziwie służyć człowiekowi.

Soborowe określenie Kościoła w ujęciu biblijnym pozwoliło wyjść poza tradycyjne jego rozumienie w kategoriach instytucjonalno-prawnych, akceptujących przede wszystkim jego wizualne struktury. Ojcowie Soboru, świadomi braków w bellarminowskiej definicji Kościoła, użyli na jego określenie terminów biblijnych takich, jak: „owczarnia, której bramą jedyną i konieczną jest Chrystus” (J 10, 1–10), „trzoda, której sam Bóg zapowiedział, że będzie pasterzem” (Iz 40, 11; Ez 34, 11 n), „rola uprawna” (1 Kor 3, 9), „budowla Boża” (1 Kor 3, 9) czy wreszcie „górne Jeruzalem” i „matka nasza” (Ga 4, 26; Ap 12, 17) oraz „niepokalana Oblubienica niepokalanego Baranka” (Ap 19, 17; 21, 2 i 9, 22) – (KK 6). Termin, który miał najtrafniej oddać istotę Kościoła, został zaczerpnięty z biblijnego pojęcia Ludu Bożego (Jr 31–34). Takie ujęcie Kościoła ukazuje go jako wspólnotę pielgrzymującą, mającą własną historię i będącą przedłużeniem zbawczego działania Boga w

<sup>7</sup> Zob. H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 53.

<sup>8</sup> A. Hastings, *Teologiczny problem rodzajów posługiwania w Kościele*, „Concilium”, 1969, 1–5, Poznań–Warszawa 1970, s. 170.

historii Izraela<sup>9</sup>. Odkrycie tej nowej ciągłości między dziejami Izraela i Kościołem pozwoliło umieścić ten ostatni w szerokiej perspektywie historii zbawienia, a zarazem rozumieć go nie tylko jako instytucję i zbiór obiektywnych środków łaski, ale przede wszystkim jako wspólnotę złożoną z ludzi, których Bóg wezwał i którzy na to wezwanie w pełni odpowiadają<sup>10</sup>. W ten sposób Sobór podał wizję Kościoła historycznego, dynamicznego i eschatologicznego. Lud Boży, obejmujący wszystkich wierzących świeckich, kapłanów i biskupów żyje i wędruje do celu wyznaczonego przez Boga. Tym samym Sobór sięgnął i do wcześniejszych przemyśleń na ten temat takich teologów, jak J. A. Möhler i J. M. Sailer. „Pierwszy z nich dał podwaliny pod nową eklezjologię i jego sformułowania można dziś zauważyć w Konstytucji *Lumen gentium*. Podziwu godna jest jego teza o niekończącym się wcielaniu Syna Bożego w Kościele, co powoduje, że Jezus Chrystus założył nie tylko Kościół św. jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości, ale w Kościele tym nadal istnieje, nadal go utrzymuje, rozlewając na wszystkich prawdę i łaskę (por. KK 8)”<sup>11</sup>. Drugi natomiast rozumiał Kościół jako żywy organizm z Chrystusem jako głową. Jest on inspirowany miłością Ojca, posyłającego na świat Jezusa Chrystusa, aby ludzie przez niego odkupieni mogli na nowo stać się dziećmi Bożymi oraz ożywiany nieustannie przez Ducha Świętego. Duszą tego organizmu jest jedność z Bogiem i jedność wszystkich w Kościele. Kościół ten potrzebuje licznych i widzialnych narzędzi, które by ową jedność ludzi z Bogiem i między sobą wciąż na nowo przywracały i uwieczniały<sup>12</sup>.

Naukę powyższych teologów sprecyzował A. Graf, który widział Kościół jako żywy organizm sam siebie nieustannie budujący i rozwijający<sup>13</sup>. Dzięki temu cały Kościół winien stać się podmiotem duszpasterskiej działalności, gdyż Chrystus chce, aby wszyscy wierni brali udział w Jego prorockim, kapłańskim i królewskim urzędzie. Pasterze zaś winni sobie uświadomić, że ich „zaszczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi i charyzmaty, aby wszyscy pracowali zgodnie, każdy na swój sposób dla wspólnego dobra” (KK 30). Y. Congar podkreśla ponadto, że tak rozumiany Kościół, Lud Boży, formowany przez Objawienie, instytucje i sakramenty nowego i ostatecznego

<sup>9</sup> Zob. A. Zuberbier, *Kościół w czasie i poza czasem*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (odtąd: ZN KUL), 9, 1966, nr 4, s. 3; L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977, s. 179–278.

<sup>10</sup> Zob. Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium”, 1965/1966, 1–10, Poznań–Warszawa 1968, s. 15; B. Kominek, *Kościół po Soborze*, Paryż 1969, s. 14–16; O. Semmelroth, *Kapłański Lud Boży i jego urzędowi pasterze*, „Concilium”, 1968, 1–10, Poznań–Warszawa 1969, s. 28–32; J. Imbach, *Wielkie tematy Soboru*, Warszawa 1985, s. 22–26.

<sup>11</sup> Zob. J. A. Möhler, *Lebendige Tradition*, [w:] R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, s. 412 – cyt. za R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, „Ateneum Kapłańskie”, (odtąd: AK), 78, 1986, z. 1, s. 98.

<sup>12</sup> J. M. Sailer, *Vorlesungen*, t. 1, München 1820, s. 17–19 – czyt. za R. Rak, dz. cyt., s. 98.

<sup>13</sup> Zob. H. Schuster, *Der ekklesiologische Ansatz dei A. Graf*, [w:] *Handbuch der Pastoraltheologie*, t.1, Freiburg 1964, s. 56–62, cyt. za R. Rak, dz. cyt., s. 98–99.

przymierza, jest pośród świata i dla świata znakiem i jakby sakramentem zbawienia ofiarowanym wszystkim ludziom<sup>14</sup>.

Takie rozumienie Kościoła, dalekie od prostego ujęcia piramidalnego z papieżem u szczytu i świeckimi u podstawy, ma swoje dalekie konsekwencje w pojmowaniu duszpasterstwa. Duszpasterstwo bowiem, jak pisze R. Rak, związane jest z wizją Kościoła: „Jak przedstawia się nam Kościół, tak też widzimy jego działalność duszpasterską”<sup>15</sup>. To też było naczelną troską Soboru, który nie tyle kładł nacisk na sformułowania dogmatyczne, ile na to, aby „ludziom współczesnym, żyjącym w konkretnej, dzisiejszej rzeczywistości, przedstawić w języku zrozumiałym i pociągającym czym jest Kościół i czego naucza”<sup>16</sup>. Centralnym bowiem zagadnieniem duszpasterstwa jest troska o to, jak przedstawić w dzisiejszym świecie tajemnicę Kościoła.

W okresie poprzedzającym Sobór zwracano szczególną uwagę w teologii pastoralnej i duszpasterstwie na osobę urzędowego pasterza, na skutek czego doszło do „rozszerzenia życia i dzielenia rozwoju Kościoła na aktywną, urzędową działalność duchowieństwa z jednej strony, a bierne prowadzenie podlegających duszpasterskiej trosce wiernych z drugiej”<sup>17</sup>. Soborowe wskazania pozwoliły nie tylko uniknąć niebezpiecznego dualizmu w pojęciu i praktyce duszpasterskiej Kościoła, ale ukazały integralny jego obraz, gdzie hierarchia i laikat, podobnie jak w czasach apostoelskich, zaczęły znów dążyć do tworzenia wspólnoty braterskiej „jednego serca i jednej duszy”, połączonej miłością Chrystusową, mającej wspólne cele i zadania, kierowanych przez starszych gminy, tj. w języku obecnym biskupów – pasterzy Kościoła<sup>18</sup>. Obraz ten staje się jeszcze bardziej wyrazisty, jeżeli podkreślimy przypomnianą przez Sobór naukę o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących: „ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo...” (KK 10, 43). Kapłaństwo to różni się od kapłaństwa sakramentalnego, służebnego. Jednak przez to, że Ojcowie Soboru powrócili do nauki o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących, możliwe jest pozytywne określenie człowieka świeckiego w Kościele, w miejsce dotychczasowego określenia laika jako nie duchownego, a także

<sup>14</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 18; zob. W. Granat, *Misterium Kościoła. Refleksje nad pierwszym rozdziałem Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, ZN KUL 9, 1966, nr 3, s. 3–15; J. Groot, *Świat i sakrament*, „Concilium”, 1968, 1–10, s. 20–22; K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa Brescia 1970*; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971.

<sup>15</sup> R. Rak, dz. cyt., s. 97.

<sup>16</sup> R. Coffy, *Kościół w dwadzieścia lat po Soborze*, „Życie Katolickie”, 4, 1985, nr 6, s. 74.

<sup>17</sup> J. Krucina, *Duszpasterstwo czy autorealizacja Kościoła*, AK, 63, 1971, z. 2, s. 183; por. R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, ZN KUL 12, 1969, nr 3, s. 4–8; B. Seveso, *Teologia pastorale*, [w:] *Dizionario teologico interdisciplinare*, t. 1, Casale Monferato 1977, s. 89–98.

<sup>18</sup> J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, s. 561–610; G. Muraro, *I laici*, [w:] *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1967, s. 759–816.

spełnianej przez niego roli. Świeccy więc, podaje Sobór, są wiernymi chrześcijanami, „którzy jako wcieleni przez chrzest Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31).

Z duszpasterskiego punktu widzenia, pojęcie Ludu Bożego nadaje się, jak twierdzi Congar, do bardziej „rzeczowej katechezy i do przekazania konkretnego i dynamicznego zmysłu Kościoła. Można pokazać, w jaki sposób spośród wszystkich ludów ziemi Bóg gromadzi sobie lud, który ma być jego własnością, lud Boży”<sup>19</sup>. Ten proces nie odnosi się tylko do Izraela, lecz ma swoje miejsce w teraźniejszości: Bóg nadal i w sposób ciągły gromadzi dla siebie lud, który „posiada swoje prawo miłości Boga i bliźniego, swoje zgromadzenie i hierarchię, insygnia i zwyczaje. Powołany jest do tego, ażeby dawał świadectwo Chrystusowi i Jego miłości. Jest Ludem składającym się z grzeszników, którzy jednak czynią pokutę i starają się iść drogą nawrócenia”<sup>20</sup>.

Idea Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, została pogłębiona przez ukazanie jego struktury charyzmatycznej, której twórcą jest Duch Święty (zob. KK 12). On to bowiem „nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale »udzielając każdemu, jak chce« (1 Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdątnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku (1 Kor 12, 7)” – (KK 12). Nauka ta, oparta na teologii św. Pawła, pozwala wyróżnić w Kościele wiele charyzmatów, wśród których wymienia się charyzmat przepowiadania, służby i kierowania<sup>21</sup>. W ten sposób w dzieło wspólnoty ludu wierzącego w Jezusa Chrystusa zaangażowani są wszyscy. Jeżeli określimy charyzmat jako „dar nadprzyrodzony, którego Chrystus uwielbiony udziela wiernym przez Ducha Świętego w celu wypełniania określonej służby we wspólnocie Ludu Bożego”<sup>22</sup>, to w tej koncepcji funkcja duszpasterska Kościoła ukazuje się nie jako czyste administracyjne działanie, ale jako dążenie do współdziałania i do specyficznej jedności we wzajemnym posługiwaniu miłości, zawsze w posłuszeństwie Panu, którego widzialnym znakiem jest biskup.

Po Soborze Watykańskim II dostrzega się różne formy zaangażowania się ludzi świeckich w Kościele, przez uczestnictwo w liturgii, w działaniu charytatywnym, w rozmaitych grupach nieformalnych, dynamizujących życie Kościoła,

<sup>19</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 21–22; por. M. Midali, *Il mistero della Chiesa*, [w:] *La Costituzione dogmatica...*, s. 274–275.

<sup>20</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 22.

<sup>21</sup> Zob. K. H. Schelkle, *Służby i służby w Kościele czasów nowotestamentowych*, „Concilium”, 1–5, 1969, s. 153–161; A. Hastings, dz. cyt., s. 170–177.

<sup>22</sup> L. Stachowiak, *Charyzmat*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 92.

szczególne w jego wymiarze partykularnym (parafialnym), chociaż nie brakuje także działań, zmierzających do aktywizacji życia w wymiarze globalnym. Poprzez nie parafia zyskuje nowe oblicze, jakże odmienne od tradycyjnej, w której osobami zaangażowanymi byli w przeważającej mierze duszpasterze, występujący jako przedstawiciele instytucji obsługującej wiernych, począwszy od udzielania sakramentu chrztu, a skończywszy na ceremoniach pogrzebowych<sup>23</sup>. W nowej rzeczywistości pastoralnej pragnie widzieć się parafię jako współtroszczącą się wspólnotę, która wykorzystuje potencjał duchowy wszystkich swoich członków w wielu sektorach życia kościelnego<sup>24</sup>. Jako przykład można wymienić: krąg rodziców, przygotowujących nabożeństwa dla dzieci, koła socjalne, charytatywne, zaangażowanie w katechezę, poradnictwo rodzinne, grupy liturgiczne i biblijne czy szeroko rozumianą działalność humanizacyjną w obliczu wielu zjawisk brutalności i zagrożeń kultury ludzkiej.

Odnowiony Kościół domagał się także nowego typu katechezy, która z jednej strony, mogłaby wyrazić całe bogactwo życia wiary, z drugiej natomiast, potrafiłaby otworzyć się szeroko na współczesne potrzeby człowieka, szukającego swego miejsca tak w świecie, jak i w Kościele. Sobór, chociaż wypowiedział się w różnych dokumentach (DWCH 4; DM 17; DB 14; DK 4; DA 10, 24) na temat katechezy, podając pewne elementy jej koncepcji, to jednak nie wypracował osobnego dokumentu, ujmującego w sposób pełny jej koncepcji. Dopiero w okresie bezpośrednio następującym po Soborze doszło do dość gruntownego podania jej kierunków rozwojowych<sup>25</sup>, które w myśl Vaticanum II sprawiły, że katecheza Kościoła, tkwiąca głęboko w jej właściwym biblijnym kontekście i aktywnie uczestnicząca w procesach przemiany współczesnego świata, m.in. poprzez odważne podejmowanie niepokojów i trosk współczesnego człowieka, mogła ostatecznie ukazać się jako mająca swój integralny charakter, głęboką spójność i jedność konstytuujących ją elementów. Ale przede wszystkim ukazana została w niej dynamicznie rozumiana wierność Bogu i człowiekowi, tzn. wierność orędziu zbawienia i najgłębszym oraz najbardziej autentycznym oczekiwaniom ludzkim na nadejście królestwa

<sup>23</sup> Zob. W. Piwo w a r s k i, *Próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, „Znak”, 21, 1969, nr 10, s. 1305–1320.

<sup>24</sup> Zob. A. E x e l e r, *Od obsłużonej parafii do współtroszczącej się wspólnoty*, [w:] „Seminare”, Kraków–Łódź 1983, s. 5–31; W. Piwo w a r s k i, *Parafia jako grupa społeczna*, ZN KUL, 12, 1969, nr 3, s. 43–52.

<sup>25</sup> W okresie posoborowym ukazały się ważne dokumenty Kościoła, określające istotę katechezy. Pierwszy, to *Directorium Catechisticum Generale*, wydany przez Kongregację Spraw Duchowieństwa, Watykan 1971. Ma charakter normatywny, przedstawia fundamentalne zasady teologiczno-duszpasterskie czerpane z Magisterium Kościoła a szczególnie z uchwał Vaticanum II, aby przy ich pomocy lepiej wypełnić zadania duszpasterskie w zakresie posługi Słowa. Następnym jest adhortacja apostolska Pawła VI, *Evangelii nuntiandi* z 8 XII 1975 r. ukierunkowująca katechezę ku ewangelizacji. Ostatni, stanowi adhortacja apostolska Jana Pawła II, *Catechesi tradendae* będąca syntezą prac synodu biskupów z 1977 r. na temat katechezy. Poglądna rozważania Pawła VI, szuka miejsca dla katechezy we współczesnym świecie i Kościele.

Chrystusa<sup>26</sup>. Oczywiście, nie brakło w tym okresie rozmaitych tendencji rodzących się z teologicznych dyskusji odnośnie do jej istoty, miejsca i zadań we współczesnej rzeczywistości Kościoła. Zwracano więc uwagę, i w jakiś sposób czyniono z tego podstawowe kryterium jej tożsamości, na jej charakter kerygmatyczny, a także egzystencjalny, na ważność w niej doświadczenia i interpersonalnej komunikacji, na rolę informacji przekazywanych obiektywnie i nieodłączny od nich element formacji wychowanka. Szukano powiązań katechetyki z pedagogiką, psychologią i socjologią, otwarto się szeroko na katechezę Ameryki Łacińskiej, która podjęła problem wyzwalania człowieka z jego ograniczeń i alienacji, płynących z istniejących struktur społeczno-politycznych<sup>27</sup>. Bardzo owocne okazało się ponowne odkrycie wzajemnych związków, jakie istnieją między rozwojem i dynamiką procesu katechizacji a ewangelizacją. Katecheza zyskuje przez to bardziej na ożywieniu i wewnętrznej dynamice, a Kościół może „zachować swą świeżość, gorliwość i moc w głoszeniu Ewangelii” (EN 15). Ewangelizację bowiem Kościół uznaje za swoje podstawowe i naturalne posłannictwo oraz za „najprawdziwszą swoją właściwość” (EN 14). Pozwala to Kościołowi na bardziej rzeczowe i prawdziwe zetknięcie się ze współczesną sytuacją człowieka<sup>28</sup>.

Na Soborze odnotowuje się bardziej przyjacielskie otwarcie się Kościoła na problemy współczesnego człowieka i świata. W *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* Kościół wyraził solidarność z rodziną ludzką, która, jak pisze, podziwia swoje wynalazki i swoją potęgę, jednak częściej „roztrząsa niepokojące kwestie dotyczące dzisiejszej ewolucji świata, miejsca i zadania człowieka we wszechświecie, sensu jego wysiłku indywidualnego i zbiorowego, a wreszcie ostatecznego celu rzeczy i ludzi” (KDK 3). Kościół pragnie okazać swoją solidarność, szacunek i miłość całej rodzinie ludzkiej, w którą jest wszczepiony, poprzez otwartą postawę dialogu, gdyż „wspólnota chrześcijan [...] czuje się naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią” (KDK 1). Historię tę tworzą ludzkie i dlatego też Kościół chce dźwigać radości i nadzieje, smutki i trwogi całej ludzkości” (KDK 1). Nie identyfikuje się ze światem, a równocześnie w nim tkwiąc z życzliwością i „gorętszą miłością chce otaczać zarówno tych, którzy są blisko, jak i tych, do których może się zbliżyć poprzez wysiłek zmierzający do umożliwienia wszystkim uczestnictwa w zbawieniu” (ES 63). Kościół bowiem, według G. Philipsa, „żyje w świecie i wraz ze światem. Nie prezentuje się światu jako mu-

<sup>26</sup> Zob. M. Majewski, *Propozycja katechetyki integralnej*, Łódź 1978. Autor zamieszcza tu podstawową bibliografię, dotyczącą przemian katechetyki współczesnej (patrz s. 176–182); tenże, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 189–201.

<sup>27</sup> Zob. M. Majewski, *Propozycja katechetyki...*, s. 13–57; E. Alberich, *Catechesi e prassi ecclesiale*, Torino 1982. (Autor uwspółcześnił potem swoje dzieło, rozszerzył je i pogłębił, wydając pod zmienionym tytułem: *La catechesi della Chiesa. Saggio di catechetica fondamentale*, Torino 1992); J. Gevaert, *La dimensione esperienziale della catechesi*, Torino 1984; *Comunicazione e catechesi*, pr. zbior., Torino 1977.

<sup>28</sup> Zob. *Evangelizzazione e catechesi*, red. C. Concetti, Milano 1980; J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, Torino 1990.



zeum egzotycznych ciekawostek. Świadomie bierze udział w życiu świata. Nie w życiu świata grzesznego, ale stworzonego przez Boga, zniekształconego przez grzech i odkupionego przez Chrystusa. Na cały wszechświat chce rozprzestrzenić dzieło odrodzenia dokonane przez Zbawiciela. Nie jest usytuowany pomiędzy światem a Bogiem, łączy jednak świat z Bogiem. Ludzie świeccy nie tworzą pomostu między Kościołem i światem, ale uobecniają Kościół w świecie”<sup>29</sup>. Congar to wzajemne odniesienie Kościoła i świata określa postawą „zwarcia” i pisze, że „nie trzeba ich sobie wyobrazać jako dwóch koronowanych potęg nadzorujących się ukradkiem z dwóch foteli stojących na jednej estradzie, ale raczej jako Dobrego samarytanina obciążonego rannym dzwiganym na plecach, którego nie porzuci, ponieważ został mu zesłany; albo jako pływaka, który się trudzi, aby dociągnąć do brzegu wyrwywającego się topielca, któremu nie pozwoli pójść na dno”<sup>30</sup>.

Fundamentu teologicznego postawy dialogu Kościoła i świata możemy się doszukiwać, jak pisze B. Dreher, w „jedności i różnicy między porządkiem stworzenia i porządkiem łaski, które są ostateczną podstawą jedności i różnicy między światem i Kościołem, dwoma momentami konstytutywnymi tego dialogu”<sup>31</sup>.

Dialog Kościoła i świata, to odważne i zdecydowane podjęcie konkretnych rozwiązań konfliktowych problemów i sytuacji, które przeszkadzają czy wręcz uniemożliwiają pełny rozwój człowieka i społeczeństw. Wydaje się, że problem ubóstwa, nędzy i cierpienia wysuwa się na pierwsze miejsce i wyraża specyficzną, a zarazem konkretną formę apostołskiego zaangażowania się Kościoła w świecie współczesnym, który dotknięty tymi problemami przeżywa je dramatycznie.

Kościół, deklarując w KDK, że w sposób szczególny pragnie solidaryzować się „z ubogimi i wszystkimi cierpiącymi” (n. 1), naśladuje w tym postawę Jezusa Chrystusa, który posłany został przez Ojca, aby niósł Ewangelie ubogim. Ten Kościół „w ubogich i cierpiących znajduje wizerunek swego ubożego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się służyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi” (KK 8). W ten sposób daleki jest od ziemskiego jedynie rozumienia wyzwolenia, a miłość nie sprowadza się do odruchu czystej filantropii czy „wrozumowanego owocu socjologicznej analizy”<sup>32</sup>. Jego miłość ubogich „wypływa z serca Jezusowego, a więc w ostatecznym wyniku z serca Ojca. Jest darem Ducha, a do biskupów należy rozwijanie jej w sercach wiernych” (KK 23), którzy powinni rozpalić ją w sercach wszystkich ludzi, aby ożywić postęp w krajach ubogich i pobudzić sprawiedliwość społeczną w stosunkach między narodami (zob. KDK 90). Miłość Zbawiciela do ubogich nie jest platoniczna, a to oznacza, że nie wystarczy dawanie jałmużny. „Kochać ubogich, to przede wszystkim dążyć do rozwoju społeczno-ekonomicznego jednostek i narodów, walczyć z niesprawiedliwością społeczną i

<sup>29</sup> G. Philips, *Kościół w świecie współczesnym*, „Concilium”, 1–10, 1965/66, s. 412.

<sup>30</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 192.

<sup>31</sup> B. Dreher, *Il principio della „partnership” e la struttura dialogica*, [w:] *La salvezza nella Chiesa*, Roma–Brescia 1968, s. 74.

<sup>32</sup> A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym*, Warszawa 1980, s. 229.

przestarzałymi metodami wydajności, które tylu ludzi skazują na nędzę [...]. Ubóstwo bowiem jest łącznym wynikiem niedorozwoju i bezwstydne wyzysku, choćby usiłował przybrać pozory dobrodziejstwa, źródłem tego jest w końcu pogarda dla człowieka”<sup>33</sup>. Dlatego Sobór postuluje, aby każdy naród wprowadził u siebie sprawiedliwy ustrój i słuszniejszy podział ogólnego bogactwa (zob. KDK, cz. II, rozdz. II–IV). Narody zaś bogatsze winny spieszyć z pomocą narodom biedniejszym, wyzbywając się przesadnych zysków, ambicji narodowych i żądzy politycznej władzy. Potrzebne są do tego duże zmiany strukturalne, szczególnie w świecie handlowym (zob. KDK 85–86). Natomiast kultura, która stanowiła częstokroć przywilej niewielkiej grupy, musi stać się udziałem wszystkich: „wszystkim należy zapewnić wystarczający zasób dóbr kulturalnych [...], żeby dla tych ludzi analfabetyzm i brak możliwości odpowiedzialnego działania nie stanowił przeszkody do udziału we współpracy naprawdę ludzkiej dla wspólnego dobra” (KDK 60).

Ścisłe z tym tematem wiąże się sprawa troski Kościoła o poszanowanie godności osoby ludzkiej, gdyż każde prawdziwe budowanie życia społecznego musi najpierw opierać się na respektowaniu podstawowych praw każdego człowieka. Poszanowanie to, jeżeli chodzi o uzasadnienie teologiczne, znajduje swoją podstawę w fakcie obdarowania człowieka przez Boga naturą rozumną i wolną (zob. KDK 1 S, PP 42), pozwalająca mu żyć w prawdzie i mądrości. Sobór wspomina także o tym, że te szlachetne dążenia człowieka muszą uwzględniać przede wszystkim prawa sumienia (KDK 16), gdyż jedynie respektując je człowiek może osiągnąć prawdziwą wolność (zob. KDK 17). Ojcowie Soboru wskazują także na rzeczywistość wcielenia Syna Bożego jako źródła nowej godności osoby ludzkiej, w świetle którego człowiek może dogłębnie zrozumieć swoją tajemnicę (zob. KDK 22 oraz *Redemptor hominis* 13).

Sobór nie traci realistycznego obrazu człowieka, widząc go w różnych jego zagrożeniach, które go alienują. Szczególnie zwraca uwagę na rzeczywistość grzechu, która sprawia, że człowiek nie chce uznać Boga jako Stwórcy, jest „wewnętrznie rozdarty” (KDK 13), a jego życie „przedstawia się jako walka i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek odkrywa, że jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła, tak że czuje się jakby skrępowany łańcuchami [...]. Grzech pomniejsza człowieka, odwodząc go od osiągnięcia jego własnej pełni” (KDK 13). Wobec takiej rzeczywistości Kościół, reagując na sytuację człowieka, tak w sensie jego jednostkowej egzystencji, jak i w wymiarach życia społecznego, przedstawia mu się najpierw jako społeczność-wspólnota zrodzona z miłości Chrystusa, która rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego, i to jako „jedyna społeczność, która w swej istocie jest międzyosobowa w odróżnieniu od tych, które nabierają tego charakteru tylko akcydentalnie i zawsze mają go w sposób wtórny i niepeł-

<sup>33</sup> Tamże, s. 229.

ny”<sup>34</sup>. To sprawia, że jest źródłem nadziei dla człowieka, a tym samym społecznością o wielorakich i niepowtarzalnych szansach integralnego rozwoju osoby ludzkiej, która pojednana z Bogiem i ze sobą upodabnia się do Jedyne go sprawiedliwego, Jezusa Chrystusa. On to w akcie odkupienia „przywrócił” człowieka samemu sobie i Bogu<sup>35</sup>.

Kościół, prowadząc dialog ze światem, uznał go za wartość nie tylko w dziedzinie szeroko rozumianego otwarcia się na kulturę i życie człowieka w ogóle, lecz także za istotny element dynamizujący wewnętrzne życie Kościoła. Stąd w dokumentach soborowych znajdują się stwierdzenia o potrzebie i ważności dialogu wewnątrzkościelnego jako środka duszpasterskiej funkcji Kościoła (zob. KDK 43, 92; DB 28; DK 19; DA 12, 25; DFK 19). Swoją teologiczną podstawę znajduje w nauce św. Pawła o wierze, chrzcie i bierzmowaniu, o charyzmatach. „Apostołowie, biskupi, prezbiterzy, diakoni i świeccy stanowią łącznie dom Boży, wzniesiony na kamieniu węgielnym (Chrystusie), w którym wszystko spojone rośnie w Kościół święty w Panu (Ef 2, 19–20), ponieważ każdy otrzymuje łaskę według miary daru Chrystusa (Ef 4, 7, 1–23), wszyscy mówią sobie prawdę (Ef 4, 25), a we wszystkich działaniach i posługach działa Bóg przez Ducha Świętego (1 Kor 12, 4–31) dla budowania Kościoła w pokoju (1 Kor 14, 31)”<sup>36</sup>. Dialog ten będzie zmierzał do dobra na drodze współpracy i współodpowiedzialności, do pełniejszej realizacji zbawienia w Kościele. Swoim zakresem obejmuje prawdy wiary, liturgię, zasady moralności oraz życie chrześcijańskie w społeczności Kościoła i świata. Znajduje swoje rozliczne formy tak w płaszczyźnie globalnej, jak i w lokalnych wspólnotach wierzących.

W ostatnich latach parafia w wyniku nowych tendencji pastoralnych po Vaticanum II, przechodzi proces nowej adaptacji do współczesnych potrzeb duszpasterskich i z tradycyjnej przeradza się w nową, tzw. „wspólnotę wspólnot”, gdzie dialog zbawczy znajduje nowe i specyficzne formy wyrazu. Strukturę tę Congar nazwał „istotną dla Kościoła jutrzejszego”<sup>37</sup>. Powstanie takiej parafii wiąże się z nowymi procesami socjologicznymi, jak: pojawienie się wielkich miast przemysłowych, wzrost zatrudnienia, częsta zmiana miejsca zamieszkania i poczucie obcości mieszkańców miast. To wszystko stworzyło problemy, które rozsadały starą parafię. Również wieś pod wpływem przemian cywilizacyjnych domaga się przemyślenia nowego typu planowania duszpasterskiego. Parafia, jako „wspólnota wspólnot”, wydaje się umożliwiać głębszą nadprzyrodzoną więź z Chrystusem poprzez bardziej intensywne przeżycie wspólnoty Kościoła. W niej właśnie ma się

<sup>34</sup> L. Bouyer, dz. cyt., s. 493.

<sup>35</sup> Zob. Z. Alszeghy, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, [w:] *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1968, s. 447–452.

<sup>36</sup> A. L. Szafranski, *Dialog wewnątrzkościelny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 1262.

<sup>37</sup> Y. Congar, *Struktury istotne dla Kościoła jutrzejszego*, „Concilium”. Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”, Bruksela 12–17 IX 1970, Poznań–Warszawa 1971, s. 72–79.

realizować dialog rozumiany jako sposób zarządzania i współuczestnictwa. To współuczestnictwo zaś „nie powinno mieć charakteru filantropijnego gestu ze strony księży”<sup>38</sup>, lecz wynikać z praw, jakie przysługują świeckim także w organizacji duszpasterstwa. Zgodnie z dekretem *O posłudze i życiu kapłanów* styl autorytatywnego zarządzania parafią przez proboszcza winien ustąpić miejsca wzajemnym odniesieniom opartym na obustronnej pomocy i wspólnej odpowiedzialności. „Prezbiterzy [...] tak winni przewodniczyć, by nie szukając swego, lecz tego, co należy do Jezusa Chrystusa, współpracowali z wiernymi świeckimi [...]. Niech chętnie słuchają świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencje w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznawać znaki czasu” (DK 9). Należy mieć na uwadze również to, aby w sposób uproszczony nie przypisywać księżom i zakonnikom całej działalności duchowej, a laikatowi pozostawiać wyłącznie oddziaływanie zewnętrzne, działalność w świecie. „Każdy chrześcijanin, niezależnie od przynależności do stanu Ludu Bożego – pisze Cz. Strzeszewski – obowiązany jest wpływać na społeczność, w której żyje, i każdy ma do spełnienia obowiązki ściśle duchowe i świeckie. Ścisły rozdział funkcji apostołskich stałby się czynnikiem podziału Ludu Bożego, rozdziału duchowieństwa od świeckich. Może tu być mowa tylko o pewnego rodzaju specjalizacji, która wspólnie z koordynacją, współpracą i współzależnością wprowadzi konieczny porządek hierarchiczny w akcję apostołską Kościoła”<sup>39</sup>.

## 2. DROGA WIerności BIEDNYM

Analiza warunków egzystencji człowieka we współczesnej rzeczywistości, a także soborowe podkreślenie istniejącego w świecie zjawiska niesprawiedliwości społecznej, skierowały salezjańską myśl przewencyjną ku bardziej radykalnemu zainteresowaniu się ubogimi, jako zjawisku jakościowo nowemu w stosunku do czasów św. Jana Bosko. Refleksja, podjęta przez salezjańską Kapitułę Specjalną, jak i 21 Kapitułę Generalną, pozwoliła lepiej zrozumieć nowy kontekst kulturowo-społeczny, który wyznaczył kierunek takiego właśnie typu zainteresowania. W dokonywanych analizach w sposób szczególny brano, jako postulat odniesienia, człowieka młodego, aby mu pomóc w integralnym rozwoju ludzkim i chrześcijańskim, co jest oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę przedmiot wychowawczego oddziaływania salezjanów. Kierując się myślą Kościoła, uznano, że swoistym „znakiem czasu” jest istnienie niesprawiedliwości, przeszkadzającej w zachowaniu równowagi społeczeństwa i urzeczywistnieniu pełnego wyzwolenia człowieka.

<sup>38</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 95.

<sup>39</sup> Cz. Strzeszewski, *Apostolstwo świeckich*, ZN KUL, 9, 1966, z. 4, s. 11–19; Zob. W. Przemysławski, *Człowiek świecki w Kościele*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, s. 250–256; K. Wojtyła, *Udział świeckich w życiu parafii*, [w:] *Dei Virtus. Kardynałowi B. Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 81–88.

„Stan zacofania wielu krajów, analfabetyzm, nędza i głód w świecie nabierają dzisiaj takich rozmiarów i znaczenia – stwierdzają dokumenty salezjańskie – że nie wystarcza już bezpośrednia praca doraźna, ale trzeba zacząć pracę nad usuwaniem przyczyn tej sytuacji. Chodzi tu w rzeczywistości o struktury, które często stają się poważną przeszkodą lub wprost uniemożliwiają realizowanie głoszonej i przeżywanej Ewangelii: nie pozwalają biednym i uciśnionym dojrzeć oblicza Boga ani uwierzyć, że Królestwo Boże już przyszło na świat, czy też skierować się na drogę pełnego zbawienia. Są to struktury wywodzące się z grzechu” (KGS 67; zob. *Evangelii nuntiandi* [EN] nr 32–33)<sup>40</sup>. Świat współczesny ponadto znajduje się „pod tyranią niesprawiedliwości ujawniającej się w stanie niedorozwoju i braku równowagi między ludźmi” (KGS 32). Jeżeli do tego dołączyć eksplozję demograficzną i rozwój wiedzy oraz techniki, to nieuporządkowany wzrost produkcji sprawia, że nowoczesne społeczeństwo staje się „maszyną do produkowania biednych” (KGS 32). Obraz ten pogłębia jeszcze dzisiejsza rzeczywistość społeczno-kulturalna, przejawiająca cechy szczególnego pomieszania z wewnętrznymi konfliktami na czele, na które ludzie młodzi reagują szybko. Mam tu na myśli takie sprawy, jak: „wyniesienie osoby ludzkiej obok jej ponizania; żądanie wolności przy równoczesnym ograniczaniu jej w wielu dziedzinach; dążenie do najwyższych wartości i równocześnie zaprzeczanie wszelkiej wartości; pragnienie solidarności, a jednocześnie kryzys wspólnego działania, szerzenie się ducha anonimowości i uchylanie się od zaangażowania; szybka wymiana informacji w różnych dziedzinach oraz w różnym zakresie i jednocześnie hamowanie reform kulturalnych i społecznych; poszukiwanie jedności i powszechnego pokoju obok sprzeczności politycznych, społecznych, rasowych, religijnych i ekonomicznych; wysuwanie na pierwszy plan wszystkiego, co dotyczy młodzieży przy równoczesnym spychaniu jej na margines w sprawach pracy, udziału w życiu społecznym i odpowiedzialności” (KG XXI, 23).

Sytuacja młodzieży w tak zarysowanym świetle poszerza się jeszcze bardziej negatywnie przez fakt, że młodzi są dzisiaj pozbawieni wystarczającego wsparcia o rodzinę i silne normy moralne, czy to z winy niedostatecznego ukazywania jasnych i precyzyjnych idei religijnych, czy z braku tradycji rodzinnej. To powoduje, że jawi się w nich moc pragnień, których nie można zaspokoić (zob. KGS 39)<sup>41</sup>. Takie zjawisko bardzo silnie zaznacza się, np. w krajach tzw. Trzeciego Świata, gdzie młodzież żyje w ubóstwie, często przegradzającym się w ubóstwo skrajne (KGS 44). Ponadto krytyka starszego pokolenia ze strony młodzieży i brak dialogu

---

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na rozpoczęcie Konferencji Episkopatów Latinoamerykańskich w Puebla*, [w:] *Puebla. L'Evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Bologna 1979, s. 11–34; tenże, *Wizja pastoralna rzeczywistości w Ameryce Łacińskiej*, [w:] tamże, s. 67–102; L. A. Gallo, *Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla*, Roma 1983.

<sup>41</sup> Zob. *Mass media, famiglia e trasformazioni sociali*, red. S. C. Acquaviva, Firenze 1980; E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984.

między pokoleniami utrudniają wzrastanie i dojrzewanie młodego człowieka. Gdy zaś uwzględni się psychologiczną prawdę o młodych, którzy obok szlachetnych pragnień i chęci doświadczania wszystkiego dogłębniej (zob. KGS 40) ulegają wielu uwodzicielskim siłom, jak relatywizmowi moralnemu, hedonizmowi, jednostronnej propagandzie, zeświecczeniu i ateizmowi (KGS 41), to tak ukształtowany obraz ukazuje z jednej strony złożoność tego zjawiska, z drugiej wzywa do konkretnych działań, które odznaczałyby się zdrowym realizmem, krytycyzmem i byłyby przesiąknięte jednocześnie duchem chrześcijańskiego optymizmu.

W takiej sytuacji salezjanie zadeklarowali bardziej aktywne uczestnictwo w procesie wyzwania człowieka, szczególnie młodego, z jego ograniczeń i alienacji, z ubóstwa duchowego i materialnego. Włączyli się przez to w typ apostołskiego oddziaływania, które Sobór określił jako postawę dialogu, czerpiąc z dokumentów Kościoła potrzebne normy i kierunki działania. Za sprawę podstawową owocniejszej pracy wychowawczej salezjanie uznali właściwe odniesienie się do istniejącego zjawiska sekularyzacji w świecie, jak i określenia kryteriów tzw. młodzieży biednej. W pierwszym przypadku uznali w sekularyzacji tendencję wyznaczającą w procesie wychowania nową perspektywę, w której człowiek, mając bardziej realistyczny obraz siebie i świata, mógłby pełniej się rozwinąć, a z kolei bardziej włączyć w przemianę świata. Inspirując się myślą Vaticanum II, uznali twierdzenie, że dążenie człowieka, aby wziąć we własne ręce historię i kierować wszystkim co stworzone, jest zgodne z planem Bożym (KGS 31; zob. KDK 36, 41)<sup>42</sup>. Zrazem zaś przestrzegali przed negatywnym zjawiskiem sekularyzmu<sup>43</sup>, który chciałby postawić człowieka na miejscu Boga (KGS 31). W przypadku zaś kryteriów, na podstawie których określili stan ubóstwa, wyrobiono przekonanie, że pozwalają one na bardziej precyzyjne jego określenie, wyznaczenie zakresu pracy apostołskiej i wypracowanie odpowiednich metod pedagogicznego oddziaływania. Według więc KGS, przez termin ubóstwa rozumie się dotkniętych jakkolwiek jego formą, czy to ubóstwem ekonomicznym, które jest źródłem niedostatku i dlatego należy wymienić go jako pierwsze, czy ubóstwem społecznym i kulturalnym, uczuciowym, moralnym czy duchowym (KGS 47)<sup>44</sup>. Do tych kategorii należy dodać jeszcze jedną, która mówi o odbiorcach salezjańskiego posłannictwa określanych mianem „najbardziej potrzebujących”. Ma ono miejsce w przypadku szczególnie ciężkiego ubóstwa czy akumulacji wielu jego rodzajów (KGS 48). Dotknięci nim ludzie są przedmiotem bardziej intensywnego zainteresowania się nimi salezjanów, którzy zawsze winni wykazywać dużą wrażliwość na niesprawiedliwość społeczną.

<sup>42</sup> Zob. *Włoski katechizm dla młodzieży „Non di solo pane”*, Roma 1979, s. 18–19; 23–27; 218–225; 290–293.

<sup>43</sup> Zob. *Dizionario di pastorale*, red. K. Rahner, T. Gofii, Brescia 1979, s. 710.

<sup>44</sup> Zob. H. Lacomte, *Note sul concetto di „poveci e abbandonati”*, [w:] *Il servizio salesiano...*, s. 77–79; G. M. Garrone, *Come vedo il lavoro dei salesiani nella Chiesa d’oggi*, [w:] *La famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*, Torino 1973, s. 211–221.

Wyraźne określenie kategorii odbiorców salezjańskiego wychowania zmusiło zgromadzenie do podważenia tych dzieł, które nie pozostają w bezpośrednim związku z posłannictwem, jak również do wyrównania istniejących w tym względzie braków (KGS 181)<sup>45</sup>. Dodatkowym bodźcem było także i to, że 21 Kapituła Generalna krytycznie oceniła dotychczasowe próby odnowy ducha salezjańskiego, pozbawione całościowej refleksji nad sytuacją młodzieżową i dogłębnej analizy jej przyczyn. W tym kontekście ujawniła się potrzeba opracowania ciągle żywych i aktualnych wartości systemu prewencyjnego (KG XXI, 26, 85, 98, 103).

W świetle dokumentów kapitułnych rysuje się bogaty program odnowy systemu prewencyjnego, jeżeli chodzi o bardziej radykalne zaangażowanie się po stronie biednych i cierpiących. Salezjanie bowiem pragną rozumieć swój dialog wychowawczy przede wszystkim jako dynamiczne uczestnictwo w procesie rozwoju świata, idąc w tym za wskazaniem soborowej deklaracji o wychowaniu. Wyrazem tego jest praca na rzecz sprawiedliwości społecznej w świecie, prowadzona w duchu ewangelicznych błogosławieństw i programu kościelnej ewangelizacji, nie zaś jako bezpośrednie zaangażowanie się w prace partii politycznych czy głoszenie myśli rewolucyjnej. Dokumenty deklarują, że dalecy także są od uznawania, iż można ją osiągnąć, głosząc teorię nienawiści klasowej (KGS 67-68).

Oparcie wychowania prewencyjnego na fundamentach ewangelicznych sprawia, że dostrzega się w nich siłę do odrzucenia zarówno kompromisu z instytucjami, które nie znajdują się w służbie sprawiedliwości i pełnego rozwoju, jak i wszelkiej zmywy z bogatymi i możliwymi przeciwko biednym (KGS 71, 73).

Pragną być blisko młodzieży, jako ludzie chrześcijańskiego pojednania i dialogu, razem z nią przezwyciężając dyskryminacje społeczne i walcząc ze wszystkim, co poniża godność człowieka. Jako ludzie nadziei, są świadomi, że takie zaangażowanie doprowadzi do zapanowania cywilizacji miłości<sup>46</sup>.

Odpowiadając na apel Soboru w sprawie rozwoju społecznego w duchu chrześcijańskiej miłości (KK 48), salezjanie widzą swoją współpracę w tym zakresie na polu formowania odpowiednich ludzi, którzy byłiby jej głównymi promotorami (KGS 68)<sup>47</sup>. Uznają, że pierwszym jego warunkiem jest realizacja podstawowego kształcenia, zmierzającego przede wszystkim do zwalczania analfabetyzmu (KGS 182 oraz 68). Dlatego też pragną współpracować z tymi organizacjami narodowymi i międzynarodowymi, które rozwijają wśród ubogich pracę w zakresie kształcenia podstawowego. Zmierza ono do wyzwolenia z niewoli ignorancji i pozwala na pełne uczestnictwo w życiu społeczno-kulturalnym (KGS 68). Podejmują też zada-

---

<sup>45</sup> Zob. E. V i g a n ñ, *La Famiglia salesiana*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana di san Giovanni Bosco”, 63, 1982, nr 304, s. 3–45; A. V a n L u y n, *Attualità della vocazione salesiana*, [w:] *Le vocazioni nella famiglia salesiana*, Torino 1982, s. 196–201.

<sup>46</sup> *Lettera del Capitolo Generale 22 ai giovani*, [w:] *Capitolo Generale 22 della Società di san Francesco di Sales. Documenti*, t. 2, Roma 1984, s. 59–60.

<sup>47</sup> Zob. *Discorso del Rettor Maggiore E. Viganñ alla chiusura del capitolo Generale 22*, [w:] *Lettera del Capitolo Generale 22...*, s. 72–73.

nia rozwoju i pogłębienia nauki społecznej, pomagającej tak salezjanom, jak i „biednym” skuteczniej uczestniczyć w procesie wyzwolenia człowieka i pogłębiać świadomość o potrzebie wolności do stwarzania warunków prawdziwie ludzkich (KGS 69). Opowiadanie się po stronie ubogich znaczy również dla salezjanów bardziej konsekwentne podjęcie życia ubogiego, a także wśród ubogich. W praktyce oznacza to wyjście z dotychczasowego jedynie sposobu duszpasterstwa ku poszukiwaniu takich form, które byłyby skuteczne w odnajdywaniu biednych, rzeczywistym zbliżeniu się do ich życia i rodzeniu głębokiej solidarności z przeżywanymi przez nich problemami. W ten sposób salezjański system prewencyjny staje się źródłem w poszukiwaniu nowych, odpowiadających naszym czasom, form duszpasterstwa.

### 3. DROGA KATECHEZY I EWANGELIZACJI

System prewencyjny św. Jana Bosko, w którym od początku uważało się nauczanie katechizmu za jego nieodłączny wymiar<sup>48</sup>, został ubogacony bardziej wartościami współczesnej katechezy i ewangelizacji, rozwijających się w Kościele. Odkryto w nich treści, które skłoniły salezjanów do nowego spojrzenia na kwestie wychowania młodzieży.

Katecheza, stawiająca za cel doprowadzenie tak indywidualnego człowieka, jak i całej chrześcijańskiej wspólnoty wiernych do wiary dojrzałej (zob. *Directorium Catechisticum Generale* [DCG] 21; EN 18–19; *Catechesi tradendae* [CT] 18–20), została uznana przez Kościół za pierwszy i najbardziej właściwy środek w wychowaniu chrześcijańskim (DWCH 2). Znalazło to swoje odbicie w dokumentach wypracowanych przez salezjańskie kapituły generalne, dopracowujące sposoby wychowania w świetle wskazań Kościoła. Kapituła Generalna Specjalna określiła katechezę jako „pierwszorzędną działalność salezjańskiego apostołatu” (KGS 279, KG XXI 95). Wychowanie zaś do wiary, to nie tylko jeden z czynników systemu prewencyjnego, ale niezbywalny wymiar całej duszpasterskiej działalności salezjanów<sup>49</sup>. Dokument o katechezie i ewangelizacji Kapituły Generalnej Specjalnej przyjął założenia i kierunek Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego i dlatego przewija się w nim „wymiar antropologiczny katechezy we wszystkich jego aspektach, umieszczając w ciągłej wzajemnej relacji między sobą konkretnego człowieka, Słowo Boże i wspólnotę” (KGS 272). Pierwszeństwo Słowa Bożego i całej

<sup>48</sup> *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 1–20, San Benigno Canavese, Torino 1898–1948. W cytowanym tomie 9, ks. Bosko przyznawał, że „Towarzystwo od samego początku zajmowało się nauczaniem katechizmu”. Dla niego zgromadzenie salezjańskie i wychowanie do wiary, były w pewnym sensie synonimami; zob. także KGS 275.

<sup>49</sup> Zob. Wnioski wykonawcze „Spotkania Kontynentalnego Inspektorów Europejskich” w Rzymie: cyt. za A. Ricceri, *Noi missionari dei giovani*, „Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana”, 56, 1975, nr 279, s. 22–24.



Tajemnicy Chrystusa ma za zadanie uczynić wychowanie dynamiczne i szerzej otwarte na proces wewnętrznych zmian, mających na celu skuteczniejsze dotarcie do współczesnego człowieka i pomoc w kształtowaniu dojrzałej, odpowiadającej czasom, osobowości. Wychowanek natomiast może odkryć w nich duże możliwości nawiązywania więzów z Chrystusem i czerpania wartości, płynących z osobowej z Nim przyjaźni (zob. KG XXI 93, KGS 301–307)<sup>50</sup>. Owa dynamika, płynąca z ewangelizacji sprawiła, że salezjańska wspólnota chce stawać się bardziej świadoma swej profetycznej misji, jako ewangelizacyjno-katechetyczna (zob. KGS 282, 369–370)<sup>51</sup>, a każdy salezjanin według tej koncepcji jest „głosicielem Ewangelii” i „świadkiem Słowa” (tamże).

Ponadto wspólnoty powinny stać się bardziej świadome swej odpowiedzialności za formację personelu wychowawczego i przystosowania istniejących dzieł do lepszego rozwoju ewangelizacji oraz programowania na poziomie prowincjonalnym akcji katechetycznej. Wychowawca salezjański natomiast ma czerpać w ten sposób bogate treści z programu ewangelizacji, pozwalając, aby proces wychowania stał się otwarty na nowe wartości, płynące z jego dynamicznego włączania się w dialog ze światem (zob. KGS 134, a także 61; KG XXI 87).

Takie ujęcie wychowania, gdzie ewangelizacja stanowi jego nieodłączny wymiar, pozwala uniknąć pewnych nieporozumień, jakie mogłyby wynikać z określonych przez ks. Bosko celów wychowania, wyrażających się w sformułowaniu – „dobry chrześcijanin”. W kontekście dzisiejszej pluralistycznej kultury wyrażenie to, które w czasach św. Jana Bosko mogło mieć w miarę jednakową wymowę, obecnie ukazuje się jako nieprecyzyjne i niewystarczające do pełnego ujęcia natury chrześcijanina i jego posłannictwa w świecie i Kościele. Także podana przez niego zasada, że „uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin” staje się podporą dla państwa, w konfrontacji z dzisiejszymi systemami polityczno-społecznymi, szczególnie z tymi, które odznaczają się charakterem totalitarnym, może przyjąć kształt programu wychowawczego kształtującego postawy oportunistyczne wobec polityki państwa, które nie tylko nie zmierza do rozwoju człowieka, lecz jest wyraźnie przeciw niemu skierowane, ograniczając, a nawet pozbawiając go należnych mu praw. Zresztą, niekoniecznie niebezpieczeństwo takie może mieć miejsce w państwach totalitarnych, ale także i tam, gdzie nie realizuje się zasad sprawiedliwości społecznej i praw chroniących godności ludzkiej, co zdarza się także w krajach o demokratycznym systemie rządów.

Wychowanie, ujęte w wymiarach ewangelizacji, pozwala wychowankowi na przyjęcie i zinterioryzowanie treści, które mogą w nim rozwinąć postawę otwartą wobec drugiego i uwrażliwić na jego problemy. Może otworzyć go na taki sposób życia, w którym wyzwolenie od zła, grzechu i przygniatającej człowieka tyranii

<sup>50</sup> Por. E. Viganñ, *Il progetto educativo salesiano*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 59, 1978, nr 290, s. 32–34.

<sup>51</sup> Por. E. Viganñ, *Pia chiarezza di Vangelo*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 61, 1980, nr 296, s. 3–34; Ricceri, dz. cyt., s. 21–43.

władzy znajdzie swój konkretny wyraz. Formuje przy tym człowieka myślącego kategoriami Kościoła, czerpiącego zasady z Ewangelii, uczące go zaufania Chrystusowi, który jako pierwszy przyniósł światu Ewangelię o wyzwoleniu. Człowiek ten wierzy, że ewangeliczny program wyzwolenia należy uznać za podstawowy i pierwszy w dziele przemiany świata, bez wnoszenia do niego treści obcych jego naturze, a mogących płynąć z różnorodnych współczesnych ideologii.

Poprzez zwrócenie uwagi na treści ewangelizacyjne, program salezjańskiego wychowania otworzył się na nowe formy apostolskiej troski o młodzież i stał się bardziej dynamiczny: „Dom salezjański, precyzując w tym względzie dokumenty kapituł, nawet otwarty na potrzeby młodzieży [...] nie spełnia całkowicie apostolskiego posłannictwa swej wspólnoty, jeżeli pozostaje jedynym miejscem, gdzie następuje spotkanie z młodzieżą. Za przykładem św. Jana Bosko i naśladując miłość Dobrego Pasterza, salezjanie powinni szukać chłopców tam, gdzie się znajdują, gdzie żyją i pracują” (KGS 361)<sup>52</sup>. Rozumie się to w ten sposób, że salezjanie mają podejmować posługiwanie młodzieży także i poza swoimi domami – na wzór misjonarzy – wchodząc w jej środowisko życia (KGS 361)<sup>53</sup>. Dochodzi wtedy do bardziej realnego otwarcia się na jej problemy. Za dokumentami katechetycznymi Kościoła możemy określić ten proces jako inkulturację (zob. CT 53). Należy jednak zdawać sobie sprawę z ustalonych w tym względzie przez Kościół kryteriów: „Orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w której było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostolskiego, który z konieczności włącza się w jakiś dialog kulturowy. Z drugiej strony należy stwierdzić, że moc Ewangelii jest taka, iż przekształca i odradza. Nie należy się dziwić, że przenikając jakąś kulturę, przekształca w niej wiele elementów. Nie byłoby katechezy, gdyby Ewangelia zmieniała się w zetknięciu z kulturą. Jeśli się to zaniedba poprzez zapomnienie, spowoduje się »zniweczenie Chrystusowego Krzyża«, jak to bardzo znamienymi słowy określa św. Paweł” (EN 53).

Wychowanie w duchu prewencyjnym otwiera wychowanka na chrześcijańską kulturę, ukazując możliwość tworzenia nowych jej wartości<sup>54</sup>. Wymaga to jednak uprzedniego uformowania „nowych” ludzi, którzy byliby zdolni podjąć się tego zadania. Podkreśla się więc w tym względzie formowanie postawy tolerancji, szacunku, respektowania wolności sumienia, umiejętności dialogu itp. (zob. KGS 362–365, KG XXI 101, 115).

<sup>52</sup> Por. P a w e ł VI, *Przemówienie do członków Kapituły Generalnej 21 w dniu 26 I 1978 r.*, [w:] KG XXI 477; E. V i g a n ñ, *Dar forza ai fratelli*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 61, 1980, nr 295, s. 26–27; t e n ż e, *List okólny*, tamże, 69, 1979, nr 293, s. 3–12.

<sup>53</sup> Por. J. G e v a e r t, *Evangelizzazione e catechesi*, [w:] *Progettare educazione...*, s. 200–202.

<sup>54</sup> Zob. E. V i g a n ñ, dz. cyt., s. 27–29.

Biorąc pod uwagę złożone problemy współczesnego życia, w wychowaniu prewencyjnym nie chce zaniedbać się kształtowania krytycznej postawy wychowanka wobec rozmaitych rozpowszechnionych ideologii (zob. KG XXI 104). Jest to o tyle ważne, że współczesny człowiek – szczególnie młody – nie zawsze jest zdolny do właściwych rozróżnień kłamstwa od prawdy, zawartych w głoszonych deklaracjach. Sugestywność propagandy, wzmacniana siłą środków społecznego przekazu, wprowadza chaos i zamieszanie w systemie powszechnie uznawanych wartości i sprawia często zachwianie się w postawie chrześcijańskiej młodego człowieka, a swoisty relatywizm w dziedzinie postaw moralnych, któremu w dużej mierze ulega, utrudnia mu jasne i prawdziwe wartościowanie zjawisk.

We współczesnej koncepcji systemu prewencyjnego z naciskiem podkreśla się, że wychowanie jest procesem angażującym zarówno wychowawcę, jak i wychowanka. Czerpiąc z tradycji ks. Bosko naukę w tym względzie, pragnie się go ubogacić dzisiejszymi treściami ewangelizacyjno-katechetycznymi, domagając się by wychowawca salezjański ewangelizował, nie tylko będąc wśród młodzieży, ale także z nią i poprzez nią (zob. KG XXI 96). Stawia się więc wychowankowi wymagania apostołskiego angażowania się, nie tylko w ramach środowiska zamkniętego, lecz wśród swoich kolegów i przyjaciół, całego otoczenia i Kościoła (zob. tamże 102). Proponuje mu się więc uczestnictwo w stowarzyszeniach, także religijnych, w celu rozwinięcia własnej tożsamości, odkrycia powołania, ale także uczy metody pracy apostołskiej, zdolnej zaspokoić jego potrzebę twórczości i pomysowości<sup>55</sup>.

Tak zarysowany kształt systemu prewencyjnego w kontekście treści katechetyczno-ewangelizacyjnych zawiera w sobie liczne wskazania, odnoszące się do osobistego rozwoju wychowanka. Opierając się na tradycji ks. Bosko i idąc za wskazaniem Kościoła, zawartymi szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (KDK 12–17, 25, 27) oraz w deklaracji *O wychowaniu chrześcijańskim* (DWCH 1) proponuje się ujęcie wychowania człowieka w trzech wymiarach: osobowościowym, społecznym i religijnym. W zakresie formowania osobowości zwraca się uwagę na stopniowe dojrzewanie do wolności, odnoszonej do współodpowiedzialności za sprawy osobiste i społeczne, właściwą hierarchię wartości, umiejętność pozytywnego i pogodnego kontaktu z ludźmi oraz opanowywanie wewnętrznych konfliktów i napięć. Właściwie rozwinięta osobowość wymaga akceptacji chrześcijańskiej czystości, pomagającej w prawidłowym wychowaniu do miłości (zob. KGS 297)<sup>56</sup>.

Odnosnie do spraw społecznych, wychowanie w duchu prewencyjnym zmierza do tego, aby wychowanek miał serce i ducha otwartego na potrzeby drugih (zob. tamże), zdobył umiejętność dialogu, umożliwiającą mu konstruktywne wejście w życie społeczności ludzkiej. Objawiać się to powinno w jego zaangażowa-

<sup>55</sup> Zob. E. V i g a n ñ, *List okólny*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 60, 1979, nr 294, s. 3–17.

<sup>56</sup> Por. G. N a n n i, *Educazione alla liberta responsabile*, [w:] *Progettare educazione...*, s. 91–120.

niu na rzecz sprawiedliwości społecznej i wewnętrznej solidarności z ubogimi (KG XXI 90)<sup>57</sup>.

Kształtowanie postawy religijnej w wychowaniu zakłada czerpanie z tajemnicy Chrystusa i zmierza do uformowania dojrzałej wiary, nacechowanej nadprzyrodzoną nadzieją i optymizmem, odkrywaniem i ukochaniem Kościoła, jako skutecznego znaku jedności i służby Bogu i ludziom. Młody człowiek przeżywa w nim rok liturgiczny, „który odmierza rytm życia wspólnoty młodzieżowej, wskazując drogę wzrostu duchowego” (KG XXI 93, zob. także KGS 323–324, 371). Droga ta wiedzie poprzez praktykę autentycznej modlitwy, partycypację w życiu sakramentalnym, wierność nauce Kościoła i odkrywanie tych form pobożności, które najbardziej kształtują jego miłość do Chrystusa, mobilizując do życia wiarą na co dzień<sup>58</sup>.

Ważne miejsce w formacji religijnej odgrywa katecheza, gdyż dzięki niej młodzież lepiej rozumie konieczność integracji głoszonych prawd z praktyką życia chrześcijańskiego, potrafi dostrzec związek, jak mówi kapituła, „liturgii eucharystycznej z liturgią życia, wyzwolenie od zła, o które prosimy w modlitwie z wyzwoleniem urzeczywistniającym się w społeczeństwie; liturgicznego gestu pokoju z prawdziwym pokojem, niesionym wszędzie, gdzie żyje człowiek” (KG XXI 93). Taka katecheza potrzebuje nowego języka<sup>59</sup>, aby przedstawić wiarę w sposób współczesny, odrzucając formy mało zrozumiałe, pochodzące z okresów obcych naszej rzeczywistości. Nowy język, jak podkreślają dokumenty katechetyczne, ma być komunikatywny, odpowiadający dzisiejszej mentalności oraz oddający rzeczywiste problemy bliskie każdej ludzkiej wspólnotcie. Stąd ważne jest dla wychowawcy salezjańskiego polecenie Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego, aby „pytać katechizowanych [...] jak rozumieją daną prawdę chrześcijańską i jakimi słowami mogliby ją wyrazić” (DCG 75). Młodzież ma swój własny styl porozumiewania się, dlatego Ewangelia powinna być tak przekazywana, aby dla młodych stała się źródłem wartości i dzielenia się nimi. Stąd wychowanie w duchu prewencyjnym powinno zakładać odnowione studium teologii i Pisma Świętego, aby nowy język był w pełnej zgodzie ze słowami i myślą Chrystusa, szanował Nauczycielski Urząd Kościoła i tradycję, i był zarazem otwarty na działanie Ducha Świętego (zob. KGS 292).

Podstawowym miejscem katechezy i ewangelizacji w salezjańskim duszpasterstwie prewencyjnym jest parafia, oratorium, szkoła, internat, kolegium itp. Jeśli chodzi o parafię, to jako miejsce pracy duszpastersko-wychowawczej została uznana dopiero od niedawna, a ściśle od uchwał Kapituły Generalnej Specjalnej

<sup>57</sup> Por. L. Calonghi, *Il sistema preventivo di Don Bosco nella scuola*, [w:] *Il sistema educativo di Don Bosco tra la pedagogia antica e nuova*, Torino 1974, s.170–208; R. Tonelli, *Il sistema educativo di Don Bosco nelle associazioni e nei centri giovanili*, [w:] tamże, s. 248–278.

<sup>58</sup> Zob. E. Viganñ, *La nostra fedeltà al Successore di Pietro*, „Atti del Consiglio Superiore...”, 66, 1985, nr 315, s. 3–33; tenże, *Maria rinnova la famiglia salesiana di Don Bosco*, Roma 1978.

<sup>59</sup> Zob. H. Halfbas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*, Brescia 1970.

(KGS 28–30, 65, 387). Wcześniej traktowana była jako sprawa wyjątkowa, gdyż św. Jan Bosko polecał, aby zgromadzenie, koncentrując się na pracy pedagogicznej w strukturach typu szkoła, internat, kolegium itp., parafii raczej nie przyjmowało<sup>60</sup>. Dopiero zmieniona sytuacja pastoralna w czasach bezpośrednio następujących po drugiej wojnie światowej, związana potem w dużej mierze z apelem Soboru Watykańskiego II, aby w formach bardziej skutecznych i bezpośrednich zająć się Ludem Bożym oraz kryzysem szkół prywatnych, przyczyniły się do tego, że salezianie dostrzegli w parafii sprzyjające warunki do realizacji celów właściwych zgromadzeniu, nawiązując w ten sposób realne kontakty z młodzieżą ubogą. Realność ta wyraża się w lepszym poznaniu naturalnego środowiska, w którym żyje młodzież oraz znajomości jej konkretnych problemów życiowych. Nie bez znaczenia jest tu także kontakt z jej rodzicami (KGS 40, KG XXI 135–142)<sup>61</sup>.

Praca w salezjańskiej parafii, jakkolwiek obejmuje swoim zasięgiem wszystkich wiernych, to jednak respektując priorytet dzieł, które z racji pierwotnego charakteru zgromadzenia należy uwzględnić, kieruje się w sposób szczególny w stronę młodzieży (zob. KGS 180, 402, 407 c, 412, 419; KG XXI 139). 21. Kapituła Generalna zwróciła uwagę, że dokonująca się w niej ewangelizacja winna zostać ubogacona wartościami wypływającymi z ducha prewencyjnego, a szczególnie dobrocią w kontaktach z ludźmi, tworzeniem we wspólnocie ducha rodzinnego, równowagą, autentyczną radością (KG XXI 140, KGS 426–430)<sup>62</sup>.

Parafia salezjańska ma ponadto charakter ludowy, tzn. winno rozwijać się w niej działalność przede wszystkim w zaludnionych dzielnicach wielkich miast oraz w środowisku ludzi biednych. Jej ludowość ma się przede wszystkim wyrażać w stylu pracy duszpasterzy i świeckich, poprzez zbliżanie się do ludu i otwieranie się na jego „bóle, zawody i nadzieje” (KG XXI 141, KGS 411) oraz w unikaniu zamknięcia się do wybranych grup czy środowisk elitarnych (tamże). Ponadto ma być otwarta na problemy świata pracy. „Kapłani koadiutorzy [bracia zakonnicy – K.M.] – poleca kapituła – powinni przede wszystkim w sposób pogłębiony wsłuchać się w głos mas robotniczych i zapoznać się z ich problemami, kłopotami, oczekiwaniami i ich postawą w stosunku do Kościoła i wiary” (KGS 413).

Cele ewangelizacyjne w parafii salezjańskiej osiągnane są w dużej mierze poprzez prace oratoryjną. Oratorium bowiem jest w niej specyficznym centrum, wpływającym zasadniczo na organizację pracy duszpastersko-wychowawczej, koncentrującej się wokół problemów wychowania młodego pokolenia. Ono to sta-

---

<sup>60</sup> Zob. Art. 8 *Konstytucji i Regulaminów z 1874 r.*, także art. 6 *Ustaw i regulaminów*, wyd. polskie, Turyn 1907; A. Świdła, *Salezjańskie duszpasterstwo na ziemiach zachodnich i północnych*, [w:] *75 lat salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, Łódź–Kraków 1974, s. 59; F. Desramaut, *Lo scopo della società nelle costituzioni salesiane*, [w:] *La missione dei salesiani...*, s. 83–84; tenże, *Les constitutions salesiennes de 1966. Commentaire historique*, t. 1, Roma 1969, s.179–182.

<sup>61</sup> Zob. *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Łódź 1972, art. 31.

<sup>62</sup> Zob. E. Valentini, *La Congregazione salesiana custode e assernice del sistema preventivo nella pedagogia e nella pastorale della Chiesa d'oggi*, [w:] *La missione dei salesiani...*, s. 121–131.

nowi podstawowe kryterium odnowy i tożsamości zgromadzenia w Kościele<sup>63</sup>.

Ze swej natury jest katolickie, czyli powszechne, otwarte dla wszystkich chłopców, szczególnie tych, którzy są ubodzy, bardziej opuszczeni i mniej wykształceni (KGS 215). Przyjmuje formę „otwartych drzwi”, dla tych którzy pragną przychodzić, aby nie tylko przyjemnie spędzić wolny czas, ale wejść z pożytkiem w całą atmosferę wychowawczą istniejących tam grup, zrzeszeń i życia kulturalnego<sup>64</sup>. Rozwijane przez salezjanów ma wykazywać wewnętrzną plastyczność w otwarciu się na potrzeby młodzieży.

Obecnie oratorium salezjańskie odznacza się różnorodnością form organizacyjnych, a cechuje je: „istnienie w nich licznych grup dzieci i młodzieży [...] zorganizowanych w różny sposób i posiadających własną działalność; różny stopień dojrzałości ludzkochrześcijańskiej jego członków i zaangażowanie zarówno jednostek, jak i grup, jak również wielka rozpiętość ich udziału w działalności i życiu oratorium; wielka różnorodność rozwijanej działalności, m.in. w zakresie spędzania wolnego czasu; atmosfera spontaniczności i duch rodzinny, w którym salezjanie, ich współpracownicy i chłopcy, wspólnie wszystko przeżywając, wytwarzają wśród siebie poczucie zaufania i przynależności” (KGS 376, 379)<sup>65</sup>, otwarcie się ma „masę”, ale z uwzględnieniem osoby i grupy: „stopniowa formacja całej wspólnoty młodzieżowej poprzez pedagogię dni świątecznych, katecheza okolicznościowa i systematyczna” (KG XXI 124)<sup>66</sup>.

Nowym problemem, który pojawił się w działalności salezjańskiej jest obecność dziewcząt w oratorium. Dokumenty salezjańskie wypowiedziały się negatywnie, jeżeli chodzi o stworzenie oratorium mieszanego (KG XXI 125), natomiast dopuszczają obecność dziewcząt w tzw. salezjańskich ośrodkach młodzieżowych (tamże), co nie wydaje się być jasnym i precyzyjnym postawieniem kwestii, gdyż zarówno w praktyce jest to często niewykonalne, jak i w teorii nie doszło do ustalenia dokładnego i jasnego kryterium, co ostatecznie rozumieć przez oratorium, a co przez ośrodek młodzieżowy. Racją podstawową jednak za obecnością dziewcząt jest „odpowiedź na wymogi pedagogiczne, które każą traktować młodzieńca, obracającego się w swoim świecie w całej jego złożoności, aby mu dopomóc w jego pełnym rozwoju” (KGS 355, KG XXI 125). Zwracają przy tym uwagę na to, aby wychowawca świadomy był wypływającej stąd odpowiedzialności (KG XXI 125).

Dokumenty podają także pewne normy metodyczne, których oratorium i ośrodek młodzieżowy powinny przestrzegać, aby przedstawić młodzieży propozycję

<sup>63</sup> Zob. *Costituzioni della Società di san Francesco di Sales*, Roma 1984, art. 40; KG XXI 127; E. Viganñ, *Don Bosco '88*, „Atti del Consiglio Generale...”, 66, 1985, nr 313, s. 3–17; V. Recchia, *Attualità dell'Oratorio Salesiano*, [w:] *Il circolo giovanile salesiano*, Torino 1963, s. 131–147.

<sup>64</sup> Zob. V. Peri, *Uno sport per crescere*, [w:] *Ragazzi all'oratorio*, red. U. De Vanna, t. 2, Torino 1981, s. 82–89.

<sup>65</sup> Zob. *Ragazzi all'oratorio*, t. 1, *Riflessioni e prospettive pastorali*, red. U. De Vanna, Torino 1981, s. 81–104.

<sup>66</sup> Zob. U. De Vanna, *La dialettica massa-gruppi*, [w:] *Ragazzi all'oratorio*, t. 2, s. 51–63; tenże, *Catechesi a tempo pieno*, tamże, s. 14–31.

integralnego wychowania chrześcijańskiego. Wymienia się m.in. podział na grupy, którym należy nadać charakter formacyjny i apostołski oraz rozwijać w nich wyraźne wychowanie do wiary; formowanie wspólnoty wychowawczej, z czynnym i odpowiedzialnym udziałem młodzieży, współpracowników świeckich, zwłaszcza rodziców, i salezjanów w roli animatorów; hierarchizację różnych form działalności, przy jednoczesnym uwzględnieniu spontanicznego zainteresowania się w zakresie potrzeb młodzieży co do twórczości i wykorzystania wolnego czasu. Wchodzi tu w grę również zaangażowanie młodzieży w działalność apostołską i społeczną na rzecz środowiska i miejsca, dyktowane przez ideały chrześcijańskie; świadomy wysiłek w kierunku otwarcia się, i to w duchu misyjnym, na dialog z inną młodzieżą, zwłaszcza tą, która stoi z daleka (KG XXI 126)<sup>67</sup>. Dokumenty ponadto zwracają uwagę, że „motorem tej całej pracy musi być salezjanin” (tamże), który stosując metodę „dobrego Pasterza” jest ewangelizatorem młodzieży, żyje dla niej i z nią, będąc znakiem miłości Boga” (tamże).

Kwestią, na którą należy zwrócić uwagę jest obecność współpracowników świeckich w wychowaniu salezjańskim. Dotychczasowa forma wychowania zamkniętego (szkoła, bursa, internat) ograniczała raczej ich udział, zostawiając salezjanom całą odpowiedzialność. Tymczasem Sobór Watykański II, a także współczesna pedagogika i psychologia, zwracają szczególną uwagę na podstawowe znaczenie rodziny w wychowaniu. Stąd znajdujemy w dokumentach kapitulnych stwierdzenie, że rodzina jest jednym z czynników nie tylko uzupełniających, ale normujących wychowanie młodego człowieka (KGS 356).

Wydaje się także aktualne i ważne podkreślenie potrzeby innych współpracowników świeckich w wychowaniu. Dokumenty przyznają pomocnikom salezjańskim (współpracownikom, z jęz. włoskiego *cooperatori*) i byłym wychowankom „specyficzną rolę wychowawczą” (KG XXI 72)<sup>68</sup>, która jednak różni się od pracy salezjanów-zakonników, ale jest z nią zintegrowana (tamże)<sup>69</sup>. Jej zaś specyficzność wypływa ze świeckiego charakteru ich powołania, co także jest „szczególnym bogactwem charyzmatu św. Jana Bosko” (KGS 15 I). Wydaje się, że ich właściwe i potrzebne miejsce, jako wychowawców i animatorów, znajduje się w oratorium-centrum (ośrodku) młodzieżowym. Mogą wprowadzić wiele dobrej atmosfery, zaczerpniętej z ducha rodzinnego, a także ubogacić go własnymi doświadczeniami. Taka działalność pomocników (współpracowników) i byłych wychowanków salezjańskich jest kierowana wskazaniem Soboru odnośnie do roli

---

<sup>67</sup> Zob. L. Longoni, *L'oratorio e il suo piano formativo*, [w:] *Ragazzi all'oratorio...*, t. 1, s. 13–37; R. Tonelli, *Un progetto di educazione apeno alla fede*, [w:] tamże, s. 38–54; tenże, *Sigificato ecclesiale dell'oratorio-centro giovanile*, [w:] tamże, s. 107–124.

<sup>68</sup> Zob. A. Calero, *La vocazione del salesiano cooperatore implica delle esigenze evangeliche particolari?* [w:] *Il cooperatore nella società contemporanea*, Torino 1975, s. 301–314.

<sup>69</sup> Zob. T. Martelli, *La missione dei cooperatori tra i giovani*, [w:] *I cooperatori salesiani. Atti e documenti del secondo Congresso mondiale*, Roma 1985, s. 115–129; J. Thibaut, *I cooperatori salesiani nella Chiesa*, [w:] tamże, s. 57–65; M. Gamberucci, *Impegno apostolico*, [w:] tamże, s. 66–77.

laikatu w Kościele, wyznaczając konkretną formę apostołatu młodzieżowego i wpływ na wychowanie chrześcijańskie młodego pokolenia. Taka działalność jest także realizacją wskazań statutowych współpracowników salezjańskich<sup>70</sup>.

### Sommario

Nuovo sguardo verso il sistema preventivo di san Giovanni Bosco viene datato dal Concilio Vaticano II. Vaticano II ha chiamato gli istituti religiosi di ritornando alle fonti evangelici e allo spirito originario adattarsi alle circostanze variabili dell'epoca, e prendere la parte attiva nella vita della Chiesa. Prendendo in considerazione questi suggerimenti i salesiani hanno fatto un'analisi critica della sua missione durante la seduta del 20 Capitolo Generale, chiamato „speciale” (10 VI 1971–5 I 1972) e durante capitolo seguente svoltosi nel 1978. Le vie del rinnovo del sistema preventivo sono state orientate verso piu' radicale interessamento della gioventu' povera ed abbandonata in ragione del nuovo fenomeno della miseria e della mancanza del rispetto verso la dignita' della persona umana e verso dare un valore piu' grande alla dimensione catechetico-evangelizzatrice. Questo ha permesso ai salesiani di occuparsi dei problemi piu' concreti del mondo giovanile che esige una particolare cura e dei dediti educatori.

---

<sup>70</sup> Zob. *Nuovo Regolamento dei Cooperatori Salesiani*, Roma 1974, [w:] *Il cooperatore nella societa...*, s. 373–386; G. Bosco, *Cooperatori salesiani ossia un modo pratico per giovare al buon costume*, [w:] tamże, s. 369–373; A. Van Luyn, *La missione del Cooperatore nella Chiesa e nella societa contemporanea*, [w:] tamże, s. 181–216; M. Midali, *Il posto dei Cooperatori nella Famiglia salesiana secondo il Nuovo Regolamento*, [w:] tamże, s. 253–297.