

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

Kraków-Ląd 1975

A. Świda: Aktualność niektórych rozwiązań ascezy św. Jana Bosko ● K. Koziel: Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny ● M. Majewski: Niektóre czynniki rozwoju katechezy młodzieżowej ● R. Pomianowski: Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje ● S. Kulpaczyński: Uczucia młodzieży podczas spowiedzi w świetle badań empirycznych ●



SEMINARE



SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

Wydawca: Wydawnictwo „Zeszyty” Zespół redakcyjny

BOLESŁAW BARTKOWSKI
MIECZYŚLAW KACZMARZYK
MARIAN LEWKO
MIECZYŚLAW MAJEWSKI
ROMAN POMIANOŃSKI
REMIGIUSZ POPOWSKI
FRANCISZEK PYTEL
STANISŁAW STYRNA
ADAM ŚMIGIELSKI

Wysze Seminarja Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego

Kraków — Łą 1975

Imprimi potest

Nihil obstat

Sac. Augustinus Dziędziel SDB
Inspector
Kraków 20.IX.1975

Sac. Dr Gulielmus Nocoń
Censor

Imprimatur

Sac. Dr Petrus Stopniak
Vicarius Generalis Lublinensis

Sac. Dr St. Rojek
Cancellarius Curiae
Num 1125/Gt/75

Okladkę i stronę tytułową projektował
MARIAN LEWKO

Towarzystwo Szelezjańskie Kraków — Łódź 1975 r. Nakład 1000 egz.; Objętość ark. wyd. 15;
ark. druk. 17; Papier druk. sat. kl. IV, 70 g, f. 70 × 100; Druk ukończono w styczniu 1976 r.

Zakł. Graf. „Tamka”, Zakł. nr 2, W-wa, Zam. 481/75, B-37.

SŁOWO WSTĘPNE

Niniejszy tom materiałów jest owocem indywidualnych studiów wykładowców obu naszych Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce. Inicjatywa wydania go zrodziła się na posoborowych kapitułach prowincjalnych, których członkowie zgłaszali potrzebę takiego wydawnictwa. Różnorodność tematyczna tomu, będąca konsekwencją różnorodności profesjonalnych zainteresowań autorów, jest tu świadomie zamierzona ze względu na zapotrzebowania odbiorców, którymi w pierwszym rzędzie mają być praktycy duszpasterze. Można się spodziewać, że wydawnictwo znajdzie licznych czytelników nie tylko wśród salezjanów zaangażowanych w pracy duszpasterskiej. Pragnęlibyśmy, aby ten tom materiałów był jednym w długim szeregu i nie ostatnim przyczynkiem naszego Zgromadzenia do skarbcza kultury religijnej Kościoła w Polsce.

Ks. AUGUSTYN DZIĘDZIEL
i Ks. FELIKS ŻOŁNOWSKI
Inspektorzy

Kraków — Łódź, wrzesień 1975 r.



KAPŁAŃSTWO CHRYSYUSA WEDŁUG Hbr 5, 1-10

Autor Listu do Hebrajczyków wykazuje, że Chrystus jest prawdziwym arcykapłanem, bo posiada wszystkie cechy arcykapłana wymagane przez Prawo Starego Testamentu: „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi jest ustanawiany w tym, co dotyczy Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy. A może być wyrozumiały dla tych, którzy nie wiedzą i błędzą, bo sam podlega słabościom. Powinien przeto jak za lud, tak i za samego siebie składać ofiary za grzechy. I nikt sam sobie nie przywłaszcza tej godności, jak tylko ten, kto jest powołany przez Boga, jak Aaron” (Hbr 5,1-4). Powstaje pytanie, jaką treść kryją poszczególne sformułowania w opisie arcykapłana podanym przez autora listu. Wiemy skądinąd, że w Liście do Hebrajczyków posiadamy cały szereg terminów kultycznych zaczerpniętych z rytuału lewickiego¹. Stąd celem naszych poszukiwań będzie zanalizowanie poszczególnych członów tekstu Hbr 5, 1-4, by na podstawie tego materiału rozważyć z kolei kapłaństwo Jezusa Chrystusa.

Struktura literacka Hbr 5,1-10

Czytając List do Hebrajczyków zauważamy, że autor mówi o Chrystusie arcykapłanie głównie w trzech miejscach: najpierw ogólnie, że Jezus jest Najwyższym Kapłanem (2,17-3,1), potem rozwija naukę, że spełnił On wszystkie postulaty stawiane przez Prawo każdemu kapłano-

¹ „Nota specifica Hebr. est haec: Mysterium Christi exponitur ope categoriarum cultualium. Christus ostenditur esse sacerdos perfectus qui per sacrificium unicum, perfectum, purificationem peccatorum effecit et accessum ad Deum obtinuit (2, 17; 5, 1-10; 7, 10. 18; 13, 10-12). Categoriae cultuales non immutabiles accipiuntur, sed modo inaudito transformantur”. (A. Van hove: *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebraeos* /Hebr 1, 2b. 3. 4. VD 43 /1965/ 2 s. 58).

wi (4,14-5,10), by następnie szeroko omówić zagadnienie, że jest On kapłanem na wzór Melchizedeka (7,1-28). Taki rozwój tematyki nie jest dziełem przypadku. Analiza struktury literackiej całego listu, dokonana przez A. Vanhoye², pozwala nam wniknąć w piękno i bogactwo kunsztu pisarskiego autora, a przez to wydobyć te elementy w badanym tekście, które w danym wypadku wybijają się na plan pierwszy. Przypatrzmy się zatem najpierw tekstowi Hbr 5,1-4, a potem jego powiązaniu z kontekstem.

Pierwsze zdanie (w. 1a) mówiące, że arcykapłan ustanawiany jest w rzeczach dotyczących się Boga, znajduje swoje uzupełnienie w zdaniu końcowym, informującym, że zaszczytu tego może dostąpić tylko ten, kto jest powołany przez Boga, jak Aaron (5,4). Podobnie uzupełniają się wzajemnie wiersze 1b i 3. W jednym zaznaczony jest cel ustanowienia kapłaństwa — mianowicie składanie ofiar za grzechy, w drugim podkreślona jest myśl, że ofiary te są za grzechy kapłana i grzechy ludzi. Natomiast wiersz 5,2, nawiązujący do 4,15, mówi o jednym z podstawowych warunków kapłaństwa — zdolności współczucia z ludźmi³. Ta zdolność współczucia treściowo powiązana jest z wierszem 1a postulującym, by każdy kapłan pochodził z ludzi. To stanowi podstawę do twierdzenia, że kapłan podlega tym samym słabościom, co każdy człowiek. Ile w takim razie istotnych cech kapłaństwa wylicza autor Listu do Hebrajczyków? Pod tym względem istnieje rozbieżność opinii wśród egzegetów. M. Dibelius dostrzega w omawianej definicji siedem cech kapłaństwa aaronowego i znajduje ich odpowiedniki w kapłaństwie Chrystusa (Hbr 5,5-10)⁴. Tego rodzaju opinia wydaje się jednak zbyt przesadna i słusznie spotkała się z krytyką egzegetów. Wprost przeciwne stanowisko zajmuje Michel, który wyróżnia w Hbr 4,1-4 tylko dwie charakterystyczne cechy: pochodzenie z ludzi, czego następstwem jest zdolność współczucia z nimi, oraz powołanie przez Boga⁵. G. Schille⁶ podaje trzy cechy: pochodzenie z ludzi, podleganie ludzkiej słabości i otrzymanie godności kapłańskiej od Boga. Za tą opinią opowiada się G. Fried-

² Zob. A. Vanhoye: *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Paris 1963 s. 105—108.

³ Tamże s. 108—109.

⁴ Zob. M. Dibelius: *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*. W: „Botschaft und Geschichte” 1956 t. II s. 169—172.

⁵ O. Michel: *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen 1957 s. 128; zob. też Vanhoye: *La structure littéraire* s. 110; krytykę stanowiska M. Dibeliusa zob. G. Friedrich: *Das Lied vom Hohepriester im Zusammenhang von Hebr 4,14-5, 10*. TZ /1962/ s. 96 n.

⁶ *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes*. ZNTW 46 /1955/ s. 907—909.

rich⁷. Niewiele ona różni się od opinii O. Michela. Ostatnio Th. Lescow wyróżnił następujące trzy cechy kapłana według Hbr 5,1-4: 1. ustanowienie dla ludzi, by składać ofiary za grzechy; 2. zdolność współczucia z ludźmi oraz 3. powołanie przez Boga⁸. Wydaje się, że u podłoża tych rozbieżności zdań dotyczących wyróżnienia podstawowych elementów kapłaństwa leży chęć uzgodnienia definicji 5,1-4 z jej aplikacją do osoby Chrystusa. Tymczasem przede wszystkim powinno się zwrócić uwagę na treść, która jest zawarta w Hbr 5,1-4. Zauważamy, że powołanie kapłana z ludzi stanowi podstawę do tego, że może on z nimi współczuć (w. 1a i 2). Celem powołania jest przeznaczenie kapłana do składania ofiar z określoną intencją — za grzechy ludu (1b i 3). Nadanie godności kapłańskiej natomiast nie pochodzi od człowieka, tylko od Boga (w. 4). Tak więc charakterystycznymi cechami kapłaństwa aaronowego są: 1. pochodzenie z ludzi, co stanowi zarazem podstawę do zdolności współczucia z nimi; 2. ustanowienie dla ludzi celem składania ofiar za ich grzechy; 3. powołanie Boże.

Chrystus wszystkie te warunki spełnił. Wskazuje na to autor listu przede wszystkim w 5,5-10. Tekst ten stanowi aplikację treści z 5,1-4 do osoby Chrystusa. Uchwycenie struktury literackiej 5,5-10 nastęrcza pewne trudności. Stąd A. Vanhoye oddzielnie traktuje 5,5-8 i 5,9-10. W centrum zespołu 5,5-8 leży termin tutaj raczej domyślny niż wyrażony wprost w odniesieniu do osoby Chrystusa — mianowicie Jego słabość. Takie wyrażenia, jak: „w dniach ciała swego”, „modlitwy i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci” — są analogią do tego, co zostało powiedziane w 5,1-4: „on także podlega słabości”⁹. W 5,9-10 mamy też jednocześnie zapowiedź tematu o Chrystusie arcykapłanie na wzór Melchizedeka. Wątek ten autor szeroko rozwinie w 7,1-28. Tutaj jednak skupia uwagę czytelnika na tym, że Chrystus jest prawdziwym arcykapłanem, bo posiada wszystkie cechy przepisane przez Stary Testament. Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób autor listu aplikuje poszczególne cechy kapłaństwa aaronowego do osoby Chrystusa, zwrócimy szczególną uwagę na teksty związane z 5,1-4, a mianowicie: 2,16-18; 4,14-15 i 5,5-10. Zanim jednak to uczynimy, przyjrzymy się uważnie poszczególnym członom tekstu 5,1-4.

⁷ Friedrich, jw. s. 98 n.

⁸ Th. Lescow: *Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbriefes*. ZNTW 58 /1967/ s. 225.

⁹ Vanhoye: *La structure littéraire* s. 109.

Arcykapłan Starego Przymierza

Tytuł „arcykapłan”, który spotykamy zaraz na początku definicji 5,1-4, tylko w Liście do Hebrajczyków aplikowany jest do osoby Jezusa Chrystusa¹⁰. Jest on znany w literaturze greckiej zarówno klasycznej, jak i hellenistycznej i jednocześnie oznacza najwyższego kapłana¹¹. W języku hebrajskim odpowiednikami jego są nazwy hak-kohen haggadol, ha-rosz albo hak-kohen hammashiah¹². W Ewangeliach tytuł ten nadaje się arcykapłanom świątyni Jerozolimskiej¹³. W czasach Chrystusa Pana przysługiwał on kapłanowi sprawującemu władzę zwierzchnią zarówno religijną, jak i polityczną w narodzie izraelskim. Dla niego zarezerwowany był specjalny akt inwestytury, jak również specjalne funkcje, szczególnie w Dniu Pojednania (Kpł 16) oraz w ważniejsze uroczystości religijne¹⁴.

Powołanie przez Boga stanowi zasadniczy element kapłaństwa w myśl przepisów Starego Testamentu. Autor listu oddaje tę myśl za pomocą czasowników „jest powołany” (καλούμενος), „jest wybierany” (λαμβάνομαι), „jest ustanawiany” (καθίσταται). Zwróćmy uwagę, że każdy z tych czasowników użyty jest w stronie biernej. Jest rzeczą wiadomą,

¹⁰ Por. 2, 17; 3, 1; 4, 14; 4, 15; 5, 1, 5; 7, 26, 27, 28; 8, 1, 11, 25; 13, 11. W innych pismach Nowego Testamentu termin ten zachodzi tylko na określenie kapłanów żydowskich — Mt 2, 4; 8, 45; 16, 2; Łk 1, 5; 10, 31; Dz 6, 7. (A. Jankowski: *Kapłaństwo*. W: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*. T. 1. Poznań 1959 s. 654.

¹¹ Por. J. H. Moulton, G. Milligan: *The Vocabulary of the Greek Testament*. London 1957 s. 82.

¹² Por. Jankowski, jw. s. 652 n.

¹³ Por. np. Mt 2, 4; 8, 45 i inne (Jankowski, jw. s. 654).

¹⁴ Sam tytuł „arcykapłan” do czasów Chrystusa przeszedł bogatą ewolucję. Przed Mojżeszem funkcje kapłańskie w narodzie Izraelskim sprawowali pierworodni synowie rodzin. Mojżesz jako wódz narodu sprawował wszystkie funkcje kapłańskie. Nie da się utrzymać poglądu, że Aaron jako pierwszy arcykapłan miał wyłączne prawo sprawowania funkcji kapłańskich. Kapłan główny w okresie monarchii był tylko primus inter pares, spełniając jedynie rolę prymasa w stosunku do reszty kapłanów. Dopiero prorok Ezechiel przyznaje władzę nadrzędną księciu-kapłanowi, któremu też rezerwuje specjalne funkcje. Po niewoli „ezechielowy książe-kapłan” przybiera charakter kapłana-księcia, który odtąd będzie nosił wyróżniający go spośród innych kapłanów tytuł „arcykapłan” (Lb 35, 25, 28), „kapłan namaszczony” (np. Kpł 4, 3, 5, 16; 6, 13; 16, 32), „książe”, „zwierzchnik świątyni” (Neh 11, 11; 2 Krn 13, 31), „książe namaszczony” (Dn 11, 22). Jemu też zarezerwowany jest specjalny akt inwestytury oraz osobne funkcje. Nie tylko w Dniu Pojednania (Kpł 16-), ale i przy innych ważniejszych uroczystościach zanosi on do Boga przebłaganie za grzechy ludu (por. Wj 28, 38). Tego rodzaju urząd arcykapłana przetrwał aż do czasów Chrystusa Pana (W. Pałubicki: *Stopnie hierarchiczne kapłaństwa Izraelskiego*. (Rozprawa doktorska pisana pod kierunkiem ks. prof. S. Łacha, maszynopis. Lublin 1967 s. 25—52, 94, 124 n., 239—240).

ze autorowie natchnieni dość często używają strony biernej dla zaznaczenia, że jakaś czynność dokonywana jest przez Boga¹⁵. Każdy jednak wypadek użycia strony biernej należy rozpatrywać oddzielnie w jego kontekście, gdyż sam fakt wyrażenia jakiejś myśli w stronie biernej czy czynnej niczego jeszcze nie dowodzi. W naszym wypadku rozstrzygające znaczenie ma wiersz 4, który mówi, że każdy arcykapłan „jest powoływany przez Boga”. Skoro tak, również słowa „jest wybierany” i „jest ustanawiany” mają za podmiot Boga. Czas terażniejszy wspomnianych czasowników wcale nie wskazuje na to, że tekst ten pochodzi sprzed r. 70, gdyż tego rodzaju opisy znajdujemy również w tekstach pochodzących z czasów po zburzeniu Jeruzolimy¹⁶. W tym wypadku użycie czasu terażniejszego cechuje egzegezę tekstów normatywnych¹⁷, co wskazywałoby także na ustalony, kultyczny sposób wyrażania myśli o wyborze i ustanawianiu arcykapłana¹⁸. Użycie bowiem czasownika „brać” „wybierać” — po grecku λαμβάνειν¹⁹ — w stronie biernej czasu terażniejszego podkreśla trwały związek wszystkich kapłanów Starego Testamentu z pierwszym wyborem dokonany przez Pana Boga w odniesieniu do Aarona i jego synów (Wj 28,1; Kpł 8,2n i inne)²⁰. To samo należy powiedzieć o dwu nasępnych określeniach: jest ustanawiany i jest powołany.

Powołania i wyboru dokonuje Bóg spośród ludzi. Arcykapłan z „ludzi jest wybierany” i „dla ludzi ustanawiany” (Hbr 5,1). Pochodząc z ludzi, posiada tą samą naturę, podlega tym samym słabościom i dlatego zdolny jest wczuć się w położenie tych, których rzecznikiem jest wobec Boga. Kapłan bowiem i ci, których on reprezentuje, powinni stanowić to samo ciało, mieć wspólną ze sobą naturę. Stąd kapłan podlega słabości (w 2b). Ta słabość szczególnie uwidacznia się w skłonności do grzechu (w 2b i 3). Wyraża to autor listu czasownikiem ἀγνοοῦσιν oraz ἀγνωμένοισι. Są to wyrażenia synonimiczne, z których pierwsze możemy przetłumaczyć jako „niewiedzący” drugie „błądzący”²¹. Stary Testament rozróżniał, ogólnie rzecz biorąc, trzy rodzaje grzechów: z nieświadomości (Kpł 5,14-6,17), zawiniony (Kpł 4,1-5,13) oraz taki, który

¹⁵ Jest to tzw. *passivum theologicum*. Por. np. Mt 5, 5. 6. 7 i inne (M. Zerwick: *Grammatica biblica*. Roma 1960 n. 236).

¹⁶ Por. Józef Fl. *Ant.* III, 6—12; c. *Ap.* I, 7; II 8. 23. 77. I *Clem.* 40, 4-41; 3. (K. Windisch: *Der Hebräerbrief*. Tübingen 1931 s. 41).

¹⁷ Por. Windisch, jw.

¹⁸ Por. Michel, jw. s. 129. Same czasowniki nie są określeniami kultycznymi, ale użycie ich w takiej formie gramatycznej, jak w Hbr tak!

¹⁹ Czasownik λαμβάνειν oprócz sensu zwykłego „brać” w stronie biernej może także oznaczać „wybierać” — eligere. Por. Moulton, Milligan, jw. s. 369.

²⁰ Por. C. Spicq: *L'Épître aux Hébreux*. Paris 1953. T. II. s. 106.

²¹ Por. S. Lach: *List do Hebrajczyków*. Poznań 1959 s. 166.

Pismo św określa jako grzech popełniony „z podniesioną ręką”, to znaczy z premedytacją, z pogardą dla Bożego autorytetu. Ten ostatni nie mógł być odpuszczony i karany był śmiercią (Lb 15,30-31). Kapłan mógł jednak składać ofiary przebłagalne za grzechy popełnione przez nieuwagę, błąd lub ludzką słabość (Kpł 4,2-13; Lb 15,24)²². Z tego wynika, że autor przez ἄγνοοῦσιν rozumie niewiedzących, tj. tych, którzy grzeszyli nieświadomie. Termin drugi jest technicznym określeniem teologii biblijnej, oznaczającym tych, którzy przez błąd lub słabość zeszli z dobrej drogi, bo zwiody ich grzechy²³. Ponieważ arcykapłan sam podlega tym słabościom do tego stopnia, że musi składać ofiarę również za swoje grzechy (w. 3), może też ludzi zrozumieć. Określa to autor listu terminem μετριοπαθεῖν. Czasownik ten, który w innych tekstach Pisma św. nie występuje, etymologicznie wyraża ideę proporcji, równowagi, umiarkowania namiętności i uczuć w ocenianiu błędów innych, stąd znaczy „być wyrozumiałym”. Chodziłoby zatem o utrzymanie w słusznych granicach gniewu, jaki wzbudza u osoby szlachetnej grzech. Arcykapłan jest zdolny to uczynić, ponieważ sam podlega słabości, zna jej rozmiary i wie, na jakie trudności człowiek napotyka w przewycięzaniu jej.

Ten Boży wybór i powołanie z ludzi stanowią podstawę do inwestytury, czyli wprowadzenia powołanego kapłana w funkcje jemu powierzone. Autor listu wyraża to terminem καθίσταται — jest ustanawiany. Określenie to niekoniecznie musi się odnosić do ustanawiania kapłanów. Może na przykład oznaczać również nadanie nominacji na wódcę²⁴. Terminem tym obejmuje się całość ceremoniału lewickiego przy konsekracji na arcykapłana, której opis znajdujemy w Księdze Kapłańskiej w rozdziale 8 i w Księdze Wyjścia w r. 29. Momentem wyróżniającym arcykapłana spośród pozostałych kapłanów było udzielenie specjalnego namaszczenia (Kpł 8,12 i 21,10) oraz Wj 29,29n²⁵. Dopiero taki arcykapłan, tj. legitymujący się specjalnym powołaniem Bożym (Hbr 5,1,4) oraz inwestyturą (5,1) mógł spełniać swoją posługę dla ludzi względem Boga.

Funkcje kapłańskie określa autor listu zwrotem „ τὰ πρὸς τὸν Θεόν ” który możemy przetłumaczyć jako „sprawy dotyczące się Boga”. Zwrot ten otrzymuje swoje uściślenie w w. 1b mówiącym o celu usta-

²² Grzechy nieświadomości były w pewnym sensie również zawinione, bo implikowały nieposłuszeństwo względem Boga — Ez 40, 39; 42, 13; Dn 9, 15; Syr 22, 2; Mch 13, 29. (Por. Spicq, jw. s. 108).

²³ Por. 3, 10; Mt 18, 12—15; Jkb 5, 19; Tyt 3,3; 2 Tm 3, 13; 1 P 1, 25; Obj. 18, 23 (Spicq, jw.).

²⁴ Por. Moulton, Milligan, jw. s. 313; por. też Rdz 39, 4; Wj 2, 14; 5, 14 i inne (A. Oepke: *καθίσταται*. TWzNT III s. 447 n.).

²⁵ Por. S Łach: *Księga Wyjścia*. Poznań 1964 s. 262—263.

nowienia kapłaństwa — zanoszeniu ofiar dla Boga za grzechy ludzi. Wyrażenie, τὰ πρὸς τὸν Θεόν w LXX odnosi się do kultycznej służby, jak również oznacza stosunek do Boga w ogólności²⁶. Wskazuje jednocześnie na środowisko, w którym rozwija się działalność kapłańska, skupiająca się przede wszystkim wokół kultu Bożego. I chociaż wiadomo nam, że arcykapłan w czasach Chrystusa Pana nie tylko grał rolę religijną, ale i polityczną, to jednak w Liście do Hebrajczyków nigdzie nie spotykamy się z określeniem arcykapłana jako głowy państwa lub przewodniczącego najwyższego trybunału. Jego rola zakreślona jest wyłącznie sprawami Bożego kultu i kapłańskiej posługi. Tę rolę autor wyraźnie precyzuje w w. 1 i 3: jest ustanawiany, aby zanosił dary i ofiary za grzechy tak swoje, jak i ludzi. Terminy, których używa („zanosi” — προσφέρειν, „dary” — δῶρα, „ofiary” — θυσίαi, „za grzechy — ὑπὲρ ἁμαρτιῶν), zaczerpnięte są z rytuału lewickiego.

Rozpatrzmy każde pojęcie z osobna, by się zorientować, jaką funkcję liturgiczną ma nasz autor głównie na myśli. Grecki czasownik προσφέρειν jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa karab, które w formie hiphil stosowane jest na oznaczenie złożenia Bogu ofiary. Jego grecki odpowiednik προσφέρειν, którym posługuje się LXX, bardzo trudno znaleźć w rodzimym greckim piśmiennictwie w sensie składania ofiary sakralnej. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia w piśmiennictwie biblijnym, gdzie słowo to występuje bardzo często w sensie kultycznym na oznaczenie złożenia ofiary Bogu²⁷. W liście do Hebrajczyków czasownik ten występuje 14 razy, i to zawsze w tym samym znaczeniu²⁸. Do tego dodać należy czasownik pochodny ἀναφέρω (Z 27; 13,15) oraz rzeczownik προσφορά (10, 5.8.10.14.18)²⁹. Powstaje teraz zagadnienie, do jakiego pojęcia odnieść w w. 1 czasownik προσφέρειν. Określenie ὑπὲρ ἁμαρτιῶν — za grzechy — może się odnosić albo do προσφέρειν, albo może być bliższym określeniem drugiego pojęcia — ofiary za grzechy. O. Michel jest zdania, że pojęcie ofiary (θυσίαi) chętnie łączy się z wyjaśnieniem „za grzechy” (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν — Hbr 7,27; 10,12)³⁰. Pod pojęciem δῶρα — dary³¹ rozumie się raczej dziękczynne ofiary z pokarmów.

²⁶ Hbr 2, 17; 5, 1; Rz 15, 17; W ST Wj 4, 16; 18, 19; Pwt 31, 27. (Michel, jw. s. 329; por. też P. Teodorico de Castel S. Pietro: *Epistola agli Ebrei*. Torino 1952 s. 98).

²⁷ Por. Wj 29, 3; Kpł 1, 2. 3. 5. 13. 14. 15; 2, 1. 4. 8. 11. 12. 13. 14 itd.

²⁸ Hbr 5, 1. 3. 7; 8, 3. 4; 9, 7. 14. 28; 10, 1. 2. 8. 11. 12; 11, 4.

²⁹ Por. W. Scott: *The conception of „offering” in the Epistle, to the Hebrews*. NTS 9 /1962/ 1 s. 62—63.

³⁰ Michel, jw.

³¹ Greckie wyrażenie δῶρα oznacza albo ofiarę w ogóle, określoną hebrajskim wyrazem quorban, albo też ofiarę bezkrwawą — minha, tj. ofiarę z mąki czy chleba (Ł a ch: *List do Hebrajczyków* s. 166).

tymczasem w *θυσία* ³² należy widzieć ofiarę za grzech. Stąd też zdaniem Michela lepiej będzie, jeżeli czasownik połączymy z określeniem „za grzechy” ³³.

Czy w tak odczytanym tekście chodziłoby o zaakcentowanie najważniejszej funkcji arcykapłana podczas składania ofiary za grzechy ludu w Dniu Pojednania? Faktem jest, że LXX używając liczby pojedynczej w zwrocie „za grzech”, *περὶ τῆς ἁμαρτίας*, ma na uwadze grzechy całej społeczności Izraela, za które arcykapłan składa ofiarę w Dniu Pojednania. Wydaje się, że autor Listu do Hebrajczyków ten dzień ma na myśli, gdy pisze, że arcykapłan ma składać ofiary tak za swoje, jak i za ludu grzechy. Chodziłoby zatem w omawianym tekście o ofiarę przebłagalną za grzechy ludu w Dniu Pojednania, który przypadał dziesiątego dnia miesiąca Tiszri. W dniu tym sam arcykapłan od początku do końca spełniał czynności liturgiczne ³⁴. Ubrany tylko w białe szaty (Kpł 16,32) dokonywał ekspiacji za cały naród, nie wyłączając siebie (Kpł 16,11-33). Ta ofiara przebłagania domagała się od arcykapłana czystości, którą zapewniał sobie przez różne rytury ekspiacyjne (Kpł 16, 11-14). Dopiero wtedy mógł wejść za zasłonę, do miejsca najświętszego, by na przebłagalni, która znajdowała się na arce przymierza, dokonać sobie tylko zarezerwowanej ofiary ekspiacyjnej za swoje grzechy, za „nieczystości synów Izraela i za ich przestępstwa według wszystkich ich grzechów” (Kpł 16,16). Istotnym elementem tego rytu było wylanie krwi zabitego zwierzęcia.

Czy temu rytowi towarzyszyła jeszcze modlitwa arcykapłana? Relacja z księgi kapłańskiej nic o tym nie wspomina. O tym, że taka modlitwa istniała, dowiadujemy się z Księgi Mądrości (18,21-25), w której znajdujemy komentarz do wydarzenia opisanego w Księdze Liczb 17, 1-13. Chodzi o bunt Koraha, Abirama i Dotana oraz ich zwolenników (Lb 16,1-35). Pan Bóg za to ukarał ich śmiercią. Wtedy lud zaczął szemrać przeciw Mojżeszowi i Aaronowi i podniósł bunt przeciw nim (Lb 17, 6-8). Bóg postanowił ukarać lud plagą (Lb 17,10). Wtedy Mojżesz rozkazał Aaronowi: „Weź kadzielnicę, włóż do niej ognia z ołtarza i rzuć kadzidła, a idź prędko do ludu, by dokonać nad nimi przebłagania, bo Jahwe rozgniewał się i już zaczyna się plaga. Wziął tedy Aaron kadzielnicę, jak

³² Wyraz *θυσία* około 130 razy oddaje LXX hebrajskie określenie ofiary krwawej. Jednak bardzo wiele razy tłumaczy też wyraz *minha* oznaczający ofiarę bezkrwawą. (Łach: *List do Hebrajczyków* s. 166 n.).

³³ Michel, jw. s. 166 nn.

³⁴ Por. L. Moraldi: *Espiazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento*. „Rivista Biblica” /1961/ s. 201 n.; J. Heuschen: *Expiation* (Jour). W: DEB kol. 629 n.; A. Medebielle: *Expiation*. W: DBS III kol. 1—262, gdy chodzi zaś o List do Hebrajczyków kol. 190 n.

mu przykazał Mojżesz, i pobiegł między lud, gdzie już rozpoczęła się plaga. Uchwycił kadzielnicę i dokonał obrzędu przebłagania nad ludem. Stał następnie pomiędzy umarłymi i żywymi — a plaga ustała" (Lb 17, 9-13). Księga Mądrości komentując ten tekst pisze: „Spiesznie bowiem wystąpił w obronie Mąż Nienaganny, niosąc broń swojej posługi: modlitwę i przebłagalną ofiarę kadzielną. Stawił czoła rozgniewaniu, położył kres klęsce, okazawszy, że Twoim jest sługą. Przewyciężył on gniew: nie siłą ciała, nie mocą oręża, lecz słowem pokonał Karzącego, przypominając dane ojcom obietnice i przymierza. Gdy umarli już padali gromadnie na siebie — stanął pośrodku i położył kres rozgniewaniu i przeciął drogę, wiodącą do żywych. Bo cały świat był na długiej jego szacie, chwalebne imiona ojców wyrzyte na czterech rzędach kamieni i na diademie jego głowy Twoja wspaniałość. Przed nimi to ustąpił, ich uląkł się Niszczyciel, dosyć bowiem było samej próby gniewu" (18, 21-25). Wynika z tego, że skuteczność ofiary Aarona zależała od „słowa", czyli od jego modlitwy. Ta modlitwa powoływała się na przysięgi dane ojcom i na przymierza (Mdr 18,6.22). Była aktem wiary i ufności w wierność Boga, który zawsze spełniał dane przyrzeczenia (Wj 32,11-13; 3 Krl 8, 15-61 i inne)³⁵.

Akcent zatem położony jest na element osobisty, wstawiennictwo samego arcykapłana³⁶. Potwierdzenie tej koncepcji ekspiacji pojętej jako wstawiennictwo znajdujemy również w Targumie Jonatana, nawiązującym do czwartej pieśni Sługi Jahwe (52,13; 53,10), gdzie zamiennie używane są dwa słowa *bē' ah* (53,4a) i *yishtabqun* (53,12a) na oznaczenie ofiary i modlitwy wstawienniczej³⁷. Słownictwo to znane jest z liturgii obrzędu Dnia Pojednania³⁸. Czyż w takim razie trzeba się dziwić, że Dzień Pojednania był dla Żydów świętem modlitwy? Według relacji Filona dzień ten spędzano na modlitwie i błaganu, na prośbie o przebaczenie grzechów tak zawinionych, jak i niezawinionych, oczekując Bożego zmiłowania nie ze względu na swoje zasługi, ale na miłosierdzie Boże³⁹. Skoro więc tak wielką wagę przykładano do modlitwy wstawienniczej przy składaniu ofiary za grzechy, to jasne jest, dlaczego zwracano baczność uwagę na osobę ofiarodawcy. Filon napisze: „osoba ofiarodawcy ważniejsza jest od ofiary; Prawo nie tyle zwraca uwagę na zwię-

³⁵ Por. S. Lyonnet: *Expiation et intercession*. „Biblica" 40 /1959/ s. 888 n.

³⁶ J. Heuschen: *Reconciliation*. W: DBS kol. 1545.

³⁷ Por. Lyonnet, jw. s. 890—891.

³⁸ Por. E. Rasco: *La oracion sacerdotal de Cristo segun Hebr 5, 7*. „Gregorianum" 43 /1962/ s. 743.

³⁹ Por. Vita Mos. II, 20 /35/; De praem. et poen. 9 /56/. Aluzja do Wj 32, 30 wydaje się dość jasna (Lyonnet, jw. s. 895—896).

rzęta ofiarnicze, ile na uczucia tych, którzy je ofiarują”⁴⁰. Stąd też wymagano od arcykapłana osobistej świętości. Zobowiązany był on do specjalnej czystości rytualnej, i to nie tylko w czasie pełnienia swojej służby, ale przez całe życie. Kapłani mieli obowiązek przestrzegania czystości, powstrzymywania się od wina w czasie pełnienia funkcji, a także byli zobowiązani do przestrzegania większej liczby przykazań⁴¹.

Analiza tekstu Hbr 5,1-4 nakreśliła nam bardzo bogatą sylwetkę najwyższego kapłana Starego Testamentu. W sposób wyczerpujący określił autor listu w 5,1-4 podstawowe wymogi stawiane przez prawo w tym względzie, jak również zadania, które ma spełniać arcykapłan. Są to: pochodzenie z ludzi, Boży wybór i ustanowienie oraz spełnianie funkcji arcykapłańskiej, pojęte jako pojednywanie ludzi z Bogiem. Tą funkcją par excellence wykonywaną przez arcykapłana było wstawienictwo i ekspiacja za grzechy ludu w Dniu Pojednania. Skuteczność tego „wstawienictwa”, jego wartość zależała przede wszystkim od świętości osoby wstawiającej się oraz od intensywności jej miłości. Było to jednak wstawienictwo niedoskonałe, bo ograniczone ludzkimi błędami i grzechami.

Arcykapłan Nowego Przymierza

To, czego nie mogło dokonać wstawienictwo i ofiara kapłanów Starego Testamentu, urzeczywistniło się w pełni przez Chrystusa Arcykapłana. Rozumowanie, które autor Listu do Hebrajczyków buduje nakreślając sylwetkę Chrystusa Arcykapłana, opiera się na następującym sylogizmie: arcykapłan powinien posiadać określone przymioty (Hbr 5,1-4); Chrystus wszystkie je posiadał (Hbr 5,5-10) a zatem może być nazwany arcykapłanem. W ten sposób kultyczne określenia, o których mówiliśmy wyżej analizując tekst Hbr 5,1-4, znajdują swoje pełne i doskonałe wypełnienie w osobie Jezusa Chrystusa. Wykazuje to autor listu w 5,5-10 nawiązując bezpośrednio do treści wiersza 4, w którym była mowa o powołaniu. Chrystus, podobnie jak Aaron, został przez Boga powołany do spełniania funkcji kapłańskich i to dokonało się już w chwili Wcielenia. Tak bowiem pisze autor listu: „Chrystus nie sam siebie okrył chwałą, to znaczy stając się arcykapłanem, ale uczynił to Ten, który doń powiedział: Synem moim jesteś Ty, jam Ciebie dziś zrodził” (Hbr 5,5). W 4,14 również posiadamy określenie Chrystusa jako Syna Bożego — „Jezus Chrystus Syn Boży”. Przeciwstawieniem treści

⁴⁰ De spec. leg. I, 260.

⁴¹ J. Bonsirven: *Le Judaïsme Paléstinienne*. Paris 1935. T. II s. 132.

tych słów są słowa. „Każdy kapłan z ludzi brany [...]” (Hbr 5,1). Chrystus jednak przez to, że jest jednocześnie Bogiem i Człowiekiem, może w całej pełni być nazwany Pośrednikiem (Hbr 8,6; 9,15; 12,24), gdyż łącząc w sobie naturę Bożą i ludzką On dopiero może ustanowić trwałą pomost pomiędzy Bogiem a ludzkością⁴²

To pośrednictwo autor Listu do Hebrajczyków ujmuje jako funkcję kapłańską Chrystusa. Chrystus stał się „uczestnikiem (ludzi), aby przez śmierć pokonał tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła” (Hbr 2,14), oraz „aby uwolnił tych wszystkich, którzy przez całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,15). Musiał się upodobnić do ludzi, bo „nie przygarnia aniołów, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe” (Hbr 2,16). Stąd „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu” (Hbr 2,17). „W czym bowiem sam cierpiał będąc doświadczony, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom” (Hbr 2,18). Tę ludzką słabość Chrystusa, która jest podstawą współczucia wobec słabości innych, opisuje również autor mówiąc o modlitwie, jaką Zbawiciel zanosił do Boga „z wielkim płaczem i wołaniem za dni ciała swego” (Hbr 5,7), jak również pisząc o Jego cierpieniu, przez które wyuczył się posłuszeństwa (Hbr 5,8). Z jednej strony zatem autor w w. 5, cytując czytelnikowi Ps 2,7, podsuwa mu myśl, że Chrystus jest Synem Bożym, z drugiej zaś nawiązując do treści ww 1-4 wskazuje, że jest On również człowiekiem. Käsemann zauważa, że w zacytowanym w w. 5 cytacie z Ps 2,7 nie wprost zawarty jest tytuł arcykapłana⁴³.

Drugi dowód na potwierdzenie kapłaństwa Chrystusowego czerpie autor Listu do Hebrajczyków z Ps 110,4, który przytacza w w. 6. W zależności jednak od tego, w jaki sposób przetłumaczymy przysłówek καθώς stojący na początku zdania wiersza 6, taki też otrzymamy sens treści tego wiersza. Istnieją dwie możliwości: albo przysłówek ten przetłumaczymy jako zwykłe porównanie i wtedy drugi cytat będzie odgrywał rolę drugorzędną, albo przyjmiemy w tym miejscu odcień normatywny przysłówka καθώς, przekładając go na język polski przez „albowiem”. W pierwszym wypadku tekst brzmiałby następująco: „Chrystus nie sam siebie okrył chwałą, to znaczy stając się arcykapłanem, ale uczynił to Ten, który doń powiedział: Synem moim jesteś Ty, jam Ciebie dziś zrodził, tak jak i na innym miejscu: Tyś jest kapłanem na wieki, na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,5-6). W takim tłumaczeniu pierwszy cytat daje podstawę kapłaństwu Chrystusa. Chrystus jest arcykapłanem przez to

⁴² Najwyższy kapłan pośredniczy, tworzy łączność pomiędzy ludźmi a Bogiem — Kpł 21, 8; Syr 45, 16 n. (Filon, De spec. leg. I 116 p. 230).

⁴³ Por. E. Käsemann: *Das wandernde Gottesvolk*. Göttingen 1939 s. 141

samo, że jest Synem. Drugi natomiast tylko określa naturę tego kapłaństwa, mianowicie nie chodzi tu o kapłaństwo podobne do kapłaństwa Aarona, ale o kapłaństwo, którego figurę stanowił Melchizedek⁴⁴. Zdaniem jednak A. Vanhoye takie tłumaczenie nie odpowiada myśli autora Listu do Hebrajczyków. W rzeczy samej przysłówek καθότι może mieć silniejsze znaczenie i oznaczać nie „podobnie jak”, ale również „albowiem, ponieważ” i zawierać odcień normatywny. Takie znaczenie odnajdujemy w Hbr 4,3 i 4,7. Jeżeli teraz to drugie znaczenie przyjmujemy w tłumaczeniu w. 6, otrzymamy frazę bardziej swoistą. Pierwszy cytat (w. 5) będzie mówił o Bożym naznaczeniu, drugi natomiast, mówiący o kapłaństwie stanowił będzie jednocześnie dowód na potwierdzenie tezy, że Chrystus jest prawdziwie powołanym przez Boga arcykapłanem. I wtedy w. 6 brzmiałby: „albowiem i na innym miejscu (powiedział): Tyś jest kapłanem na wieki, na wzór Melchizedeka”. Sugestia A. Vanhoye wydaje się słuszna. Przyjawszy ją zauważamy, jak autor listu z każdym zdaniem rozwija swoją myśl.

W ten sposób Chrystus spełnił pierwszy postulat kapłaństwa Aaronowego — powołanie przez Boga spośród ludzi, to zaś stanowi podstawę, że jest w stanie być wyrozumiałym dla tych, którzy poddani są próbom. „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, za wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15).

Powstaje teraz pytanie, kiedy nastąpił moment inwestytury Chrystusa na kapłana, określanej w Hbr 5,1 terminem καθίσταται⁴⁵. W analizowanych wyżej wierszach 5 i 6 widzimy, że autor listu wyraźnie o inwestyturze nie mówi i dlatego istnieje na ten temat kilka opinii. Jedna twierdzi, że Chrystus rozpoczął wykonywanie funkcji kapłańskich po swej śmierci⁴⁶, druga, że stał się kapłanem w chwili śmierci, wyuczywszy się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał i osiągnąwszy w tym swoją doskonałość moralną⁴⁷. Inni wyróżniają u Chrystusa Pana podwójne kapłaństwo: jedno ziemskie — quasi-Aaronowe, drugie pozaziemskie — według porządku Melchizedeka⁴⁸. Pierwszą możliwość wyklucza tekst Hbr 10,10-14, gdzie autor listu nawiązuje do uroczystości Dnia Pojednania. Chrystus składając ofiarę przebłagalną musiał już być ka-

⁴⁴ Por. Vanhoye: *La structure littéraire* s. 111 n.

⁴⁵ Por. Hbr 7, 28; 8, 3.

⁴⁶ A. C. Downer: *The principle of interpretation of the Epistle of the Hebrews*. London 1928 s. 73 n.

⁴⁷ A. S. Peake: *Hebrews*. Edinburgh 1910 s. 137.

⁴⁸ E. Riehm: *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, Wyd. 2. Bales 1867; R. Gyllenberg: *Die Christologie des Hebräerbriefes*. W: „Zeitschrift für systematische Theologie” 1934 s. 689, cyt. za Spicq, jw. T. I s. 292.

planem, bo tylko kapłan mógł taką ofiarę składać (Kpł 16,15). Podobną trudność napotyka opinia druga. Można by ją podtrzymywać, gdyby się przyjęło, że w słowie τελειωθείς — „został udoskonalony” wyrażona została myśl o święceniach kapłańskich, bo faktycznie czasownik τελειοῦν taki sens może posiadać. Nie jest jednak rzeczą pewną, czy akurat w tym miejscu o taki sens chodzi⁴⁹. Trzeciej opinii sprzeciwia się tekst Hbr 8,3-4, gdzie jest mowa, że również w niebie Chrystus spełnia swój urząd kapłański składając Bogu ofiarę. Wydaje się, że momentu inwestytury Chrystusa na kapłana należy upatrywać w chwili Wcielenia. Albowiem w chwili Wcielenia osiągnął wszystkie warunki potrzebne, by być kapłanem: powołanie Boże i posiadanie natury ludzkiej. Z tą chwilą Chrystus już rozpoczął spełniać swoje funkcje kapłańskie, ofiarowując Bogu swoje życie za nas. Od swego narodzenia Jezus jest wozdem i pierworodnym odkupionej ludzkości⁵⁰, a w konsekwencji od samego Wcielenia Syn Boży rozpoczyna swoją misję zbawczą. Chrystus bowiem przyjmuje swoje Wcielenie jako wypełnienie obowiązku kapłańskiego (Hbr 10,5-7). Wreszcie potwierdzenie opinia ta znajduje w 5, 4-5, gdzie mowa jest o chwale i czci arcykapłańskiej (δόξα καὶ τιμή). Określenie to należy rozumieć jako koronację na arcykapłana dla dokonania ofiary. To zaś nastąpiło w myśl słów w.5 w chwili Wcielenia. Chrystus zatem został ustanowiony najwyższym kapłanem w momencie rozpoczęcia swego ziemskiego życia.

Od pierwszego też momentu swego życia Chrystus występuje jako kapłan ofiarodawca, składając Bogu przez swą uległą cześć i posłuszeń-

⁴⁹ Na temat znaczenia słowa τελειοῦν w Liście do Hebrajczyków zdania są podzielone. Czasownik ten używa LXX w zwrocie „włożyć ręce” przy święceniach kapłańskich (Kpł 4, 5; 16, 32; 2 Mch 2, 9, jak również Filon. Vita Mos. II 149 p. 157). Ogół egzegetów zgadza się, że chodzi tu rzeczywiście o święcenia, konsekrację na kapłana (por. Windisch, jw. s. 45; E. Riegenbach: *Der Begriff der teleiosis im Hebräerbrief*. NKZ 34 /1923/ s. 184—195). Niektórzy skłonni są przyjąć, że w Liście do Hebrajczyków takie znaczenie rzeczywiście występuje (Windisch, jw.; O. Moe: *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums in Hebräerbrief*. TZ 5/3 (1949 s. 161 n.). Znamienne pod tym względem jest zdanie O. Cullmanna: „Mit Recht wird in den Kommentaren der kultisch-sakrale Charakter der hier gemeinten „Vollkommenheit“ betont. In diesem Zusammenhang erscheint der Ausdruck in der Mysteriensprache, und auch in LXX hat er „gerade zu die Bedeutung „weihen“... Ex. 29, 9 n.” (*Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1958 s. 92). Przeważa jednak zdanie przeciwne, że słowo to w Liście do Hebrajczyków nie posiada znaczenia „wyświęcić na kapłana”. (Por. A. Wikgran: *Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews*. NTS 6 /1959/ 60 s. 159—167; M. Rissi: *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7—8*. TZ 11 /1955/ s. 28—45 oraz inni).

⁵⁰ Por. J. Kögel: *Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebräer II, 5—18*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, VIII, 5—6. Gütersloh 1904 s. 22.

stwo (Hbr 3,1.7; 5,7) ofiarę z całego swojego życia. Punktem kulminacyjnym tej ofiary jest Męka i Śmierć, która poprzez fakt przelania krwi nawiązuje do liturgii Dnia Pojednania. Jak tę sprawę przedstawia autor Listu do Hebrajczyków? Zanalizujmy kolejny, 7 wiersz piątego rozdziału. Brzmi on następująco: „Z wielkim wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległej czei”. W wierszu tym użył autor na oznaczenie zanoszenia do Boga modlitwy tego samego czasownika — προσφέρειν, który spotkaliśmy w 5,1 i 3. Zwróciliśmy wtedy uwagę, że słowo to ma znaczenie sakralne i oznacza „składać Bogu ofiarę”⁵¹. Czy i tutaj to znaczenie występuje? Pewna wątpliwość może się zrodzić stąd, że LXX w formule kultycznej „składać ofiarę Bogu” „προσφέρειν τῷ θεῷ” używa składni czasownika z celownikiem, tymczasem tutaj w w. 7 posiadamy konstrukcję czasownika z przyimkiem πρὸς — do. Nie powinno nas to jednak niepokoić, gdyż w czasach Nowego Testamentu w języku greckim istniała tendencja do zmniejszania użycia konstrukcji z celownikiem, którą zastępowano konstrukcjami przyimkowymi⁵². Stąd możemy przyjąć, że termin ten należy do słów ofiarniczych⁵³. Obecnie powstaje pytanie, jaki charakter miała modlitwa Chrystusa, o której wspomina autor listu w 5,7. Przyznać trzeba, że wiersz 7 stanowi dla egzegetów prawdziwy „crux interpretum”⁵⁴. Z jednej strony mowa jest, że Chrystus modlił się do Boga o wybawienie od śmierci, z drugiej, że został wysłuchany. Jeśli teraz chcielibyśmy odnieść treść tych słów do modlitwy Chrystusa w Ogrójcu, wówczas stoimy przed zagadnieniem, jak mógł autor napisać, że Chrystus został wysłuchany. Przecież śmierć rzeczywiście nastąpiła. Czyż zatem przedmiotem modlitwy mogło być uwolnienie od śmierci? Jedni są zdania, że przedmiotem modlitwy Chrystusa jest prośba o zmartwychwstanie po śmierci⁵⁵, ale jak słusznie zauważa R. A. Omark, Zbawiciel prosi w Ogrójcu o odsunięcie kielicha, który już jest, a nie który dopiero będzie (Mk 14,36; J 18,11)⁵⁶. Druga alternatywa — Chrystus modlił się o to, aby nie Jego, ale Ojca wola się spełniła (Mk 14,36)⁵⁷. Opinia ta miesza dwie różne rzeczy: wysłuchanie modlitwy z jej treścią. Zwróćmy

⁵¹ Por. Rasco, jw. s. 734.

⁵² Por. Zerwick, jw. n. 51 i 80.

⁵³ Por. Rasco, jw. s. 733.

⁵⁴ J. Jeremias: *Hbr 5,7—10*. ZNTW 44 (1952/53) s. 107—111.

⁵⁵ Por. W. F. Moulton: *New Testament Commentary* T. III s. 300, cyt. za R. A. Omark: *The Saving of the Savior* (Exeg. Hebr 5, 7—10). „Interpretation” 12/1 /1958/ s. 42.

⁵⁶ Por. Omark, jw. s. 42 n.

⁵⁷ Por. R. C. H. Lenski: *Hebrews and James*. Columbus 1938 s. 163.

jednak uwagę za S. Lyonnetem⁵⁸, że czasownik εἰσ ακουθεῖς — „został wysłuchany” jest bez dopełnienia. Zauważa również Lyonnet, że i Targum do Iz 53,7 mówiący o Słudze Jahwe posiada podobny zwrot, także bez dopełnienia — „modlił się i został wysłuchany”. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby modlitwę Chrystusa pojmować jako modlitwę kapłańską, tak jak wszystkie modlitwy wstawiennicze Starego Testamentu — Abrahama, Mojżesza, Sługi Jahwe itd. Trzeba nią objąć nie tylko modlitwę w Getsemani, ale całą Mękę Chrystusa, łącznie z modlitwą w Ogrójcu, cierpieniami i śmiercią na Krzyżu. O natężeniu tej modlitwy mówią nam dwa określenia z w. 7: ὀδύνη καὶ ἰκτενρία. Pierwsze wyraża prośbę w jakiejś potrzebie, drugie natomiast przetłumaczyć można jako błaganie. Połączenie tych słów razem, tak jak to mamy w Hbr 5,7, wyraża gorącą, wyteżoną modlitwę. W 7 w. byłaby zatem zawarta myśl o bardzo intensywnej modlitwie ofiarniczej Chrystusa w chwili, kiedy występując jako arcykapłan Nowego Przymierza składał najważniejszą ofiarę za grzechy ludu w Dniu Pojednania. Śmierć bowiem Chrystusa była prawdziwą ofiarą krwawą złożoną Bogu Ojcu za grzechy ludzkości. Wtedy to w myśl słów w. 8 i 9 stał się Jezus Sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają.

Kapłaństwo Starotestamentowe a Chrystusowe

Mieliśmy możliwość wyżej zauważyć, że autor Listu do Hebrajczyków zestawia z sobą model kapłaństwa Starego Testamentu z kapłaństwem Chrystusa. Chcąc teraz zestawić kapłaństwo Aarona (Hbr 5,1-4) z kapłaństwem Chrystusa (Hbr 5,5-10), musimy zaraz na samym początku zaznaczyć, że w Hbr 5,1-4 posiadamy definicję kapłana żydowskiego wyrażającą tylko istotny charakter kapłaństwa — jego rolę pośrednictwa, współczucia z ludźmi, powołania przez Boga i składania ofiary za grzechy, co stanowi pierwszoplanową funkcję kapłana. I stąd pomiędzy kapłaństwem Starego Testamentu a kapłaństwem Chrystusa jest tylko pewna analogia, a nie odpowiedniość wszystkich cech⁵⁹. Próby odnalezienia za wszelką cenę paralel pomiędzy cechami kapłaństwa Aaronowego (5,1-4) a kapłaństwa Chrystusa (5,5-10) doprowadziły do jawnych nieścisłości. Tak na przykład M. Dibelius twierdzi, że słowom „winien składać za siebie ofiarę” z w. 3 odpowiada treść w. 7 — Chrystus także za siebie złożył ofiarę — modlitwę i błaganie. Tymczasem taka myśl obca jest autorowi Listu do Hebrajczyków, który wyraźnie stwierdza, że Chrystus we wszystkim jest podobny do nas z wyjątkiem grzechu (4,

⁵⁸ Lyonnet, jw. s. 891 i 899.

⁵⁹ Por. F. Prat: *La théologie de Saint Paul*. Paris 1961 s. 445—446.

15), nie musi zatem składać ofiary za siebie (7,26n). Według Dibeliusa⁶⁰ w. 2 mówiący o wyrozumiałości arcykapłana dla ludzi (określanej terminem *μετριοπαθεῖν*) miałby odpowiadać treści w. 8, mówiącego o posłuszeństwie Chrystusa. Tymczasem o wiele bliższe znaczeniowo czasownikowi „*μετριοπαθεῖν*” jest słowo „*συμπθεῖν*” z 4,15 oznaczające „współczuć”. Posłuszeństwo natomiast, o którym autor listu wspomina w 5,8, nie ma nic wspólnego z pojęciem „być wyrozumiałym” z 5,2. Pamiętając o tym możemy teraz wysunąć z najbliższego kontekstu pewne analogie, jakie zachodzą pomiędzy kapłaństwem Chrystusa a kapłaństwem Aaronowym.

Analizując strukturę literacką badanego przez nas tekstu zwróciliśmy uwagę, że autor listu już w zapowiedzi tematu rozwijanego w 5, 1-10 w ogólnych zarysach nakreślił nam sylwetkę Chrystusa Arcykapłana. Wchodzą tu w grę teksty 2,17-18 i 4,15-16. Związek pomiędzy nimi a 5,1-4 jest widoczny. W obu tekstach chodzi o arcykapłana (2,17 i 5,1), powołanego w sprawach dotyczących się Boga (2,17 i 5,1), miłosiernego (2,17 i 4,16), przychodzącego ze wsparciem (2,18 i 4,16), który jest w stanie (2,18 i 5,2) współczuć (2,18 i 5,2) z tymi, którzy nie wiedzą i błądzą (2,18 i 5,2), bo jest wypróbowany (2,18 i 4,15) i we wszystkim podobny do nas z wyjątkiem grzechu (2,17 i 4,15). Może zatem przebłagać Boga za grzechy ludu (2,17 i 5,3). Główna jednak aplikacja treści Hbr 5,1-4 do osoby Chrystusa znajduje się w Hbr 5, 5-10. Zestawiając te teksty ze sobą musimy powiedzieć, że nie znajdujemy między nimi doskonałej symetrii. Oba teksty połączone są ze sobą przysłówkiem *οὐτως*, wyrażającym podobieństwo, porównanie. Stąd końcowe zdanie 5,4 odpowiada początkowemu części drugiej 5,5. Wiersz 1 odpowiada 9 i 10. Natomiast centrum sekcji 5,5-10, czyli 5,5-8, dość dobrze odpowiada treści 5,1-4. Tu bowiem mówi się o słabości, tam się ją opisuje. W obu wypadkach ta słabość ma związek z ofiarą i wstawiennictwem arcykapłana. Nie wszystkie jednak szczegóły się zgadzają. W 5,1 mowa jest o dżarach i ofiarach, tymczasem w 5,7 o modlitwach i błaganiach. W 5,3 dokładnie określa autor intencję — za siebie i za lud, w 5,7-9 trzeba się jej domyślać. W 5,7 Chrystus modli się o wybawienie siebie samego od śmierci, w 5,9 Jego dzieło Zbawienia obejmuje wszystkich wierzących.

Skąd się biorą te niedokładności w aplikacji definicji arcykapłana Starego Testamentu do osoby Chrystusa? Albo autor miał trudności w doborze słów, albo wykorzystał jakiś stary tekst, który bez przeróbki włączył do swego wykładu. Pierwsza hipoteza upada, gdyż List do Hebrajczyków jest dziełem przemyślanym drobiazgowo i stylistycznie wy-

⁶⁰ Dibelius, jw. s. 169 n.

kończonym. Druga znajduje swoje potwierdzenie w badaniach literackich G. Braumanna⁶¹, G. Schillego⁶², G. Friedricha⁶³ czy Th. Lescowa⁶⁴. W wyniku tych badań możemy przyjąć, że Hbr 5,7-10 nie ułożył autor listu, ale wykorzystał starą tradycję ujętą w formie hymnu ku czci Chrystusa Arcykapłana, śpiewanego przy liturgii chrztu św.⁶⁵ W Kościele pierwotnym bowiem chrzest pojmowany był jako święcenia kapłańskie⁶⁶. Myśl ta wcale nie jest obca również autorowi Listu do Hebrajczyków. Pisze bowiem w 10,19-22, że chrześcijanie mają prawo wejść do miejsca najświętszego, gdyż są pokropieni krwią Chrystusa i obmyci wodą czystą. Przepis ten odnosił się do kapłanów w chwili ich święceń⁶⁷. Mielibyśmy zatem tutaj aluzję do przekonania, że chrzest jest święceniem kapłańskim⁶⁸. Terminologia użyta w 5,7-10, wyrażająca posłuszeństwo Jezusa, podobna jest do tej, którą spotykamy w hymnie chrystologicznym w Liście do Filipian 2,8-12. Taka natomiast terminologia używana była przy chrzcie. Ponadto słowa „wybawić Go od śmierci” znajdowały się pierwotnie w mowie chrzcielnej. Ps 2,7 cytowany w Hbr 5,5 wspomniany jest również przy chrzcie Chrystusa (Mk 1,11), tutaj natomiast zastosowany został w temacie o Chrystusie arcykapłanie. Wszystko to wskazuje, że autorowi Listu do Hebrajczyków nie była obca myśl, iż chrzest jest święceniem kapłańskim. Skoro zaś chrzest uważano za święcenia, to jest rzeczą zrozumiałą, dlaczego śpiewano przy nim hymn o Chrystusie Arcykapłanie. Jest też rzeczą zrozumiałą, dlaczego autor listu wykorzystał ten hymn z liturgii chrzcielnej przy omawianiu tematu o Chrystusie Arcykapłanie. I tak zachęta do trwania w wyznaniu wiary (homologia) z 4,14 znajduje swoje odbicie w 5,7-10.

Na tym tle jasne się staje, dlaczego aplikacja istotnych cech kapłaństwa Aaronowego do osoby Chrystusa następuje tyle trudności w sformułowaniu dokładnej analogii pomiędzy 5,1-4 a 5,5-10. Przy takim stanie rzeczy raczej należy mówić o uzupełnianiu się myśli w obu tekstach niż o dokładnej symetrii. Wnioski te pozwolą nam lepiej nasświetlić sposób, w jaki Chrystus spełniając wszystkie istotne postulaty kapłaństwa oręduje za nami u Boga.

Chrystus będąc Bogiem i człowiekiem zostaje powołany przez Ojca i otrzymuje od Niego inwestyturę na arcykapłana Nowego Przymierza

⁶¹ Zob. G. Braumann: *Hebr 5. 7—10*. ZNTW 51 /1950/ s. 278—280

⁶² Schille, jw. s. 95 n

⁶³ Friedrich, jw. s. 103—105.

⁶⁴ Lescow, jw. s. 215 n.

⁶⁵ Por. Friedrich, jw. s. 103—105

⁶⁶ Por. także: *Beobachtungen zur messianischen Hohepriesterwartung in den Synoptikern*. ZTK 53 /1956/ s. 280 n.

⁶⁷ Wj 29, 4. 2f; 40. 12 n.; Kpł 8, 6 n. 30: 16, 4

⁶⁸ Por. Friedrich *Das Lied vom Hohepriester*, s. 103

Od tej chwili ma prawo i obowiązek składania Bogu ofiary za grzechy ludu (Hbr 5,3). Skuteczność tej ofiary, jak zauważyliśmy, w Starym Testamencie zależała od postawy moralnej ofiarodawcy, natężenia jego modlitwy wstawienniczej oraz złożonej ofiary. Żaden jednak kapłan starotestamentowy nie mógł się poszczycić taką nieskazitelnością życia, iżby nie musiał składać ofiary również za swoje grzechy. Wreszcie właśnie ze względu na swą niedoskonałość ofiary Starego Testamentu musiały być wielokrotnie powtarzane, co autor Listu do Hebrajczyków podkreślił przez użycie czasu terażniejszego (ἵνα προσφέρῃ — „aby zanościł”) wyrażającego w języku greckim aspekt powtarzalności. Tymczasem nawiązując do ofiary Chrystusa w w. 7 używa tego samego czasownika w aoryście, czasie, który w języku greckim wyraża czynność lub zespół czynności raz dokonanych. Ta różnica pomiędzy ofiarami kapłaństwa Aaronowego a Chrystusa konsekwentnie jest utrzymana w treści całego listu. Pisząc o ofiarach arcykapłanów Starego Testamentu, autor stale używa czasu terażniejszego (Hbr 5,1.3; 8,3a; 7,9; 10,1.2.8), natomiast w odniesieniu do ofiary Chrystusa zawsze używa aorystu, określającego czynność skończoną w swoim trwaniu (Hbr 8,3b; 9,14.28; 10,12). Stąd możemy powiedzieć, że autor listu pojmuje ofiarę Chrystusa jako raz dokonaną, zupełnie zadośćczyniącą za grzechy ludzi.

Skuteczność modlitwy wstawienniczej arcykapłana Starego Testamentu w dużej mierze zależała od postawy moralnej samego ofiarodawcy. O ile jednak kapłan Starego Testamentu przez różne rytury ekspiacyjne i oczyszczające musiał zapewnić sobie czystość rytualną, by jego ofiara była skuteczniejsza, to Chrystus jako najposłusznieszy Sługa Boży zostaje przez Boga wysłuchany dla swej uległej czci (Hbr 5,7). Arcykapłan Starego Przymierza składał ofiary również za swoje grzechy (Hbr 5,3), tymczasem Chrystus, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15), nie miał obowiązku składać ofiary za siebie. Autor Listu do Hebrajczyków zresztą bardzo mocno podkreśla tę nieskazitelność Chrystusa, która wpływa na owoc Jego wstawiennictwa u Boga (Hbr 7,24-27). Stąd też pojęcie arcykapłana w Liście do Hebrajczyków ściśle związane jest z pojęciem Sługi Jahwe. Wskazuje na to dobrowolny charakter ofiary Pana Jezusa (Hbr 7,27), w której sam siebie składa Bogu (Hbr 8,3; 10,10). Bezpośredni związek Chrystusa z Izajaszowym Sługą Jahwe (Iz 53,12) dostrzec można w Hbr 9,28, choć nie brak i w innych miejscach listu nawiązań do tego, jak np. Hbr 2,1 — Iz 8,17; Hbr 2,17 — Iz 41,8; Hbr 5,9 — Iz 45,17. Chrystus, posłuszny aż do końca, stał się sprawcą naszego zbawienia⁶⁹. Modlitwa Chrystusa (Hbr

⁶⁹ Por. Hbr 5, 9 (Iz 45, 17); Hbr 5, 8 (Iz 50, 4n.); Iz 52, 13; (Rasco, jw.; J. Coste: *Notion grecque et notion biblique de la „souffrance éducatrice” (à propos de Hébreux 5, 8)* RechScRel 43 /1955/ s. 519 n.).

o,7) zrodzona z miłości do ludzi, oczyszczona przez cierpienia bezinteresownie ofiarowane za nas, stała się rękojmią przebaczenia naszych grzechów. Skutki tej ofiary trwają stale, bo stale trwa człowieczeństwo Chrystusa, przez które złożył On Bogu ofiarę. Stąd „może zbawiać całkowicie tych, którzy przezeń zbliżają się do Boga. bo zawsze żyje. aby wstawiać się za nami” (Hbr 7,25)

Zakończenie

Mamy zatem prawdziwego arcykapłana, Chrystusa Jezusa, który spełnia wszystkie postulaty wymagane przez Prawo Starego Testamentu, by być arcykapłanem. Powołany przez Boga, stał się człowiekiem podlegającym wszystkim słabościom ludzkim z wyjątkiem grzechu. Wypróbowany pod każdym względem zna starość i możliwości duchowe i fizyczne człowieka, wszystkie jego skłonności i słabości, może więc być wyrozumiałym i gorącym rzecznikiem w imieniu wszystkich wobec Boga. Składając jedyną, ale zupełnie wystarczającą, ofiarę ze swojego życia Bogu za grzechy ludu, przez swą nieskazitelność i gorącą miłość, posłuszeństwo i wytrwanie do końca wysłużył nam całkowite pojednanie z Bogiem. Swoją ofiarniczą modlitwą arcykapłana wstawia się nadal stale za nami. Wszelkie kapłaństwo wzorowane na kapłaństwie Chrystusa również powinno posiadać w sobie odbłask tych cech, którymi odznaczał się Chrystus: osobiste zaangażowanie się w sprawy ludzkiego życia, wyrozumiałość dla ludzkich błędów i upadków, nienagannosc postępowania oraz intensywność modlitwy ofiarniczej płynącej z miłości do Boga i ludzi w czasie bezkrwawej ofiary we Mszy św.

Le sacerdoce du Christ selon Hébr 5, 1—10

RÉSUMÉ

L'analyse de l'épître aux Hébreux 5,1-10 permet de tirer la conclusion que le Christ est grand-prêtre au sens plein du mot. Le titre n'est pas seulement une métaphore utilisée par l'auteur de l'épître, mais il définit la dignité réelle de Jésus. C'est qu'il a excellemment accompli la Loi de l'Ancien Testament en satisfaisant aux exigences que celle-ci formulait à l'endroit des candidats à la fonction de grand-prêtre. Appelé par Dieu, il s'est fait homme sujet à toutes les faiblesses humaines hormis le péché. Éprouvé sous tous les rapports, il connaît l'état de l'homme ainsi que ses possibilités spirituelles et physiques, ses penchants et ses faiblesses; il peut donc être un intercesseur indulgent et efficace auprès de Dieu. Faisant, il a mérité - par sa pureté, son amour ardent, son obéissance et sa persévérance jusqu'à la fin — la réconciliation complète des hommes avec Dieu. En tant que grand-prêtre, il continue à intercéder pour les hommes par sa prière sacrificatoire. Tout sacerdoce modelé sur le sacerdoce du Christ doit comporter un reflet de ces caractères du Christ que sont: l'engagement personnel dans les affaires de la vie humaine, l'indulgence pour les faiblesses et les défaillances humaines, la façon d'agir irréprochable et l'intensité de la prière sacrificatoire découlant de l'amour de Dieu et des hommes. Comme les effets du sacrifice du Christ durent à jamais, car continue à durer l'humanité du Christ, par laquelle il a fait à Dieu un sacrifice parfait, l'efficacité de l'intercession est aussi le propre du sacerdoce uni au sacerdoce du Christ, surtout dans la présence non sanglante du sacrifice de la croix.

WPLYW ZBAWCZEGO MISTERIUM ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYUSA NA ŚWIAT MATERIALNY

Rozpoczęte we Wcieleniu dzieło odkupienia świata, zrealizowane zostaje zasadniczo w centralnym dziele zbawczym; od razu trzeba tu jednak dodać, że realizacja odkupienia nie dokonuje się wyłącznie w Ofierze Krzyża, gdyż do centrum misterium zbawienia należy także Zmartwychwstanie wraz z Wniebowstąpieniem i Zesłaniem Ducha Św. Stąd odkupienie świata dokonuje się również przez te tajemnice. O ile bowiem teologia tradycyjna uwypukliła w sposób szczególny zbawczy charakter Ofiary Krzyża, a więc Męki i Śmierci Chrystusa, a nie doceniła, albo pominęła soteriologiczny charakter Zmartwychwstania i ściśle z nim związanego jako dopełnienie Wniebowstąpienia, o tyle współczesna teologia katolicka usiłuje przywrócić Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu ich zbawcze znaczenie, umieszczając je w centrum zbawczego dzieła Chrystusa jako jego istotny element oraz uwieńczenie. Współcześni teologowie nie rozdzielają Zmartwychwstania od Śmierci, ani Wniebowstąpienia od Zmartwychwstania Chrystusa. Te trzy tajemnice, a właściwie dwie, gdyż Wniebowstąpienie zawiera się w chwalebny Zmartwychwstaniu, tworzą jedną niepodzielną całość, jeden akt zbawczy, jedno misterium zbawcze o podwójnym aspekcie. Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa to nie dwa różne działania, ale to dwa różne momenty jednego i tego samego aktu odkupieńczego, jednego wydarzenia zbawczego, które chociaż rozdzielone w czasie, tworzą w swej strukturze nierozdzielalną całość, jedno misterium paschalne. W ten sposób — jak sądzą teologowie — dzieło odkupienia przedstawia św. Paweł oraz św. Jan Ewangelista. W ten również sposób ujmuje je Sobór Watykański II, wyraźnie podkreślając jedność misterium paschalnego.

Rozumiane w ten sposób misterium paschalne ma, zdaniem teologów, szeroki zakres; rozciąga mianowicie swe wpływy nie tylko na wszy-

Le sacerdoce du Christ selon Hébr 5, 1—10

RÉSUMÉ

L'analyse de l'épître aux Hébreux 5,1-10 permet de tirer la conclusion que le Christ est grand-prêtre au sens plein du mot. Le titre n'est pas seulement une métaphore utilisée par l'auteur de l'épître, mais il définit la dignité réelle de Jésus. C'est qu'il a excellemment accompli la Loi de l'Ancien Testament en satisfaisant aux exigences que celle-ci formulait à l'endroit des candidats à la fonction de grand-prêtre. Appelé par Dieu, il s'est fait homme sujet à toutes les faiblesses humaines hormis le péché. Éprouvé sous tous les rapports, il connaît l'état de l'homme ainsi que ses possibilités spirituelles et physiques, ses penchants et ses faiblesses; il peut donc être un intercesseur indulgent et efficace auprès de Dieu. Faisant, il a mérité - par sa pureté, son amour ardent, son obéissance et sa persévérance jusqu'à la fin — la réconciliation complète des hommes avec Dieu. En tant que grand-prêtre, il continue à intercéder pour les hommes par sa prière sacrificatoire. Tout sacerdoce modelé sur le sacerdoce du Christ doit comporter un reflet de ces caractères du Christ que sont: l'engagement personnel dans les affaires de la vie humaine, l'indulgence pour les faiblesses et les défaillances humaines, la façon d'agir irréprochable et l'intensité de la prière sacrificatoire découlant de l'amour de Dieu et des hommes. Comme les effets du sacrifice du Christ durent à jamais, car continue à durer l'humanité du Christ, par laquelle il a fait à Dieu un sacrifice parfait, l'efficacité de l'intercession est aussi le propre du sacerdoce uni au sacerdoce du Christ, surtout dans la présence non sanglante du sacrifice de la croix.

WPLYW ZBAWCZEGO MISTERIUM ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYDUSA NA ŚWIAT MATERIALNY

Rozpoczęte we Wcieleniu dzieło odkupienia świata, zrealizowane zostaje zasadniczo w centralnym dziele zbawczym; od razu trzeba tu jednak dodać, że realizacja odkupienia nie dokonuje się wyłącznie w Ofierze Krzyża, gdyż do centrum misterium zbawienia należy także Zmartwychwstanie wraz z Wniebowstąpieniem i Zesłaniem Ducha Św. Stąd odkupienie świata dokonuje się również przez te tajemnice. O ile bowiem teologia tradycyjna uwypukliła w sposób szczególny zbawczy charakter Ofiary Krzyża, a więc Męki i Śmierci Chrystusa, a nie doceniła, albo pominęła soteriologiczny charakter Zmartwychwstania i ściśle z nim związanego jako dopełnienie Wniebowstąpienia, o tyle współczesna teologia katolicka usiłuje przywrócić Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu ich zbawcze znaczenie, umieszczając je w centrum zbawczego dzieła Chrystusa jako jego istotny element oraz uwieńczenie. Współcześni teologowie nie rozdzielają Zmartwychwstania od Śmierci, ani Wniebowstąpienia od Zmartwychwstania Chrystusa. Te trzy tajemnice, a właściwie dwie, gdyż Wniebowstąpienie zawiera się w chwalebnym Zmartwychwstaniu, tworzą jedną niepodzielną całość, jeden akt zbawczy, jedno misterium zbawcze o podwójnym aspekcie. Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa to nie dwa różne działania, ale to dwa różne momenty jednego i tego samego aktu odkupieńczego, jednego wydarzenia zbawczego, które chociaż rozdzielone w czasie, tworzą w swej strukturze nierozdzielalną całość, jedno misterium paschalne. W ten sposób — jak sądzą teologowie — dzieło odkupienia przedstawia św. Paweł oraz św. Jan Ewangelista. W ten również sposób ujmuje je Sobór Watykański II, wyraźnie podkreślając jedność misterium paschalnego.

Rozumiane w ten sposób misterium paschalne ma, zdaniem teologów, szeroki zakres; rozciąga mianowicie swe wpływy nie tylko na wszy-

stkich ludzi, ale również na wszystko stworzenie¹. Śmierć i chwalebne Zmartwychwstanie Chrystusa tworzą jeden, ale złożony akt misterium paschalnego, który sięga swą zbawczą mocą także w świat stworzeń materialnych nierozumnych². Innymi słowy świat materialny włączony został w tajemnicę paschalną Chrystusa.

O kosmicznym znaczeniu Śmierci Chrystusa na Krzyżu mówią teologowie głównie w oparciu o listy więzienne św. Pawła. Listy te — stwierdza E. X. Durrwell — „z właściwym sobie naciskiem rozciągają skutki odkupienia aż do krańców wszechświata”³. W liście do Kolosan pisze św. Paweł: „Zechciał bowiem Bóg (...) aby przez niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez Krew Jego krzyża” (1, 20). Apostoł mówi tu o pojednaniu i uspokojeniu wszystkiego dzięki zbawczej Śmierci Chrystusa. Zdaniem teologów współczesnych nadaje on dziełu Krzyża wymiar kosmiczny⁴. Nie tylko wszystkie byty zostały stworzone przez Niego i dla Niego — twierdzi J. Huby — lecz odkupienie przez Krew Chrystusa ma swój oddźwięk w całym stworzeniu⁵. Nie wystarczyło odkupienie kosmosu przez konsekrujące Wcielenie — twierdzi Rideau — lecz potrzeba było cierpienia. Stąd cały świat zainteresowany był w tym cierpieniu i nawet w pewnym sensie umarł w Śmierci Chrystusa, aby razem z Nim zmartwychwstać⁶. Wyrazem tego był fakt zaćmienia słońca, trzęsienie ziemi oraz pęknięcie skał w czasie Śmierci Jezusa na Krzyżu (Mt 27, 51--53; Łk 23, 44--45). Fakt ten, według F. X. Durrwella, świadczy o tym, że w ciele Chrystusa został uśmiercony cały świat ukształtowany przez grzech (Gal 6, 14). W owej chwili — utrzymuje M. Schmaus — uwydatniła się w sposób najwyższy i została podkreślona znikomość świata. „Krzyż Chrystusowy jest owym środkiem świata, który pociąga ku sobie cały kosmos kawałek po kawałku”. Wyrazem tego jest wszelkie zniszczenie, jakie ma miejsce w przyrodzie. Uśmiercone zaś ciało Chrystusa to obraz tego zniszczenia, jakiemu każde ciało musi podle-

¹ M. Schmaus: *Il problema escatologico del cristianesimo*. W: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*. Milano 1957. T. 2 s. 929.

² G. Journet: *L'Église du Verbe Incarné*. Bruges 1962. T. 2 s. 175--176.

³ Zob. G. Thils: *Théologie des réalités terr.* T. 1 s. 42, 105--196.

⁴ Żaden z teologów nie podaje w wątpliwość soteriologicznego charakteru tekstu Kol 1, 20. Natomiast ciągle jeszcze trwają dyskusje na temat zakresu i natury odkupienia określanego jako „pojednanie” i „wprowadzenie pokoju”. Myśl Apostoła jest tu mniej jasno przedstawiona, dając powód różnych interpretacji.

⁵ *Les épîtres de la captivité*. Paris 1935 s. 167.

⁶ É. Rideau: *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*. Paris 1945 s. 33-34; J. F. Budillon: *L'Église s'étend à l'univers*. „Cahiers Saint Dominique” 2 /1963/ 219.

gać⁷. W Krzyżu Chrystusowym przemija postać tego świata (1 Kor 7. 31)⁸. Równocześnie jednak Chrystus naznaczając wszystko pieczęcią Krzyża, otwarł stworzeniom drogę do pojednania; Krzyż stał się znakiem harmonii, siłą przyciągającą (J 12, 32). J. Daniélou przypomina znaną już bardzo wcześnie w chrześcijaństwie symbolikę Krzyża. Najwięcej godnym uwagi w tej symbolice Krzyża jest to, że Krzyż oznacza połączenie wszystkiego w Chrystusie. Rozciągając się bowiem na cztery wymiary wszechświata, przedstawia kosmiczny zakres dzieła odkupienia⁹.

Oryginalną koncepcję odnośnie kosmicznego zakresu Śmierci Chrystusa przedstawia Karl Rahner. Wychodząc z hipotezy, którą stawia jako założenie, że przez śmierć człowieka stosunek duszy do ciała poszerza się do rozmiarów kosmicznych, tak, że miejsce indywidualnego ciała zajmuje kosmos i cała realność człowieka znajduje się jakby wszczepiona w kosmos, — twierdzi, że również Jezus Chrystus w swojej śmierci uwolnił się od ograniczenia bytu ziemskiego i wszedł w stosunek z całym światem. Przez śmierć Jego duchowa rzeczywistość otwarła się i została zaszczerpiona w całym kosmosie. Stąd ludzka natura Chrystusa jest aktywnie obecna w głębiach kosmosu jako realność przewyższająca wszystkie inne tkwiące tam siły. To stanowi jedną z ontologicznych podstaw kosmicznego prymatu Chrystusa i sprawia, że Chrystus jest wewnętrzną zasadą kierowniczą całego kosmosu, sercem i centrum całego stworzenia¹⁰.

Cały zatem świat, łącznie z materialnym, odkupiony został w Śmierci Chrystusa. Dzięki kosmicznemu zakresowi Krzyża będzie mogło nastąpić kiedyś chwalebne przekształcenie świata materialnego¹¹. Bo Krzyż znajduje swe dopełnienie nie w Zmartwychwstaniu i uchwałeniu¹².

Zmartwychwstanie Chrystusa ma również wymiar kosmiczny. Bierze w nim udział nie tylko ludzkość, ale — jak sądzą teologowie — także cała ziemia, czy nawet cały wszechświat materialny¹³. Wynika to głównie z zasady solidarności istniejącej między Chrystusem, ludzkością i kos-

⁷ M. Schmaus: *Katholische Dogmatik*. T. 4/2 Von den Letzten Dingen. München 1959² s. 317—318.

⁸ Tenże: *Il problema escatologico del cristianesimo* s. 929.

⁹ Por. J. Daniélou: *La croix cosmique*. W: *Theologie du Judéo-Christianisme*. Tournai 1958 s. 305—315.

¹⁰ K. Rahner: *Zur Theologie des Todes*. Freiburg [Br.] (1958) s. 20—25, 58—61.

¹¹ H. Kuhaupt: *Der neue Himmel und die neue Erde*. Münster 1947 s. 152.

¹² L. Bouyer: *Royauté cosmique*. „La Vie Spirituelle” R. 110: 1964 s. 391.

¹³ F. X. Durrwell: *La Résurrection de Jésus mystère de salut*. Paris 1954² s. 299; por. F. Guimet: *Création et Resurrection*. „Verbum Caro” R. 14: 1960 s. 34.

mosem. Jeżeli całe stworzenie bierze udział w grzechu człowieka, to powinno tak samo uczestniczyć w jego odkupieniu; jeżeli uczestniczyło w Śmierci Chrystusa, to — i w Zmartwychwstaniu¹⁴. Chrystus przyjmując ciało — uzasadnia Y. Montcheuil — nie oddzielił się od ludzi oraz od reszty świata. Jego chwalebne ciało pozostaje nadal prawdziwym i tym samym ciałem, zachowując związki i relacje tak z ludźmi, jak i całym światem. Zdaniem S. Lyonnet, odkupienie świata prezentuje się w swej istotnej treści jako dopełnienie zmartwychwstania ludzi, a opiera się na fakcie Zmartwychwstania Chrystusa. Lyonnet powołuje się w swym dowodzie na ósmy rozdział listu do Rzymian. Już na początku rozdziału Apostoł mówi o Duchu Św., który ożywia chrześcijan dzięki zbawczej Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, aby w 11 wierszu stwierdzić, że ten wpływ Ducha Św. nie ogranicza się do dusz, lecz obejmuje również ciała. Wiersze 17 i 18 bezpośrednio poprzedzające słowo odnoszące się do kosmosu (19---22), znów podejmują myśl o chwale zmartwychwstania tych, którzy uczestniczą w cierpieniach Chrystusa. Podobnie wiersz 23 następujący po tej relacji mówi o odkupieniu ciał, oczywiście nie w sensie ich pozbycia się, lecz uczestniczenia w przywilejach chwalebego ciała Chrystusa. Zmartwychwstanie ciał należy więc do pełni odkupienia i w takim odkupieniu uczestniczą stworzenia materialne, czyli w zmartwychwstaniu ciał¹⁵. A zatem tajemnica paschalna Chrystusa jest nie tylko wzorem i początkiem naszej paschy, ale również typem i początkiem „paschy świata materialnego”¹⁶. Został on wciągnięty w duchowe przeznaczenie człowieka najpierw przez Wcielenie, a następnie przez Zmartwychwstanie. W ten sposób w Poranek Wielkanocny całe stworzenie wyszło z grobu, aby wejść do Królestwa Ducha¹⁷. Na potwierdzenie tego, teologowie często cytują zdanie św. Ambrożego: „W nim zmartwychwstał świat, w Nim zmartwychwstało niebo, w Nim zmartwychwstała ziemia”¹⁸. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zatem zwycięstwem całego świata.

Wniebowstąpienie jest dopełnieniem Wcielenia¹⁹ i Zmartwychwstania Chrystusa. Również i ono jest zdarzeniem kosmicznym. Jak Epifania jest objawieniem światu Wcielenia — porównuje E. Rideau — tak Wniebowstąpienie jest publicznym i oficjalnym ujawnieniem sukcesu zbawczej działalności Chrystusa. Ono ogłasza i konsekruje na oczach wszy-

¹⁴ M. Schmaus: *Vom Wesen des Christentums*. Augsburg 1947 s. 175.

¹⁵ S. Lyonnet: *La rédemption de l'univers*. „Lumière et Vie” R. 48: 1969 s. 53—54.

¹⁶ A. D. Sores: *Les roles respectifs* s. 44.

¹⁷ P. Benoît: *Le monde peut-il être sauvé?* „La Vie Intellectuelle” R. 17: 1949 s. 14.

¹⁸ De fide resurrectionis. PL 16, 1344.

¹⁹ J. Daniélou: *Approches du Christ*. Paris 1960 s. 164.

stkich dokonane przez Jezusa uduchowienie wszechświata²⁰. Wskazuje na wyniesienie Jezusa ponad wszelkie stworzenia i zajęcie przez Niego miejsca po prawicy Bożej, oraz — na moment Jego oficjalnego wejścia w posiadanie całego świata jako swego królestwa i rozpoczęcia w nim działalności na miarę kosmiczną²¹. To wywyższenie Chrystusa ponad wszystkie stworzenia sprawia, że Wniebowstąpienie jest „w najwyższym stopniu tajemnicą kosmiczną”²². Ponadto Wniebowstąpienie uwydatnia w sposób szczególny godność tak człowieka, jak i świata. Ono jest pierwowzorem tego, co spotka cały świat — wielkie wyniesienie. Ciało bowiem Chrystusa jest modelem przyszłej egzystencji świata.

Wniebowstąpienie — według wyrażenia E. Schillebeeckxa — stanowi preludeum do udzielenia Ducha Świętego. Chrystus bowiem dopiero po swym wywyższeniu przez Ojca i „u Ojca” ponad wszelkie stworzenie i po swej przemianie oraz napełnieniu Duchem Świętym mógł posłać tegoż Ducha „na świat”²³. Duch ten jako Duch Miłości i Mocy Bożej przetwarzającej spłynął w dniu Zielonych Świąt na ziemię, aby ją przekształcić na wzór Chrystusa Zmartwychwstałego²⁴. Odtąd cały świat poddany jest przetwarzającemu działaniu Ducha Świętego, który prowadzi go do doskonałości w Chrystusie²⁵.

Przedstawione wypowiedzi teologów wystarczająco wskazują na to, że ich zdaniem Tajemnica Paschalna Chrystusa ma charakter kosmiczny. Innymi słowy Boże czyny dokonane na ziemi w Śmierci, Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu Chrystusa oraz Zesłaniu Ducha Św. mają wartość absolutnie powszechną.

Przywrócenie światu materialnemu zniszczonej przez grzech harmonii

Kosmiczne następstwa Wydarzeń Paschalnych są różnie przez teologów przedstawiane. Można je wszakże ująć w trzy grupy: przywrócenie światu materialnemu zniszczonej przez grzech harmonii, rekapitulacja świata w Chrystusie oraz początek eschatologicznego wykończenia i odnowy świata materialnego.

Zbawcza Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa przynoszą światu materialnemu wyzwolenie z przekleństwa grzechu (Rz 8, 19—22)²⁶

²⁰ Rideau, jw. s. 38.

²¹ Tamże s. 39.

²² A. Auer: *Kirche und Welt*. W: *Mysterium der Kirche in der Sicht der Theologischen Disziplinen*, Hrsg. v. F. Hölbock — Th. Sartory, Salzburg 1962 s. 531.

²³ *Christus Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz 1960 s. 33—34.

²⁴ Schmaus: *Katholische Dogmatik*. T. 4/2 s. 319.

²⁵ Ch. Duquoc: *L'Église et le monde*. „Lumière et Vie” R. 73: 1965 s. 57.

²⁶ F. Dziasek: *Jezus Chrystus, Zbawcze Misterium*. Poznań 1963 s. 184.

i przywrócenie tej harmonii, jaka została zniszczona przez grzech człowieka. To przywrócenie harmonii różnie teologowie tłumaczą. Niektórzy opierając się na Pawłowym wyrażeniu z listu do Kolosan: „Zechciał bowiem Bóg (...) aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: (...) wprowadziwszy pokój przez Krew Jego krzyża” (1, 20), mówią wprost o pojednaniu świata materialnego²⁷. Pojednanie to dokonuje się między światem widzialnym i niewidzialnym oraz, jak chcą niektórzy, następując tu zharmonizowanie rzeczy między sobą i skierowanie ich ku Chrystusowi, będącemu centrum ich grawitacji²⁸. Przez Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystus wyniesiony ponad wszystko, zjednoczył rozproszone części²⁹. Zdaniem J. Michla oba wyrażenia św. Pawła: pojednanie i wprowadzenie pokoju, przynależą do siebie. Pierwsze z nich ma wydźwięk pozytywny: zawiązanie nowych stosunków, drugie zaś — wydźwięk negatywny: usunięcie nieprzyjaźni³¹. Czyli według Michla krzyżowa Śmierć Chrystusa wprowadziła pojednanie przez przywrócenie pokoju³². Zmartwychwstanie Chrystusa — głosi Y. Congar — stało się pierwszym aktem zwycięskiego wpływu Ducha na naturę, aktem pojednania porządku kosmicznego z porządkiem łaski, początkiem odnowy Królestwa Bożego. Stąd właśnie wypływa dla rzeczy doskonały między nimi porządek oraz pokój przenikający aż do najniższych realności. Wynikiem tego będzie świat zjednoczony i pojednany, w którym nie będą miały miejsca przeciwieństwa oraz bolesne wyłamania się³³. Pojednanie zatem odnoszące się w pierwszym rzędzie do ludzi, rozciąga się również na resztę stworzeń przeznaczonych przez Boga do służby człowiekowi. Będzie się ono realizować aż do pełnego wykończenia świata w Paruzji³⁴.

Przywrócenie harmonii we wszechświecie wielu teologów uważa za wynik odebrania siłom demonicznym wpływu na kosmos. Dzięki swej Męce i Zmartwychwstaniu Chrystus rozbił królestwo szatana, usuwając przez to, albo przynajmniej poważnie ograniczając, jego oddziaływanie

²⁷ L. Cerfaux: *Le Christ dans la théologie de S. Paul.* Paris 1954² s. 321—322

²⁸ A. Hamman: *Le mystère du salut.* Paris 1954 s. 205.

²⁹ Durrwell, jw. s. 144.

³⁰ Tamże s. 145.

³¹ Por. H. Biedermann: *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus. Ein Beitrag zur Klärung der Religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre.* Würzburg 1940 s. 86.

³² J. Michl: *Die „Versöhnung“ (Col 1, 20).* „Theologische Quartalschrift“ R. 128: 1943 s. 442—462.

³³ Yves M. J. Congar: *Jalons pour une théologie du laïcat.* Paris 1953 s. 94—95.

³⁴ A. Colunga: *El cielo nuevo y la tierra nueva.* „Salmenticensis“ R. 3: 1956 s. 489.

na kosmos, odbierając mu możność wprowadzania dysharmonii³⁵. Bóg bowiem — zaznacza Daniélou — który stworzył świat i bez przerwy otacza go swą opieką, skoro tenże świat wpadł pod władzę złych Mocy, przybył nie aby go zniszczyć, lecz aby go uwolnić i przemienić³⁶. — W zbawczej działalności Chrystusa wobec kosmosu R. Potter wyróżnia czynnik negatywny i pozytywny. Czynniki negatywny polega właśnie na zniszczeniu Królestwa Szatana. Przez swą zbawczą Śmierć Chrystus zadał szatanowi śmiertelny cios. Punktem kulminacyjnym tego zwycięstwa było Zmartwychwstanie. Dzięki tym aktom Chrystusa dokonało się prawdziwe uwolnienie i oczyszczenie świata, nastąpiło wyzwolenie z mocy ciemności, usunięta została podstawa nieporządku w świecie: władza Szatana. Odtąd złe Moce trzymane są w cuglach, i jeżeli pojawiają się, to tylko dorywczo, a nie w sposób trwały³⁷. Według F. Mussnera w listach więziennych, a zwłaszcza w liście do Efezjan, św. Paweł wyraża przekonanie o istnieniu demonów kosmicznych, zamieszkujących powietrze między niebem a ziemią. One według ówczesnych wierzeń, przyjętych przez św. Pawła, zburzyły pierwotną jedność, przeszkadzając następnie w kontaktach świata z Bogiem (Ef 6, 12; 1, 21; 2, 2; 3, 10). Dopiero Chrystus dokonując dzieła odkupienia, zapanował nad nimi i przywrócił utraconą harmonię³⁸. Ta właśnie idea odnowy pierwotnej jedności — twierdzi Mussner — należy do podstawowych w chrystologiczno-soteriologicznej kerygmie św. Pawła³⁹. E. Walter ujmuje tę ideę w jeszcze szerszych perspektywach. Jego zdaniem św. Paweł przyjmując (w wielu miejscach w Piśmie św. wyrażoną) naukę o kierowaniu przez duchowe siły światem materialnym, przedstawił odkupienie nie tylko jako zwycięstwo Chrystusa nad Szatanem, lecz jako zebranie pod panowaniem Chrystusa wszelkich duchowych Sił. Stąd nie istnieją już samodzielne Siły duchowe, które mogłyby wprowadzić dysharmonię⁴⁰. Odkupienie stworzeń nierozumnych na tym właśnie przede wszystkim polega — utrzymuje J. Górka — że stworzenia te wpadły pod władzę „Księcia tego świata”, zostały przez Chrystusa od tej niewoli wyzwolone, że „Książę tego świata został precz wyrzucony”, by nie mógł z taką siłą

³⁵ F. Mussner: *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Ephesbriefs*. Trier 1955 s. 41—44, 66.

³⁶ J. Daniélou: *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953 s. 35.

³⁷ R. Potter: *The hallowing of creatures. An exegetical and theological inquiry*. „Dominicans Studies” R. 6. 1953 s. 26—30.

³⁸ P. Benoit: *Exégèse et théologie*. Paris 1961. T. 2 s. 63—68; H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1965 s. 193—194.

³⁹ Mussner, jw. 36.

⁴⁰ E. Walter: *Christus und der Kosmos. Von der Zusammenfassung des Alls in Christus. Eine grossartige Auslegung vom Eph 1, 10*. Stuttgart 1948 s. 14—15.

jak przedtem kusić ludzi rzeczami ziemskimi⁴¹. Przez swoje Zmartwychwstanie — głoszą podobnie inni — Chrystus zwyciężył śmierć i szatana. W Nim, dzięki solidarności fizycznej, cały wszechświat materialny osiągnął wyzwolenie, odradza się i bierze udział w Jego zwycięstwie⁴².

Przywrócenie porządku w całym wszechświecie jest następnie — zdaniem teologów — wynikiem usunięcia przyczyny dysharmonii: grzechu. „Przez swoją Śmierć krzyżową — twierdzi J. Michl — Chrystus wprowadził pokój, gdy zniszczył grzech, ostatnią przyczynę wszelkiego niepokoju i wszelkiego nieporządku”⁴³. Podobnie wyrażają się Meinertz⁴⁴ oraz Bandas.⁴⁵ Ten ostatni utrzymuje, że z chwilą gdy Chrystus na Krzyżu usunął ostatnią przyczynę rozdarcia — grzech, rzeczy zostały między sobą pojednane. Otrzymały pierwotną harmonię i pokój. Jeżeli grzech będzie rozumiany jako czynnik wprowadzający rozbitcie, wielość — zastanawia się A. Hamman — to odkupienie przedstawia się jako przywrócenie rozbitej jedności. Dla zobrazowania tej myśli przytacza porównanie zastosowane już przez Paschazjusza Radberta, według którego Męka Chrystusa jest jakby igłą zszywającą szatę, niegdyś rozdartą przez grzech Adama⁴⁶. H. Biedermann biorąc pod uwagę wyrażenie św. Pawła: „W Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 16) twierdzi, że według pierwotnego planu Bożego Chrystus był ostatecznym celem stworzeń. Niestety, grzech wprowadził zamieszanie. Bóg postanawia jednak przez Chrystusa znowu pojednać wszystko, czyli przywrócić do pierwotnego stanu. Dlatego zbawcza Śmierć Chrystusa na Krzyżu leczy rozdarcie spowodowane przez grzech w całym stworzeniu i wprowadza nowy, powszechny porządek. Przez swą Krew Chrystus zmazuje rysę biegnącą przez całe stworzenie, będącą następstwem grzechu pierworodnego, zapoczątkowując w ten sposób nowy, powszechny porządek. — Ten nowy porządek polega na przywróceniu stworzeniom właściwego celu, na skierowaniu ich ku Chrystusowi jako Centrum, do którego wszystko powinno się odnieść.⁴⁷ Zdaniem L. Cerfaux — istnieje paralelizm pomiędzy jednością pierwotną w świecie, a jednością odzyskaną; jedność pierwotna wywodziła się od Chrystusa Stworzyciela i należała do świata starożytności, ta druga natomiast pochodzi od Chrystusa Zmartwychwstałego, Zbawiciela, i należy do świata nowego i już ostatecznego⁴⁸. Cerfaux

⁴¹ *Pozaswiatowy cel życia a stosunek człowieka do rzeczy tej ziemi*. „Przegląd Powszechny” R. 227; 1949 s. 37/1.

⁴² Rideau, jw. s. 38.

⁴³ Michl, jw. s. 462.

⁴⁴ M. Meinertz: *Theologie des Neuen Testament*. Bonn 1950 T. 2 s. 98.

⁴⁵ R. G. Bandas: *La redenzione idea centrale in S. Paolo*. Roma 1961 s. 281.

⁴⁶ Hamman, jw. s. 142—143, 206.

⁴⁷ Biedermann, jw. s. 86.

⁴⁸ Cerfaux, jw. s. 318.

widzi zatem istotę zbawczego dzieła Chrystusa wobec świata w przywróceniu pierwotnej jedności. Rekapitulacja (Ef 1, 10) polegałaby m. in. na przywróceniu utraconej jedności. Niektórzy teologowie sądzą jednak, że nie należy zbyt akcentować momentu naprawy, czy też odnowy tego, co było, ale trzeba raczej podkreślać jednoczący prymat Chrystusa⁴⁹. — Niezależnie od tych różnic, myśl teologiczna podąża zasadniczo w jednym kierunku, wskazując na tajemnicę paschalną jako inaugurację przywrócenia wszystkim stworzeniom utraconej jedności⁵⁰, wyzwolenia ich ze znikomości⁵¹, jako konsekrację i restaurację wszystkiego⁵² oraz jako pieczęć Boga na przywróconej jedności⁵³; Krzyż Chrystusowy --- to *princípio* odrodzenia kosmicznego⁵⁴. Jednym słowem, miłość Boża objawiająca się w zbawczym Wcieleniu, a w sposób specjalny w Krzyżu, uwalnia człowieka oraz całe stworzenie od królestwa zła i grzechu, przywraca jedność i prowadzi do udziału w życiu i chwale Bożej⁵⁵.

Teologowie nie zapominają jednak zwrócić uwagi na fakt, iż przywrócenie utraconej jedności jest jeszcze ukryte. Jeszcze bowiem Szatan tyranizuje świat⁵⁶, jeszcze grzech przybiera formę tryumfalną⁵⁷, jeszcze świat rozdzierany jest przez grzech i poddany złu, a stąd stoi pod znakiem Krzyża⁵⁸; Chrystus zaś będzie przedłużał swoje cierpienia w tymże świecie i trwał w agonii aż do jego końca⁵⁹. Ale już tenże świat jest odkupiony, chociaż na razie w sposób ukryty⁶⁰, a jak się wyraża V. Warnach — pojednany „in actu primo”, już w Kościele Chrystusowym dokonuje się jego pojednanie „in actu secundo”⁶¹, już Szatan został w swej władzy ograniczony, a korzenie grzechu podcięto; już „przemija postać

⁴⁹ J. Huby: *Les épîtres de la captivité du Christ selon l'Écriture et la Tradition*. Roma 1959 s. 267—268.

⁵⁰ J. Schmitt: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Paris 1949 s. 240.

⁵¹ J. Campany: *La Resurrección del Señor. Essayo de sintesis teologica*. Barcelona 1956 s. 88.

⁵² Hamman, jw. s. 177.

⁵³ Tamże s. 143.

⁵⁴ Yves M. J. Congar: *Au monde et pas du monde. Principales valeurs d'une spiritualité des laïcs engagés dans le monde*. „La Vie Spirituelle”. Supplément R. 5: 1952 s. 7.

⁵⁵ Daniélou: *Approches du Christ* s. 77.

⁵⁶ Benoît: *Le monde peut-il être sauvé* s. 18.

⁵⁷ Durrwell, jw. s. 299, 301.

⁵⁸ Schmaus: *Katholische Dogmatik* T. 4/2 s. 317—318.

⁵⁹ Rideau, jw. s. 39.

⁶⁰ Kuhaupt, jw. s. 129.

⁶¹ *Kirche und Kosmos*. W: *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24 August 1956*. Hrsg. v. H. Emonds. Düsseldorf 1956 s. 195.

tego świata (1 Kor 7, 31). Ustawicznie dokonują się w świecie pojednanie i restauracja, rozpoczęte przez Chrystusa historycznego, a kontynuowane przez Chrystusa Mistycznego.

Jednakowoż wpływ Tajemnicy Paschalnej Chrystusa nie polega wyłącznie na usunięciu nieporządku i przywróceniu powszechnej harmonii, lecz również i przede wszystkim na czymś pozytywnym, a mianowicie zebraniu, względnie zjednoczeniu świata materialnego w Chrystusie i jego przetworzeniu.

Zespolenie świata materialnego w Chrystusie

Zbawczy wpływ paschalnego Misterium Chrystusa na świat materialny uwydatnia się w sposób specjalny — zdaniem wielu katolickich teologów współczesnych — w idei rekapitulacji, czyli zespolenia tegoż świata z Chrystusem⁶². Już wprawdzie we Wcieleniu, za pośrednictwem ciała Chrystusowego, nastąpiło zawiązanie trwałych relacji między światem materialnym a Chrystusem. Jednakowoż dopiero wydarzenia paschalne stworzyły właściwą płaszczyznę rozwijania się i realizowania tych stosunków. Dzięki bowiem Ofierze Krzyża, Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu, prymat Chrystusa nad kosmosem, będący w jego posiadaniu już od Wcielenia, zyskuje nową podstawę⁶³ i nabiera szczególnego znaczenia. Kosmiczne stanowisko Chrystusa osiąga odtąd swą pełnię. Chrystus Zmartwychwstały staje się absolutnym Władcą kosmosu, czyli jego władza rozciąga się nie tylko na teren dusz, lecz także na cały świat materialny⁶⁴. Bo wszystko zostało poddane pod stopy Chrystusa (Ef 1, 22). Stąd Chrystus, ku któremu świat od początku był skierowany (Kol 1, 15-17), stał się faktycznie centrum kosmosu i jego spójnią dopiero po Ofierze Krzyża, przez którą ocalił i zebrał rozproszony świat⁶⁵. Już dzięki Wcieleniu Bóstwo zamieszkało w ciele ludzkim Chrystusa, ale dopiero odkupienie i Zmartwychwstanie sprawiło, że nowe życie duchowe rozlało się na wszystkich zbawionych, a pośrednio na cały wszechświat⁶⁶. Trzeba zatem powiedzieć, że w misterium paschal-

⁶² J. Bonsirven: *L'Evangile du Paul*. Paris 1948 s. 91.

⁶³ Por. Durrwell, jw. s. 142—143; B. Brinkmann: *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*. „Wissenschaft und Weisheit” R. 13: 1950 s. 15.

⁶⁴ Cl. J. Geffré: *La résurrection ou la victoire de l'esprit*. „La Vie Spirituelle” R. 108: 1963 s. 393.

⁶⁵ Durrwell, jw. s. 144.

⁶⁶ P. Benoît: *Corps, tete et plérome dans les épîtres de la captivité*. „Revue Biblique” R. 63: 1956 s. 147.

nym świat materialny znajduje w Chrystusie swą Głowę, swe centrum oraz pełnię nasycającą świat pierwiastkiem Bożym.

Teologowie chętnie podkreślają fakt, że dzięki wydarzeniom paschalnym Chrystus stał się Głową wszystkich stworzeń, także materialnych nierozumnych. Uzasadnienie tego faktu znajdują u św. Pawła, który w liście do Efezjan pisze: „(Bóg) powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie, to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (1, 10). Tekst ten prawie powszechnie interpretowany jest przez współczesnych teologów katolickich w sensie soteriologiczno⁶⁷-kosmicznym, tzn. zjednoczenie w Chrystusie jako Głowie odnoszone jest nie tylko do ludzi i aniołów, lecz również do świata materialnego. Zjednoczenie w Chrystusie, albo krótko rekapitulacja, ogarniałaby, zdaniem teologów, całość stworzeń⁶⁸, a więc również wszechświat materialny. Bóg chciał bowiem, aby w Chrystusie wszystkie stworzenia, łącznie z nierozumnymi, znalazły swą porządkującą, prowadzącą do jedności głowę⁶⁹. W ten sposób dzięki wydarzeniom paschalnym „cały świat otrzymuje w Chrystusie jako chwalebny Kyriosie swoją Głowę”⁷⁰. Chrystus będąc Głową Kościoła, jest równocześnie Głową wszystkich stworzeń⁷¹. Można też przeprowadzić rozumowanie w odwrotnym kierunku, jak to czyni M. Schmaus: ponieważ Chrystus jest Głową wszystkich stworzeń, dlatego Jego zbawcze dzieło ogarnia nie tylko poszczególnego człowieka, czy całą ludzkość, ale również naturę pozaludzką⁷².

Wielu teologów zamiast nazywać Chrystusa Głową wszystkich stworzeń, woli używać wyrażenia ogólnego, nazywając Chrystusa centrum wszechświata⁷³, środkiem zbieżności wszystkich stworzeń, Omegą świata⁷⁴. Pawłowe wyrażenie (Ef 1, 10) tłumaczą jako zebranie wszystkiego w Chrystusie. Najczęściej mówią teologowie o zjednoczeniu, względnie przywróceniu powszechnej jedności (réunir). Chodzi tu nie tylko o przywrócenie utraconej przez grzech harmonii, ile raczej o wprowadzenie jedności w ogóle. Chrystus jest Principium tej nowej jedności⁷⁵. Nie tylko wszystko zostało przez Niego stworzone, ale również Jego dzieło od-

⁶⁷ Por. Biedermann, jw. s. 83, 99.

⁶⁸ Por. P. Dacquino: *Cristo Capo dell universo*. SCat R. 86: 1958 s. 186—197.

⁶⁹ Cerfaux, jw. s. 319; M. Zerwick: *Der Brief an die Epheser*. Leipzig 1961 s. 38.

⁷⁰ Por. A. Jankowski: *Listy więzienne* s. 373.

⁷¹ Schiller: *Ueber die Herrschaft Christi*, Gul 30 /1957/ 246—256; tłum. franc.

⁷² Schmaus: *Katholische Dogmatik* T. 2/2 s. 435.

⁷³ Huby: *La seigneurie du Christ*, Lev 37 /1962/ 64—80.

⁷⁴ Por. P. Teilhard de Chardin: *Le Phénomène humaine*. Paris 1955 s. 326.

⁷⁵ Bousirven, jw. s. 102.

kupienia ma oddźwięk w całym stworzeniu. Jednając człowieka z Bogiem, odnawia ono we wszechświecie porządek zaplanowany przez Boga oraz wprowadza harmonię między niebem i ziemią⁷⁶. Wszystkie rzeczy zostają zebrane i przegrupowane w Chrystusie⁷⁷. Inni teologowie rozumieją rekapitulację w sensie pewnego rodzaju syntezy. Chrystus zawierałby doskonałości wszystkich stworzeń, byłby mikrokosmosem, który zamyka w sobie sumę, zbiór, względnie streszczenie doskonałości wszystkich stworzeń⁷⁸, byłby ukoronowaniem wszystkich rzeczy⁷⁹. Zdaniem tych teologów fakt, iż Chrystus gromadzi w sobie wszystkie byty, należy rozumieć analogicznie do wyrażenia zawartego w Rz 13, 9, gdzie Apostoł poucza o przykazaniu miłości jako zawierającym wszystkie inne przykazania. Jak miłość rekapitułuje w pełni wszystkie przykazania — utrzymuje Dufort — tak podobnie Chrystus zawiera w sobie wszystkie rzeczy, jednoczy je i harmonizuje⁸⁰. On według myśli św. Pawła jest szczytem, streszczeniem oraz wieczystym wzorem wszelkiej ekonomii zbawienia⁸¹. Najlepszym określeniem na oddanie tej treści jest — zdaniem Duforta — słowo: „*summam comprehendere*”, tzn. ująć, uchwycić wszystko razem, zsumować⁸². Chrystus jako Głowa zbiera zatem wszystko razem, naznaczając to wszystko pieczęcią zbawienia.

Z tym ostatnim ujęciem wiąże się bliżej idea Pełni zawarta w listach Pawłowych. Do niej sięgają niektórzy teologowie dla wyjaśnienia kosmicznych skutków dzieła odkupienia. Głównie chodzi tu o dwa teksty z listu do Kolosan: „Zechciał bowiem (Bóg), by w Nim zamieszkała cała Pełnia” (1, 19), oraz: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (2, 9). Zwolennicy interpretacji kosmicznej sądzą, że słowo „Pełnia” zaczerpnięte przez św. Pawła z wulgarnego stoicyzmu i oczyszczone przez niego z kolorytu panteistycznego, oznacza pełnię bytu, tzn. całość świata duchowego i materialnego⁸³. Tekst zatem Kol 1, 19 oznacza, że wszystko zostało zebrane w Chrystusie. Z jednej strony jest On Bogiem, a z drugiej strony przez swe zbawcze dzieło przyjął do siebie nie tylko odrodzoną ludzkość jako swe ciało, lecz również cały nowy

⁷⁶ Huby, s. 167.

⁷⁷ P. Benoit: *L'horizon paulinien de l'épître aux Ephésiens*. „Revue Biblique” R. 63: 1956 s. 66.

⁷⁸ U. Lattanzi: *Il primato universale di Cristo, secondo le S. Scritture*. Roma 1937 s. 67.

⁷⁹ Journet, jw. T. 2 s. 142/1.

⁸⁰ J. M. Dufort: *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*. „Sciences Ecclesiastiques” R. 12: 1960 s. 38.

⁸¹ Tamże s. 38.

⁸² Tamże s. 35—38.

⁸³ Nad znaczeniem słowa „pełnia” /pléroma/ wciąż jeszcze trwają dyskusje.

świat, stanowiący ramę tegoż ciała⁸⁴. Tekst Kol 2, 9 precyzuje znaczenie słowa „pełnia”. Wyraźnie bowiem rozróżnia w „pełni”, jaka mieszka w Chrystusie, pierwiastek Boży i cielesny. W oparciu o rozpowszechnioną dziś interpretację, odnoszącą określenie „na sposób ciała” do Wcielenia, przedstawiciele tej opinii uważają za rzecz słuszną nie ograniczać określenia „na sposób ciała” tylko do indywidualnego ciała Chrystusowego, czy w ogóle ludzi, lecz rozciągnąć je na cały kosmos⁸⁵. Tego domaga się kontekst. Św. Paweł przeciwstawia się bowiem błędowi Koloosan odnośnie Potęg duchowych rządzących kosmosem i dlatego odpowiedź jego musi być utrzymana na płaszczyźnie kosmicznej. W ten sposób przez Wcielenie Bóstwo mieszka w indywidualnym ciele Chrystusa, lecz dzięki odkupieniu przez Śmierć i Zmartwychwstanie, z Jego chwalebego ciała rozchodzi się nowe życie na wszystkich zbawionych, a pośrednio na cały kosmos⁸⁶.

Chrystus jako Głowa, Centrum oraz Pełnia świata ogarnia cały wszechświat swym najpełniejszym działaniem (Ef 4, 23)⁸⁷, zespala go z sobą i jednoczy. Z woli Bożej w chwili pojedynczej Śmierci Chrystusa zamieszkało w Nim jako nowym Rycie nowe stworzenie, dzięki czemu zaistniała doskonała harmonia między Bogiem a światem⁸⁸. Stąd w porządku stworzenia i odkupienia Chrystus jest Centrum i żywą więzią wszechświata oraz Principium jedności i harmonii. Jak przez stworzenie Chrystus jest Principium istnienia wszystkich rzeczy, tak przez odkupienie jest On Principium pojednania i zjednoczenia dla wszystkich stworzeń⁸⁹. Jest to dlatego możliwe, że Chrystus będąc ze świata, przewyższa go, oraz dlatego, że cały wszechświat jako stworzony i utrzymywany w bycie przez Niego, dąży ku Niemu jako swemu celowi⁹⁰. J. Bonsirven sądzi, że Chrystus jest Principium spójni i harmonii wszystkich rzeczy, ponieważ dążą one do Niego, w Nim się realizują i On nadaje im sens; w Nim Bóg łączy i rekapitułuje wszystkie rzeczy⁹¹. Przez swoją Śmierć i Zmartwychwstanie — utrzymuje F. X. Durrwell — Chrystus będący w środku wszechświata, wyniesiony ponad wszystkie stworzenia dotychczas rozproszone, połączył je w sobie. Odtąd wszelkie stworzenie jest „namagnesowane ku Niemu i w Nim się łączy” (Ef 4, 10;

⁸⁴ A. Frank-Duquesne: *Ce qui l'attend après la mort*. Paris 1950 s. 79.

⁸⁵ Benoit: *Corps, tête et plérôme* s. 147.

⁸⁶ J. Galot: *Eschatologie*. W: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris 1960 T. 4. s. 1039.

⁸⁷ Schlier, jw. s. 65.

⁸⁸ Benoit: *Corps, tête et plérôme* s. 146.

⁸⁹ R. P. Médebielle: *Épître aux Ephésiens*. W: *La Sainte Bible*. Pirot — Clamer. T. 12. Paris 1951³ s. 32.

⁹⁰ F. Amiot: *Les idées maitresses de S. Paul*. Paris 1959 s. 199.

⁹¹ Bonsirven, jw. s. 88.

Hbr 2, 9).⁹² Ku Niemu skierowane jest całe życie świata⁹³. Zmartwychwstałe i uduchowione ciało Chrystusa może być uważane jako miejsce, w którym koncentruje się uświęcająca moc Bóstwa, skąd jakby z ogniska promieniuje ona na cały świat⁹⁴. Obecność Chrystusa sprawia, że rzeczy odnajdują swój sens duchowy, swą boską orientację, swą paschę czyli przejście do Boga⁹⁵.

Moment doskonalenia stworzeń w wyniku zespolenia ich z Chrystusem jest również często akcentowany przez teologów⁹⁶. Odkupienie bowiem jest czymś więcej niż przywróceniem stanu pierwotnego. Stan ten nie był przecież jeszcze pełnym urzeczywistnieniem planu Bożego. Przed zaistnieniem grzechu świat nie doszedł jeszcze do pełnej piękności i harmonii. Teraz dopiero po odkupieniu osiąga wykończenie⁹⁷, doznaje uświęcenia⁹⁸. Stąd rekapitulacja to nie innego jak wyratowanie, odnowienie i wykończenie wszystkich rzeczy⁹⁹. Według Ch. Journeta Chrystus przyszedł nie tylko aby naprawić zburzony przez grzech porządek, lecz aby „być ukoronowaniem, centrum, fundamentem lepszego porządku całego wszechświata”. Po zaistnieniu grzechu, stworzenie, tak jak jest w całości, nie może pozostać czym było, lecz musi się stać albo gorsze, albo lepsze¹⁰⁰. W sposób szczególny moment doskonalenia stworzeń uwydatnia B. Brinkmann. Twierdzi on, że według Bożego planu naturalny porządek stworzenia tworzy jedność z nadprzyrodzonym porządkiem zbawienia¹⁰¹. Od wieków Bóg przewidział Wcielenie, niezależnie od grzechu, jako wykończenie dzieła stworzenia, przez włączenie go w porządek nadprzyrodzony¹⁰². Stąd między Chrystusem a stworzeniami istnieje organiczny związek (Ef 1, 3-14; Kol 1, 16-20), dzięki któremu stworzenia powinny znaleźć w Chrystusie swój sens, swoją jedność i spójnię, swą

⁹² Durrwell, jw. s. 144.

⁹³ R. Guardini: *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Würzburg 1940^s s. 519.

⁹⁴ Cerfaux, jw. s. 320.

⁹⁵ Yves M. J. Congar: *Le mystère du temple ou l'Économie de la Présence Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*. Paris 1963² s. 287.

⁹⁶ J. M. Dufort: *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*. ScE R. 12 1960 s. 21—38.

⁹⁷ J. H. Wright: *The consummation of the Univers in Christ*. „Gregorianum” R. 39: 1958 s. 285—294.

⁹⁸ Congar: *Le mystère du temple* s. 290.

⁹⁹ E. Walter: *Christus und der Kosmos. Von der Zusammenfassung des Alls in Christus. Eine grossartige Auslegung vom Eph 1, 10*. Stuttgart 1948 s. 69—70.

¹⁰⁰ Journet, jw. s. 2, 143.

¹⁰¹ Brinkmann: *Die Kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*, WW 13 /1950/ s. 19—20, 32.

¹⁰² Tamże s. 23—24.

pełnię i wykończenie¹⁰³. Po zaistnieniu grzechu potrzebne było odkupienie, aby umożliwić złączenie i wykończenie wszystkiego w Chrystusie¹⁰⁴. Złączenie według Brinkmanna polega na przyporządkowaniu między Chrystusem a wszystkimi bytami, i to nie w sensie moralno-prawnym, jako panowanie Chrystusa nad wszystkim, lecz bytowo-organicznym. Chrystus jest najdosjowniejszym członkiem całego stworzenia i najdoskonalszą istotą, w sposób bytowo-organiczny związana z resztą stworzeń. „Stoi On w punkcie centralnym całego porzadzku stworzenia i zbawienia, który dopiero przez Niego i w Nim powinien znaleź swą jedność i wykończenie”¹⁰⁵. Już we Wcieleniu nastąpiło wywyższenie natury ludzkiej Chrystusa i solidarnie złączonych z nią stworzeń materialnych. Lecz — jak stwierdza J. Pinsk — przyjęta we Wcieleniu ludzka natura Chrystusa, dopiero w Zmartwychwstaniu doznała pełnego wywyższenia i przemiany oraz zyskała nowy stan. Stąd również dopiero wówczas materia znalazła swe ostateczne wykończenie¹⁰⁶. Nie przestając być sobą, została wprowadzona w Boską pełnię bytu oraz dopuszczona do egzystowania na sposób bytu Bożego¹⁰⁷. W tym właśnie ujawnia się najwznieślejsza godność, jaką materia może osiągnąć¹⁰⁸. Już nigdy nie zdobędzie ona wyższej doskonałości ponad tę, jaką osiągnęła w Zmartwychwstałym Ciele Chrystusa, kiedy ten zasiadł po prawicy Ojca i kiedy to materia wzięła udział w chwale i mocy Trójcy Św.¹⁰⁹ Wywyższenie bytu materialnego, rozpoczęte we Wcieleniu, w pełni ujawniło się w Zmartwychwstaniu Chrystusa¹¹⁰. To, co dokonało się na indywidualnym cielem Chrystusa, stanowi pierwociny wyzwolenia oraz gloryfikacji, jakiej kiedyś dozna całe stworzenie materialne¹¹¹.

Niektórzy teologowie akcentują w sposób szczególny w zjednoczeniu dokonującym się w Chrystusie moment dynamiczny. Zdaniem J. F. Bonnefoy Chrystus nie tylko łączy w sobie wszystkie stworzenia, lecz także prowadzi je do Boga. Ta druga funkcja Chrystusa jest ważniejsza i suponuje pierwszą. Bo aby mógł przyprowadzić stworzenia do Boga, trzeba, aby je najpierw zebrał przy sobie. Dlatego należy ją uznać za główną. Ponadto jedynie ona adekwatnie wyjaśnia plan Boży. Twierdzić

¹⁰³ Tamże s. 17,19—20.

¹⁰⁴ Tamże s. 25.

¹⁰⁵ Tamże s. 25—27, 33.

¹⁰⁶ *Die sakramentale Welt*. Freiburg in Br. 1938 s. 13.

¹⁰⁷ Tamże s. 14.

¹⁰⁸ J. Pinsk: *Aufgefahren in dem Himmel* s. 17.

¹⁰⁹ Tamże s. 18.

¹¹⁰ L. Scheffczyk: *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*. W: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*. München 1960 s. 165.

¹¹¹ Congar: *Le mystère du temple* s. 289.

bowiem, że plan Boży polega na połączeniu wszystkich rzeczy w Chrystusie, jest zapoznaniem tego, że Bóg pozostaje ostatecznym celem wszechświata, a Chrystus tylko celem bliższym i pośrednim. Stwierdzając natomiast, że plan Boży polega na przyprowadzeniu do Boga wszystkich rzeczy przez Chrystusa, dobrze uwydatnia to, iż Bóg jest przyczyną celową ostateczną, a Chrystus pośrednią¹¹², że Chrystus jest nie tylko syntezą świata, ale sam go syntezuje¹¹³.

Tu należy dać miejsce wywodom Teilharda de Chardin, który w sposób wybitny położył akcent na moment dynamiczny. Dzięki Śmierci, a zwłaszcza Zmartwychwstaniu¹¹⁴ — twierdzi on — Chrystus dokonuje dzieła ostatecznego zjednoczenia wszechświata z Bogiem. Następuje ostatnia faza wszechświata, tzw. „pleromizacja”¹¹⁵, polegająca na tym, że Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, w którym wszystko jednoczy się i wszystko się spełnia, od którego wszelka stworzona budowla otrzymała swą trwałość (qui replet omnia), promieniuje siłami Bożymi, obdarzającymi świat wyższym rodzajem życia i sprowadzającymi wszechświat poprzez Jego człowieczeństwo do Boga¹¹⁶. Wstępując do nieba, napełnił sobą wszechświat we wszystkich kierunkach¹¹⁷, ożywiając go, harmonizując i wykańczając¹¹⁸, a tym samym wykańczając również siebie¹¹⁹. „Chrystus zmartwychwstały stał się miejscem, w którym zbiega się wszystko, ponieważ przekroczył granicę historycznego Wcielenia”¹²⁰. On zatem w swoim byciu teandrycznym zgromadza całe stworzenie. Dla wyrażenia tej idei Teilhard stosuje dwie prawie synonimiczne nazwy: Chrystus całkowity (le Christ total) i Chrystus powszechny (le Christ universel). Chrystus całkowity to Chrystus, który dokonuje zjednoczenia „ubóstwionego” przez swoją działalność wszechświata, tak, aby „Bóg był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28)¹²¹, — a Chrystus powsze-

¹¹² Bonnefoy: jw. s. 272—274; D. Dubarle: *Optimisme devant ce monde*. Paris 1949. s. 81—82.

¹¹³ Bonnefoy, jw. s. 164—166, 169—171.

¹¹⁴ Por. C. Tresmontant: *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*. Paris 1956 s. 90.

¹¹⁵ Por. G. Crespy: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Bruxelles-Paris 1961 s. 119.

¹¹⁶ P. Teilhard de Chardin: *Le milieu Divin*. Paris 1957 s. 149.

¹¹⁷ Tamże, s. 156.

¹¹⁸ Tenże: *Super-Humanité*. W: Tresmontant, jw. s. 82.

¹¹⁹ P. Teilhard de Chardin: *Le Christique* (wyjątki). W: C. Journet: *L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin*. „Nova et Vetera” R. 31: 1956 s. 222; Crespy, jw. s. 82, 84, 221.

¹²⁰ To zdanie Teilharda cytuje J. Guitton w swoim *Dzienniku* (Warszawa 1965 s. 325).

¹²¹ Zob. Teilhard de Chardin: *Le Christique*, jw. s. 222; Crespy, jw. s. 89.

chny to Chrystus jako centrum organiczne, synteza całego wszechświata¹²², to Chrystus, w którym dokonują się dwa bliźniacze procesy: „związania” i „pleromizacji”¹²³. Gdy te dwa procesy dobiegną do końca, nastąpi Paruzja. W ten sposób Chrystus całkowity, jak również Chrystus powszechny osiągnięty zostanie dopiero u szczytu powszechnej ewolucji¹²⁴.

Z tych wszystkich wypowiedzi wynika, że rekapitulacja świata materialnego w Chrystusie rozumiana jest przez teologów nie jako wydarzenie jednorazowe i zakończone, lecz jako coś, co zostało rozpoczęte¹²⁵, aże co jeszcze trwa i będzie kontynuowane aż po Paruzję. Jakkolwiek bowiem zasada zbawienia została już osiągnięta¹²⁶, to jednak sama rekapitulacja będzie realizowana aż do końca czasów. Swoją pełnię osiągnie dopiero w Paruzji¹²⁷. Innymi słowy, dopiero w Ostatnim Dniu zakończone zostanie dzieło odkupienia świata materialnego¹²⁸.

Inauguracja eschatologicznej odnowy świata materialnego

Tajemnica paschalna Kyriosa, oprócz przywrócenia światu materialnemu utraconej harmonii oraz doskonalącego zespolenia go z Chrystusem, przynosi temuż światu także inaugurację eschatologicznej odnowy. Cały bowiem świat materialny nie zostanie unicestwiony, lecz dozna chwalebnej przemiany na końcu czasów, kiedy to zostaną utworzone „nowe niebiosa i nowa ziemia” (Iz 65, 17; 66, 22; 2 P 3, 13; Ap 21, 1)¹²⁹. Będzie to jednak tylko dokończenie tego, co rozpoczęło się w Zmartwychwstaniu i co dzięki tajemnicy paschalnej zostało już rozstrzygnięte¹³⁰. — Kosmiczna rola Zmartwychwstania według teologów polega przede wszystkim na zapoczątkowaniu przemiany świata¹³¹. Wskazują oni na Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa jako początek nowej ery,

¹²² H. Lubac: *La pensée religieuse de Père Teilhard de Chardin*. Paris 1962 s. 83.

¹²³ Crespy, jw. s. 89.

¹²⁴ P. Teilhard de Chardin: *Comment je crois*. W: M. N. Wildiers: *Teilhard de Chardin* s. 108.

¹²⁵ Mussner, jw. s. 68.

¹²⁶ Frank-Duquesne, *Cosmos* s. 187.

¹²⁷ P. Benoît: *L'horizon paulinien* s. 65; Cerfaux, jw. s. 319.

¹²⁸ E. Rideau, jw. s. 34.

¹²⁹ Por. K. Koziel: *Nauka współczesnych teologów katolickich o wpływie zbawczego Misterium Chrystusa na świat materialny*, rozdz. V. Lublin 1967 (mps).

¹³⁰ K. Rahner: *Auferstehung Christi*. Lexikon für Theologie und Kirche. T. 1 s. 1040; Schmaus: *Vom Wesen des Christentums* s. 177.

¹³¹ R. Graber: *Vollendung der Welt in der Endzeit*. Nürnberg 1946 s. 41; Guardini, jw. s. 676.

względnie nowych czasów w dziejach świata¹³², oraz rozpoczęcie odnowy kosmosu¹³⁵. Zmartwychwstanie zamknęło okres „pierwszego stworzenia”, aby rozpocząć okres „nowego stworzenia”¹³⁴, czasy ostateczne¹³⁵. Zmartwychwstanie — twierdzi A. Hamman — inauguruje erę eschatologiczną, w której dokonuje się odnowa wszystkich rzeczy, nieba i ziemi, zapowiada nowe niebiosa i nową ziemię¹³⁶. Zdaniem G. Thilsa Apostoł Paweł miał szczególne upodobanie w podkreślaniu powszechnego charakteru nadprzyrodzonej odnowy dokonanej przez Wcielenie i Zmartwychwstanie¹³⁷. Również Richard stoi na stanowisku, że według nauki Pawłowej (Rz 8, 19—22; 1 Kor 15, 21—28), Zmartwychwstanie Chrystusa zapowiada i wróży nowy świat¹³⁸. Dzięki Zmartwychwstaniu — twierdzi M. Schmaus — zostały zanurzone w świecie siły, które doprowadzą świat do nowych niebios i nowej ziemi. Dokona się to jednakowoż nie na sposób naturalnego wzrostu, lecz przez nadprzyrodzone „wtargnięcie” Boga¹³⁹.

Ideę „ponownego stworzenia” (*recreation*), tak silnie wiążącą się ze Zmartwychwstaniem Chrystusa, mającą jednak głównie charakter antroposoteriologiczny, wielu teologów odnosi również do kosmosu. J. Schmitt, powołując się na naukę Ojców, dopatrujących się w Zmartwychwstaniu — Chrystusa „Osmego dnia stworzenia”, nazywa Zmartwychwstanie „nowym stworzeniem”¹⁴⁰. Dzięki wydarzeniom paschalnym człowiek, a razem z nim cały świat, został podniesiony do stanu niebieskiego¹⁴¹. Zdaniem P. Benoit — Bóg stworzywszy przez Chrystusa wszystkie rzeczy, przetworzył je na nowo wzbudzając Go z martwych¹⁴². W ten sposób Odkupienie jest jakby stwarzaniem, albo dokładniej — ponownym stwarzaniem¹⁴³. Podobnie wyjaśnia J. Daniélou, utrzymując, że nie tylko stworzenie świata oraz jego eschatologiczna przemiana w nowe niebo i w nową ziemię jest działaniem stwórczym, ale także Zmartwych-

¹³² J. Thomas: *La Résurrection*. Paris 1959 s. 48; Hamman, s. 151.

¹³³ Th. G. Chiffot: *De l'eschatologie considérée comme un des Beaux-Arts*. „La Vie Intellectuelle” R. 16: 1948 s. 51.

¹³⁴ Trenkler, *Schöpfung* s. 1030; Congar: *Jalons pour une théologie du laïc* s. 123.

¹³⁵ Cerfaux, jw. s. 323; Durrwell, jw. s. 301.

¹³⁶ Hamman, jw. s. 158.

¹³⁷ Thils, jw. T. 2 s. 68.

¹³⁸ L. Richard: *Le mystère de la rédemption*. Tournai 1959 s. 260.

¹³⁹ Schmaus: *Katholische Dogmatik* T. 2/2 s. 393.

¹⁴⁰ *Jesus ressuscité dans la prédication apostolique*. Paris 1949 s. 240.

¹⁴¹ Walter E.: *Das Kommen des Herrn*, Frieberg in Br. 1948 s. 40.

¹⁴² P. Benoit: *Paulinisme et Johannisme*. „New Testament Studies” R. 9: 1963 s. 199.

¹⁴³ Benoit: *Le monde peut-il être sauvé?* s. 14; por. tenże: *Corps, tête et pié-rome* s. 145—146.

wstanie. Znajdując się w centrum historii, jest ono także „działaniem stwórczym”, za pośrednictwem którego Słowo Boże dokonuje odnowy wszystkich rzeczy¹⁴⁴. Według wyrażenia Schneidera „z krzyżową Śmiercią Chrystusa został ukrzyżowany stary kosmos, ze Zmartwychwstaniem zaś Chrystusa zostało objawione nowe stworzenie”¹⁴⁵. Schneider kosmicznie interpretuje Pawłowe wyrażenie: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowym” (2 Kor 5, 17). Jego zdaniem myśl Apostoła zawiera w tym miejscu rys eschatologiczny i kosmiczny. Paweł rozumie „nowe stworzenie” eschatologicznie, co wynika ze słów: „To, co dawne, minęło...” Nawiązuje on tu do nauki Izajasza o eschatologicznej odnowie kosmosu (43, 18—19; 65, 17; 66, 22)¹⁴⁶ oraz kreśli podobną ideę jak w Rz 8, 19—22. Najpierw człowiek jest nowym stworzeniem, ale oczekuje się tego stanu dla wszystkich rzeczy. Należy zauważyć — stwierdza Schneider — że św. Paweł nie nazywa wyraźnie odnowieniem tego, co się dokona na końcu świata, nie mówi nigdzie o nowych niebiosach i nowej ziemi. Kładzie natomiast akcent na obecność nowego stworzenia już teraz; jak człowiek był przyczyną nieszczęścia dla siebie i dla całego świata materialnego przez swój grzech, tak w człowieku został dokonany początek „nowego stworzenia”. Jego wykończenie nastąpi dopiero wtedy, gdy również świat materialny osiągnie swoją odnowę. Końcowe przekształcenie to tylko konsekwencja urzeczywistnionego już wtargnięcia w świat materialny „nowego stworzenia”¹⁴⁷. Boismard omawiając prolog czwartej Ewangelii twierdzi, że także św. Jan Ewangelista przedstawia dzieło Mesjasza jako nowe stworzenie, obejmujące również świat materialny. Nowe stworzenie rozpoczęte dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, a zwłaszcza Jego Zmartwychwstaniu, będzie w pełni zrealizowane dopiero w przyszłości¹⁴⁸. — Tak więc w Zmartwychwstaniu Chrystusa zapoczątkowana została odnowa eschatologiczna, w którą zaangażowany został cały świat materialny¹⁴⁹.

Teologowie próbują przedstawić dokładniej funkcje Chrystusa w rozpoczętej odnowie świata: Widzą w Chrystusie tego, który jest pierwszym ze zmartwychwstałych (Kol 1, 18; 1 Kor 15, 20) tak spośród ludzi, jak

¹⁴⁴ *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953 s. 34—35.

¹⁴⁵ G. Schneider: *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Zum Geschichtsbild der Bibel*. Düsseldorf 1961 s. 92.

¹⁴⁶ Zob. G. Schneider: *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*. „Tricer Theologische Zeitschrift” R. 68: 1959 s. 265, 268—269.

¹⁴⁷ Tamże s. 267—268.

¹⁴⁸ M. E. Boismard: *Le prologue de S. Jean*. Paris 1953 s. 138—142; por. Schmaus, *Katholische Dogmatik* T. 4/2 s. 107, 318.

¹⁴⁹ Thomas, jw. s. 49.

również spośród bytów materialnych nierozumnych¹⁵⁰, jest On wybiegającym naprzód „gońcem”, wyprzedzającym wszystkie stworzenia¹⁵¹. Chodzi mianowicie głównie o to, że Chrystus w swym zmartwychwstaniu i uwielbionym ciele stanowi zanurzoną w świecie materialnym rzeczywistość istotnie eschatologiczną, zarodek nowego wszechświata, zarodek powszechnego przekształcenia, przemiany nieba i ziemi¹⁵²; tworzy jądro, względnie „pierwszą komórkę” nowego kosmosu¹⁵³. Stąd już od Zmartwychwstania Chrystusa począł „kiełkować” nowy świat¹⁵⁴. Już od Zmartwychwstania Chrystusa rozpoczęta została odnowa nieba i ziemi, ponieważ już w tym względzie istnieje „centralne jądro”, „komórka macierzysta”, albo posługując się innym obrazem: „słońce i księżyc nowego świata”, a mianowicie chwalebne ciało Chrystusa i Jego Matki¹⁵⁵. Ze względu na te dwa ciała, na ich obraz i pod ich wpływem, cały świat materialny dozna przemiany oraz zjednoczenia ze światem duchowym¹⁵⁶.

W swym zmartwychwstałym ciele Chrystus jest równocześnie przyczyną wzorcą dla odnowionego świata materialnego. Wszystko bowiem, co dokonało się na Jego ciele, jest pierwowzorem oraz przykładem tego, co ma się dokonać w całym stworzeniu. Jego ciało jest modelem mającego w przyszłości egzystować świata¹⁵⁷. Osiągnął On pierwowzór tej formy, do jakiej zdąża całe stworzenie¹⁵⁸. Jego Zmartwychwstanie jest obietnicą, zapewniającą wszystkim stworzeniom materialnym podobną przemianę. Posiada ono niewyczerpany dynamizm przekształcenia tak ludzi, jak i wszystkich rzeczy na wzór swego stanu¹⁵⁹. Dlatego cały kosmos, zdążając do swego celu, zmierza właśnie do owego stanu, jaki dokonał się w Chrystusie, do stanu przemienienia, w którym osiągnie nieprzemijający sposób istnienia¹⁶⁰ oraz wyniesienie do stanu niebieskiego¹⁶¹. W ten sposób Pascha Chrystusa, czyli przejście od Krzyża do Zmartwychwstania, jest — według A. Frank-Duquesne'a — prototypem apoteozy

¹⁵⁰ Schmaus, *Vom Wesen des Christentums* s. 175.

¹⁵¹ Frank-Duquesne, *Cosmos* s. 79.

¹⁵² Hamman, jw. s. 202.

¹⁵³ Geffré, jw. s. 393.

¹⁵⁴ L. Cerfaux: *Une lecture de l'Épître aux Romains*. Paris 1947 s. 81; por. J. Mouroux: *Le mystère du temps*. Paris 1962 s. 149.

¹⁵⁵ A. P. Pic: „*Donec veniat*”. „*La Vie Spirituelle*”. R. 75: 1946 s. 659.

¹⁵⁶ Tamże s. 659 nn.

¹⁵⁷ Schmaus, *Katholische Dogmatik* T. 2/2 s. 399; por. J. Pinski: *Die sakramentale Welt*. Freiburg in Br. 1938 s. 18.

¹⁵⁸ M. Schmaus: *Il problema escatologico del cristianesimo*. W: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*. Milano 1957 T. 2. s. 925—959.

¹⁵⁹ Tamże s. 928, 929.

¹⁶⁰ Schmaus, *Vom Wesen des Christentums* s. 175.

¹⁶¹ J. Schmitt: *Jésus réssuscité dans la prédication apostolique*. Paris 1949 s. 240.

stworzenia, zapoczątkowanej już we Wcieleniu¹⁶². W swej ludzkiej naturze Chrystus rozpoczął palingenezę, czyli powszechną odnowę rzeczy. W Nim jako „pierworodnym z umarłych” cały kosmos znajduje „początek oraz inicjatora swej anafory”¹⁶³. Świat materialny będąc solidarnie związany z ciałem Chrystusa — dowodzi Montheuil — musi zostać ogarnięty chwalebną przemianą, jaka dokonała się na ciele Chrystusa, który doszedłszy pierwszy do chwalebnego celu, skierowuje tam wszystkich i wszystko, aby w okresie Paruzji wszystkim zbawionym i światu materialnemu nadać chwalebne cechy, według swego podobieństwa. Stąd cały wszechświat skierowany jest ku Chrystusowi. On go prowadzi oraz pociąga ku sobie, aby mu nadać ostateczną stałość (*stabilité définitive*), w której On sam już się znajduje¹⁶⁴. Nie jest to jakieś cykliczne odradzanie się świata, jak to głosiły różne mitologie czy też filozofie narodów starożytnych, lecz definitywne zbawienie, ponieważ zmartwychwstanie jest czymś definitywnym¹⁶⁵. Przemiany w świecie znajdują więc swój koniec nie w formie nicości, lecz pełni życia. Chrystus niejako zasadził siebie w świat, aby go móc przyciągnąć do Boga¹⁶⁶. Jego Zmartwychwstanie wskazuje, że nie odrzuca On świata, w którym żył, w którym zwyciężył zło, lecz pozostaje z nim związany, aby go prowadzić tam, gdzie On sam przebywa¹⁶⁷. Nie przetwarza go jeszcze od wewnątrz, ale powoli organizuje, wprowadza w swe ślady, aby uczynić go nowymi niebiosami i nową ziemią¹⁶⁸.

Niektórzy teologowie akcentują ontyczność i przedmiotowość rozpoczętej odnowy. K. Rahner podkreśla ontologiczny, a nie tylko logiczny związek zjawiska przemiany świata ze Zmartwychwstaniem oraz twierdzi, że Zmartwychwstanie jest nie tylko przyczyną wzorczą, ale również w zakresie przedmiotowym jest początkiem przemiany świata¹⁶⁹. Dlatego jego zdaniem Chrystus może być nazwany „zastawem” i początkiem wykończenia świata, reprezentantem nowego kosmosu¹⁷⁰. Również Schmaus utrzymuje, że przyszłość świata, i to ta ostateczna, jest już obecna w zmartwychwstałym Chrystusie. Podkreśla on przy tym, że jest to obecność nie tylko dynamiczna, ale i ontologiczna. Przemieniony Chry-

¹⁶² Frank-Duquesne, *Cosmos* s. 121.

¹⁶³ Tamże s. 80.

¹⁶⁴ Y. Montheuil: *Leçons sur le Christ*. Paris 1949 (Rozdz. XII: La vie de l'univers et le Christ Ressuscité) s. 165.

¹⁶⁵ Tamże s. 165.

¹⁶⁶ Tamże s. 166.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ J. Mouroux, *iw.* s. 150.

¹⁶⁹ Rahner, *Auferstehung Christi*. s. 1040.

¹⁷⁰ Tamże s. 1041.

stus jest bowiem ustawicznie obecną przyszłością i właściwie w Nim historia, podążająca do tej przyszłości, osiąga swój cel¹⁷¹.

J. H. Wright zastanawiając się nad rodzajem przetwarzającej działalności Chrystusa, uważa za słuszne przypuszczenie, że Chrystus jako przyczyna zmartwychwstania ludzi jest również przyczyną przekształcenia świata materialnego, tzn. dokonuje tego tą samą mocą, którą „może wszystko sobie podporządkować” (Flp 3, 21)¹⁷². Siła przetwarzająca nie należy jednak do jego ludzkiej natury, która jest tylko przyczyną sprawczą instrumentalną odnowy świata, ale jest własną doskonałością natury Bożej. Dusza ludzka Chrystusa jako przyczyna sprawcza instrumentalna odnowy świata, zamierza przekształcić przez akt woli dobra Boże dla świata stworzeń nierozumnych stosownie do planu Bożego¹⁷³. W obecnym porządku ekonomii Bożej świat materialny osiąga swą ostateczną doskonałość i wykończenie tylko przez Chrystusa, który wysłużywszy sobie chwałę w swym człowieczeństwie, jest również przyczyną celową podporządkowaną wszelkich stworzeń, ponieważ ze względu na to człowieczeństwo Bóg chce wykończenia wszystkich rzeczy¹⁷⁴.

Tak więc chwalebne człowieczeństwo Chrystusa stanowi pierwowzór odnowy świata materialnego, jest obietnicą podobnej przemiany nie tylko dla ludzi, ale również — dla świata stworzeń nierozumnych, „jest obietnicą — jak się wyraża E. Walter — dla każdego kamienia, dla każdego kwiatka, dla każdej molekuly i atomu”¹⁷⁵. Trzeba tu podkreślić słowo „jest obietnicą”, ponieważ na razie tylko w ciele Chrystusa dokonała się w pełni odnowa, która w czasie Paruzji w sposób analogiczny ogarnie całe stworzenie materialne¹⁷⁶.

Z przedstawionych wypowiedzi wynika, że według katolickich teologów współczesnych tajemnica paschalna Chrystusa ma zakres kosmiczny. Chrystus Paschalny — to nie tylko Odkupiciel ludzkości, ale to również w jakimś sensie Odkupiciel świata materialnego. Z jednej strony jawi się On jako Ten, który dokonał dzieła naprawy i pojednania świata materialnego, a z drugiej strony jako Ten, który tenże świat zjednoczył w sobie i przygotował do eschatologicznej przemiany, jakiej wzór i początek ujawnił w swoim ciele.

¹⁷¹ M. Schmaus: *Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung*. W: *Pro mundi vita. Fs. zum eucharistischen Weltkongres*. München 1960 s. 258.

¹⁷² Wright, jw. s. 291; Walter, jw. s. 42.

¹⁷³ Wright, jw. s. 291—292.

¹⁷⁴ Tamże s. 293.

¹⁷⁵ Walter, jw. s. 43.

¹⁷⁶ Benoit, *L'horizon paulinien*, s. 44; Durrwell, jw. s. 145.

Der Einfluss des erlösenden Mysteriums von Tod und Auferstehung Christi auf die materielle Welt

ZUSAMMENFASSUNG

Das Werk der Welterlösung umfasst das ganze Mysterium Paschale. Die traditiontheologie betonte zu stark nur den erlösenden Charakter des Leidens und Todes Christi, und unterschätzte die Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten. Die uns gegenwärtigen Theologen bemerken das mit dem heiligen Paulus und Johannes dem Evangelisten für unzertrennte Ganzheit des einen Erlösungsakts. Der Tod Christi hat eine kosmische Bedeutung, denn wie man behauptet, dass alle Wesen von ihm geschaffen wurden, so floss auf sie alle seine Erlösung herunter. Das entsteht aus der Solidarität zwischen Christus, Kosmos und Menschheit. Das Mysterium Paschale Christi ist ein Muster nicht nur für unsere Osterfeier, sondern auch für das Osterfest der materiellen Welt. Einfluss von Mysterium Paschale Christi besitzt nicht nur einen negativen Charakter: Entfernung der Unordnung und Wiederherstellung der allgemeinen Harmonie, sondern auch ist vor allem etwas Positives: Vereinigung der materiellen Welt in Christo und ihre Umwandlung. Diese feste Wahrheit fassen viele gegenwärtigen Theologen in der Idee der Rekapitulation zusammen. Die Verbindung zwischen der materiellen Welt und Christus, die durch die Inkarnation des Gotteswortes begonnen wurde, entwickelt und realisiert sich besonders in Mysterium Paschale. Die Erhöhung des materiellen Seins, die in der Inkarnation des Gotteswortes begann, veröffentlichte sich in der Vollheit der Auferstehung Christi. Was sich im individuellen Leib Christi vollbrachte, bedeutet Erstlinge, Musterprinzip, Versprechen und Inauguration der Befreiung, Erneuerung und Glorifizierung, die das ganze Geschöpf erlebt, indem es in der Zeit der Wiederkunft (Parusie) erreicht.

Daher hat in der Meinung der gegenwärtigen katholischen Theologen das Mysterium Paschale Christi einen kosmischen Bereich. Paschaler

Christus — ist nicht nur Erlöser der Menschheit, sondern Er ist einem gewissen Sinn auch Erlöser der materiellen Welt. Einerseits erscheint Er als dieser, der die materielle Welt wieder gut machte und sie versöhnte, andererseits als dieser, der diese Welt mit selbst vereinigte und zur eschatologischen Umwandlung vorbereitete, der Muster und Anfang in seinem eigenen Leib an den Tag brachte.

AKTUALNOŚĆ NIEKTÓRYCH ROZWIĄZAŃ ASCEZY ŚW. JANA BOSKO

Otwarta postawa

Każdy święty jest arcydziełem Bożo-ludzkim oryginalnym, niepowtarzalnym i nowym, choć każdy „przyoblekł się w Chrystusa” (Gal 3,27; Rz 13,14), tego samego Chrystusa. Jest niejako drugim Chrystusem żyjącym w swoistych okolicznościach. A zatem jest nie tylko „prawdą”, życiową prawdą w danych warunkach i poniekąd samym „życiem”, które poczęte w Bogu, w Nim kiedyś będzie trwało na wieki, ale także „drogą” (J 14,6) — drogą dla tych, co za nim idą ku Bogu, naśladowując go rozumnie.

Gdy mowa o drodze i naśladowaniu, to w sensie wyłuszczonej przez Piusa XI, który starał się nam zbliżyć postać św. Jana Bosko mówiąc: „Naśladować — znaczy wejść w pewien porządek idei, w pewną określona tendencję ducha (...). Naśladować księdza Bosko zdawałoby się na pierwszy rzut oka rzeczą bardzo trudną, bo tak złożoną i gigantyczną ukazuje się jego postać, ale świętość jego jest jedną z łatwiejszych do naśladowania”¹. Tym łatwiej jest naśladować św. Jana Bosko, że choć żył w ubiegłym wieku, model jego świętości jest bardzo nowoczesny. Zresztą przyglądać się jego drodze świętości można nie tylko w celu naśladowania, ale również w celu wyłowienia pewnych rozwiązań ascetycznych, wzbogacających wielowiekowy dorobek Kościoła Chrystusowego. Niniejszy artykuł ma na celu prezentację tych rozwiązań, nie wszystkich — bo to wymagałoby obszerniejszego opracowania — ale przynajmniej najbardziej charakterystycznych.

Przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę na pewien rys zasadniczy, który stanowi niejako naturalne podłoże rozwoju życia wewnętrznego

¹ Przemówienie Piusa XI z 30 V 1934 z okazji wizyty Instytutu Piusa XI. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi*. Torino 1966 s. 89.

Christus — ist nicht nur Erlöser der Menschheit, sondern Er ist einem gewissen Sinn auch Erlöser der materiellen Welt. Einerseits erscheint Er als dieser, der die materielle Welt wieder gut machte und sie ver-söhnte, andererseits als dieser, der diese Welt mit selbst vereinigte und zur eschatologischen Umwandlung vorbereitete, der Muster und Anfang in seinem eigenen Leib an den Tag brachte.

AKTUALNOŚĆ NIEKTÓRYCH ROZWIĄZAŃ ASCEZY ŚW. JANA BOSKO

Otwarta postawa

Każdy święty jest arcydziełem Bożo-ludzkim oryginalnym, niepowtarzalnym i nowym, choć każdy „przyoblekł się w Chrystusa” (Gal 3,27; Rz 13,14), tego samego Chrystusa. Jest niejako drugim Chrystusem żyjącym w swoistych okolicznościach. A zatem jest nie tylko „prawdą”, życiową prawdą w danych warunkach i poniekąd samym „życiem”, które poczęte w Bogu, w Nim kiedyś będzie trwało na wieki, ale także „drogą” (J 14,6) — drogą dla tych, co za nim idą ku Bogu, naśladowując go rozumnie.

Gdy mowa o drodze i naśladowaniu, to w sensie wyłuszczonej przez Piusa XI, który starał się nam zbliżyć postać św. Jana Bosko mówiąc: „Naśladować — znaczy wejść w pewien porządek idei, w pewną określona tendencję ducha (...). Naśladować księdza Bosko zdawałoby się na pierwszy rzut oka rzeczą bardzo trudną, bo tak złożoną i gigantyczną ukazuje się jego postać, ale świętość jego jest jedną z łatwiejszych do naśladowania”¹. Tym łatwiej jest naśladować św. Jana Bosko, że choć żył w ubiegłym wieku, model jego świętości jest bardzo nowoczesny. Zresztą przyglądać się jego drodze świętości można nie tylko w celu naśladowania, ale również w celu wyłowienia pewnych rozwiązań ascetycznych, wzbogacających wielowiekowy dorobek Kościoła Chrystusowego. Niniejszy artykuł ma na celu prezentację tych rozwiązań, nie wszystkich — bo to wymagałoby obszerniejszego opracowania — ale przynajmniej najbardziej charakterystycznych.

Przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę na pewien rys zasadniczy, który stanowi niejako naturalne podłoże rozwoju życia wewnętrznego

¹ Przemówienie Piusa XI z 30 V 1934 z okazji wizyty Instytutu Piusa XI. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi*. Torino 1966 s. 89.

nego, a zdaje się mieć coś wspólnego ze współczesnym egzystencjalizmem chrześcijańskim. Coś, co Jan XXIII doprowadził do wirtuozostwa i co nie ma jeszcze ściśle naukowej nazwy. Jest to szczególna adekwatność chrześcijanina wobec życia, jego otwarta postawa, która sprawia, że człowiek rozumie i ceni życie w jego różnych przejawach i potrzebach; to specyficzny przejaw humanizmu, który ceni człowieka chodzącego po ziemi i pragnie go uszlachetnić. Nazwijmy to „życiowością chrześcijańską”, pełną optymizmu i radości synów Bożych, miłości dla współodkupionych przez Chrystusa. „Życiowość” więc — z przymieszką tego, co nazywamy „affabilitas”, a także „amabilitas” — była naturalnym podłożem rozwoju życia wewnętrznego u księdza Bosko. To właśnie później u Jana XXIII czarowało świat i przypominało św. Jana Ewangelistę, otrzymało nawet nazwę „joannitas”.

Można by tę „życiowość chrześcijańską” wiązać z roztropnością i darem rady, tak charakterystycznym dla aktywności apostołskiej św. Jana Bosko, szczególnie w praktykowaniu ewangelicznego błogosławieństwa o miłosierdziu. Przecież intuicyjnie wyczuwa on prawdę i nie znosi maniery, konwenansu, zakłamania, wszelkiej sztuczności, formułek i formalistycznej systematyki, ale z całą prostotą umie najtrafniej osądzić sytuację i znaleźć najprostsze rozwiązania. Ale gdy dostrzeżemy w przejawach owej „życiowości chrześcijańskiej” coś więcej niż początkowe naturalne podłoże lub roztropność wysublimowaną przez dar rady, gdy zaobserwujemy, jak w każdym człowieku św. Jan Bosko dostrzega piękno duszy odkupionej, jak z miłością iście Chrystusową pochyla się nad jej potrzebami, jak wnosi pokój w skołataną serca i po Bożemu rozwiązuje trudne sytuacje, to będziemy musieli powótrzyć za o. Pera², że jakiś niezmiernie żywy promień daru mądrości przenikał wszystkie dzieła księdza Bosko, nadając im wspaniałą żywotność, i że ten dar jest dla niego charakterystyczny.

Aby lepiej zrozumieć „życiowość” świętego, rozpatrzmy kilka jej przejawów.

Ufając Opatrzności Bożej, nie układał z góry planów dla swych licznych dzieł, ale powierzał je naturalnemu biegowi rzeczy, by raczej dostosować je do wyłaniających się potrzeb i dopiero z wolna doskonalić, a ten początkowy nieporządek w miarę możliwości doprowadzać do ładu. Chciał realizować nie swoje, ale Boskie plany. Słusznie zauważa Pierre Cras: „Gotowość księdza Bosko do wykonywania tego, na co wielka potrzeba wyraźnie wskazywała, jako na wolę Bożą, ma podobny odpowiednik w zawieszaniu wykonania, gdy nie dostrzegał opatrnościowej wskazówki. Wykonawszy to, co konieczne, zdawało się, że czeka na nową ko-

² C. Pera: *I doni dello Spirito Santo nell'anima del Beato Giovanni Bosco*. Torino 1930 s. 64 i 288.

nieczność, by dalej postąpić w zaczętych dziele (...). Ks. Bosko był najmniej systematycznym ze wszystkich świętych”³. Ks. Valentini w swym ciekawym artykule o duchowości księdza Bosko przypomina jego bardzo charakterystyczną odpowiedź daną monsignorowi Scotton, że jego „domy powstały z nieporządku, by przechodzić do porządku”⁴.

Aby przyjść z pomocą „ubogiej i opuszczonej młodzieży” narażonej poważnie na deprawację, w braku odpowiedniego personelu posługiwał się chłopcami nie mającymi prócz dobrej woli żadnych kwalifikacji. Mawiał wtedy, że trzeba szczeniaka wrzucić do wody, aby nauczył się pływać. W ten sposób wyrobił sobie należycie wykwalifikowany i ofiarny personel, złożony ze wspaniałych postaci, takich jak bł. ks. Michał Rua i sługa Boży ks. Filip Rinaldi, jak wybitny pedagog ks. Cerruti i długoletni magister nowicjuszków ks. Barberis, czy kard. J. Cagliero. Wychodził z zasady narzuconej mu przez życie, a przez wielu zwalczanej: Lepsze jest wrogiem dobrego⁵. Ks. Valentini w wyżej cytowanej pracy widzi działanie tej zasady w trzech wypadkach: Lepsze jutrzejsze jest wrogiem dobra w warunkach dzisiejszych; lepsze abstrakcyjne jest wrogiem dobrego w konkretnym wypadku; lepsze drugorzędne jest wrogiem pierwszorzędnego, np. sprawy zbawienia dusz⁶. Każdy z tych trzech wypadków jest rozwiązaniem wybitnie życiowym dzięki otwartej postawie księdza Bosko.

Nie teoretyzował, nie krępował życia w sposób bezwzględny, formułą z góry obmyślaną. Dzięki swej postawie otwartej, dzięki zmysłowi praktycznemu wyczuwał trudności, potrzeby i starał się znaleźć odpowiednie rozwiązanie. Tak powstał jego pierwszy Regulamin dla Oratorium, potem dalsze, które z czasem przekształciły się w Ustawy salezjańskie, zatwierdzone w 1874 r. Formę każdego artykułu ustalał dopiero po dłuższej próbie praktycznej i gotów był wycofać ją lub zmienić, jeśli nie prowadziła do celu, nie pasowała do zaistniałych warunków i potrzeb. Tak oto nieliczne obowiązkowe praktyki pobożne obwarował jeszcze art. 150, w którym zaznaczał, że „czynne życie, jakiemu się przede wszystkim Towarzystwo oddaje”, może i w tych praktykach przeszkodzić, więc w zamian członkowie „niech sobie wzajemnie przyświecają dobrym przykładem i doskonałym wypełnianiem zwyczajnych obowiązków chrześcijańskich”. Gdy zastrzega w art. 10, by „parafii z zasady

³ *La spiritualité d'un homme d'action Saint Jean Bosco*. „Vie Spirituelle” 1938 nr 222 s. 278—292.

⁴ E. Valentini: *La spiritualità di S.G. Bosco*. „Salesianum” R. 14: 1952 nr 1 s. 129—152.

⁵ G. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria: *Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco*. Vol. 1—20. San Benigno e Torino 1898—1948. Vol. 4 s. 587 (dalej cyt.: MB 4, 587).

⁶ Valentini, jw. s. 129—152.

nie przyjmować", to jednak nie wymaga jej zastosowania: „gdyby jakąś dla słuszych przyczyn przyjąć wypadało”. Podobnie art. 201 przypomina, że „Ustawy nie obowiązują pod grzechem”, jeśliby zaś kto „stał się winnym wobec Boga”, to z innego tytułu⁷.

Wobec upaństwowienia dóbr martwej ręki w 1850 r., konfiskaty posiadłości zakonnych i kasaty wielu zakonów w Piemoncie, nosił się z zamiarem wprowadzenia obietnicy zamiast ślubów w organizowanym właśnie zgromadzeniu zakonnym. Pod wpływem rady Piusa IX zdecydował się wprowadzić śluby, ale je dostosował do narzuconych przez tamtą rzeczywistość warunków. Ponieważ ślub ubóstwa stawał się wtedy problemem społecznym, więc korzystając z prób przez innych już poczynionych wystarał się w Rzymie o zatwierdzenie nowej formy ślubu. Nie poszło łatwo, ale ostatecznie uzyskał, co chciał. Ślub w Towarzystwie Salezjańskim zabrania tylko rozporządzać samowolnie dobrami materialnymi, ale nie broni profcom — pozwala (permette), jak się wyraża ks. Ricaldone⁸ — posiadać i zarządzać za należytych pozwoleniem tymi dobrami. Ks. Bosko miał powiedzieć: „Bóg posłużył się nami, żeby przedstawić nowy wzór ślubu ubóstwa, dostosowany do potrzeb czasu”⁹. W epoce propagującej wolność osobistą aż po liberalizm, ślubu posłuszeństwa tradycyjnie pojętego nie miał zamiaru narzucać apodyktycznie, wolał go wprowadzać powoli w formie uległości synowskiej. Znalazło to wyraz w art. 44 Ustaw: Każdy ma przełożonego uważać „we wszystkim za kochającego ojca i ulegać mu zupełnie, skwapliwie, obojętnie i pokornie (...)”. Tylko w interpretacji ślubu czystości stanął w wyraźnej opozycji do przybierającej na sile swobody obyczajów. Ujmuje go rygorystycznie ze względu na młodzież, dla której czystość jest problemem zasadniczym.

Ks. Bosko był realistą. Znał nędzę i deprawację młodzieży włóczącej się po przedmieściach, powiedzmy — chuliganów, zagrażających porządkowi publicznemu. Wiedział, że najpierw trzeba im zapewnić dach

⁷ *Ustawy Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*. Warszawa 1925 art. 10 s. 86 i art. 201 s. 151; „Le dixième article — zauważa F. Desramaut — sur les paroisses confiées aux salesiens, a pris naissance dans les *Deliberazioni* des troisième et quatrième chapitres généraux, publiés en 1887, quelques mois avant la mort de saint Jean Bosco (... debbasì nè con facilità nè in via ordinaria assumere la direzione di parrocchie, che venissero dai Vescovi offerte) ... ces phrases furent résumées une première fois dans les articles organiques de 1905 et une deuxième fois dans les constitutions latines de 1921”. (*Les Constitutions Salesiennes de 1966 — Commentaire historique*. Roma 1969 s. 51).

⁸ P. Ricaldone: *I Voti, Introduzione, Povertà*. Vol. 1. Colle Don Bosco 1944 s. 286—292.

⁹ MB 9, 502.

nad głową, chleb powszedni i uczciwą pracę, a dopiero wtedy można myśleć o jakichś wzniosłych planach duszpasterskich. Przyjmował ich do swego „Oratorium”, dzielił się swoim posiłkiem, umieszczał na naukę rzemiosła u majstrów, a potem sam dla nich prowadził szkoły zawodowe. Podobnych oratoriów i zakładów było wtedy więcej¹⁰, ale dzieło księdza Bosko nie miało na celu jedynie pomocy charytatywnej doraźnej, krótkotrwałej, także zmierzało do wyrobienia fachowego, obywatelskiego i religijnego. Chciał ks. Bosko zapewnić swoim podopiecznym byt materialny i ukształtowaną postawę moralną na przyszłość, co znalazło poparcie ówczesnego rządu radykalnego (Cavour, Rattazzi). Był przeciwnikiem uświadamiania publicznego w dziedzinie czystości, wychowawca miał być dla młodzieży wzorem.

Dla dobra młodzieży ks. Bosko umiał zakasać rękawy; gdy było potrzeba, nie wstydził się żadnej pracy, organizował różne formy nadprzyrodzone. Można powiedzieć za pisarzem-robotnikiem Pierre-Hamp, że „narzędzia kładł przy trybularzu, a pieśń pracy obok pieśni religijnych”¹¹. Toteż wśród uczniów i czeladników miał prawdziwie świętych. Dominik Savio był synem kowala, Michał Magone synem wyrobicy, a Franciszek Besucco pastuszkciem. Pedagogia to, a równocześnie ascetyka szczególnego typu. Dlatego ks. A. Caviglia powiada: „Jeśli pedagogię tak pojętą nazywam proletariacką, nie sądzę, by to było ujmą dla treści duchowej, która jest tak bardzo proletariacka w czterech błogosławieństwach ogłoszonych u św. Łukasza (6,20—25), jak zresztą w pozostałej całości, jeśli weźmiemy pod uwagę, że nauka moralna zawarta w Ewangelii dla wszystkich, była najprzód ogłoszona proletariatowi i została przez niego przyjęta, a odrzucona przez klasy wyższe”¹². W czasie polemiki, prowadzonej jeszcze za życia świętego przez jedno z pism turyńskich z „Biuletynem Salezjańskim” (Bollettino Salesiano) na temat problemu jałmużny, nazwano księdza Bosko zwolennikiem komunizmu. Nic dziwnego. Umiał przecież patrzeć bezstronnie na różne problemy społeczne, miał postawę otwartą.

Obserwował niezwykły rozwój nauki i techniki, zapowiadający szybki postęp cywilizacji. Na to również nie pozostawał obojętny. Potrafił wykorzystać ich zdobycze dla szkolnych warsztatów, dla zakładów i świą-

¹⁰ Wystarczy wymienić włoskie: Oratorium św. Filipa Nereusza w Rzymie, św. Karola Boromeusza w Mediolanie, zakład ks. L. Pavoni w Brescii, ks. J. Cocchis w Turynie. Por. S. Styrna: *Działalność ks. Bosko a Katolicki Ruch Społeczny XIX wieku*. Lublin 1963 KUL (maszynopis).

¹¹ *Le Saint des métiers*. „Nouvelle Revue Française” 1938 nr 5 s. 770.

¹² *Il Magone Michele — Una classica esperienza educativa — Studio*. W: *Biblioteca del Salesianum* 9. Torino 1950 s. 6.

tyń. Ten, który potrafił zrezygnować z kariery naukowej, z osobistych wygod i przyjemności, aby oddać się pracy wśród „ubogiej i opuszczonej” młodzieży, tak powiedział o kosztownych urządzeniach technicznych i zdobyczach naukowych: „W tych rzeczach ks. Bosko chce być zawsze na czele postępu”¹³. Albo jeszcze dokładniej: „Jeśli chodzi o coś, co zmierza ku wielkiej sprawie dobra, ks. Bosko chce być zawsze w awangardzie postępu”¹⁴. Czyż to da się pogodzić z zasadami ascezy, ze ślubem ubóstwa? Czwarty następca świętego założyciela w Towarzystwie Salezjańskim, ks. P. Ricaldone, przytaczając powyższe słowa zreferowane przez Piusa XI, uzupełnia je zdaniem, że ks. Bosko chce zawsze stać na czele postępu „nie popadając w zbytnią rozrzutność, w kosztowny przepych, w wyszukaną elegancję”¹⁵. Oczywiście ks. Ricaldone mówi tu raczej o ubóstwie społecznym (a nie osobistym), więc dla przykładu dorzuca słowa świętego: „Pozwalając na budowę, czy naprawę domu, należy postępować z wielką surowością, by nie dopuścić do zbytku, okazałości, elegancji”. Chodzi więc w tym wypadku o ascezę rozsądnej „powściągliwości”, natomiast osobiste ubóstwo opiera się na zasadzie wyrażonej w słowach: „Ubóstwo trzeba mieć w sercu, aby je praktykować”¹⁶, i kieruje się „powściągliwością” bardziej surową: „Umieć się obejść”¹⁷. W ten sposób pojętym ubóstwem ks. Bosko opiera się zbytniemu rozpędowi technizacji i cywilizacji materialistycznej, równocześnie roztropnie wykorzystując ich cenne zdobycze.

Ta „życiowość chrześcijańska” św. Jana Bosko — coś w rodzaju zdolności przystosowania się do warunków życia zgodnie z czynem i słowem Chrystusowym — opiera się na głębokiej wierze i synowskim zaufaniu Opatrzności Bożej (*scio cui credidi*). We wszystkim umie on dojrzeć wołę Bożą i cenić we wszystkim jej przejawy. „Wystarczy zastanowić się — mówi Pius XI — nad trudnościami wszelkiego rodzaju, zarówno materialnymi jak i moralnymi, stawianymi przez wrogów, a niekiedy i przyjaciół, nad trudnościami, które musiał przewyciężyć, i nad okazałością oraz wykwinnością triumfu światowego odniesionego jeszcze za życia, by zrozumieć, czego może dopiąć zaufanie Bogu”¹⁸. Zaufanie właśnie było źródłem znamiennej dla ks. Bosko beztronski o dziś i jutro, pogody i pokoju ducha.

¹³ Przemówienie Piusa XI z 20 II 1927, z okazji czytania dekretu o heroicznosci cnót. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 11.

¹⁴ Przemówienie Piusa XI z 3 VI 1929, jw. s. 30.

¹⁵ Ricaldone, jw. s. 97.

¹⁶ MB 5, 670.

¹⁷ Specyficzne wyrażenie A. Caviglii.

¹⁸ Przemówienie Piusa XI z 21 IV 1929, z okazji Dekretu „Tuto”. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 22.

Rola miłości

Ks. Bosko podkreślał często znaczenie swego pierwszego „snu”, czy wizji, która skutecznie zaważyła na tym, co można śmiało nazwać duchem jego dzieł, życiodajną siłą młodzieżowego apostołstwa, dominantą jego życia wewnętrznego. Były to natchnione słowa polecenia, czy rozkazu: „Nie biciem, ale łagodnością i miłością winienesz pozyskiwać sobie przyjaciół”¹⁹. Codziennym echem odezwią się one w jego życiu całkowicie poświęconym „biednej i opuszczonej młodzieży”, by wreszcie skryształizować się w pedagogicznym systemie prewencyjnym (zwanym również „zapobiegawczym” lub „uprzedzającym”), opartym „na rozumie, religii i miłości”²⁰. Dla niego tak system prewencyjny wyraża się miłością²¹, jak i miłość wyraża się systemem prewencyjnym. Dlatego ów system nie ogranicza się tylko do dziedziny pedagogicznej, ale tworzy także zrab ascetyki salezjańskiej.

Otóż polecenie otrzymane w dzieciństwie do tego stopnia zaważyło na kształtowaniu się jego życia wewnętrznego, że miłość już nie tylko staje się tego życia zwieńczeniem, ale stanowi nawet podstawę wyjściową. Czyżbyśmy wobec tego byli zmuszeni powrócić do dawnej dyskusji prowadzonej przez szkołę św. Franciszka Salezego ze szkołą ignacjańską i francuską z siedemnastego wieku: co powinno być chronologicznie pierwsze — miłość, czy ofiara? Chyba nie, bo u Jana Bosko, podejmującego się wielkich na owe czasy wyrzeczeń, miłość i ofiara były ze sobą splecione nierozłącznie, tym bardziej, że miłość i ofiara, zachowując swą hierarchiczną zależność, miały swoisty charakter. Ofiarę nazwiemy w dalszych rozważaniach szeroko pojętą powściągliwością, tu należy zatrzymać się nad znaczeniem i rolą miłości.

Przed wszystkim ta Boska miłość, która przepełniła jego dziecięce serce, nie mogła współistnieć z egotyzmem. Poczęła odrywać go od dzieciennych zainteresowań i zabaw, albo raczej przetwarzać w nich miłość własną, pobudzając do zajęcia się zbawczym dziełem Chrystusowym. Według Piusa XI ks. Bosko „otrzymał od Boga swoje posłannictwo, szczególniejszą misję kontynuowania dzieła zbawienia, rozprawdzając i przyswajając duszom w coraz to szerszym i obfitszym stopniu drogocenne jego owoce”²². Ta misja apostołska, świadomie i dobrowolnie podjęta, przekroczy wiek dziecięcy i młodzieńczy, by w szerszym środowisku zdobywać i kształtować dusze dla Chrystusa. Ks. Bosko stanie się zachłan-

¹⁹ MB 1, 121.

²⁰ MB 13, 919.

²¹ MB 6, 381.

²² Przemówienie Piusa XI z 19 XI 1933, jw. s. 42.

nym na dusze -- „Da mihi animas caetera tolle” będzie jego życiowym hasłem.

Miłość zmuszała go do nauki w bardzo trudnych warunkach, żądała rezygnacji z cisy klasztornej, z marzeń misyjnych i wygodnej posady, wymagała nawet stosowania pokazów kuglarskich dla pozyskania młodych widzów. Tej miłości wszystko musiało się w nim podporządkować. Dzięki niej wiara nabierała życia, ufność wiązała ściślej z Bogiem, apostołstwo znajdowało praktyczne rozwiązania, ewangeliczna rada ubóstwa stawała się jej drogą do ludzi i ochroną przed zagubieniem się w doczesności, czystość znamienitym wyrazem jej ofiarnej służby, a synowska uległość rezygnacją z własnej woli, by żyć już tylko wołą Bożą. Miłość w tym wszystkim była główną sprężyną, dominantą jego życia przerażającą wszystko; autentyczna miłość Chrystusowa, ale w nowoczesnej szacie. Było w tej postawie coś ze św. Franciszka Salezego, którego dla siebie wybrał za wzór, a za patrona dla nowego zgromadzenia zakonnego. Wziął coś z jego „słodyczy”, owej ponętnej „słodyczy apostołskiej”. Ks. Bosko znał doskonale jej wartość, więc nieraz przestrzegał: „Pamiętaj, że much nie łowi się na ocet”²³. Z okazji swych święceń kapłańskich powziął między innymi takie postanowienie: „Miłość i słodycz św. Franciszka Salezego mają kierować mną we wszystkim”²⁴, bo przecież słodycz „w mowie i w czynie zjednywa wszystko i wszystkich”²⁵. Było to więc świadome wykorzystywanie apostołskiej roli miłości.

Owa „słodycz” ma w sobie również coś z dobroci i łagodności Jezusowej. Święty dostrzegał dwie zasady (due principii), na których ona się wspiera: „Jedną było słowo i przykład Zbawiciela, drugą znajomość ludzkiej słabości”²⁶. Świadomie włączył się więc w akcję Chrystusową przez miłość.

Chcąc wyrobić dokładniejszy pogląd na przejawy psychofizyczne „słodyczy”, ks. Bosko poucza, że działa ona w trojaki sposób: „Pierwsze jej działanie powstrzymuje wybuchy gniewu oraz impet ognia wzbudzającego duszę i wywołującego zmianę barwy na policzkach. Człowiek praktykujący słodycz nie da poznać po sobie pierwszego poruszenia, bo działanie łaski uprzedzi działanie natury (...). Drugie działanie słodyczy polega na wielkiej uprzejmości i na pogodzie oblicza, co każdemu ze zbliżających się dodaje otuchy (...). Na koniec trzecie działanie polega na usu-

²³ MB 8, 490.

²⁴ MB 1, 518.

²⁵ MB 17, 628.

²⁶ MB 3, 382.

waniu z duszy pozostałości po doznawanych strapieniach i przykrościach złego traktowania”²⁷. Potrzebne jest zatem świadome korzystanie z leczniczej roli miłości.

Praktykowanie miłej dla drugich „słodocy” wymaga w niejednym wypadku opanowania, zaparcia, wyrzeczenia. „Potrzeba wtedy — mówi ks. Bosko — wielkiej cierpliwości, albo inaczej wielkiej miłości, przyprowadzonej słodyczą, łagodnością św. Franciszka Salezego”²⁸. W tym wypadku cierpliwość to wyraz miłości krzyżującej: „Zdaję sobie sprawę z tego, że kosztuje, ale czy wiecie od czego pochodzi słowo cierpliwość, *patientia*? Od *patior*, *pateris*, *passus sum*, *pati* — to znaczy znosić, tolerować, cierpieć, gwałt sobie zadawać. Gdyby nie wymagała trudu, nie byłaby cierpliwością”²⁹. Nie potrzeba żadnych wymyślnych pokut, ona je skutecznie zastąpi. Rektorowi Seminarium, który ubolewał nad cierpieniem pewnego wymęczonego, chorego kapłana, i wypowiedział na pociechę zdawkowe słowa: „ale też ksiądz wie, jak cierpienie uświęca!” — odparł natychmiast: „Nie, nie, księżo rektorze, nie cierpienie, ale cierpliwość uświęca”³⁰. Słowa te odsłaniają jego pogląd na umartwienie. Wybuchowy z natury, przyzwyczał się wysoko cenić cierpliwość, co więcej, włączył ją do powszechnego arsenału umartwień swoich synów, ale o tym będzie mowa nieco dalej.

Czasem chcąc lepiej scharakteryzować swoją dominantę życiową, nie nazywa jej miłością, ale raczej pewnego rodzaju przychylnością (*amabilitas*.) Określenie to spotykamy na przykład w jego pedagogicznym traktaciku, gdy wyjaśnia, że jego system ma potrójną podstawę: *la ragione*, *la religione*, *l'amorevolezza* (rozum, religia, serdeczność)³¹. *Amabilitas* jest synonimem wyrażenia *familiaritas* — zażyłość, jeszcze lepiej charakteryzującego typ miłości, o który mu chodzi.

Świat młodzieży jest ogrodem zamkniętym dla dorosłych. Potrzeba dużo intuicji, albo raczej miłości, już nie tyle matczynej, co przyjacielskiej, by nie być obcym, by wytworzyć atmosferę wzajemności — „jedno serce i jedną duszę”. „Trzeba przełamać fatalną zaporę nieufności i zastąpić serdeczną ufnością (...) przy pomocy zażyłości (*familiarità*)”³². „Bez zażyłości trudno okazać uczucie, a bez tego nie ma mowy o zaufaniu”³³. Stąd pedagogiczna zasada: „*Diligite et diligemini, sed diligite animas vestras et vestrorum*”³⁴, bo nie chodzi o cikliwe, sentymentalne,

²⁷ MB 3, 382.

²⁸ MB 12, 456.

²⁹ MB 12, 456.

³⁰ MB 18, 129.

³¹ MB 13, 919.

³² MB 17, 108.

³³ MB 17, 111.

³⁴ MB 15, 183.

niebezpieczne, ale o zdrowe, czyste uczucie. Co więcej, potrzeba, „by chłopcy nie tylko byli kochani, ale by wiedzieli, że są kochani”³⁵.

Na fundamencie owej zażyłości ks. Bosko starał się ułożyć stosunki w swoich zgromadzeniach zakonnych. Tam nie ma dystansu między przełożonym a podwładnym. Przełożony ma się okazywać „nieustannie kochającym ojcem, który chce wiedzieć wszystko po to, by wszystkim czynić dobrze, a źle nikomu”³⁶. „Miłość i uprzejmość winny nim kierować zarówno w stosunkach z domownikami, jak i z obcymi”³⁷.

Nawet karność zarówno w rodzinie, w domu wychowawczym, jak i w zakonie ma się opierać na „autorytecie miłości”. A to zaprowadzić i tego wymagać może tylko nadprzyrodzona miłość nie licząca się z ofiarą. Przełożony „powinien być gotów znieść wszelkie niewygody, podjąć się wszelkich trudów, byle tylko osiągnąć swój cel”³⁸. Wtedy podwładni odpłacą miłością za miłość, bo ona jest sama w sobie, w swjej istocie zdobywczą. Zapanuje wtedy prawdziwa „atmosfera rodzinna”.

Celem utrzymania karności zakony w ubiegłych wiekach posługiwały się — powiedzmy słowami księdza Bosko — „systemem karcącym”. Przełożony „wobec wykraczających niech się kieruje surowością i stawia wymagania, aby przez nadmiar pokory [przełożonego] nie został nadwyrężony autorytet potrzebny w rządzeniu” — czytamy na przykład w rozdziale 50 Reguły św. Romualda. Jest to autorytet oparty na bezwzględnym posłuszeństwie. Papież Jan XXIII i Paweł VI przywracają naszej epoce postawę pokory i miłości. Jednakże już św. Janowi Bosko udało się oprzeć organizację zakonną na „autorytecie miłości”, gdy zastosował „system prewencyjny” zamiast karcącego nie tylko względem wychowanków, ale i względem swych współpracowników. Miłość przełożonego uprzedzała wykroczenia i zapobiegała im skutecznie. Jego obecność, przydzielana praca, stosowana rozrywka, jego cierpliwość i wielkie poświęcenie paraliżowały albo leczyły różne odruchy niesubordynacji. W ten sposób ojcowskiemu autorytetowi miłości odpowiadała synowska karność miłości. Ks. Bosko nie ignorował posłuszeństwa, za poradą odgórną wprowadził ślub posłuszeństwa zamiast obietnicy, ale widział w nim uległość synowską.

Choć nikt nie kwestionuje tego, że celem zakonów jest doskonałość miłości („perfectio caritatis”), wielu jednak nie dowierza, by miłość mogła być rdzeniem czy kośćcem organizacji zakonnej, a jednak dla odnowy życia zakonnego warto studiować i praktykować system prewencyjny księdza Bosko, aby przekonać się o wielkich możliwościach miłości.

³⁵ MB 17, 108.

³⁶ MB 10, 1102.

³⁷ MB 7, 526.

³⁸ MB 13, 919.

Aby rozwiązać istotny problem współżycia na płaszczyźnie miłości, ks. Bosko uwzględnił w swym programie jeszcze jeden przejaw miłości, a mianowicie wesołość i poczucie wolności. Już inni przed nim próbowali to wykorzystać w różny sposób. W pedagogice stosował je św. Filip Nereusz i ks. Bosko często powtarzał jego zachętę: „Bądźcie weseli, hałasujcie, biegajcie, skaczcie, byleście nie grzeszyli”³⁹. On stosował to samo, uważając wesołość i wolność za bardzo ważny środek apostołski: „Wychowankom niech się pozostawia zupełną swobodę, aby mogli skakać, biegać, hałasować do woli; prócz tego gimnastyka, muzyka, deklamacja, teatr, przechadzki są środkami bardzo skutecznymi do osiągnięcia karności i zachowania moralności i zdrowia. Uważać tylko należy, aby przedmiot rozrywki, osoby biorące w niej udział i rozmowy, jakie jej towarzyszą, nie były naganne”⁴⁰. Święty wychowawca, idąc za myślą tegoż świętego Filipa Nereusza, lubił powtarzać: „Melancholia (w znaczeniu smutku) jest ósmym grzechem głównym” i przytaczał zdanie św. Franciszka Salezego, że święty smutny jest smutnym świętym. Istnieje bowiem u dusz prostych i szczerych wyraźny związek między „świętą wesołością” a sumieniem spokojnym i między złym humorem a niespokojnym sumieniem. „Kto nie ma spokoju z Bogiem, nie ma pokoju z sobą, nie ma pokoju z innymi”⁴¹.

Wesołość według księdza Bosko jest ważnym środkiem udoskonalenia. W żywotiku Dominika Savio lubuje się w słowach małego świętego, zwróconych do kolegi: „Wiedz, że u nas świętość polega na wielkiej wesołości”⁴². Właśnie jego program wypracowany dla młodzieńczych dusz pracujących nad sobą brzmiał: „Jeśli chcesz być dobry, wypełniaj tylko trzy rzeczy (...), widzisz, są to: wesołość, nauka, pobożność”⁴³. Nie tylko w życiu młodzieży, ale w każdym zespole, a szczególnie w rodzinie i w zakonie, wesołość pełni rolę czynnika uświęcającego. Potrafi śmiałym wybuchem rozładować napięcie, rozproszyc chmury, wzbudzić entuzjazm i gorliwość. Uczy lekceważyć sobie małe urazy i uprzedzenia. Działa kojąco w trudnych okolicznościach. Jest prawdziwą strażniczką pokoju. Wesoły nie tylko pozytywnie oddziałuje na innych, ale także na siebie. W imię miłości bliźniego przełamuje swe wewnętrzne opory i stałą pogodą naprawia różne skrzywienia charakteru. Toteż, jak mówi ks. Bosko, „diabeł obawia się wesołych”⁴⁴.

³⁹ MB 3, 603.

⁴⁰ MB 13, 919.

⁴¹ MB 17, 113.

⁴² J. Bosko: *Życiorys Sługi Bożego Dominika Savio wychowanka Wielebnego Księdza Bosko w Turynie*. Kraków 1918 s. 88.

⁴³ Tenże: *Pastuszek Alpejski czyli życiorys młodzieniaszka Franciszka Besucco wychowanka Oratorium salezjańskiego w Turynie*. Warszawa 1928 s. 73.

⁴⁴ MB 10, 648.

Mimo stanu łaski przychodzą chwile oschłości i niepokoju wewnętrznego. Ks. Bosko ich nie ignoruje i tak przemawia wtedy do zatroskanej duszy: „Bądź zadowolona z dolegliwości i niepokoju odczuwanych, bo droga krzyża właśnie prowadzi do Boga. A przeciwnie, gdybyś teraz była wesoła i zadowolona, mogłabyś w tym obawiać się jakiegoś oszustwa ze strony przewrotnego wroga”⁴⁵. U św. Jana Bosko Pius XI podkreśla nieustanną pogodę ducha, najwyższy spokój („una calma somma”)⁴⁶. By go osiągnąć nie wystarcza łaska zwyczajna, potrzeba wysokiego stopnia miłości Bożej.

Miłość kształtowała duszę Jana Bosko. W apostołskiej pracy ukazywała się pod różnymi postaciami, jak widzieliśmy wyżej, i tę pracę przemieniała w ustawiczne jednoczenie się z Bogiem, aż po zjednoczenie mistyczne, przebijające na zewnątrz urzekającym pokojem ducha. Czy to było pomimo pracy, czy też dzięki pracy, nie rozstrzygniemy teraz. Ale warto przytoczyć zdanie księdza A. Portaluppi, który analizując życie wewnętrzne księdza Bosko, pisze: „Widzimy w nim doskonale połączenie działania i kontemplacji, które są równoczesnym i jednym poruszeniem ducha odżywianego sakramentami, używanymi i zalecanymi w sposób dotychczas niesłychany (...). Taką formę połączenia przygotowały wieki. Najprzód widzimy ją w Boskim wzorze, w Chrystusie i Jego Apostołach, ale słabość ludzka rozdzieliła z czasem dwie czynności siostrzane. Maria i Marta rozeszły się (...)”. Nadeszły wreszcie czasy, że taki oto święty, „jak np. ks. Bosko, może być całkowicie zajęty wysiłkiem, może zapomnieć o obecności Bożej, tracąc ją z myśli, wyobraźni, uczucia, ale nie gubi skutecznego i ożywczego zjednoczenia”⁴⁷.

Rola pracy

Święty Jan Bosko od zarania swego życia wrastał w pracę. Matka była mu pierwszą mistrzynią i wzorem. „Ukształtowany w jej szkole mały Janek już w wieku czterech lat pracował, międląc na przykład konopie; gdy zaś wyrósł, cały czas poświęcał pracy, przeznaczając zaledwie pięć godzin na sen, co więcej, nie sypiał wcale raz w tygodniu. Trzeba przyznać, że tym przekraczał słuszne granice ludzkiego rozsądku. Wszelako nadprzyrodzony rozsądek świętych, nie zobowiązując innych, dopuszcza tę nadgorliwość, bo ich roztropność jest natchniona nienasyconym pragnieniem podobania się Bogu, a ich żarliwość podsycana jest synowskim

⁴⁵ MB 12, 278.

⁴⁶ Przemówienie Piusa XI z 19 III 1929, z okazji uznania cudów do beatyfikacji. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 15.

⁴⁷ *La Spiritualità del Beato Don Bosco*. „Scuola Cattolica” 1930 nr 1 s. 14.

lękiem przed możliwością urażenia Go i gorącym pragnieniem dobra”⁴⁸. Tymi słowami papież Pius XII stara się uzasadnić żywiołowość pracy — tę podstawową cechę św. Jana Bosko. Wskazuje na pobudki nadprzyrodzone: „nienasycone pragnienie podobania się Bogu”, „synowski lęk przed możliwością urażenia Go” i „gorące pragnienie dobra”.

Wewnętrzne przeświadczenie, że Bóg od niego żąda nieustannej pracy, by rzecz dosadniej — „męczeństwa pracy”, przebija z różnych słów. Bronił się kiedyś, gdy mu radzono, by się oszczędzał, bo co straci na nateżeniu pracy, to zyska na jej długości: „A jednak, a jednak, jeśli chce zbawić swą duszę, trzeba bym tak czynił”⁴⁹. Natomiast swoim synom duchowym polecał inaczej: „Co do pracy, pracujcie dużo, ale czyńcie to w taki sposób, by móc pracować długo”⁵⁰. Więc Pius XII zaznacza, że ks. Bosko był nadgorliwy w pracy, „nie zobowiązując tym innych”⁵¹. Ale choć nie zobowiązywał, to jednak pochwalał. Na zarzut, że skrócał sobie życie i umrą młodo, odrzekł: „Szczęśliwy, kto umiera z tak pięknego powodu”⁵². Widocznie „męczeństwo pracy” przewidywał również dla innych. Zdaje się, że pracą chciał zastąpić ostre pokuty i umartwienia minionych wieków. Pracą, nie biczowaniem, chciał ujarzmić ciało. „Nie polecam wam pokuty i dyscypliny, ale pracę, pracę, pracę”⁵³. Św. Jan Bosko był tytanem pracy. Pius XI powiedział o jego życiu: „życie kolosalnej pracy, które czyniło wrażenie miazdzące już na samo tylko wejrzanie”⁵⁴. Z kolei należy ustalić, o jaką pracę tu chodzi.

Papieże podkreślali przede wszystkim pracę apostołską. Pius XI nazwał go „promiennym apostołem wychowania chrześcijańskiego”, powiedział też: „Duch apostołski przenika całą jego egzystencję, nasiąkłą już duchem wyrażającym się dokładnie i zupełnie w tych jego słowach, w tym jego hasle, wiernie przejętym przez synów duchowych — da mihi animas caetera tolle”⁵⁵. Również Pius XII nazwał świętego „apostołem robotniczych dzielnic”, a Jan XXIII bardzo trafnie „apostołem młodzieży”. Całkiem słusznie wszyscy podkreślali pracę apostołską księdza Bosko. O tym zresztą on sam często mówił.

⁴⁸ Przemówienie Piusa XII z 31 I 1940, z okazji audiencji ogólnej, jw. s. 103.

⁴⁹ G. Lemoyne: *Vita del Ven. Servo di Dio Giovanni Bosco*. Vol. 2 Torino 1922 s. 213.

⁵⁰ MB 14, 254. 293. 634.

⁵¹ Przemówienie Piusa XII z 31 I 1940, jw. s. 103.

⁵² MB 7, 485.

⁵³ MB 4, 216.

⁵⁴ Przemówienie Piusa XI z 3 XII 1933, z okazji Dekr. „Tuto”. W: *Don Bosco nell'augusta parole dei Papi* s. 48.

⁵⁵ Przemówienie Piusa XI z 9 VII 1933, z okazji ogłoszenia heroiczności cnót D. Savio, jw. s. 31.

Należy jednak ustalić, czy w pojęciu „pracy apostołskiej” mieszczą się także rozmaite czynności, które trudno same w sobie nazwać apostołskimi, ale bez których praca taka nie mogłaby się rozwijać, np. czynności administracyjne lub podróże.

Ks. Bósko zakres pracy apostołskiej rozszerza na wszystkie niemal czynności z nią związane. W dłuższym przemówieniu do swych synów duchowych, „pracowników ewangelicznych”, nazywa „prawdziwą pracą w winnicy Pańskiej” modlitwę, dobry przykład, budujące rozmowy, wzorowe uczestniczenie w praktykach pobożnych, usuwanie zgorszenia, upomnienia braterskie. „Tych to sposobów i tysiąca innych może używać każdy, czy to kapłan, czy kleryk, czy laik, jakiegokolwiek bądź wieku pracujący w winnicy Pańskiej”⁵⁶. Powiedział także: „Kto chce być prawdziwym pracownikiem ewangelicznym, nie może tracić czasu, ale powinien pracować — ten na jednym stanowisku, drugi na innym: w nauce, w asystencji, na katedrze; ten w rzeczach materialnych, tamten na kazalnicy i w konfesjonale, inny w biurze i na prefekturze (...)”⁵⁷.

Zdaje się, że w podobny sposób pojmował pracę apostołską ksiądz Bosko papież Pius XI. W przemówieniu z okazji ogłoszenia dekretu o heroicznosci cnót Dominika Savio wyraził się, że jest on arcydziełem księdza Bosko, najwspalniającym „owocem dzieła wychowawczego, dzieła apostołskiego”, i zaraz dodał o wychowawcy: „bo całe jego życie, wszystkie dzieła były zawsze apostołstwem”⁵⁸. Kiedy indziej zaś powiedział: „Każdy rok życia księdza Bosko, każdy dzień, każda chwila jego życia była cudem, całą serią cudów. Zarówno gdy ma się na uwadze samotną wieś w Becchi, gdzie jako ubogi chłopaczek pasał trzodę ojcowską, jak i początki dzieła u św. Filomeny, a potem ważniejsze i wprawiające w zadumę (tych co umieli myśleć) na Valdocco (...)”⁵⁹.

A zatem gdy mówimy o pracy księdza Bosko, to chodzi nam nie tylko o „pracę apostołską” w ścisłym znaczeniu, ale właśnie o „pracę apostołską w znaczeniu szerszym”.

O. Skrzydlewski przypomina w „Ateneum Kapłańskim”⁶⁰, że „praca apostołska” jest prawdziwą pracą, a więc działaniem podjętym przez człowieka, świadomym aktem woli (*actio hominis*) dla użytecznościowego celu, jakim jest „przygotowanie władz duchowych innego człowieka do przyjęcia łaski wiary i miłości Bożej”. Działanie może zmierzać do tego celu bezpośrednio i wtedy mamy do czynienia z właściwą „pracą apostołską”, albo też pośrednio, jako czynność pomocnicza „pracy apostołskiej”

⁵⁶ MB 12, 626.

⁵⁷ MB 12, 630.

⁵⁸ Przemówienie Piusa XI z 9 VII 1933, jw. s. 31.

⁵⁹ Przemówienie Piusa XI z 19 III 1929, jw. s. 16.

⁶⁰ *Teologia pracy ludzkiej*. „Ateneum Kapłańskie” R. 54: 1962 nr 2 s. 101.

(niekoniecznie przez ten sam podmiot spełniana) i wtedy stanowi „pracę apostołską w szerszym znaczeniu”. Jak szeroki zasięg ma to pojęcie, trudno określić. Czy obejmuje tylko prace, których celem bliższym jest rozwinięcie „pracy apostołskiej”, czy również i prace, których celem są owe prace pomocnicze, a zatem długi łańcuch prac uzupełniających się?

Po ustaleniu terminu „praca” należy przejść do kwestii zasadniczej: jaką ona odgrywa rolę w ascezie naszego świętego?

By uniknąć nieporozumień, trzeba podkreślić różnicę między przebóstwioną aktywnością Chrystusa Pana a czysto ludzką aktywnością naturalną. Między tymi dwoma typami pracy jest przepaść nieskończona, jak między wartościami nadprzyrodzonymi a przyrodzonymi. Kiedy praca ludzka zaczyna w jakiś sposób nawiązywać do Boga, rozpoczyna się jej uświęcenie, by dzięki łasce dopiąć szczytowego „prebóstwienia”. Między pracami mniej lub więcej uświęconymi i będącymi w intymnej łączności z łaską nie ma wyraźnych granic. Granica jest widoczna dopiero między takimi nadprzyrodzonymi pracami a czysto naturalnymi, choćby nawet ożywionymi jakąś myślą o Bogu. Niektórzy nazywają „herezją czynu” taką „czystą aktywność ożywioną kilkoma ogólnikowymi myślami o Bogu”. Według innych „herezją pracy” jest raczej poprzestawianie na takiej pracy minimalnie uświęconej zamiast modlitwy⁶¹. Ks. Bosko z modlitwy nie rezygnował, a jak rozumiał pracę, wyjaśnił Pius XI.

Już na prywatnej audiencji 6 VI 1922 r. z okazji nadania salezjanom odpustu na uświęconą pracę mówił, że praca i modlitwa są jedną i tą samą rzeczą; praca jest modlitwą, a modlitwa jest pracą: praca jest niczym dla wieczności, jeśli nie jest złączona z modlitwą, a ta znów, by została przyjęta przez Boga, wymaga wzniesienia wszystkich władz duszy. Praca i modlitwa są nierozłączne i w zwykłym życiu idą krok w krok: najprzód jednak modlitwa, a potem praca. Papież musiał widać głęboko zastanawiać się nad uczynionym spostrzeżeniem, bo powrócił do niego kilkakrotnie w przemówieniach bardziej oficjalnych. Z okazji dekretu o heroicznosci cnót księdza Bosko w 1927 roku powiedział o nim, że „był wszędzie obecny, krzątający się w nieustannym zgiełku, wymagającym przystosowania się, zapierającym dech, wśród natłoku prośb i porad, a zawsze duchem gdzie indziej obecny, zawsze w górze, gdzie pogoda nigdy nie zakłócona, gdzie spokój dominujący i władczy tak, że w nim praca była wprost efektywną modlitwą i sprawdzała się wielka zasada życia chrześcijańskiego: qui laborat, orat”⁶².

⁶¹ Patrz referaty: F. Antonelli: *Le armi dell'apostolato e l'eresia dell'azione* — „*preghiera diffusa*” i L. Castano: *La finalità dell'apostolato*. W: *Settimana di spiritualità a Roma V—VI 1949*. Milano 1950.

⁶² Przemówienie Piusa XI z 20 II 1927. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 12.

Pius XI w swych przemówieniach niejednokrotnie powracał do zaobserwowanego faktu, że święty był zjednoczony z Bogiem nawet wśród najmniej sprzyjających okoliczności: „To było jedną z cech księdza Bosko, czyniącą wielkie wrażenie — najwyższy spokój, panowanie nad czasem, które pozwalało wysłuchiwać wszystkich doń przychodzących z takim niezakłóconym spokojem, jakby nie miał nic innego do roboty”⁶³. Więc z jednej strony cechował go niezwykły spokój i skupienie ducha, a z drugiej nieustanny czyn apostołski, bardzo owocny.

To zestawienie prowadziło myśl papieża do wciąż powtarzanego wniosku. „Wypada zapytać się: na czym polega tajemnica tego cudu pracy, niezwykłej ekspansji, niezmiernego wysiłku i świetnego sukcesu? Sam błogosławiony dał wyjaśnienie, prawdziwy klucz do całej tej wspaniałej tajemnicy; dał je w swym ustawicznym dążeniu, owszem, w nieustannej modlitwie do Boga, bo nieustanną była jego wewnętrzna, ciągła rozmowa z Bogiem i rzadko w kim, tak jak w nim, sprawdzała się maksyma: qui laborat, orat; on bowiem wprost identyfikował pracę z modlitwą; dał to wyjaśnienie w owym stałym wezwaniu: Da mihi animas, caetera tolle: dusze, zawsze poszukiwanie dusz, miłość dla dusz”⁶⁴. Ten powtarzający się wniosek papieża, nie tylko w przemówieniach prywatnych, ale i w publicznych, a więc posiadający już poważną rangę, zmusza do zastanowienia się. Czyżby praca mogła być modlitwą, albo odwrotnie — modlitwa pracą? Przynajmniej u ks. Bosko — tak, bo „rzadko w kim” to się sprawdza.

Jesteśmy zadowoleni, gdy zdołamy wcisnąć jakieś nowe zjawisko w odpowiednią przegródkę z ustaloną etykietą czy definicją, a niepokoi nas, gdy niezupełnie pasuje. Monsignore M. Campo, profesor mediolańskiego Uniwersytetu Najśw. Serca Jezusowego, zastanawia się w swym referacie o naturze modlitwy nad definicją, która by objęła wszystkie znane rodzaje modlitwy. Na pierwszym miejscu stawia definicję św. Tomasza⁶⁵, a przytoczywszy określenie podane przez św. Franciszka Salezego w „Teotymie”, stwierdza, że można poprzestać na definicji modlitwy św. Tomasza, mimo nadrzędnej funkcji rozumu, jaką w niej dostrzegamy, bo w syntezie tomistycznej poznanie i miłość są solidarne (conoscenza e amore sono solidadi). Otóż tą definicją trudno objąć pracę, choćby nawet apostołską. Jeśli w zestawieniu z innymi świętymi patrzemy „na św. Jana Bosko lub św. Józefa Cottolengo, przepelnionych niepohamowaną zachłannością apostołstwa”, znajdujemy wtedy to, co ich wszystkich łączy, a mianowicie miłosne poszukiwanie Boga, które

⁶³ Przemówienie Piusa XI z 19 III 1929, jw. s. 15.

⁶⁴ Przemówienie Piusa XI z 19 XI 1933, jw. s. 42.

⁶⁵ „Oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra, sed supra nos, scilicet Deum” -- II--II q. 83.

u księdza Bosko tak wybitnie się zaznaczyło pamięcią na obecność Bożą. Ta pamięć, do której prowadzi ćwiczenie się w obecności Bożej, jest istotą modlitwy życia — mówiąc za O. Antonelli⁶⁶ — jest związana z obiema formami modlitwy (ustną i myślną) jako ich konsekwencja, rozwinięcie, kontynuacja. Można by zatem postawić pytanie: gdzie kończy się modlitwa w ścisłym słowa znaczeniu odpowiadająca definicji tomistycznej? Czy jeszcze jej odpowiada modlitwa śpiewana, podobnie jak mówiona, modlitwa kompozycji muzycznej autora pochłoniętego Bogiem, modlitwa gestu niemowy, modlitwa tańca ludów pierwotnych, modlitwa apostołowania, modlitwa pracy uświęconej? To znaczy, czy zjawisko modlitwy jest pojęciem ciągłym, czy też nieciągłym, zakresowym, o wyraźnych granicach zakresu? W wypadku rozciągłości pojęcia praca apostolska, czy nawet każda praca uświęcona, którą zazwyczaj nazywamy modlitwą życia, mogłaby być podciągnięta pod pojęcie modlitwy. Wtedy w słowach Piusa XI nie byłoby żadnej sprzeczności. Owszem, taka identyfikacja (nie tyle logiczna, ile życiowa) dwóch terminów, nawet znaczeniem dość odległych od siebie, ale nieprzeciwstawnych, mogłaby wyjaśnić zaobserwowane przez ks. Valentiniego fenomeny, które nazwał „syntezami” (oczywiście życiowymi, a nie logicznymi). U księdza Bosko uczenie jest uczeniem się, formowanie jest formowaniem się, działanie jest kontemplacją, praca jest modlitwą⁶⁷. Ks. Bosko jest „świętym, którego nie da się zmieścić w formułach” — mówi cytowany już poprzednio Pierre Cras.

Jeśli przyjmiemy, że papież w wyrażeniu „modlitwa” nie widział modlitwy w ścisłym znaczeniu, ale „modlitwę życia”, to wtedy identyfikację pracy i modlitwy mógł rozumieć albo w tym znaczeniu, że każda praca księdza Bosko była modlitwą życia, albo rozszerzając zakres „modlitwy życia” na wszystkie jego przejawy, obejmował tym pojęciem zarówno pracę, jak i modlitwę w ścisłym znaczeniu, bo ją także można uważać za przejaw życia i wtedy rzeczywiście zachodzi identyfikacja. Trudno rozstrzygnąć, co papież miał na myśli, to jednak chyba chciał podkreślić, że w życiu księdza Bosko praca pełniła rolę modlitwy — jako synteza wzmożonej działalności i troski o życie duchowe.

W życiu świętego zatem praca odgrywała rolę umartwienia, jak już widzieliśmy, rolę modlitwy, a teraz dodajemy, że służyła jako środek do-

⁶⁶ Patrz referaty: M. Campo: *Natura dell'orazione* i F. Antonelli: *La presenza di Dio*. W: *Settimana di spiritualità a Roma 23—31 III 1946*. Milano 1947. F. Antonelli tak się wyraża między innymi: „L'esercizio della presenza di Dio [...] si potrebbe definire, in lingua generale, la continuazione di preghiera, una preghiera ininterrotta, il lavoro trasformato in preghiera. Insomma una forma di preghiera [...]. L'esercizio della presenza di Dio è collegato ad ambedue queste forme di preghiera (vocale e liturgica, poi questa mentale), come una conseguenza, uno sviluppo, una continuazione della medesima”.

⁶⁷ Valentini: *La Spiritualità di S. G. Bosco* s. 129—152.

skonalenia. Ks. Bosko nie tylko dla siebie tego środka używał, ale go polecał innym, a w testamencie pozostawił synom duchowym. Pius XI do tego samego zachęcał salezjanów mówiąc, by naśladowali swego założyciela „bez odmierzania pracy”. „Pamiętamy — powiedział — powtarzane przez niego chwalebne hasło: kto nie umie pracować, nie jest salezjaninem”⁶⁸. Przecież o Dominiku Savio ks. Bosko sam napisał w jego życiorysie: „pierwszym środkiem, jaki mu wskazano [nieosobowo mówi o sobie] do nabywania doskonałości, miało być poszukiwanie dusz dla P. Boga; nie ma bowiem na świecie nic świętszego nad pracę około zbawienia dusz, za które nasz najukochańszy Zbawiciel przelał do ostatniej kropli Krew Swoją Przenajświętszą”⁶⁹. W ten sposób praca, jako środek skonalenia, ma równocześnie spełniać rolę apostołską. Długi szereg dusz bohaterskich z błogosławnym Michałem Rua, ze Sługą Bożym ks. Filipem Rinaldim na czele, szedł tą samą drogą, a ks. Bosko, przyglądając się ich pracy, pochwalał gorliwość i dobrego ducha: „Muszę wprost powiedzieć, że nie można już więcej pragnąć; wydaje mi się, że został urzeczywistniony ideał, jaki sobie dla Zgromadzenia wyrobiłem. Bo nie tylko, że się dużo pracuje, ale towarzyszy temu duch posłuszeństwa i gotowości na wszystko”⁷⁰. Zatem duch posłuszeństwa woli Bożej, a zarazem wyrzeczenia się samowoli. Jest w tym i wiara, i ufność, i przede wszystkim miłość; jest to, co kard. Stefan Wyszyński określa „duchem pracy ludzkiej”.

Kontrowersyjna kwestia pracy z czasów procesu beatyfikacyjnego księdza Bosko, broniona przez Piusa XI, w dobie posoborowej staje w innym świetle.

Dzisiejsze spojrzenie antropologiczne, oparte na Księdze Rodzaju, żeby ludzie „ziemię czynili sobie poddaną” (Rdz 1,8) — „wyraża się, przynajmniej u ludzi wierzących, jako synteza życia świeckiego i religijnego. Świat bowiem nie jest ukończony (statyczny), ale tylko zarysowany (dynamiczny). Bóg człowieka powołał do współpracy w porządkowaniu tego świata” — według słów Gevaerta⁷¹. To znaczy, że działalność człowieka na świecie polega na dopełnianiu stwórczego działania Bożego. A nawet więcej: dla człowieka wierzącego w interwencję eschatologiczną Chrystusa działalność ta polega na aktualizowaniu i wyrażaniu obecności Słowa Wcielonego w świecie oraz na ukierunkowaniu świata do Chrystusa. Bo chociaż człowiek świat humanizuje, wyrażając i realizując w nim

⁶⁸ Przemówienie Piusa XI z 3 VI 1929. W: *Don Bosco nell'augusta parola del Papá* s. 29.

⁶⁹ *Zyciorys Sługi Bożego Dominika Savio* s. 45.

⁷⁰ MB 11, 29.

⁷¹ J. Gevaert: *Antropologia di ieri, antropologia di oggi e vita di preghiera*. W: *La Vita di Preghiera del Religioso Salesiano*. Torino 1969 s. 104.

siebie jako człowieka, to tym samym wyraża i realizuje człowieczeństwo Chrystusa, jako człowieka doskonałego, skupiającego ludzkość w sobie. W ten sposób, humanizując świat, przygotowuje go do włączenia w mającą nadejść pełnię uwielbienia Syna Bożego.

Dlatego, mówiąc słowami Juan Alfaro, „jeśli chrześcijanin przez wiarę poznaje chrystocentryczną celowość stworzenia, powinien celowo skierować całą swoją działalność na świecie do uwielbiania Chrystusa. Ale taka wyraźnie chrystocentryczna intencja nie nadaje nowego znaczenia obiektywnemu sensowi jego pracy, lecz tylko uznaje i przyjmuje na sposób w pełni ludzki rzeczywiste i głębokie znaczenie pracy”⁷².

Choć obiektywny sens pracy nie zmienia się, to jednak jej znaczenie wzrasta niepomiaralnie w relacji z Synem Bożym. Wcielony Syn Boży jest wyrazem i przenosicielem Miłości, dlatego rzeczywista współpraca z Nim w humanizowaniu świata staje się akcją miłości. Świat wypełnia się miłością, tajemniczą siłą, która mobilizuje ludzką moc działania, i skierowuje ku eschatologicznej realizacji planów Chrystusa.

Chrześcijanin wychowany w tradycyjnych poglądach miał do wyboru: albo ustawienie swego życia na materialną rzeczywistość ziemską, ulegając ciężeniu ku ziemi, albo ustawienie życia na duchowe wartości nadprzyrodzone, z równoczesną ucieczką od świata, albo poprzestawanie na oscylowaniu między tymi dwiema skrajnymi wartościami, co jednak pogłębia rozdarcie wewnętrzne. Inaczej wygląda sytuacja, gdy człowiek włącza się w działalność Bożą, dzięki miłości współpracując z Bogiem w porządkowaniu świata według planów Chrystusowych. Będzie to praca apostołska, bez względu na to czy w ścisłym, czy w szerszym znaczeniu.

Za tym ostatnim rozwiązaniem zdają się przemawiać słowa Konstytucji *Lumen Gentium* skierowane już nie tylko do kapłanów, zakonników, czy małżonków, ale ogólnie do wszystkich ludzi pracy, że „poprzez dzieła ludzkie mają doskonalić samych siebie, współobywateli swoich wspierać, a całej społeczności i całemu stworzeniu dopomagać do osiągnięcia lepszego stanu; mają oni również naśladować Chrystusa, którego ręce trudziły się pracą rzemieślniczą i który wraz z Ojcem ustawicznie działa dla zbawienia wszystkich: mają Go naśladować w miłości czynnej, ciesząc się nadzieją i jeden drugiego brzemiona dźwigając, i przez samą codzienną pracę swoją wznosić się na wyższy stopień świętości, także apostołskiej”⁷³. A zatem dla nich, prócz czynnika uświęcającego, jakim jest modlitwa, także praca może być sama z siebie środkiem uświę-

⁷² *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971 s. 105—106.

⁷³ Konstytucja *Lumen Gentium* nr 41. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968 s. 146.

cenia i apostołowania, jeśli jest wyrazem miłości. Praca św. Jana Bosko w nowym świetle uzyskuje znaczenie pionierskie. Wypływała z miłości, nie zaniedbywała modlitwy i zawsze była złączona z powściągliwością.

Rola powściągliwości

Ks. Bosko bardzo często używał słowa „temperanza”. Przede wszystkim miał wtedy na myśli wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu. Nie poprzestawał jednak na tym i rozszerzał zakres owego pojęcia, wyrażając nim wszelki umiar. U niego „temperanza miała oznaczać umartwienie zewnętrzne i wewnętrzne, umiarkowanie w jedzeniu i piciu, czystość, pokorę, łagodność” — wyjaśnia ks. Scotti⁷⁴.

Słowo „temperanza” zostało spolszczone przez ks. B. Markiewicza na „powściągliwość”⁷⁵. Wprawdzie język teologiczny chętniej używa terminu „umiarkowanie”, ale wobec braku jednolitości u różnych autorów i wobec tego, że termin „powściągliwość” ma już także pewną tradycję na polskiej ziemi, można pozostać przy „powściągliwości”.

Dwumian ascetyczny „praca i powściągliwość” miał ks. Bosko otrzymać w nadprzyrodzonym poleceniu: „Te słowa będziesz wyjaśniał, będziesz powtarzał, będziesz realizował. Wydasz podręcznik, który by tłumaczył i ułatwiał zrozumienie tego, że praca i powściągliwość jest twoją spuścizną w Zgromadzeniu, a równocześnie jego chwałą”⁷⁶. Potem jeszcze: „Wasze Zgromadzenie będzie istniało, dopóki członkowie będą miłowali pracę i powściągliwość”⁷⁷. Może dlatego właśnie, a może dla innych względów wielką wagę przykładął ks. Bosko do tego dwumianu.

Choć powściągliwość (umiarkowanie) u ks. Bosko niewątpliwie ma bardzo szerokie znaczenie, jest czymś w rodzaju ogólnie pojętej „surowości życia” (austeritas), którą ks. Caviglia wywodzi z ascetyki św. Alfonsa⁷⁸, to jed-

⁷⁴ P. Scotti: *La Dottrina Spirituale di Don Bosco*. Torino 1939 s. 40—41.

⁷⁵ „Powściągliwość i Praca” — to tytuł pisma i stowarzyszenia założonego przez ks. Markiewicza.

⁷⁶ MB 12, 466.

⁷⁷ MB 14, 124.

⁷⁸ A. Caviglia: *O duchu szlezjańskim*. Przyłęków 1956 s. 20 (powiel.). Twierdzi on, że ks. Bosko „w całej surowości ascetycznej jest uczniem św. Alfonsa. Nie zbacza ani na krok z linii wytkniętej przez niego w *Praxis Confessarii* (nr 145—147)”. Poglądy św. Alfonsa w tej materii ujmuje w trzech punktach: 1) Teoria cderwania się: posługiwać się światem jakby się go nie używało; 2) Powściągliwość w najszerszym znaczeniu tego słowa: niewygody, umiarkowanie, ograniczenie pragnień, miarkowanie uczuć; 3) Pobożność czynna — czyli życie wewnętrzne, samodoskonalenie, zjednoczenie z Bogiem — w pracy i w wypełnianiu obowiązków stanu.

nak nam przede wszystkim będzie chodziło o umartwienie, „umartwienie salezjańskie” w ramach owej powściągliwości (umiarkowania). Zresztą sam ks. Bosko umartwienie, któremu nadawał specjalny charakter, zazwyczaj traktował osobno.

Najpierw spróbujmy zestawić osobiste umartwienie ks. Bosko. Niełatwo było je dostrzec, bo starannie je ukrywał pod maską przeciętnego księży. Dopiero uważny obserwator potrafił je odkryć. Postawa zwykłego, przykładnego kapłana zwodziła, ale też dodawała chęci i odwagi do naśladowania. Dopiero gdy weźmiemy pod uwagę zły stan zdrowia, ukrywane zmartwienia, oderwanie od dóbr tego świata, twarde ubóstwo, skromny, a nawet bardzo skromny pokarm, brak jakichkolwiek wczasów, ulg, rozrywek i wszelkiego rodzaju wygod, a przede wszystkim pracę tak fizyczną, jak i duchową — dojdziemy do wniosku, że należał do dusz niezwykle umartwionych, stojących na wysokim stopniu doskonałości.

Tak był daleki od wszelkiego smakoszostwa, że nawet zdawał się nie dostrzegać, co je, czy jest to dobrze przyprawione i czy nie wystygłe. Za czasów studenckich dodawał do smaczniejszych potraw nieco popiołu lub piasku, ale potem tego zaniechał, bo było zbyt ostentacyjne. Do wina, jeśli pił, dolewał wody. Od stołu — mawiał — trzeba wstać z takim uczuciem, że mogłoby się zasiąść do nowego posiłku.

Ponieważ sypiał cztery, a najwyżej pięć godzin na dobę i często nie dosypiał, więc nieraz mu się zdarzało zdrzemnąć na krześle. O poręcz krzesła zazwyczaj się nie opierał i zachowywał skromną postawę. Miał tylko jedną sutannę i to przeważnie połataną, obuwie z demobilu z sznurówkami ze szpagatu pocernionego atramentem, skromny pokój z nędznymi meblami i z ceglaną posadzką.

Do tego pobieżnego spisu dodać należy pracę, pracę bez wytchnienia; wyczerpującą asystencję, to znaczy bezustanne czuwanie przy chłopcach (mimo zmęczenia, dolegliwości, zmartwień kłopotów i wstrętów buntującej się natury) — a przecież zawsze był uśmiechnięty i cierpliwy, zawsze pełen słodyczy i miłości.

Poza nielicznymi próbami jakiejś dyscypliny, twardych przedmiotów w łóżku lub czegoś uwierającego pod odzieżą, nie stosował dobrowolnych umartwień „chłuszczących”. Swoim penitentom, wychowankom i synom duchowym nie pozwalał nawet na podobne próby ⁷⁹.

Na prośbę Dominika Savio, aby pozwolił mu się umartwiać, odpowiedział, że jego pokutą ma być posłuszeństwo i dodał: „pozwalam ci

⁷⁹ Por. *Memorie Biografiche; A. A m a d e i: Don Bosco e il suo apostolato. Dalle sue memorie personali e da testimonianze di contemporanei*. Vol. 1—3 Torino 1931—1934; E. Ceria: *Don Bosco con Dio*. Torino 1929; G. Favini: *Alle fonti della vita salesiana*. Torino 1965; L. Terrone: *Lo spirito di S. Giovanni Bosco*. Torino 1956.

na znoszenie z cierpliwością gorąca, zimna, wiatru, deszczu i znużenia; na znoszenie innych dolegliwości i choroby (...)”⁸⁰. Franciszkowi Besucco na podobną prośbę odpowiedział, żeby uważał za pokutę „pilność w nauce, uwagę w szkole, posłuszeństwo przełożonym, cierpliwe znoszenie dolegliwości życiowych, jako to: upału, zimna, niepogody, głodu, pragnienia (...)”. A jeśli do tego, co znosi z konieczności, doda chęć cierpienia dla miłości Bożej, to cierpienie jego stanie się prawdziwą pokutą, będzie się podobało Bogu i zjedna mu zasługę na żywot wieczny⁸¹.

Pius XI z okazji potwierdzenia heroiczności cnót Dominika Savio stawia przed oczy „życie Dominika Savio, życie modlitwy i pokuty, pokuty nie dorównującej ostrościom znanym w dziejach świętości, a przecież pokuty prawdziwej; owszem, tej najużyteczniejszej dla nas wszystkich, a zwłaszcza dla młodzieży, nauki — pokuty dla wszystkich możliwej. Zredukowana do swej najwartościowszej treści, polega ona na ustawicznym czuwaniu, na panowaniu nad sobą, na władaniu ducha nad materią, na przewodzeniu części szlachetniejszej nad mniej szlachetną — jednym słowem — na władztwie duszy, która ma rozkazywać części mającej służyć. Drogocenny duch pokuty, już sam z siebie trzymający z dala od niebezpieczeństwa i sam z siebie wybornie i skutecznie wykorzystujący najlepsze siły duszy i ducha, uczy ciało, jako część mniej szlachetną, tego, co powinno być i co powinno dawać jako własny wkład. by cnota nie stawała się trudniejsza, lecz aby jej wykonywanie stawało się łatwiejsze i bardziej zasługujące”⁸².

Po takich słowach nie zdziwi nas śmiała zasada ascetyczna postawiona przez ks. Bosko duszom „maleńkim”, ale mającym święte ambicje, a wyrażona w żywotiku Michała Magone: „Gorąco bym radził, żeby zwracać uwagę na zobowiązanie się do rzeczy łatwych, które by nie przerażały, a nawet wcale nie trudziły wiernego chrześcijanina, przede wszystkim zaś kochaną młodzież. Posty, długie modlitwy i tym podobne surowe ostrości, albo zazwyczaj bywają opuszczane, albo zachowywane z trudem i z opieszałością. Chwytajmy się środków łatwych, lecz przestrzegajmy ich ze stałością i wytrwale”⁸³.

Zasadę ascetyczną postawioną przez ks. Bosko, przede wszystkim dla dziedziny umartwień, można ująć krótko: środki łatwe, ale przestrzegane wytrwale. Brak więc wyszukanej surowości kompensowany jest stałością.

⁸⁰ Bosko: *Zyciorys Dominika Savio* s. 70.

⁸¹ Tenże: *Zyciorys Franciszka Besucco* s. 98.

⁸² Przemówienie Piusa XI z 9 VII 1933. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 34.

⁸³ *Zyciorys młodzieniaszka Michała Magone wychowanka Oratorium salezjańskiego w Turynie*. Warszawa 1926 s. 58.

Mógłby ktoś zarzucić, że ks. Bosko jest zwolennikiem minimalizmu w ascezie, a przynajmniej w umartwieniu, że jego asceza jest dziecinnie łatwa, że nie dba on o jeden z najskuteczniejszych środków uświęcenia⁸⁴. Byłaby to zasadnicza pomyłka i brak zrozumienia dla tych śmiałych rozwiązań ascetycznych. Na pierwszy zarzut wystarczy odpowiedzieć słowami Piusa XI: „Oto życie, które było prawdziwym i wielkim męczeństwem. W pewnym sensie męczeństwem, bo męczeństwem bezkrwawym (martirii molto più modesti, molto meno festosi dei grandi martirii, ma pur veri martirii anch'essi), ale prawdziwym i nieustannym męczeństwem w ostrościach życia umartwionego, podległego ułomnościom natury ludzkiej, tak że się wydawało owocem ciągłego postu”⁸⁵.

Asceza ks. Bosko jest rzeczywiście dziecięcą, albo lepiej — młodzieżową, dostosowaną do młodego wieku. Taką dziecięcą właśnie ascezę doskonale później wyczuła i umiejętnie wykorzystwała św. Teresa od Dzieciątka Jezus w swej małej drodze dziecięctwa duchowego. Jest to asceza, która nie łamie młodej płonki, ale ją hartuje, przyzwyczajając do ciągłej ofiary, krzyżuje w rozumny sposób. Nie jest to jednak asceza goniąca za łatwizną. Trzeba sobie uprzytomnić, że dla wieku młodzieńczego cierpliwość, posłuszeństwo jakiejś zasadzie, stałość w umartwieniu są większym krzyżem aniżeli jednorazowa chłosta. Dla starszych może się ona stać bardzo surową ze względu na swój charakter młodzieżowy. Wystarczy tu odwołać się do osobistej obserwacji każdego. Dla młodych może coś być przyjemne i łatwe, jak zabawa, gonitwa, hałas, wspólnota życia, gdy to samo dla starszych będzie wielkim umartwieniem, a tym większym, gdy płynie z obowiązku wychowawczego, jak u ks. Bosko. Dołącza się wtedy to, co Pius XI nazwał „straszliwą monotonią (tremenda monotonia)”.

Myli się ten, co by chciał postawić zarzut, że ks. Bosko nie dba o jeden z najskuteczniejszych środków uświęcenia, jakim jest umartwienie. Od swoich wychowanków i penitentów, od synów i córek duchowych wymagał ciągłego umartwienia, ale swoiście pojętego: „Nie polecam wam pokuty i dyscypliny, ale pracę, pracę, pracę”⁸⁶. Czyż rzeczywiście więcej umartwionym nazwiemy tego, co siebie z własnej woli wychłostał lub włożył włosienicę, niż tego, co opadając ze zmęczenia i niewyspania resztkami sił zabiera się do pracy, by spełnić swój obowiązek? Czyż mniej umartwiona jest siostra zakonna pielęgnująca ropiejące ciało chorego?

⁸⁴ Zdaniem kard. Vives y Tuto, wyrażonym w jego *Teologii ascetyczno-mistycznej*, powszechną jest opinia Ojców i Doktorów, że umartwienie tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne dla dążących do doskonałości jest niezbędne.

⁸⁵ Przemówienie Piusa XI z 3 XII 1933. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 47 i 48.

⁸⁶ MB 7, 216; 18, 493.

Do umartwień dobrowolnie wybranych łatwo dołączają się akty pychy, umartwienia zaś narzucone przez życie i obowiązek są od tego wolne. Umartwienie jest konieczne, ale jego forma może być różna.

Myśl ks. Bosko bardzo wnikliwie przedstawia ks. A. Caviglia: „Podstawą poglądu księdza Bosko na umartwienie jest to, że ono nie powinno być dodatkiem do życia, czymś dowolnym, więc niezawisłym od ducha powołania, przypieczętowanego ślubami, ale ma wynikać z samego życia i ma być właśnie życiowym przeżyciem, wedle tego jakim to życie jest, które nas umartwia. Więc środkiem umartwienia, instrumentem, powiedzmy dyscypliną, powinno być samo życie, które zdaniem księdza Bosko ma być surowe, ubogie, poskromione, składające się z pracy i powściągliwości (umiarkowania), połączone z nieustannymi i niezmożonymi ofiarami, przyodziane w strój umartwienia, to znaczy praktycznie i świadomie umartwione”⁸⁷.

Wobec tego nasuwa się pytanie, czy ks. Bosko rezygnuje z zewnętrznych umartwień pozytywnych, „chłozujących”?

Jak wynika z cytowanych już słów ks. Bosko, nie miał on zamiaru nakazywać swym synom i córkom duchowym, a tym bardziej wychowankom, jakiegokolwiek rodzaju umartwień zewnętrznych pozytywnych, a nawet negatywnych. Powtarzał wyraźnie: „Nie polecam wam pokuty czy umartwień szczególniejszych. Będziecie mieli wielką zasługę i przyczynicie się do chwały Zgromadzenia, jeżeli potrafcie wzajemnie się znosić w strapieniach i przykrościach życiowych z chrześcijańską rezygnacją”⁸⁸. Rzeczywiście, w Ustawach salezjańskich, prócz przepisanego piątkowego „postu ku uczczeniu Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa”⁸⁹, nie znajdujemy żadnych poleceń pokutnych.

Doradzał natomiast ks. Bosko umartwienia negatywne, biernie, ujarzmianie zmysłów, o których św. Alfons powiada, że są „meliores et utiliores, et periculis minus obnoxiae”⁹⁰: umieć się wyrzec oglądania rzeczy ciekawych, zadowalać się tym, co podano do stołu, nie wybierać w pokarmach; nie grzać się przy piecu w zimie, nie mówić wiele, wybierać rzeczy gorsze, cieszyć się brakiem rzeczy koniecznych, znosić niewygody, cierpliwie zachowywać się w chorobie, nie utyskiwać na pogodę.

Te umartwienia zewnętrzne, łącznie z wewnętrznymi, to owe „środki łatwe”, tak przez niego polecane. Dały one wspaniałe wyniki. Przy

⁸⁷ *Savio Domenico e Don Bosco. W: Opere e scritti editi e inediti di „Don Bosco” nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti a cura della Pia Società Salesiana.* (Red. A. Caviglia). Vol. 1—6. Torino 1943 Vol. 4 s. 248.

⁸⁸ MB 17, 267.

⁸⁹ Art. 155.

⁹⁰ Por. A. Liguri: *Praxis Confessarii* nr 145—147.

ich wiernym stosowaniu on sam się uświęcił i potrafił uświęcić tylu swoich duchowych synów i córek. Nawet wśród młodzieży dopomogły one wyrobić silne charaktery, bohaterskie dusze, z młodziutkim mistykiem — Dominikiem Savio na czele.

Św. Jan Bosko swą niezwykłą intuicją wyszedł naprzeciw naszym czasom. Nawet O. Faber, zwolennik pokut cielesnych (takich jak dyscyplina, łańcuszki, włosienica) przyznawał, że nikła odporność fizyczna nowoczesnego człowieka musi wywrzeć wpływ na wybór umartwień i tylko zastrzega, że to „bardziej dotyczy rodzaju niż stopnia umartwienia”⁹¹. Obecne czasy przystąpiły do rozwiązania problemu zewnętrznych umartwień. Wystarczy przeglądnąć referaty wygłoszone na rzymskim Kongresie Stanów Doskonałości w 1950 roku⁹², by się o tym przekonać. Podkreślały one konieczność umartwienia w ogóle i potrzebę reformy zewnętrznych umartwień pozytywnych, aby je więcej dostosować do nadwątłej struktury fizycznej i odmiennej psychiki człowieka dzisiejszego. Jeden z referatów podsuwał myśl, by większy nacisk kłaść na umartwienie zmysłów, złagodzić natomiast staroświecką praktykę zewnętrznych pokut pozytywnych⁹³. Inny postulował przystosowanie form dowolnego umartwienia do naszych czasów, a ilość i jakość umartwień nie tylko uzależniać od temperamentu, ale także od wymagań własnego powołania⁹⁴. Jeszcze inny radzi zaniechać pewnych umartwień cielesnych dawniej stosowanych, jako nie odpowiadających ani fizycznie, ani psychicz-

⁹¹ Por. F. W. Faber: *Postęp duszy*. Kraków 1935. Cały rozdział XI jest poświęcony umartwieniu i nim A. Caviglia uzasadnia praktykę księdza Bosko, który „educer le anime dei suoi più fervorosi e del suo santino (D. Savio), esclude senz'altro le penitenze afflittive, inopportune nei suoi soggetti, mentre accetta, secondo la dottrina dei maestri di spirito, le mortificazioni esterne indispensabili alla mortificazione interna, che anzi debbono procedere” (*Opere e scritti di D. Bosco* s. 245).

⁹² *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis*. Roma 1952 (dalej cyt.: *Acta Romae 1950*).

⁹³ „Dans l'apostolat moderne où le contact avec le monde est plus fréquent, plus intime et par là, même, plus dangereux, la mortification des sens, la réserve dans l'attitude, les relations est de mise, plus que jamais (...). Quand aux pénitences afflittives (...) peut-être serait-il sage, en certains cas (...) d'user de certains adoucissements” — L. Colin, *Acta Romae 1950* II 198.

⁹⁴ „Suggerisco i seguenti principi per la soluzione pratica del problema: 1) Non diminuire la quantità della mortificazione, bensì cambiare la forma, il modo di attuazione, almeno nelle penitenze che sono di regola. 2) Nella valutazione della quantità e della forma di mortificazione esterna non attendere solamente al temperamento dei singoli individui, ma anche alle esigenze oggettive della propria vocazione” — Beniamin a SS. Trinitate, *Acta Romae 1950* II 193.

nie człowiekowi nowoczesnemu⁹⁵. Jeden podsuwa także myśl o konieczności cnót negatywnych, pokory, posłuszeństwa, ubóstwa, i o konieczności umartwiania zmysłowości⁹⁶.

Świeży powiew niosą też dokumenty soborowe. Konstytucja *Lumen Gentium* stwierdza wyraźnie, że na wzór Jezusa Chrystusa, który „wyprowadził samego siebie” (Flp 2,6), również i „Kościół obejmujący w swym łonie grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”⁹⁷. Kościół, w ujęciu społecznym, jako Lud Boży, musi podążać za swym Założycielem drogą krzyżowego oczyszczenia społecznego, więc choć dostosowuje się do dzisiejszych czasów, nie może zrezygnować ze społecznej pokuty. Stąd też i tych, co pragną iść bliżej za Chrystusem, zachęca, by szerzyli na całym świecie dobrą nowinę „świadectwem swej wiary, swej miłości, nadzieją przyszłej chwały oraz umiłowaniem krzyża”⁹⁸.

Toteż Kościół, mimo że posoborową konstytucją *Penitemini* wprowadza zmiany w praktyce pokutnej, to jednak jej nie znosi, jakby się może niektórym zdawało. „Ażebym zatem przypomnieć swoim synom nakaz pokuty i przynaglić ich do jego wypełnienia, Stolica Apostolska postanawia przedstawić praktykę pokutną dostosowaną do wymogów naszych czasów”⁹⁹. Ponieważ każda epoka ma własną specyfikę, więc i formy pokuty społecznej muszą być do niej dostosowane.

Według Elio Gambari „w naszych czasach, przesiąkniętych naturalizmem i hedonizmem, afirmujących ludzkie wartości i pracujących nad emancypacją osób i narodów, uwalnianych spod krzywd i gnębiącego ich niedostatku, nauka o umartwieniu i pokucie dla wielu wydaje się twarda i niezrozumiała, nie pociąga. Kazanie na górze, uznające cierpią-

⁹⁵ „Si potrà mai concludere che certe forme di mortificazione corporale e certe austerità proprie di tempi lontani sono meno confacenti alla psicologia ed anche alla resistenza fisica dell'uomo moderno, ma non si potrà mai scalfire il principio della mortificazione dei sensi e delle penitenze corporali in nome del progresso” — A. Castano. *Acta Romae 1950 II* 452.

⁹⁶ „*Debilitas hodierna corporum et nervorum fecit ut mortificationes et poenitentiae traditionales, ut ieiunia, cilicia, et flagellationes, sanitatis causa paulatim derelinquerentur (...). Etiamsi mortificationes Patrum deserti hodie vix suadendae sunt, tamen inculcare oportet necessitatem mortificationis et in cibo et in potu, sed praesertim oculorum, cogitationum, tactus et omnis satisfactionis sensualitatis. Inculcetur et necessitas sic dictarum virtutum negativarum, humilitatis, oboedientiae, paupertatis, quibus homo semet ipsum abnegat ut vivat in eo Christus*” — L. Venthey OFM Conv. *Acta Romae 1950 II* 232.

⁹⁷ LG nr 8. W: *Sobór Watykański II* s. 111—112.

⁹⁸ Dekret PC nr 25. W: *Sobór Watykański II* s. 275.

⁹⁹ E. Szafrowski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. Cz. 2. Warszawa 1968 nr 666 s. 95.

cych i płaczących za błogosławionych, nie znajduje słuchaczy przekonanych i gotowych do podjęcia praktycznych konsekwencji”¹⁰⁰. Nic więc dziwnego, że wspomniana Konstytucja, choć nie znosi postu jako umartwienia społecznego, redukuje go do minimum. A przypominając tradycyjne sposoby zadośćczynienia Bożemu nakazowi pokuty modlitwą, postem i uczynkami miłosiernymi, zachęca do indywidualnego praktykowania „enoty pokuty przez wytrwałe wypełnianie swoich obowiązków, związanych z własnym stanem, i przez cierpliwe znoszenie trudów towarzyszących codziennemu życiu”¹⁰¹.

W związku z tym E. Gambari przytacza różne formy umartwienia. „Dokładne wykonywanie własnych obowiązków, połączone z nieodzownymi ofiarami, jest pierwszą formą pokuty; praca apostołska wymaga stałego wysiłku i częstych wyrzeczeń. Wielkoduszne i cierpliwe przyjmowanie nastęrczących się przeciwności i prób duchowych, moralnych i fizycznych, składających się na życie ludzkie, wymaga ducha pokuty; wśród nich najboleśniejsze są nieoczekiwane cierpienia. Również obserwacja i reguła dotycząca życia wspólnotowego, a zwłaszcza ustawiczne dawanie siebie innym, wymagające wyrzeczenia się własnych upodobań i podejmowania cudzych ciężarów, stanowią nieustanne ćwiczenie pokutne. Ale te podstawowe formy pokuty wymagają uzupełnienia dobrowolnymi pokutami cielesnymi, wyrabiającymi wewnętrzne i duchowe panowanie nad sobą”¹⁰². Wskazówki te odnoszą się do osób zakonnych, a przy zachowaniu odpowiednich proporcji mogą być użyteczne dla osób świeckich, pracujących nad swoim życiem duchowym.

Dochodzimy zatem do wniosku: choć nasze czasy bronią się przed obowiązkiem umartwienia, uznając równocześnie wartość pracy, jak już widzieliśmy, to jednak wiernie idący za Chrystusem i podejmujący obowiązki stanu, obowiązki zawodowe, pracę, nie mogą rezygnować z osobistego i społecznego umartwienia. Aktualnym pozostaje dwumian księdza Bosko: „Praca i powściągliwość”, pojmowane w szerokim znaczeniu. Aktualna będzie również jego zasada: „Chwytajmy się łatwych środków, ale je przestrzegajmy ze stałością i wytrwałością”. Gdy zaś to wszystko będzie wypływało z miłości i będzie jej wyrazem, może stać się wybitnym środkiem doskonalenia własnej osobowości i kształtowania innych osób; będzie też stanowiło właściwą treść stosowanego przezeń „systemu prewencyjnego”, jaki wypada teraz omówić.

¹⁰⁰ E. Gambari: *Manuale della vit religiosa alla luce del Vaticano II*. Vol 2 Roma 1971 s. 201.

¹⁰¹ Szafrowski, jw. nr 668 s. 95 i nr 662 s. 91.

¹⁰² Gambari, jw. s. 204.

System prewencyjny (zapobiegawczy)

Ks. Bosko był nie tylko urodzonym apostołem, ale równocześnie wychowawcą młodzieży, a z połączenia tych obu darów — niezwykłym kierownikiem duchowym. Jego apostołstwo było wychowawcze, a wychowawstwo apostołskie w tym znaczeniu, że obrana droga pedagogiczna, a dodajmy także andragogiczna, zmierzała do rozbudzenia intymnej zażyłości z Bogiem. Zatem jego system ascetyczny w swoich zasadach pokrywał się z systemem wychowawczym. Tylko w początkach przeważało wychowanie, a potem brała górę asceza.

Ks. Bosko do pracy wychowawczej potrzebował ofiarnych pomocników, ale bardzo prędko spostrzegł się, że może liczyć tylko na tych, których sam sobie ukształtuje. Tej formy dokonywał przy pomocy swego systemu wychowawczego, wzbogaconego zasadami ściśle ascetycznymi. Nie było jeszcze nowicjackiej granicy, za którą miałyby się rozpoczynać inne, bo już zakonne życie. Przyszli zakonnicy wyrastali i kształtowali się w tym samym środowisku wychowawczym, poddawani byli tym samym albo podobnym zabiegom, a w miarę usamodzielniania się dobrowolnie przyjmowali dyrektywy ascetyczne. Można wobec tego powiedzieć, że ks. Bosko tak w wychowaniu młodzieży, jak w kształtowaniu młodego personelu miał tylko jedną metodę, prowadzącą i wychowanków i wychowawców na szczyty świętości¹⁰³.

Epokę ks. Bosko znamionuje rozbudzone zainteresowanie sprawami społecznymi, a także pedagogicznymi. Obok rzeczników indywidualizmu opartego na ontologizmie i psychologizmie filozoficznym¹⁰⁴ oraz zwolenników myśli socjologicznej¹⁰⁵, a także obok tradycjonalistów¹⁰⁶, pojawił się wybitny praktyk w dziedzinie wychowania, dążący intuicyjnie do integracji psychicznej młodego człowieka, a zarazem pokorny realizator planów Bożych. Był nim przysły święty, ks. Jan Bosko. Nie poszedł za dotychczasową myślą wychowawczą, by przede wszystkim usuwać zło, a dopiero drugorzędnie wszczeptać dobro — co wyłytało z myśli

¹⁰³ Por. przeciwstawne opinie ks. P. Ricaldone: *Don Bosco Educatore*. Colle Don Bosco 1951 s. 25—30 i ks. E. Valentini: *La Spiritualità di D. Bosco*. W: *Biblioteca del Salesianum* 18. Torino 1952 s. 24.

¹⁰⁴ Takich rzeczników, jak: W. Gioberti, A. Rosmini, J. Mazzini, A. Reyneri, usiłujących rozwinąć wszechstronnie i swobodnie dobrą z natury istotę człowieka (za Jakubem Rousseau i filozofią Hegla).

¹⁰⁵ Takich zwolenników, jak: D. Berti, D. Caritti, K. Bacchialoni, D. Capellina, dążących do wyzwolenia ludzi spod ucisku społecznego przy pomocy wychowania lub bardziej pozytywistycznych: P. Sicilianiego, A. Angiulli, R. Ardigo.

¹⁰⁶ Takich jak: P. Thouar, Aporti Ferranta, N. Tomasseo, R. Lambruschini, usiłujących starymi metodami karcącymi wychować moralnie, po chrześcijańsku, nowe, lepsze pokolenie.

teologicznej, zwłaszcza ascetycznej, kładącej nacisk na eliminowanie grzechu ostrymi pokutami, a w wychowaniu objawiało się groźbą i karą — ale zamiast tych elementów negatywnych i nastawienia ujarzmiającego wybrał raczej elementy pozytywne i nastawienie wyzwalające, jak mówi ks. Mieczysław Majewski w swej pracy doktorskiej¹⁰⁷. Święty wychowawca dostrzegał i liczył na dobrą stronę natury ludzkiej (optymizm), ale nie ulegał złudzeniom zwolenników indywidualizmu i widział zło zasiewane przez wroga ludzkiego, wykorzystującego słabość natury upośledzonej przez grzech pierworodny i napastliwość przewrotnego „świata”. Otóż przed tym złym wpływem należy chronić, tym złym wpływom prewencyjnie należy zapobiegać (system prewencyjny), a równocześnie wpajać i rozwijać dobro rugujące z duszy zło.

Ten system nie jest nowy, przeciwnie, jest „tak stary, jak Ewangelia” — zaznacza Auffray¹⁰⁸. Zasługą ks. Bosko było to, że potrafił zebrać w jednolitą całość i wykazać praktycznie całą skuteczność wskazań bliźnich natchnionych Boską miłością.

Nasz święty odróżnia dwa systemy: karcący i prewencyjny. Wyjaśnia je tak: „System karcący polega na tym, że podwładnym ogłasza się prawo, a potem baczy się tylko na to, by wykryć przestępców i wymierzyć, gdzie potrzeba, zasłużoną karę. Według tego systemu przełożony powinien unikać wszelkiej poufałości z podwładnymi, a jego słowa i postawa winny być zawsze surowe i groźne (...)”. System prewencyjny „polega na tym, że podwładnych zaznajamia się z przepisami i regulaminami (...), a następnie rozciąga się nad nimi taką opiekę, że nie ma chwili, w której by nie mieli nad sobą oka przełożonego lub asystentów, którzy jako kochający ojcowie przemawiają do nich, służą im za przewodników w każdej okoliczności, udzielają rady i upominają z dobrocią (...)”¹⁰⁹.

Ks. Bosko spleta w jedną prewencyjną całość czuwanie, zwane „asystencją”, omówiony już dwumian „praca i powściągliwość” oraz to, co można by nazwać „życiem sakramentalnym” — i „zanurza” w miłości.

„Asystencja” polega na ustawicznej i czynnej obecności wychowawcy czy przełożonego: „Należytem czuwaniami zapobiega się złu, tak że zbędne będzie poskramianie”¹¹⁰. Ma to swoisty odpowiednik ascetyczny w organizowaniu życia wspólnego jako wzajemnej asystencji: wspólna jadalnia, sypialnia, rekreacja, wspólne modlitwy, studia, rozrywki i prace możliwie grupowe. Nie ma czasu i miejsca na indywidualny anachor-

¹⁰⁷ M. Majewski: *Psychologiczno-pedagogiczne podstawy Systemu Prewencyjnego św. Jana Bosko*. Lublin 1964 (maszynopis).

¹⁰⁸ A. Auffray: *Pedagogia Świętego*. Warszawa 1932 s. 14.

¹⁰⁹ MB 13, 919.

¹¹⁰ MB 16, 168.

retyzm. Takie życie wspólne zapobiega wielu uchybieniom, ale też narzuca dużo sposobności do ustawicznego umartwienia.

Drugiego czynnika prewencyjnego możemy się dopatrzeć w pracy. Ks. Bosko wyraźnie o tym przypomina w swej książeczce do nabożeństwa: „Próżnowanie — mówi Duch Św. — rodzi wszelkie występki, praca zaś wszystkie zwycięża i zabija”¹¹¹. Na tym tle są całkiem zrozumiałe słowa Piusa IX skierowane do świętego: „Diabeł obawia się więcej domu pracy niż domu samej modlitwy. Tylekroć bowiem w takich domach panuje lenistwo”¹¹². Tę samą myśl wyraża ks. Bosko tak: „albo wy pracujecie, a diabeł stoi bezczynny, albo wy jesteście nie zajęci, a diabeł pracuje”¹¹³. Zresztą „są różne rodzaje pracy, przerwy może być też zajęciem”¹¹⁴ — wyjaśnia ks. Bosko. Przekonanie o prewencyjnej skuteczności pracy czerpał, być może, ze wskazówki ascetycznej otrzymanej w czasie którejś wizji: „Labor in assiduis operibus; sudor in poenitentibus; fervor in orationibus ferventibus et perseverantibus”¹¹⁵.

Co do umartwienia, które można rozumieć w znaczeniu „powściągliwości”, należy ono do tradycyjnych środków zapobiegawczych, więc nie potrzebuje bliższego uzasadnienia.

Umartwienie powinno iść zawsze w parze z modlitwą: „biada tym, co zaniedbują modlitwę” — przypomina ks. Bosko¹¹⁶. Odpowiada to przestrodze Chrystusowej: „Módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie” (Mt 26,41). A już szczególnie wobec podnieć zmysłowych warto pamiętać, że „ten rodzaj złych duchów, czyli pokusy przeciw czystości, nie da się inaczej poskromić, jak za pomocą postu i modlitwy”¹¹⁷. Jeśli do tego dołączymy jeszcze praktykę częstych sakramentów św. — Pokuty i Ołtarza, które nazywał „dwoma młotkami do łamania rogów diabłu”¹¹⁸, to otrzymamy zespół środków, stanowiących według ks. Bosko jeden z trzech kamieni węgielnych systemu prewencyjnego, który opiera się „na rozumie, religii i miłości”. W zaciętej walce z grzechem znajdował w religii najlepszy środek prewencyjny. Lubił to często i z entuzjazmem podkreślać. Gdyby ktoś jednak sądził, że jego system stosownie do nazwy obejmuje tylko zapobieganie grzechowi, sądziłby bardzo powierzchownie.

¹¹¹ G. Bosco: *Il Giovane Provveduto*. Torino 1912 s. 19.

¹¹² MB 17, 661.

¹¹³ MB 13, 431.

¹¹⁴ MB 13, 432.

¹¹⁵ MB 6, 900.

¹¹⁶ MB 9, 180.

¹¹⁷ Bosco, *Il Giovane Provveduto* s. 29.

¹¹⁸ MB 15, 60.

System prewencyjny ks. Bosko nie ogranicza się do strony negatywnej. Nie tylko ma uchronić przed grzechem, ale ma ambicję kształtowania całej osobowości ludzkiej. W przeciwieństwie do tylu innych systemów ma na uwadze doskonalenie całościowe pełnego człowieczeństwa, co tak usilnie polecają papieże. Pius XII w Konstytucji *Sedes Sapientiae* podkreśla, że wychowaniem „należy objąć całego człowieka, pod wszystkimi aspektami jego powołania, by uczynić z niego pod każdym względem człowieka doskonałego w Jezusie Chrystusie”, i wyjaśnia, że chodzi tu o „ciało i duszę”¹¹⁹.

Człowieka skłóconego wewnątrznie po grzechu pierwotnym należy scalić w jedność zorganizowaną, „zintegrować psychicznie”. Taka „integracja — jak mówi ks. M. Majewski — domaga się dyferencjacji, dzięki której osoba ludzka może się różnicować w zakresie funkcji psychicznych i zróżnicowanie to może rozwijać, utrzymując jedność podmiotową. Zróżnicowany rozwój poszczególnych funkcji musi jednak być nastawiony na współistnienie, współdziałanie i współporządkowanie. Badając problem celu wychowawczego u św. Jana Bosko w ujęciu psychologicznym, dochodzimy do stwierdzenia, że jest nim integracja psychiczna wychowanka”¹²⁰. Chodzi tu zarówno o integrację naturalną, jak i o integrację nadprzyrodzoną. A więc o integrację cielesno-duchową, integrację intelektualno-wolitywną, jednostkowo-społeczną, moralno-religijną oraz o integrację nadprzyrodzoną.

Wiemy, jaki ks. Bosko kładł nacisk na wyrobienie fizyczne, powiedzmy nawet sportowe, i w ogóle na zdrowie, higienę, ruch, spoczynek, pokarm. Toteż jego podwórze było zawsze pełne ruchu i hałasu. W rekreacjach brali udział zarówno wychowankowie, jak i wychowawcy. „Właśnie ruch podtrzymuje zdrowie” — mówił¹²¹ i dawał taką receptę: „Aby zachować zdrowie i żyć długo, jest konieczne: po pierwsze — sumienie czyste, by kłaść się na spoczynek bez obawy o wieczność; po drugie — posiłek skromny; po trzecie — życie czynne; po czwarte — towarzystwo dobre, czyli unikanie osób zdeprawowanych”¹²². Przeciwstawiał się metodzie ks. J. Cocchisa, założyciela odrębnego oratorium w Turynie, który poprzestawał na wyrobieniu fizycznym i społecznym¹²³. Raczej starał się zharmonizować rozwój fizyczny z duchowym, kierując się zasadą „*mens sana in corpore sano*”. I odwrotnie, był też przeciwny zasadzie, by ratować duszę, gnębiąc ciało. Mimo że był bar-

¹¹⁹ *Costituzione Apostolica Sedes Sapientiae e Statuti Generali ad essa annessi*. Roma 1957 s. 24; AAS R. 48: 1956 nr 21 s. 354—365.

¹²⁰ Majewski, jw. s. 51.

¹²¹ MB 12, 243.

¹²² MB 6, 302.

¹²³ MB 3, 451.

dzo wstrzemięźliwy i to samo polecał innym, żądał jednak należytego umiaru. Gdy kiedyś spostrzegł, że w pewnym internacie dla względów ascetycznych podawano wychowankom zbyt małe porcje jedzenia, kazał przynieść dwie, umieścił na jednym talerzu i powiedział: „oto usunięte wszelkie skrupuły”¹²⁴.

Między rozumem a wolą starał się zaprowadzić harmonijne współzycie o charakterze hierarchicznym. Oświecony rozum ma wpływać na wybór prawidłowej decyzji, a wola wyrobiona w pracowitości, cierpliwości i posłuszeństwie ma decyzję uczynić mocną i skuteczną. Rozwinięta zaś wola pobudzi rozum do należytego rozeznania. „Moim mocnym postanowieniem jest trzymać się jednego celu, jakim jest dobro moralne ubogich chłopców, co osiąga się przy pomocy nauki i pracy”¹²⁵.

Rozumiał, że człowiek jest istotą społeczną, więc ogromny nacisk kładł na życie wspólne, o czym już była mowa poprzednio, ale życie wspólne o charakterze rodzinnym. Według niego przełożeni „jako kochający ojcowie przemawiają (...), służą za przewodników (...), udzielają rady i upominają z dobrocią (...)”¹²⁶. Wtedy podwładni będą się czuć „synami”, a zakład będą uważali za „dom”, interesy domu będą traktowali jako „nasze”. Uspołecznici, wykształcici, wyrobić fachowo młodzież w atmosferze rodzinnej uważał za swój święty obowiązek.

Sam bardzo religijny, wpływał na innych, by w religii szukali oparcia do walki z grzechem i do wyrobienia moralnego. A o samej religii mówił, że ta „mistrzyni ludzi posiada prawo na tyle doskonałe, że potrafi nagiąć się do wymagań epoki i dostosować się do różnorodności charakterów ludzkich”¹²⁷.

Rozumując dalej po tej samej linii, można łatwo wykazać, że proces integracji („prymat całości”) w zamierzeniach świętego nie mógł poprzestawać na akcji czynnej ze strony wychowawcy i na postawie biernej wychowanka. Ks. Bosko liczył na współpracę świadomą i dlatego mówił, że system swój opiera nie tylko na religii i miłości, ale także na rozumie. To całkiem logiczne, ale na tym „przebudzeniu” do świadomego kształtowania naturalnej indywidualności nie poprzestawał. Zdawał sobie sprawę, że z wolna trzeba zainteresowanie sobą przeobrazić w zainteresowanie Bogiem i Jego sprawami („prymat przedmiotowości”). Dlatego właśnie wciągał swą młodzież do akcji apostołskiej. Lepszym powierzał opiekę nad gorszymi, czy to w ramach Towarzystwa Niepo-

¹²⁴ MB 10, 630.

¹²⁵ MB 3, 293.

¹²⁶ MB 13, 919.

¹²⁷ MB 2, 45; M. Majewski w cytowanej wyżej pracy uzasadnia to szczegółowo, by wykazać, że system prewencyjny księdza Bosko miał za zadanie to, co dziś nazywamy integracją psychiczną.

kalanej¹²⁸, czy poza nim; organizował Konferencje św. Wincentego à Paulo; wysyłał jako sanitariuszy w czasie panoszącej się zarazy. Ten dynamizm apostołski doskonalił, sublimował („prymat ewolucji”)¹²⁹ w podwójnym nabożeństwie, tak dla niego charakterystycznym: w nabożeństwie maryjnym i eucharystycznym. Potrafił wytworzyć w swym domu niezwykłą atmosferę nadprzyrodzoną, która entuzjazmowała domowników i zadziwiała niepomiaralnie odwiedzających¹³⁰. Pius XI wyraził się potem, że wówczas „nadprzyrodzone stało się zwyczajne”¹³¹.

Od zabezpieczenia przed grzechem do integracji psychicznej i wreszcie do pewnego zjednoczenia z Bogiem jest długa droga unowocześnienia ascezy chrześcijańskiej, tak długa, jak między słabością ludzką, a bohaterstwem synów Bożych. Droga wypełniona potrójnym działaniem: wychowawczą akcją kierownika duchowego, wciąż ponawianym wysiłkiem duszy zainteresowanej i przede wszystkim wpływem łaski Bożej. W początkach większą rolę odgrywa osobista akcja prewencyjna wychowawcy i prewencyjna rola całego zespołu ustawionych przez niego współczynników akcji. Potem coraz większą rolę spełniają współczynniki prewencyjne ustawiane przez samą duszę — a tego nie powinno zabraknąć nawet na wyższych szczeblach doskonałości. Łaska Boża, która wzbiera na sile z biegiem rozgrywającej się akcji, wykonuje rolę czynnika dominującego, ale nie arbitralnego. Prewencyjna akcja wychowawcza, choć nigdy nie ustaje, z wolna ustępuje miejsca akcji ascezycznej, zmierzającej do integracji psychicznej i do świadomego współdziałania z łaską, by jej przygotować akcję jednoczenia z Bogiem. Czy to wszystko mieści się w systemie prewencyjnym?

Jeśli tego systemu nie zacieśniamy do dziedziny pedagogicznej, ale w ślad za ks. Bosko rozszerzamy jego zakres i sens na życie duchowe

¹²⁸ Towarzystwo Niepokalanej w Oratorium turyńskim ks. Bosko zostało zorganizowane przez gorliwych wychowanków: M. Rua, G. Bongiovanni, D. Savio. Powszechnie utarła się opinia, że założycielem był św. Dominik Savio. Celem tego stowarzyszenia był kult maryjny i apostołstwo wśród rówieśników. Datę powstania trudno ustalić. Najprawdopodobniej założone zostało pod koniec roku szkolnego 1854/55, ale życie swe rozpoczęło 8 grudnia 1856. Por. A. Caviglia: *Savio Domenico e D. Bosco*. W: *Opere e scritti di D. Bosco* s. 441—459.

¹²⁹ Por. J. Majkowski SJ: *Człowiek w życiu wewnętrznym*. „Ateneum Kapłańskie” R. 55: 1963 s. 165.

¹³⁰ Można by tu cytować wiele entuzjastycznych zeznań o chłopcach ks. Bosko, np. ks. kan. Ballesio, że „nie popełniliby za nic w świecie dobrowolnego grzechu powszechnego”, lub o ich pobożności, że „robili wrażenie czegoś niezwykłego”. Por. G. Lemoine: *Vita di S. G. Bosco* Vol. 2 s. 288.

¹³¹ Przemówienie Piusa XI z 19 III 1929. W: *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi* s. 16.

rozwijane w sobie lub w innych, to wtedy problemy ascetyczne, a może i mistyczne¹³², znajdują się w tak pojętym systemie.

Praca, spełniając w początkach rolę głównie zabezpieczającą przed upadkiem, gdy ją rozpatrujemy od strony omawianego systemu, staje się z wolna precyzyjnym narzędziem ascetycznym, aby nawet tak jak u ks. Bosko dopomóc w jednoczeniu z Bogiem.

Powściągliwość, jako wyraz surowości ascetycznej, od samego początku aż do końca pełni rolę prewencyjną, trzymając w ryzach buntującą się i słabnącą w gorliwości naturę ludzką, aby w najwyższym stadium odrywać od materii, (a według słów ks. Bosko porzucać „tua, tuos et te”¹³³), i tak ułatwiać zjednoczenie z Bogiem.

Miłość, jako czynnik podstawowy ludzkiego uświęcenia, spełnia ważną rolę w systemie prewencyjnym, ma ogromne znaczenie w integracji psychicznej, a jest wprost nieodzowną w akcji jednoczenia ludzi z Bogiem. Jeśli „Bóg jest Miłością” (1 J 4,16), to właśnie miłość człowieka, należycie pojęta, staje się pobożnością, jako odpowiedź woli ludzkiej na działanie Boże (voluntas prompta se tradendi ad ea quae pertinent ad Dei famulatum). Wyraża się zarówno modlitwą, jak i miłością czynną apostołstwa lub dobroczynności, by nie miłować tylko „słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3,18).

System prewencyjny może być stosowany jako ascetyczny środek własnego udoskonalenia, nade wszystko jednak jako precyzyjny instrument apostołski w rękach do tego powołanych. Bo „różne są dary Ducha: gdy jednych powołuje On, by dawali jawne świadectwo pragnieniu nieba i zachowali je żywe w rodzinie ludzkiej, innych wzywa, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo Królestwa niebieskiego”¹³⁴. A tu właśnie o nich mowa, o powołanych do służby w apostołstwie i dobroczynności, o ich uświęcaniu i o ich działalności uświęcającej.

Sobór Watykański II, nie deprecjonując uświęcającego znaczenia modlitwy, dowartościował drugi środek uświęcający, tj. czynność apostołską i dobroczynną. W tym wypadku czynnikiem uświęcającym, czy integrującym życie kapłana, jest pełnienie woli Bożej — pewnego rodzaju duch, czy „zmysł apostołski”¹³⁵, jak wynika ze słów Dekretu Pre-

¹³² Jeśli owocem tego systemu jest św. Dominik Savio, który według ks. A. Caviglii był bezsprzecznie mistykiem, to zakres formacji i tej dziedziny nie pomija. Por. Caviglia: *Savio Domenico e D. Bosco* s. 278.

¹³³ MB 6, 1059.

¹³⁴ Konstytucja *Gaudium et Spes* nr 38. W: *Sobór Watykański II* s. 565.

¹³⁵ Por. J. Aubry: *Teologia della vita religiosa*. Torino—Leuman 1970 s. 146. Autor posługuje się wyrażeniem „senso apostolico” omawiając „duch apostołski” Dekretu PC nr 8 i dodaje: „Per senso apostolico intendo l'unione spirituale coscienza a Cristo apostolo”.

sbyterorum Ordinis¹³⁶. Podobnie „zmysł apostołski”, czy „zmysł dobroczynności”, jest takim głównym czynnikiem uświęcającym życie ludzi, konsekrowanych Bogu w zakonach czynnych czy w instytutach świeckich, bo według Dekretu Perfectae Caritatis w nich „do samej istoty życia zakonnego należy działalność apostołska i dobroczynna”¹³⁷.

W nowym świetle posoborowym życie apostołskie lub dobroczynne nie jest, jak dawniej myślano, czymś dodatkowym, a może nawet przeszkadzającym życiu zakonnemu, czynnikiem rozpraszającym, a nie jednoczącym, który należy dopiero uświęcić modlitwą. Jest ono raczej współzależne z modlitwą. Oczywiście, modlitwa jest absolutnie konieczna, ale nie w tym znaczeniu, aby miała pełnić rolę uświęcania czynnika zasadniczego: apostołstwa lub dobroczynności¹³⁸.

Wobec tego apostołska metoda systemu prewencyjnego nabiera w okresie posoborowym szczególnego znaczenia. Dzięki niej „zmysł apostołski”, integrujący życie osób powołanych do apostołatu, wyrazi się trójmianem ks. Bosko: rozum, religia, miłość. Współczynniki te uzupełniają się wzajemnie. Nie są łatwe. To jednak Bóg wskazał je ks. Bosko i jego naśladowcom. Wymagają one od apostołów pracy i powściągliwości, aby „wyrzekłszy się miłości własnej i wprzagnawszy wszystkie siły ziemskie dla życia ludzkiego, nastawiali się na przyszłość, kiedy to ludzkość sama stanie się ofiarą Bogu miłą”¹³⁹.

¹³⁶ DK nr 14. W: *Sobór Watykański II* s. 507: „Tej jedności życia (kapłanów) nie może wytworzyć ani czysto zewnętrzny porządek w czynnościach duszpasterskich, ani sama praktyka ćwiczeń pobożnych, chociaż pomagają do jej podtrzymania. Prezbiterzy mogą ją jednak budować idąc w wypełnianiu posługi za przykładem Chrystusa Pana, którego pokarmem było czynić wolę Tego, który Go posłał, by wypełniał Jego dzieło”.

¹³⁷ DZ nr 8. W: *Sobór Watykański II* s. 268.

¹³⁸ Por. A. Aubry: *Teologia della vita religiosa* s. 147 nn. Według dawniejszych poglądów: „la natura della vita religiosa è costituita dagli elementi della vita monastica, e l'azione viene in secondo luogo, è marginale, accidentale. Secondo la concezione conciliare, la vita religiosa deve essere concepita come un genere contenente due specie principali nelle quali essa realizza la sua essenza in due diversi modi, che restano ugualmente ispirati dallo Spirito Santo e promossi dalla Chiesa: la vita religiosa di tipo contemplativo e monastica, e la vita religiosa di tipo attivo (apostolico o caritativo); la quale non è affatto una forma di vita religiosa diminuita (il padre De Guibert, nelle sue Lezioni di teologia mistica, refuta la tesi tradizionale della spiritualità della contemplazione sull'azione)”.

¹³⁹ Konstytucja *Gaudium et Spes*. W: *Sobór Watykański II* s. 565.

Attualità di alcune proposte ascetiche di San G. Bosco

RIASSUNTO

Parecchie delle proposte e soluzioni ascetiche di San Giovanni Bosco corrispondono alle esigenze ed alla mentalità del mondo cristiano d'oggi. Lo dimostra:

a) L'atteggiamento di apertura. Si nota in San Giovanni Bosco la tendenza all'ascesi „vitale”, aperta alle esigenze di vita in mondo cristiano d'oggi. Si tratta della „vitalità cristiana”, piena di ottimismo, di mutua fiducia e di carità verso i corredenti da Cristo, fondate sulla prudenza e sul dono di consiglio.

b) Ruolo della carità. La carità occupa nell'ascesi di San G. Bosco una posizione particolare: essa deve essere non solo il cima della santità, ma il suo punto di partenza. L'ascesi di San G. Bosco non comincia con la penitenza e mortificazione per arrivare alla carità, ma congiunge fin dall'inizio l'abnegazione con la carità, coformente al suo detto: „Da mihi animas, caetera tolle”. L'ammirato apostolato del papa Giovanni XXIII, che si distingueva con le note di „amabilitas, familiaritas, fiducia”, fu praticato già da San G. Bosco.

c) Ruolo del lavoro. Don Bosco ha saputo, grazie alla sua intuizione, di risolvere il cruciale problema dell'apostolo di accordare l'attività con la contemplazione. Egli ha fatto del lavoro il mezzo della santificazione, come poi apparve nei discorsi di Pio XI e fu definito in tal senso ascetico-mistico del Concilio Vaticano II (LG 41) — il fascino del lavoro.

d) Ruolo della temperanza. Dal detto: „Da mihi animas, caetera tolle” scaturisce un altro: „Labor apostolicus et austeritas”. La

temperanza nel senso più largo si identifica con „l'austerità di vita” senza gli ulteriori preoccupazioni. La vita stessa deve essere fin dall'infanzia il mezzo di mortificazione e di sostituire le antiche penitenze di scelta.

e) Il sistema di prevenzione. Esso non deve solamente educare ma anche formare la vita spirituale. Deve condurre all'integrazione della prevenzione e carità, escluse la costrizione e la pena. E siccome esso è fondato non soltanto sulla carità e religione, ma anche sulla ragione, perciò passa pian piano dall'azione educativa all'auto-educazione.



NIEKTÓRE CZYNNIKI ROZWOJU KATECHEZY MŁODZIEŻY, ZWŁASZCZA PRACUJĄCEJ

Historycznie rzecz biorąc, do tej pory ukształtowały się trzy zasadnicze typy katechez: rodzinna, szkolna i parafialna¹. Każda z nich powstała w określonym czasie jako odpowiedź na wołanie określonej epoki i pragnęła zadowalająco zaspokoić potrzeby religijne człowieka. Katechezy te w pewnej mierze wiązały się ze sobą, ale bardziej niżeli otwartość cechuje je ekskluzywność i zamknięcie się w sobie. Dopiero współczesny ruch katechetyczny doprowadził do pluralizmu katechetycznego², według którego katecheza tworząc nowe jej typy i formy ustawicznie się różnicuje, a przez to dochodzi do pogłębienia i ujednoczenia. Jedność katechezy osiąga się więc przez różnorodność, elastyczność i otwartość.

W katechezie historycznej daje się zauważyć jedną jej zasadniczą linię: jej skierowanie przede wszystkim do dzieci. Doceniając rolę katechezy dziecięcej, współcześnie zwraca się uwagę na jej niewystarczalność w rozwoju wiary. Współczesność wyłoniła potrzebę katechezy dorosłych, która z jednej strony opiera się na katechezie dziecięcej i młodzieżowej, a z drugiej warunkuje skuteczność dwu poprzednich³.

Pomiędzy katechezą dziecięcą a katechezą dorosłych znajduje się katecheza młodzieży, która staje się odrębnym i bardzo złożonym problemem. Katecheza młodzieżowa w pewnej mierze była realizowana już od dawna; była również przedmiotem naukowych refleksji. Jednakże tak w teorii, jak i praktyce była dołączona albo podporządkowana katechezie dziecięcej. Założenia, normy i wskazania wypracowane dla kate-

¹ Zob. B. Drcher: *Katechese-Gemeinde*. Wien 1970.

² E. Alberich: *Orientamenti attuali della catechesi*. Torino 1971 s. 24.

³ Tamże s. 36—41.

chezy dziecięcej, z pewnymi modyfikacjami były przenoszone i stosowane w katechezie młodzieżowej. Tymczasem młodzież odcinając się od dzieciństwa, będąc zaangażowaną w teraźniejszość i skoncentrowaną w przyszłość, oczekuje autentycznej katechezy wieku młodzieńczego.

Problem autentycznej katechezy młodzieżowej wylania się dopiero w naszych czasach. Współczesny ruch młodzieżowy rozwijający się na całym świecie obudził wrażliwość Kościoła, który poprzez naukową twórczość katechetyczną próbuje wyjść naprzeciw potrzebom religijnym młodzieży i je zaspokoić⁴. Nie można jednak jeszcze do tej pory wskazać na daleko idące rozwiązania. Tym bardziej problem katechezy młodzieży pracującej w teorii katechetycznej jest mało znany. A przecież ilość tej młodzieży stale wzrasta, a wraz z nią pojawiają się specyficzne problemy, w rozwiązaniu których powinna wziąć również udział katecheza.

Biorąc pod uwagę wzmiankowane potrzeby, w niniejszym artykule zostanie podjęta próba wyeksponowania zawodowych problemów w katechezie młodzieżowej. By ten problem rozwiązać, trzeba będzie dotknąć problematyki ogólnomłodzieżowej, ale przede wszystkim trzeba będzie zwrócić uwagę na problemy zawodowe i światopoglądowe tej grupy młodzieży, która już podjęła pracę bądź fizyczną, bądź umysłową. Konkretniej rzecz biorąc, będzie rzeczą wskazaną przypatrzeć się młodzieży w środowisku społecznym, odsłonić jej problemy religijne i zaproponować dla niej katechezę. Artykuł będzie próbą analizy psychologicznej współczesnego świata młodzieży pracującej, na tle której zostaną wyprowadzone postulaty katechetyczne.

Młodzież współczesna w środowisku społecznym

Młodzież kształcąca się, studiująca i pracująca, ze względu na jedną fazę rozwojową, w której się znajduje, posiada wspólne problemy. I dla tego można spotkać szereg pozycji naukowych traktujących o młodzieży w ogóle. Tymczasem, zdaniem Czajki⁵, mówienie o młodzieży w ogóle jest zbyt powierzchowne. Faktycznie poza pewnymi treściami wspólnymi u młodzieży nie można przeoczyć jej specyfiki czy to ze względu na podłoże osobowościowe, czy też ze względu na środowisko, w którym się znajduje, czy wreszcie ze względu na zadania, które podejmuje. Dlatego też zajmując się młodzieżą należy bardziej uwydatnić jej specyficzne właściwości psychofizyczne niż ukazywać jej cechy w ogóle.

⁴ Zob. C. Bucciarelli: *Realità giovanile e catechesi*. Torino 1973.

⁵ S. Czajka: *Młodzież pracująca i jej problemy*. Warszawa 1972 s. 12.

Refleksje Hellera⁶ nad osobowością młodzieży doprowadziły do wniosku, że młodzież ta odczuwa potrzebę oryginalności, posiada wysokie poczucie godności, ukazuje postawę krytyki, w pewnych momentach odczuwa osamotnienie, a normalnie głód metafizyczny. Młody człowiek wyuczując, że jego ranga społeczna zależy od niepowtarzalnego wkładu pracy, proponuje jej nowe rozwiązania i zobowiązuje się do intensywnego zaangażowania w realizację planów, próbując w ten sposób zmanifestować siebie. Otoczenie wrażliwe na to, by przez podniesienie rangi jednego nie obniżyła się pozycja drugich, zamiast darzyć uznaniem, pochwałą i poparciem młodego, odnosi się do niego z uśmiechem, ironią i pobbżaniem. Taki stosunek grupy, w której się znalazł, wywołuje w młodym człowieku onieśmienie, rozgoryczenie i rozczarowanie. Silne emocje wylaniają w nim z kolei postawę krytyki i agresywności wobec grupy starszych. W pojedynku psychologicznym z grupą, w którym siły są nierówne, formalnie przegrywa na wielu odcinkach, a nie znajdując zwolenników, szuka dla siebie miejsca w osamotnieniu. I chociaż z konieczności musi utrzymywać kontakt z innymi, w rzeczywistości między nim a grupą nie istnieją relacje personalne. Ponieważ grupa, w której się znalazł, jest mu obca, tym bardziej szuka możliwości nawiązania kontaktu z osobami znajdującymi się poza tym środowiskiem. W międzyczasie zaistniały konflikt staje się przedmiotem refleksji, dzięki której może w pewnej mierze ujrzeć wartości, ale bardziej jeszcze braki w postępowaniu innych. Nie mogąc pogodzić się z aktualnym stanem rzeczy, zaczyna podważać dotychczasowy porządek, kwestionuje całą organizację i z całą natarczywością domaga się zasadniczych i kategorycznych zmian⁷.

Młody człowiek stając po raz pierwszy przy warsztacie pracy odczuwa lęk, bezsilność i brak przygotowania. Wydaje mu się, że zadania, przed którymi go postawiono, są ponad jego siły, a wiedza, która w szkole wydawała mu się za obszerna i głęboka, w zetknięciu z praktyką okazała się niewystarczająca. Wówczas zamiast wypełniać naturalną przepaść pomiędzy teorią i praktyką wzbogacaniem doświadczenia, obwinia starszych za swoje nieodpowiednie przygotowanie. Wyraża wówczas pretensje do rodziny, że zbyt wiele interesowała go swoimi problemami wewnętrznymi, a mało otwierała na otaczający świat i jego rzeczywistość. Stawia zarzuty szkole, że tylko zorientowała go w normach pracy, a nie wprowadziła w jej wykonawstwo i nie nauczyła koniecznego współzycia z innymi, które jest bardziej istotne w obecnej organizacji pracy niż operowanie narzędziami⁸.

⁶ A. Heller: *La catechesi degli apprendisti e giovani lavoratori*. Torino 1970. s. 20.

⁷ Czajka, jw. s. 41.

⁸ Zob. M. Kozakiewicz: *Paradoksy młodzieżowe*. Warszawa 1970.

W relacjach z rodzicami młodzież próbuje nad nimi dominować, a tymczasem w zakładzie pracy jest zmuszona podporządkować się starszym. Nie umiejąc zrozumieć mechanizmów społecznych, przeciwstawiać się i nawiązać kontaktu z innymi, nie wchodzi w głąb grupy, ale pozostaje jedynie na jej uboczu. Nieudane zamierzenia zmiany porządku rzeczy, aby stać się przywódcą, albo przynajmniej współpartnerem, rodzą stresy i przyczyniają się do powstawania kompleksów, mających swój wpływ na przyszłe życie osobowe⁹.

W domu rodzinnym, w szkole i podczas katechizacji młodzież słyszy o ideałach życiowych, ich treści i znaczeniu w rozwoju osobowo-społecznym. Obecnie patrząc z bliska na realizację ideału koryguje swoje pojęcia, a buntując się przeciwko zakłamaniu, nieuczciwości, brakowi solidarności i odpowiedzialności starszych, odrzuca proponowane ideały. Nie może bowiem pogodzić egoizmu, karierowiczostwa, formalizmu i obłudy z prawdą, kulturą i szlachetnością ideału. Chcąc jednak pozostać przy pracy, która jest koniecznością życiową, będąc bezsilna wobec potęgi grupy, pomimo oporów psychicznych, stopniowo wchodzi w panującą tam atmosferę, przyzwyczajają się do pewnego stylu bycia i akceptuje zastaną postawę. Młodzież czuje, że mimo sprzeciwów i krytycznego stosunku, grupa wchłania ją w siebie, ze szkodą dla rozwoju osobowego. Wzbogacając się takimi nowymi treściami, jak współzycie z innymi, zrozumienie i tolerancja, zatracą powoli swój optymizm, bezkompromisowość, inwencję i rzetelność. Praca więc w swoim kontekście psychospołecznym zmusza ją do zmiany postawy¹⁰.

Byłoby to jednak wielkim nieporozumieniem, gdyby twierdzono, że praca wpływa negatywnie na rozwój osobowości młodzieży. Praca wraz ze swym wymogiem zaangażowania, porządku, wysiłku i pozytywnego odniesienia do innych, przyczynia się do zdynamizowania osobowości, służy wyrobieniu społecznemu i daje naturalne podstawy ureligijnienia. Wówczas jednak, gdy w pracy bierze się tylko pod uwagę jej aspekt produkcyjny i zarobkowy, zamiast rozwijać i uduchawiać człowieka, może się ona przyczynić do jego alienacji¹¹. Młody pracownik, nie znając dokładnie wszystkich wartości pracy, widząc akcentowane w niej przede wszystkim objawy zewnętrzne, podświadomie odczuwa, że jej treść została spłycona. Wobec tego angażowany maksymalnie podczas pracy i zużywany przez nią, zwłaszcza w momentach poza wykonywaniem zawodu, szuka możliwości odzyskania wartości osobowych i ich

⁹ S. Łypacewicz: *Kształtowanie stosunków międzyludzkich*. Warszawa 1972 s. 25 nn.

¹⁰ Czajka, jw. s. 55.

¹¹ Zob. H. Bednarek: *Ku powszechnej cywilizacji pracy*. Warszawa 1963.

ubogacenia. Wówczas to, w chwilach samodzielnej refleksji nad światem i światem ludzkim w szczególności, rodzi się w nim tęsknota za zaangażowaniem religijnym, które może go ubogacić wewnątrz.

Młodzię pracującą uzależnioną w dużym stopniu od innych w zakładzie pracy, posiada wiele swobody poza nim. Wówczas w jej życie prywatne w zasadzie nie ingeruje ani rodzina, ani szkoła, ani grupa społeczna, do której należy. Nie będąc świadoma, że poszerzone granice wolności wymagają większej odpowiedzialności, mając do dyspozycji własne pieniądze, wykorzystuje zaofiarowaną wolność dla celów rozrywkowych, często pozostawiając na uboczu cele społeczne i moralno-religijne. Otwierając się szeroko wolność w pierwszym momencie rodzi radość i zadowolenie, ale z kolei nieumiejętne jej wykorzystanie prowadzi do rozczarowań i konfliktów osobowościowych.

Izolująca się od rodziny młodzież pracująca, izolowana przez grupę społeczną starszych, otwiera się w pełni do swoich rówieśników, znajdujących się w podobnych sytuacjach. Jednocześnie jednak chętnie i szybko tworzy własne życie społeczne, cechujące się spontanicznością, elastycznością, solidarnością i odpowiedzialnością. Te same osoby, którym z trudnością przychodzi włączenie się w życie społeczne starszych, stają się entuzjastami i przywódcami grup młodzieżowych, które podejmują program dynamizacji życia społecznego¹².

Religijność współczesnej młodzieży

W zagadnieniu religijności człowieka można wyróżnić dwa zasadnicze stanowiska. Zwolennicy pierwszego są zdania, że religijność jest dyspozycją psychiczną człowieka, w oparciu o którą może ona nawiązać kontakt z Bogiem. Przedstawiciele drugiego twierdzą, że religijność ma charakter osobowy, jest ustosunkowaniem się człowieka jako osoby do Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Stanowisko pierwsze miało wielu zwolenników w XIX wieku, podczas gdy za drugim opowiada się współczesna nauka.

Religijność traktowana przez niektórych jako pewien wycinek życia osobowego, w rzeczywistości przenika całą osobę. Można więc mówić o związkach, jakie zachodzą pomiędzy różnymi dziedzinami życia osobowego a religijnością. Naturalny rozwój osobowy stwarza podstawy rozwoju religijności, ale zarazem pełnia rozwoju osobowego domaga się religijności. Religijność bowiem sprzyja rozwojowi osobowości, w pewnej mierze dynamizuje jej rozwój, a przede wszystkim spełnia funkcję integracyjną¹³.

¹² Zob. M. Kozakiewicz: *Nowa młodzież* Warszawa 1965.

¹³ A. van Kaam: *Religion et personnalité*. Paris 1967 s. 38—51.

Religijność młodzieży jest w pewnej mierze przedłużeniem religijności dziecięcej i wejściem w religijność wieku dojrzałego. Bardziej jednak niżeli o podobieństwie religijności młodzieńczej do dwóch sąsiednich faz rozwojowych, trzeba mówić o ich różnicy, a zarazem specyfice. Religijność bowiem dziecięca jest religijnością wpływu środowiska, oddziaływania innych osób, a zwłaszcza rodziców, i akceptacją uszeregowanych przez katechetów treści, bez osobistego odniesienia się do Boga, Ewangelii i nauki Kościoła. W postawie religijnej dojrzałej G. Milanesi widzi złożoność, bogactwo i różnorodność treści; dynamiczność wyrażającą się w otwartości i dążeniu do prawdy konfrontowanej z historią i doświadczeniem ludzkim; ucieczkę od schematyzmu i represji; postępowanie konsekwentne oparte na motywacji¹⁴. Religijność młodzieży jest jakościowo różna od religijności dziecięcej, gdyż jest ona religijnością własną, próbą osobistego ustosunkowania się do Boga, dążeniem do ukształtowania postawy idealnej, pomimo że daleko jej jeszcze do religijności dojrzałej. Jest to religijność tworząca się, poszukująca właściwego wiekowi młodzieńczemu wyrazu, powiązana z trudnościami i oporami psychicznymi, polegająca na zbliżaniu się i oddalaniu od Boga.

W rozwoju religijności młodzieńczej można wyróżnić trzy zasadnicze fazy: dezintegracji, negatywizmu i integracji. W fazie pierwszej młodzież burzy religijność dziecięcą, podważa jej wartość, a zwłaszcza formy, a nie mając jeszcze wypracowanej religijności własnej, pozostaje przy pewnych dotychczasowych jej elementach. W okresie negatywizmu młodzież odrzuca praktyki religijne, występuje przeciwko autorytetom kościelnym, podważa prawdy religijne i oddala się od Boga. Okres ten — nazwany przez niektórych psychologów okresem ateizmu młodzieńczego, kryzysu religijnego — w rzeczywistości jest czasem, w którym pojawia się w załączku religijność właściwa okresowi młodzieńczemu. Pomimo pewnych objawów areligijności we wnętrzu poszczególnych osób budzi się autentyczne odniesienie do Boga. W fazie trzeciej, w której dochodzi do względnej równowagi psychofizycznej, młodzież odnajduje Boga, nawiązuje z nim bliższy kontakt i dopracowuje się postawy chrześcijańskiej, albo też porzuca dotychczasowe ideały, by zbliżyć się do innych, jej zdaniem, bardziej humanistycznych¹⁵.

Od strony intelektualnej — według G. Milanesi — religijność młodzieńczą cechują: subiektywizm, konfliktowość i relatywizm¹⁶. Młodzież podjmując dialog z Bogiem, stawia mu pewne żądania do spełnienia, a zajmując wobec niego określoną postawę, próbuje ją uzasadnić. Analizując treści naukowe i objawienia, dochodzi do wniosku, że pomiędzy

¹⁴ G. Milanesi, M. Aletti: *Psicologia della religione*. Torino 1973 s. 233.

¹⁵ A. Schneiders: *Psicologia dell' adolescenza*. Torino 1968 s. 263—279.

¹⁶ Milanesi, jw. s. 181.

nauką a wiarą nie ma całkowitej zgodności, ale konfliktowość tych dziedzin nie podważa wartości i autonomiczności żadnej z nich. Na tle pluralizmu społecznego i kulturalnego, w którym rozwija się osobowość młodzieży i jej religijność, powstaje relatywizm tak co do myśli religijnej, jak i postawy wiary. Ostatecznie młodzież ustosunkowuje się pozytywnie do religii, gdyż — jak sądzi — religia najbardziej przyczynia się do ukształtowania światopoglądu, do odkrycia własnego powołania w świecie i zdobycia sensu życia.

Religijność młodzieży bardzo ściśle wiąże się z emocjonalnością, którą uszlachetnia, daje zewnętrzny wyraz i harmonizuje napięcia. Zdaniem G. Milanesi — religijność młodzieńcza ma charakter intuicyjny, emocjonalny, pragnieniowy, aksjologiczny i witalistyczny¹⁷. Dzięki religijności młodzież może realizować swoje zamierzenia ucieczki od szarej rzeczywistości, przejścia w krainę szczęścia i zetknięcia się z Absolutem. Religia pomaga jej odnaleźć swoją identyczność, ustabilizować się osobowościowo, odsłonić znaczenie przyjaźni i poświęcenia, odkryć właściwą treść seksu i go ukierunkować.

Zastrzeżenia odnośnie religijności rodziców, wątpliwości dotyczące przekazywania wiary przez katechetów, oddalają młodzież od religijności starszych, a zbliżają do rówieśników, by w grupie własnej wypracowywać postawę religijną, bardziej autentyczną. Życie grupowe sprzyja rozwojowi religijności młodzieńczej, gdyż dostarcza autentycznego doświadczenia, w którym przez wzajemny wpływ poszczególnych osób kształtuje się właściwa wiekowi postawa religijna. Młodzież bowiem uważa, że postawa religijna jest w mniejszym stopniu wyrazem wiedzy, a w większości bezpośrednio zależy od doświadczenia. W grupie rówieśników osoba nie przyjmuje ustalonego schematu i nie poddaje się zewnętrznym wpływom, ale odnosząc się krytycznie do nich, przez osobiste ustosunkowanie się do Boga i ludzi dopracowuje własną postawę¹⁸.

Potężny, groźny, odległy, karzący Bóg dzieciństwa zbliża się do młodzieży, stając się partnerem w rozwiązywaniu problemów życiowych, osobą godną zaufania, której można powierzyć wszystkie tajemnice, postawić określone żądania i spodziewać się koniecznej pomocy. Często używanymi wyrażeniami w stosunku do Boga są: mój Bóg, Bóg w relacji z człowiekiem, dialog z Bogiem. Stąd mówi się o spirytualizacji i inferioryzacji obrazu Bożego, w którym treści zewnętrzne podkreślane w dzieciństwie zanikają, a pojawiają się treści wewnętrzne, istotne wartości życia Bożego. Proces interioryzacji — zdaniem Babina — dokonuje się dzięki nowo powstającym w wieku młodzieńczym cechom: na-

¹⁷ Tamże s. 183.

¹⁸ R. Bleistein: *Die Jugend von heute und der Glaube von morgen*. Würzburg 1970 s. 32 nn.

turalności, egomorfizmu i etyczności¹⁹. Naturalność wskazuje na spontaniczną tendencję do Boga, który dla człowieka jest celem życiowym. Egomorfizm mówi o zaangażowanym kontakcie z Bogiem, ale zarazem dodaje, że ten kontakt się zacieśnia do zaspokojenia potrzeb. Przedłużeniem egomorfizmu jest idealizacja, dzięki której młodzież upodabnia się do ideału przez siebie wybranego. Etyczność zaś świadczy o tym, że najbardziej istotnymi w religijności młodzieży są problemy moralne.

Do autentycznej religijności młodzież dochodzi przez kryzys, trudności i wątpliwości. Pomiedzy dziccinstwem a wiekiem młodzieńczym występuje faza rozwojowa, w której upada religijność wypracowana przez wychowanie rodzicielsko-katechetyczne, a ponieważ wtedy nie zdołała się jeszcze ukształtować nowa religijność, młody człowiek przeżywa kryzys. Tęsknił on, marzył poniekąd o uwolnieniu się od religijności i jej norm moralnych, a w momencie, gdy ona została zachwiana, jest bezsilny wobec siebie i otoczenia, nie mogąc sobie poradzić z mnożącymi się problemami społeczno-moralnymi. Wówczas to konkretne doświadczenia wzbudzają w nim potrzebę zaangażowania religijnego w celu dopracowania religijności na miarę własną. Wielorakie i różnorodne wątpliwości są z jednej strony wyrazem kryzysu i bezradności, a z drugiej szukania pełnej prawdy i dążenia do wiary dojrzałej²⁰.

Młodzież pracująca zaangażowana w pracy zewnętrznej posiada wielkie trudności nawiązania kontaktu z Bogiem. Jednakże sama praca, która wyczerpuje energie ludzkie, skłania ją do pewnego ustosunkowania się do Boga, dzięki czemu odzyskuje utracone i zdobywa nowe energie twórcze. Młodzież ta, przez rozwój religijności, zdobywa obiektywne spojrzenie na świat i formację sumienia odnośnie do dobra i zła, wyrabia w sobie solidarność i odpowiedzialność, które z kolei pomagają jej znaleźć sens życia i szczęście własne²¹.

Przez rozwijaną w sposób sobie właściwy katechezę młodzież chciałaby rozwiązać trudne dla niej i nierozwiązywalne gdzie indziej problemy nie tylko religijne, ale również społeczne, kulturowe, zawodowe i moralne. Czuje ona, że religia jedynie może ją nauczyć trudnej, ale koniecznej sztuki współżycia z ludźmi, polegającej na podporządkowywaniu i ingerencji, dostosowaniu do przyjętych założeń i ich modyfikacji, zajęciu wysokiej rangi społecznej bez jej obniżenia u innych. Zawód zinterpretowany religijnie pomaga odsłonić głęboką treść powołania ludzkiego i chrześcijańskiego, rozwijanego przez pracę służącą dla dobra osoby i społeczności. W pogłębionej religijności zawód staje się nie

¹⁹ Zob. P. Babin: *Dieu et l'adolescent*. Lyon 1963.

²⁰ H. Remplein: *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes und Jugendalter*. München 1967 s. 442, 482.

²¹ Heller, jw. s. 19.

tylko narzędziem zarobkowania, ale przede wszystkim daje możliwości rozwoju człowieka w kierunku nawiązania z Bogiem ścisłego kontaktu. Skłócony młody człowiek, po wielu doświadczeniach, uważa religię za jedyny czynnik, który zharmonizuje go osobowo i społecznie. Mniema, że przy pomocy religii, poddając się w pewnej mierze okolicznościom zewnętrznym, w rzeczywistości będzie panował nad nimi. Dzięki religii spodziewa się ukierunkować swoje postępowanie, włączając się w całości kształt pracy samowychowawczej i produkcyjnej.

Trudności duszpasterskie katechezy młodzieżowej

Niezależnie od tego, czy młodzież pracująca wyraża potrzebę katechizacji, czy nie, biorąc pod uwagę jej życie osobowe, istnieje konieczność pogłębiania jej życia religijnego. Współczesna katecheza wrażliwa na dobro, które ma przekazywać i realizować w człowieku, podjęła już pewne próby katechizacji młodzieży pracującej, by przez nią kształcić młode pokolenie również pod względem religijnym. Do tej pory jednak nie można jeszcze mówić ani o dopracowanej teorii, ani też o wzbogacającej wieloma doświadczeniami praktyce. Wzmiankowane próby nie mogą się poszczycić daleko idącymi rozwiązaniami, gdyż napotykają na poważne trudności.

Badania terenowe wykazują, że procent katechizowanej młodzieży w stosunku do dzieci znacznie się obniża. Zresztą to samo zjawisko daje się również zauważyć u dzieci ostatnich klas szkoły podstawowej. Jeżeli mówi się o spadku frekwencji na katechizacji u dzieci starszych i młodzieży, to jeszcze bardziej ten fakt należy podkreślić u młodzieży pracującej. Materializm konsumpcyjny, indyferentyzm religijny, tolerancja pedagogiczna i swoista interpretacja wolności, które charakteryzują współczesne społeczeństwo, nie sprzyjają rozwojowi religijnemu młodzieży uczestniczącej w życiu starszych²².

Dotychczasowa katecheza rozwijająca się w środowisku kościelnym, zamykała się w jego granicach i nie próbowała wychodzić poza ustalone odgórnie granice. W okresie, gdy środowisko to było religijne, spełniała ona możliwie wystarczająco swoje zadanie. W sytuacji natomiast, gdy środowisko to jest zlaicyzowane, jej oddziaływanie coraz bardziej się pomniejsza. Mając uzasadnione obawy odnośnie do szerokiego otwarcia się na świat i pielęgnując pieczołowicie dotychczasowe formy, w rzeczywistości traci kontakt z młodzieżą pozostającą poza Kościołem.

²² W. Piwowarski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971 s. 307.

W pewnym okresie historycznym ukształtowała się katecheza szkolna i parafialna²³, które bez większych modyfikacji rozwijają się do dzisiaj. Katecheza szkolna z dość dużymi zastrzeżeniami może obejmować swym wpływem dzieci. Wtedy natomiast, gdy się ją stosuje wśród młodzieży, jest mało skuteczna. Jeżeli młodzież szkolna, która z natury rzeczy jest związana ze szkołą, kwestionuje katechezę szkolną, to tym większe zastrzeżenie w stosunku do niej wyraża młodzież pracująca, która nie jest nastawiona pozytywnie na ścisłe związki ze szkołą. Katecheza parafialna natomiast w zasadzie w swojej organizacji jest bliska organizacji życia dorosłych. Ze względu na to, że jest ona zorganizowana — a młodzież stroni od organizacji z góry zaplanowanych — i ponieważ jest ona katechezą dorosłych — z którymi młodzież pozostaje w konflikcie — również nie ma wzięcia u młodzieży.

Znane dotychczas katechezy przede wszystkim opierały swoje działanie na grupach formalnych. Grupa taka tworzyła się w ramach pewnej nadrzędnej organizacji, która posiadała określone cele, normy i sposoby działania. Chcąc podnieść skuteczność katechezy, katecheta koncentrował wysiłki na organizacji pracy, tracąc przy tym kontakt osobowy z poszczególnymi jednostkami. Tego rodzaju katecheza grupy formalnej będzie mało przydatna dla młodzieży, która podczas katechizacji jest grupą nieformalną, zbiorem osób o różnych zainteresowaniach, dążeniach i zawodach²⁴.

Zróżnicowanie osobowe, typologiczne, środowiskowe, kulturowe i zawodowe młodzieży pracującej wymagałoby katechezy pluralistycznej, liczącej się z zainteresowaniami poszczególnych osób, problemami, które nurtują środowisko, przeżyciami, jakich doznają różne typy ludzi, uzależnionej od zadań, jakie jednostka pełni, i rodzaju wykształcenia opartego na określonych treściach kulturowych. Tymczasem pluralizm katechetyczny nie zdobył jeszcze powszechnego uznania, a cieszy się nim natomiast katecheza uniformistyczna, która w treści i sposobie jej przekazywania przyjmuje jedną uniwersalną formę. Faktyczny uniformizm katechetyczny, w zestawieniu z pluralizmem epoki i konkretnej grupy, wywołuje rozdźwięk w pracy katechetycznej.

Treść, którą jeszcze do tej pory przekazuje się młodzieży, jest zamknięta w system filozoficzno-teologiczny. Młodzież natomiast nastawiona na konkrety ma duże trudności w myśleniu abstrakcyjnym, a nie widząc bezpośrednich związków pomiędzy podawaną wiedzą a życiem, ze względu na małą przydatność kształcenia zwalnia się z katechizacji. Ponieważ w pracy otrzymuje wiedzę bezpośrednio przydatną do działa-

²³ Zob. G. Baudler: *Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese*, Düsseldorf 1973.

²⁴ M. Sauv tre: *I giovani riscoprono la catechesi*, Torino 1970 s. 47 nn.

nia, również w katechizacji oczekuje takiej wiedzy religijnej, która by służyła i pomagała życiu w konkretnych sytuacjach. Wobec tego dopóki katecheza młodzieży nie rozwinie się po linii nurtujących problemów, a przeciwnie --- podtrzymywać będzie i przekazywać pewien system myślowy, spotka się z dużymi trudnościami w tej grupie katechetycznej²⁵.

Młodzież niechętnie poddaje się dłuższemu kształceniu systematycznemu. Owszem, podejmuje się doskonalenia swoich kwalifikacji, ale nie na zasadzie długotrwałego studium, lecz jedynie w oparciu o wycinkowe wiadomości bieżące, które bardziej zdynamizują pracę zawodową. Praca zawodowa, którą młodzież spełnia, wymagałaby kształcenia religijnego systematycznego i pogłębionego, tymczasem młodzież czeka raczej na pewne sensacje i podniety emocjonalne. Wiara dojrzała wymagałaby kształcenia wielostronnego i zaangażowanego, tymczasem zainteresowania młodzieży rozwijają się w kierunku wybranych zagadnień, a wola nie jest skłonna do wyteźzonego wysiłku²⁶.

Katecheza młodzieży, a zwłaszcza pracującej, do tej pory nie ma jeszcze wyrobionej tradycji, próby jej realizacji znajdują się dopiero w stadium początkowym. Zdobyte doświadczenia są jeszcze ubogie, a te, które zostały osiągnięte, nie dają wystarczającego materiału do tworzenia uogólnień czy zasad. Tymczasem bez teoretycznego opracowania katechezy, ukazującego właściwe podstawy, treść i formy, trudno mówić o jej realizacji.

Dotychczasowe przygotowanie katechetów w wielu wypadkach jest niewystarczające do pracy w obecnej rzeczywistości. Tę niewystarczalność stwierdzają katecheci pracujący wśród dzieci, a przecież katecheza młodzieży jest specyficzną i wymagającą skoncentrowania się na pewnych nieznanych ogółowi problemach²⁷. Przemiany, które zachodzą w świecie, w których bierze udział młodzież, domagają się ciągłego, ustawicznie podejmowanego na nowo przygotowania. Przygotowanie takie skoncentruje się na wyrabianiu postawy twórczej przez zainteresowanie literaturą katechetyczną i wzbogacanie doświadczenia.

Katecheci są przyzwyczajeni do katechezy monologicznej, wykładowej, oddziaływania zewnętrznego, a tymczasem dla młodzieży pracującej byłaby wskazana katecheza dialogiczna, dyskusyjna, bezpośredniej rozmowy. Katecheza ta jest zdolna wyłonić problemy i trudności, zaangażować katechizowanych w konkretne życie, odtworzyć jego perspektywy, by podjąć odpowiednie zobowiązania. Jednakże szczerłość, odwaga,

²⁵ P. Babin: *Opzioni*. Torino 1967 s. 31—32.

²⁶ Por. Czajka, jw. s. 157 nn.

²⁷ *Scuola e religione*. Torino 1971 s. 175.

kategoryczność i bezkompromisowość młodzieży onieśmiela katechetów, którzy w tej sytuacji bardziej niż na podmiot zwracają uwagę na przedmiot katechizacji.

Zasadnicze elementy katechezy młodzieżowej

Przedstawione trudności, brane z osobna, urastają do wielkich rozmiarów, ale oceniane krytycznie w całości, nie zagrażają rozwojowi katechezy młodzieżowej. Przeciwnie, one mogą się przyczynić do dopracowania teorii i pogłębienia świadomości katechetycznej. Teoria wówczas ujrzy trudności we właściwych proporcjach i wskaże na zasadnicze elementy katechezy młodzieżowej.

Ze względu na zdezintegrowanie osobowe i społeczne młodzież czuje się psychicznie zagrożona, staje przed wieloma możliwościami wyboru wartości, szuka miejsca dla siebie i pragnie stabilizacji życia. Wówczas przed katechezą stają zadania wychowania jednostkowo-społecznego, zorientowania w wielu dziedzinach życia, dokonania wyboru miejsca i działania poprzez odczytywanie własnego powołania, znalezienia sensu życia i ukształtowania postawy wolnej i odpowiedzialnej. Jakkolwiek wszystkie te zadania są niezbędne, to jednak koncentrują się one na kształtowaniu sensu życia i formowaniu odpowiedzialności. Sens życia bowiem i odpowiedzialność personalna są podstawą wyrobienia dojrzałej postawy wiary²⁸.

Jeżeli katecheza ma być przyjęta przez młodzież, to tylko na tej podstawie, że będzie uważana za wartość niezastąpioną w rozwoju osobowym. Wówczas jednak nie tyle należy propagować katechezę wiedzy religijnej, systemu naukowego i ideologii grupy religijnej, ile katechezę wiary człowieka, który żyje w określonym środowisku i nurtują go specyficzne problemy egzystencjalne²⁹. W katechezie tej wiara i życie, objawienie i kultura, łaska i twórczość, modlitwa i praca mają się ściśle zażybiać. Człowiek w niej ukazany będzie jako istota skierowana do Boga, a Bóg jako Ojciec wychodzący na spotkanie ze swym dzieckiem, problemy ludzkie zostaną zanurzone w myśli Bożej, a Chrystus będzie je rozwiązywał i ukierunkowywał.

W swoim idealizmie młodzież wybiega daleko w przyszłość. Myśl o przyszłości nie odrywa jej jednak od konkretnego środowiska, w którym żyje i pracuje. Środowisko to podsuwa młodzieży wiele problemów,

²⁸ Bleistein, jw. s. 135—138.

²⁹ *Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato*. Torino 1970 s. 167—168.

których ani osobiście, ani z pomocą innych nie można rozwiązać. Wtedy to bezsilność własna kieruje jej uwagę na transcendencję. Biorąc pod uwagę to zjawisko i uwzględniając różne typy katechezy, dla młodzieży należałoby zaproponować katechezę antropologiczną. Katecheza ta, wychodząca od człowieka i jego środowiska, podejmuje problemy egzystencjalne, nurtujące osobę ludzką, i rozwiązuje je w świetle objawienia i nauki Kościoła. Mniej natomiast — jak się wydaje — byłaby przydatną katecheza kerygmaticzna, która nie tyle spieszy człowiekowi z pomocą, ile stawia przed nim zadania wynikające z zależności partnerskiej w dialogu zbawienia³⁰.

W centrum zainteresowań katechezy młodzieżowej znajdują się problemy personalizacji, socjalizacji, wyzwolenia i twórczości człowieka. Młody człowiek, pragnący pełnego rozwoju osobowego, tworzący wspólnotę z innymi, dążący do wolności i pomagający innym w jej zdobyciu, zaangażowany w przemianę świata i siebie, urzeczywistnia swoje plany przez kontakt osobowy z Chrystusem. W całym tym procesie bierze udział katecheza, która pomaga młodzieży zrozumieć, że wiara służy rozwojowi osoby ludzkiej, grupy społecznej, oraz przyczynia się do tworzenia właściwego wyrazu kultury i techniki. Ponieważ jednak zarówno rozwój jak i twórczość człowieka mogłyby ulec odchyleniom, a w następstwie wyrządzić szkodę, jej ważnym zadaniem będzie również wyrabiać postawę krytyczną³¹. Dlatego też katecheza dąży do kształtowania ludzi dojrzałych, krytycznych i odpowiedzialnych, którzy tworząc dobra, będą ich roztropnie używać i sprawiedliwie rozdzielać.

Katechezę młodzieży należy opierać na ugrupowaniu spontanicznym, ze względu na to, że młodzież stroni od istniejących organizacji, a zarazem chętnie tworzy nowe grupy i struktury³². Katechizowani wówczas są nie tyle słuchaczami i odbiorcami przekazywanych treści, ile raczej zaangażowanym podmiotem, który jednocześnie wpływa na bieg katechezy i korzysta z jej wartości. Poszczególne osoby tworzące grupę katechetyczną poza wiedzą przekazują sobie doświadczenie religijne, które ich wzajemnie bogaci osobowościowo. Katecheza więc z przedmiotowej staje się podmiotową, przy zaangażowaniu i oddziaływaniu personalnym. Dzięki temu, że osoby, które tworzą taką katechezę, pochodzą z różnych środowisk i zakładów pracy, wiążąc się ze swoim środowiskiem i wnosząc jego problemy, katecheza przestaje być sprawą zamkniętego grona ludzi. W powiązaniu z szerokim światem katecheza

³⁰ Tamże s. 168 nn.

³¹ F. Pajer: *La catechesi come testimonianza*. Torino 1968 s. 137—138.

³² R. Mucchielli: *La dinamica di gruppo*. Torino 1970 s. 159 nn.

ubogaca się problematyką społeczną, kulturową i zawodową i odwrotnie — wywiera dalekosiężny wpływ religijny na bliższe i dalsze otoczenie.

Dydaktyka tradycyjna stawiała tezę, że do zdobycia gruntownej wiedzy konieczne są systematyczne i pełne wiadomości. Teza ta została zakwestionowana przez współczesną naukę, która twierdzi, że obecnie z jednej strony nie można zdobyć pełnych wiadomości, a z drugiej — że dzięki obecnej technice wiadomości wyslekcjonowane stwarzają możliwości zdobycia pogłębionej wiedzy. W oparciu o zdobycze współczesnej dydaktyki, również w kształceniu religijnym proponuje się wybrane treści. Jeżeli bowiem rozwój umysłowy w pewnej mierze wymagałby systematycznej wiedzy, to postawa religijna człowieka kształtuje się przede wszystkim przy pomocy pewnych zasadniczych wartości religijnych. Wobec tego, ze względu na wyższy stopień kształcenia religijnego i na ściśle powiązanie katechezy z życiem, proponuje się w niej ujęcie problemowe³³.

Do zasadniczych w katechezie młodzieży należałyby problemy personalne, społeczno-kulturowe i moralno-religijne. W problemach personalnych katecheza odśloniłaby w pełni życie młodzieży, zatrzymując się na zagadnieniach wolności, niezależności, dojrzałości i wychowania seksualnego. W problemach społecznych zostałby ukazany plan Boży i jego realizacja w rodzinie, szkole i państwie, akcentując prawa i zadania poszczególnych grup. Podstawowymi problemami moralno-religijnymi byłyby: Chrystus w świecie, godność człowieka, objawienie i wiara. Jakkolwiek problemy te stanowią pewną zamkniętą całość, to jednak w rzeczywistości dotyczą tych wszystkich dziedzin życia, w których młody człowiek albo już uczestniczy, albo bezpośrednio się przygotowuje.

Swobodna forma życia młodzieży po pracy, kiedy to odbywa się katechizacja, godziłaby w katechezę lekcyjną, wykładową i odczytów. Od lekcji młodzież się szybko odzwyczaja, a wykłady i odczyty są dla niej zbyt trudne i teoretyczne. Stąd też, podtrzymując w miarę możliwości studium religijne, należy raczej wprowadzać formę towarzyskiego spotkania, wymiany doświadczeń, ukierunkowanej dyskusji i rewizji życia.

Podjęmując zagadnienie aktualnych problemów katechezy młodzieżowej, zajęliśmy się pewną grupą młodzieży i jej katechizacją. Naszkicowany został obraz młodzieży i wyłonione zasadnicze problemy egzystencjalno-religijne. Widząc potrzebę i konieczność tej katechezy, wskazano także na dość duże trudności. Szersze spojrzenie jednak na ten problem pozwoliło przezwyciężyć napotkane trudności i ujrzeć strukturę katechezy młodzieżowej w jej zasadniczych elementach.

³³ Heller, jw. s. 14 nn.

Manche Faktoren der jugendlichen Katechese

ZUSAMMENFASSUNG

Das Problem der authentischen Jugendkatechese kommt erst in unseren Zeiten zutage. Früher was sie in der Kinderkatechese eingeschlossen, daraus sie die Gründe und Einwirkungsweise schöpfte. Gegenwärtig sich in der ganzen Welt entwickelte Jugendbewegung weckte Empfindlichkeit der Kirche auf, die durch ihre katechetisch-wissenschaftliche Schöpfung den religiösen Bedürfnissen der Jugend entgegenzukommen und sie zu stillen versucht. Man kann jedoch noch nicht auf die weitgehenden Lösungen dieser Probleme hinweisen.

In Anbetracht der noch sehr geringen Literatur betreffs der der Jugendkatechese wurde dieses Problem noch nicht in der Fülle gelöst. Man wies nur darin auf manche Faktoren hin. Zuerst erschien man kurz ein Bild der gegenwärtigen Jugend im sozialen-, kulturdien- und Berufskontext, dann interessierte man sich näher für die Religiosität der heutigen Jugend, später stellte man seelsorgliche Schwierigkeiten der Jugendkatechese dar, um zuletzt die Grundelemente, darauf sich die Jugendkatechese stützt, in den Punkten zu bringen.

Die in die soziale Gruppe der Älteren hineintretende Jugend passt sich kritischerweise zu ihnen an. Sie will eher neue soziale und kulturelle Bereiche schaffen, als alte Formen annehmen. In der Entwicklung der jugendlichen Religiosität kann man eine Phase von Desintegration, Negativismus und Integration unterscheiden. Von der intellektuellen Seite wird diese Religiosität durch: Subjektivismus, Konflikt und Relativismus charakterisiert. Ausserdem besitzt die Jugendreligiosität einen Intuitions-, Emotions-, Wunsch-, Axiologie- und Lebenscharakter. In der Jugendkatechese sollen sich: Glaube und Leben, Offenbarung und Kultur, Gnade und Schöpfung, Gebet und Arbeit miteinander eng verbinden. Der durch die Katechese ersichene Mensch wird als an Gott gerichtete Wesen bleiben und seine Probleme werden in Gottesgedanken vertieft, und Christus wird sie lösen und ihnen Richtung geben.



POSZUKIWANIE NOWYCH ŚRODKÓW WYRAZU W KATECHEZIE

Przedmiotem tego artykułu ma być nowe spojrzenie na naszą katechezę od strony języka religii, jakim powinna się ona posługiwać. Wiadomo bowiem, że język, którym ludzie porozumiewają się wzajemnie, jest systemem znaków na ogół posłusznym dla jego użytkowników.

Od czasu wydania dzieła Ludwika Wittgensteina: *Philosophical Investigations*, na ogół przyjmuje się, że język ludzki w różny sposób może denotować rzeczywistość, do której się odnosi. Po prostu zależy to od jego użycia¹.

W związku z tym nawet w dzisiejszym języku naukowym np. Jean Ladrière rozróżnia trzy rodzaje reguł sensu. Według niego, najogólniej rzecz biorąc, można rozróżnić trzy grupy kierunków naukowych, posługujących się własnymi, odrębnymi regułami sensu w języku. Są to: nauki formalne, nauki empiryczno-formalne i nauki posługujące się interpretacją hermeneutyczną². Żaden jednak z tych kierunków naukowych pod względem językowym nie jest sobie wystarczający. Dlatego też robi pożyczki językowe u sąsiadów. Służą temu tzw. *Korrespondenzregeln*³. Każdy z tych kierunków naukowych dla bardziej jasnego spre-

¹ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. Oxford 1953 s. 11—12; Dallas M. Hight: *Sprachanalyse und religiöses Sprechen*. Düsseldorf 1972 s. 5—22. A. Grabner-Heider: *Sprachanalyse und Religionspädagogik*, Zürich 1973 s. 25—27.

² J. Ladrière: *Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens*. München 1972 s. 53.

³ Bardziej szczegółowych informacji można zasięgnąć w wyżej cytowanym dziele J. Ladrière'a. Np. odnośnie twierdzeń naukowych z termodynamiki autor stwierdza, co następuje: „So kann man den theoretischen Begriff der Wärme, wie er in Thermodynamik verkommt, mit dem empirischen Begriff der Wärme korrespondieren lassen, der als die Eigenschaft definiert ist, die man mit einem Thermometer misst”. Tamże s. 34.

cyzowania własnych twierdzeń używa nie tylko specjalnego języka, charakterystycznego danej dyscyplinie wiedzy, ale także języka ogólnonarodowego, podlegającego ogólnym regułom sensu.

Od niedawna przedmiotem dyskusji stał się język religii, język teistyczny, w którym denotowana prawda nie jest dostępna empirii.

Zauważono, że język religii, jakkolwiek nie jest samowystarczalny i musi się także zapożyczać od innych języków specjalistycznych, posiada jednak własną logikę. Fréderick Ferré, zbierając dyskusyjne głosy na temat sensowności języka religii, podaje potrójną własną logikę tego języka, potrójne reguły jego sensu. Są to: logika analogii, posłuszeństwa autorytetowi i logika spotkania⁴. Te potrójne reguły sensu języka religii powinny „korespondować ze sobą”, czyli powinny się wzajemnie uzupełniać w przekazie wiary religijnej.

W dziejach chrześcijaństwa depozyt wiary i moralności chrześcijańskiej był przekazywany w różny sposób. Zawsze jednak, naszym zdaniem, były zachowywane reguły sensu któregoś z wyżej wymienionych rodzajów sensu języka religijnego.

Najskuteczniejszym słowem, pociągającym do wiary i życia wiary, wydają się być słowa pierwszych bezpośrednich świadków życia i zmartwychwstania Chrystusa. Bóg objawił się im nie przez formuły abstrakcyjnego języka, lecz w fakcie Chrystusa i Jego Ewangelii. Dlatego w sposób najbardziej dostępny dla odbiorców dawali świadectwo o tym „co widzieli i słyszeli” (Dz 4, 20). Dzisiaj ich nauczanie zwykło się nazywać „kerygmatem apostołskim”⁵.

Aby być autentycznym świadkiem wydarzenia życia, zmartwychwstania Chrystusa, Jego obecności w Sakramentach, w Słowie Ewangelii i w całej społeczności Kościoła, potrzebne jest stale na nowo przeżywane spotkanie z Nim.

Prawdziwe, pełne spotkanie z Chrystusem, z Bogiem — nie wydaje się jednak być zjawiskiem powszechnym. Wymaga zaangażowania całej osobowości człowieka, całej jego jaźni⁶, a przede wszystkim działania Boga jako osoby, jako partnera spotkania. Przeżycie spotkania z Bogiem osobowym bywa zazwyczaj przygotowane przez sytuację religij-

⁴ *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi.* Paryż 1970 s. 83--124. Tytuł oryginału — F. Ferré: *Language, logic and God.* New York 1961.

⁵ J. Bartnicki: *O nauczaniu kerygmatycznym.* „Katecheta” 1962 nr 6 s. 325; F. Błachnicki: *Duszpasterstwo a kerygma.* „Collectanea Theologica” 1958 f. I—IV s. 181 i 1967 f. III s. 73—86.

⁶ W. Kwiałkowski: *Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu.* „Collectanea Theologica” 1958 f. I—IV s. 181.

ną, wywołaną znakami lub słowami ludzkiego języka, posługującego się analogią lub działającego na zasadzie zawierzenia autorytetowi przepowiadającego (logika posłuszeństwa) ⁷.

Logika analogii, choć posługuje się nią sam Chrystus w przypowieściach, odpowiada bardziej ludzkiej mądrości, angażuje więcej umysł. W logice posłuszeństwa, mimo pośredniego współdziałania umysłu, działa jednak wola uznającego autorytet świadka. Natomiast w logice spotkania religijnego zaangażowane są wszystkie władze człowieka, cała jego jaźń.

W przepowiadaniu Słowa Bożego, w ewangelizacji wszystkie te trzy rodzaje sensu religijnego powinny w odpowiednim czasie występować, umożliwiając pełną komunikatywność prawdy Bożej, co miało miejsce w nauczaniu i życiu publicznym Chrystusa.

W dziejach chrześcijaństwa nie zawsze i nie w jednakowym stopniu występowały w przepowiadaniu wiary te trzy rodzaje sensu języka żywej wiary. Dość szybko znalazły zastosowanie reguły sensu języka religijnego poprzez analogię -- w skrzętnie budowanych systemach teologicznych. Logika posłuszeństwa stała się potem bardziej dominująca, gdy religią panującą stała się religia chrześcijan, a zwłaszcza od momentu, kiedy zaniechano katechumenatu dorosłych, a zaczęto chrzczyć niemowlęta. Wiara i reguły życia chrześcijańskiego stały się wówczas własnością całych społeczeństw Europy. Katechezą dzieci w wiekach średnich zajmowała się rodzina, katechezą dorosłych parafie. Posłuszeństwo w wierze dla przepowiadających stało się więc dominującą logiką wiary średniowiecznych mas. Specjalistami w stosowaniu logiki analogii stali się ludzie parający się nauką — teologowie; masy wierzą na słowo przepowiadającej Ewangelii hierarchii, a tylko nieliczni charyzmatycy odkrywają sens logiki spotkania. Wydaje się, że ten brak proporcji stał się potem bezpośrednim powodem reformacji i stopniowego oziębienia religijnego dawnej chrześcijańskiej Europy.

Prądy umysłowe humanizmu i renesansu, a zwłaszcza czasy reformacji i kontrreformacji, przyniosły zamieszanie. Logika języka religijnego mas, oparta na posłuszeństwie, okazała się słabą w kontrowersji z nowinkarstwem. Zawierzenie oficjalnej hierarchii albo wodzom reformacji, w kontrowersji przyczyniło się do podziału chrześcijańskiej Europy. Wydaje się także, że kontrreformacyjna polemika dokonywała się nie głębiej, jak tylko na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej (logika analogii), a więc mało mającej wspólnego z logiką spotkania i z misyjnym świadectwem Ewangelii.

⁷ J. T. Ramsay: *Religious language*. London 1969² s. 14—48.

W polemice kontrowersyjnej użyto po raz pierwszy broni, która miała przekonać masy o słuszności polemizujących stron. Był to katechizm, kompendium filozoficzno-teologicznej wiedzy o Bogu, Chrystusie Zbawicielu i o zadaniach człowieka.

Pierwszym, który napisał katechizm i wydał go dla wiernych swojego obozu, był Marcin Luter. Wydał on (w latach 1518—1529) dwa katechizmy: większy dla proboszczów i nauczycieli oraz mniejszy dla dzieci i ludu⁸.

Jako antidotum na naukę reformatorów pisano również katechizmy po stronie katolickiej. Na szczególną uwagę zasługuje katechizm św. Piotra Kanizjusza. Wydał on trzy katechizmy: duży, mały i średni⁹.

Dzisiaj mówi się, że zarówno katechizmy Lutera, jak i Kanizjusza były jasno i prosto formułowane, bo uwzględniano w nich adresata¹⁰. Na większą uwagę zasługuje też potrydencki Katechizm Rzymski, tłumaczony na języki nowożytnie i wydawany do użytku katolików w poszczególnych krajach ówczesnej Europy¹¹.

Epoka humanizmu, renesansu, a potem Oświecenia — wywarły swój wpływ także na teologię. Zanika idea prawdziwego świadectwa wiary, pochodząca ze spotkania z Chrystusem w społeczności chrześcijańskiej jednoczonej Jego miłością. Człowiek i jego czyn stały się centrum, szczególnie w teologii Oświecenia¹². Na korzyść pierwiastka ludzkiego została zachwiana proporcja rozłożenia akcentów w bosko-ludzkiem dziele posłannictwa Kościoła. Ten punkt widzenia uwidaczniał się także w postaci antropocentryzmu w katechizmach tego czasu¹³. To wydaje się pierwszym i podstawowym powodem małej skuteczności przepowiadania, początkiem stopniowej regresji od żywej wiary, a utrzymania się mas przy chrześcijaństwie na zasadzie tradycji uznawania takich, a nie innych wierzeń i takich, a nie innych obyczajów.

Zachowanie równowagi w przepowiadaniu na korzyść pierwiastka ludzkiego poza ujemnymi skutkami przyniosło pewne korzyści, między

⁸ St. Bizuń: *Współczesny katechizm na tle historycznym* [2]. „Katecheta” 1962 nr 4 s. 217.

⁹ Z. Kowalski: *Zagadnienie małego katechizmu komunijnego*. „Katecheta” 1961 nr 3 s. 135.

¹⁰ Telling the good news.

¹¹ T. Gogolewski: *Bibliografia polskich przekładów Katechizmu Rzymskiego*. „Collectanea Theologica” 1953 f. I—IV s. 266—285.

¹² M. Finke: *Pedagogika wiary*. „Katecheta” 1962 nr 5 s. 278—279; F. Błachnicki: *Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechety*. „Katecheta” 1965 nr 6 s. 207; tenże: *Katechetyka Fundamentalna*. Lublin 1970 s. 87.

¹³ Błachnicki: *Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechety* s. 209—210; F. X. Arnold: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*. Freiburg 1949 s. 118.

innymi popularyzację prawd wiary w języku pisanim. Wprawdzie na ówczesnych katechizmach katolickich (zwłaszcza od drugiej połowy XIX wieku) zaciążyła teologia scholastyczna, ale podręcznik ten stał się ogólnie dostępny.

Inną trwałą korzyścią stał się wpływ pedagogiki na katechezę dzieci i młodzieży. Po prostu od tamtego czasu losy szkoły z całym ruchem pedagogicznym znajdują też oddźwięk i w katechezie. Dlatego też od tego czasu można by mówić o pewnych etapach rozwoju katechezы szkolnej. Ks. F. Błachnicki wymienia pięć takich okresów:¹⁴

1. Pierwszy okres, od roku 1800—1850 jest pod wpływem racjonalistyczno-intelektualistycznej metody epoki Oświeccenia. W roku 1803 wprowadzono w niektórych krajach nauczanie religii do szkoły. Praktycznie w tym okresie nie zauważa się już dawnego katechumenatu. Przepowiadanie katechetyczne stało się nauką religii, nauką jednego z przedmiotów szkolnych.

2. Drugi okres (w latach 1850—1900) cechuje panowanie teologii neoscholastycznej w katechezie. Dorobkiem tego okresu jest katechizm Deharba, stosowany od roku 1847 aż do czasu ukazania się w Niemczech kerygmatycznego Katechizmu Katolickiego — prawie wyłącznie. W nauczaniu ówczesnym w ogóle dominuje metoda analizy i objaśniania tekstów.

3. Trzeci okres (mniej więcej do roku 1924) charakteryzuje się dążeniem do psychologizacji metody. Osiągnięciem tego czasu są stopnie formalne (Herbart, Ziller) w jednostce lekcyjnej.

W teorii nauczania katechetycznego dyskutuje się nad tzw. metodą monachijską, nieco udoskonaloną metodą wiedeńską i metodą ks. Gadowskiego¹⁵. Podstawą katechezы jest w dalszym ciągu pojęciowo i racjonalistycznie zbudowany katechizm definicji — kompendium teologii.

4. Okres lat międzywojennych w katechezie przebiega równoległe do rozwoju pedagogiki świeckiej. Metody szkoły tradycyjnej usiłuje się zastąpić metodami „szkoły pracy”, „pracy twórczej”¹⁶.

W poprzedniej katechezie zauważono wyłącznie jednostronność umysłowego nauczania. Zaczęto więc dążyć do tego, by katecheza apelowała nie tylko do rozumu, ale do całej osobowości wychowanka. W tym cza-

¹⁴ *Problemy metody w katechezie kerygmatycznej*. „Katecheta” 1966 nr 5 s. 209—211; zob. także J. Goldbruner: *Zur Methodik des modernen Religionsunterrichts*. W: *Katechetische Methoden heute* s. 128—136.

¹⁵ S. Kunowski: *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej* [1]. „Katecheta” 1962 nr 2 s. 49; tenże: *Katechetyka a pedagogika katolicka*. „Katecheta” 1963 nr 4 s. 158; J. Charytański: *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*. „Katecheta” 1962 nr 1 s. 3—11.

¹⁶ H. Aebli: *Dydaktyka psychologiczna*. Warszawa 1961 s. 66; Błachnicki: *Problemy metody w katechezie kerygmatycznej*. s. 210.

się katecheza zbliża się do założeń dawnego katechumenatu. Zasadniczym podręcznikiem do nauczania religii pozostaje nadal katechizm pytań i teologicznych definicji. Jednak w katechezie udostępnia się dzieciom opowiadania biblijne. Wydawane też są do użytku szkolnego bliższe szkolne.

5. Etapem piątym jest ruch kerygmaticzny, który rozpoczął się od wydania dzieła J. A. Jungmanna: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Regensburg 1936. Zwrócono w nim uwagę głównie na treść przepowiadania, którą nie jest teologia ujęta w abstrakcyjne pojęcia, lecz Ewangelia. Rezultatem tego ruchu był niemiecki Katechizm Katolicki wydany w roku 1955 i wkrótce przełożony na wiele języków współczesnego świata¹⁷

Zwrócono w nim uwagę na centralne wydarzenia Nowego Testamentu, na objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, na historię zbawienia i jej realizację oraz aktualizację w Kościele poprzez słowo i liturgię. Doszła więc do głosu ponownie logika spotkania.

Należy jednak zauważyć, że ruch kerygmaticzny przyniósł wprawdzie wielkie ożywienie w pracy katechetycznej, jednak mimo ogromnego wysiłku wkładanego w samą katechezę, nie spełnił oczekiwanych nadziei w krajach zachodniej Europy¹⁸.

Starym zwyczajem akceptujemy zawsze krańcowe rozwiązania¹⁹. W przypadku odnowy kerygmaticznej popełniono ten sam błąd, przeceniając treść prawdy Bożej, a pomijając możliwości percepcyjne katechizowanych. Język tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej i teologii zastąpiono językiem nowej teologii, mało dostępnym dla dzisiejszego zlaicyzowanego katechumena²⁰.

Dlatego też czasy obecne są okresem dalszych poszukiwań nowych środków i metod, odpowiedniego języka, służącego do porozumiewania się z katechizowanymi. Sprawa jest pilna. Dzisiejszym chrześcijanom, tak dorosłym, jak dzieciom i młodzieży, grozi bowiem wielkie niebezpieczeństwo praktycznego materializmu i zobojętnienia religijnego²¹.

Poszukiwania idą kilkoma torami. Psychologicznymi badaniami, uwzględniającymi możliwości percepcyjne katechizowanych, od dawna zajmowała się Francja, preferując ostatnio tzw. katechezę antropologiczną²².

¹⁷ K. Tilmann: *Odnowa katechetyczna a praktyka nauczania religii*. „Collectanea Theologica” R. 40: 1970 f. IV s. 9.

¹⁸ H. Pagiewski: *W poszukiwaniu nowych rozwiązań katechetycznych*. „Katecheza” 1972 nr 3 s. 119.

¹⁹ J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków 1970 s. 22—31.

²⁰ Pagiewski, jw. s. 116.

²¹ Tamże s. 116—117.

²² Tilmann, jw. s. 9—10.

W katechezie antropologicznej podkreśla się w sposób szczególny znaczenie podmiotu i środowiska życiowego podmiotu. Katecheta przepowiadający prawdę Bożą, zgodnie z założeniami preferowanego modelu katechezy, powinien wychodzić z konkretnej sytuacji życiowej katechumena, skonfrontować ją z Ewangelią, szukając w niej praktycznego rozwiązania na dziś²³. Obecnie ten typ katechczy zyskuje coraz więcej zwolenników.

W krajach Ameryki Łacińskiej i we Włoszech poszukiwania idą w kierunku utworzenia katechezy polityczno-społecznej, która by miała za zadanie przetworzenie niesprawiedliwego systemu społecznego w duchu Ewangelii²⁴.

Wreszcie w Holandii zapoczątkowano ruch katechetyczny nazywany interpretacyjnym. Preferuje on model katechezy syntetycznej, łączącej w sobie wartości katechezy egzystencjalnej, kerygmatycznej, antropologicznej i społeczno-politycznej. Zasadniczym celem takiej katechezy byłoby głoszenie Dobrej Nowiny językiem zrozumiałym dla współczesnych ludzi. W tym przypadku katecheza powinna uwzględniać dany moment historyczny (kairós) człowieka i jego możliwości, jego środowisko obecne i kerygmę²⁵.

Ks. bp J. Stroba, referując swój odczyt z Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego w Rzymie (20—25 września 1971), w następujący sposób charakteryzuje różnice między katechezą kerygmatyczną a interpretacyjną: „Różnica między obydwoma modelami: przepowiadającym i interpretacyjnym ujawnia się wtedy, gdy przypatrzymy się poszczególnym elementom składowym jednego i drugiego. Przedmiotem w modelu przepowiadającym jest misterium zbawienia zawarte w źródłach objawienia i przekazywane przez Kościół. W modelu interpretacyjnym przedmiotem jest konkretne życie ludzkie, w jego najgłębszej warstwie, czyli o ile stanowi fragment tajemnicy zbawienia”²⁶.

W poszukiwaniu nowych środków wyrazu w katechezie wypracowano jeszcze jeden model katechezy, zwłaszcza skierowanej do młodzieży i dorosłych. Jest to tzw. model katechezy otwartej²⁷. W katechezie takiej uczniowie są głównymi twórcami jednostki lekcyjnej. Oni wnoszą do niej swój język, którym posługują się na co dzień, swoje codzienne sprawy i problemy aktualne, a katecheta jest tym, który ukierunkowuje

²³ W. G. Esser: *Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis*. T. I. Freiburg — Basel — Wien 1969.

²⁴ A. Exeler: *Die Botschaft Jesu im Isolotto. Der Katechismus des Mazzi*. Mainz—München 1969; J. Charytański: *Ruch katechetyczny w świecie*. „Collocantia Theologica” R. 41: 1971 f. III s. 133—184.

²⁵ Charytański, *Ruch katechetyczny w świecie* s. 184.

²⁶ *Przepowiadanie i interpretacja w katechezie*. „Katecheta” 1972 nr 1 s. 4.

²⁷ Tilmann, jw. s. 14—18; M. Bellet: *Construire un langage*. Tours 1968.

poszukiwania, jest doradcą nie posiadającym całej prawdy, lecz wspólnie dalej poszukującym²⁸. Na taką katechezę mają też wstęp wolny nie tylko katolicy. Jest ona otwarta w pełnym tego słowa znaczeniu.

Trudno jest przewidzieć, do jakich osiągnięć doprowadzą dalsze poszukiwania. Jedno jest pewne: w poszukiwaniach, zwłaszcza nam współczesnych, chodzi o znalezienie kodu wspólnego porozumienia między przepowiadającymi a katechizowanymi.

Utrwalonym wyrazem poszukiwań katechetycznych w języku piśmym był zawsze podręcznik, od czasów reformacji katechizm. Forma i cała szata słowna, układ treści w katechizmie, niejednokrotnie ulegały zmianom, stosownie do wartości akcentowanych w katechizacji danego czasu²⁹.

Wydaje się jednak, że zmiany w ruchu katechetycznym ograniczały się często do porozumienia między specjalistami, którzy wskazywali kierunek pożądanych zmian, nie zawsze znając i uwzględniając możliwości percepcyjne adresata i jego uwarunkowania środowiskowe i społeczne. Dlatego też w poszukiwaniach lepszych rozwiązań zwraca się uwagę często na archaiczny i niezrozumiały język, jakim przemawiają dotychczas katecheci i podręczniki katechetyczne³⁰.

Polski ruch katechetyczny wiąże się ściśle z ruchem w krajach Europy zachodniej. „Pierwsze polskie tłumaczenie Katechizmu Rzymskiego pojawiło się w pół roku po wyjściu z druku łacińskiego oryginału, stanowiąc jeden z najwcześniejszych jego przekładów na języki nowożytne (rok 1566, wydanie drugie — rok 1567)” — pisze T. Gogolewski³¹.

²⁸ Tilmann, jw. s. 14.

²⁹ Cofając się wstecz, można by wyliczyć następujące wartości, które w katechezie podkreślano w przeszłości: spojrzenie teologiczno-kerygmataczne z podkreśleniem treści przepowiadania — jeszcze nie tak dawno preferowane w Europie; w latach międzywojennych — ukierunkowanie na podmiot katechezy w jego ontogenetycznym rozwoju (uwzględnienie wyników osiągnięć pedagogiki i psychologii dziecka); w początkach naszego stulecia — troskliwość o metodę; w okresie potrydenckim — katecheza i katechizm; w średniowieczu — katechumenat rodzinny, sformułowania katechetyczne; pierwsze wieki — duch katechumenatu i liturgii; sam początek — katecheza apostołska i całe dzieło Boże w Osobie Jezusa Chrystusa (Błachnicki: *Katechetyka fundamentalna* s. 77).

³⁰ W. Gössmann: *Die Bedeutung der Glaubwürdigkeit für unseren Sprechen*. „Katechetische Blätter” R. 94: 1969 s. 148—153; Charytański, *Ruch katechetyczny w świecie* s. 185; tenże: *Pedagogika współczesnej katechezy*. „Katecheta” 1964 nr 4 s. 151; H. Pagiewski: *O skuteczności słowa Bożego*. „Katecheta” 1966 nr 5 s. 206; W. Zaleski: *Przygotowanie do I Spowiedzi i Komunii św. według nowego programu*. „Katecheta” 1959 nr 3 s. 221—222; H. Halbfas: *Fundamentalkatechetik*. Düsseldorf 1970 s. 113—257.

³¹ *Dzieje Katechizmu Rzymskiego w tłumaczeniu polskim*. „Collectanea Theologica” 1957 f. I—IV s. 268.

W XIX w. i na początku obecnego stulecia katecheza polska, analogicznie do katechezy innych środowisk Europy, pozostawała pod wpływem psychologicznej metody monachijskiej oraz zbliżonej do niej metody wiedeńskiej³².

Polscy kapłani — katecheci brali czynny udział w kongresach katechetycznych w Monachium (rok 1906) i w Wiedniu (lata: 1906 i 1912) oraz w podobnych spotkaniach we współczesnych nam czasach. Polak ks. W. Gadowski przyczynił się do udoskonalenia metody monachijskiej.

Podobnie w związku z wprowadzeniem do szkoły metody „szkoły pracy” i „szkoły życia” polska katecheza włącza się w ten ruch, czego dowodem jest oficjalny zakaz ze strony Episkopatu Polski (rok 1936) nauczania formułek katechizmowych na lekcjach religii. Episkopat postawił żądanie, by nauczano dzieci w sposób dla nich zrozumiały, a nie czysto werbalny³³.

Polska, podzielona przedtem na zabory, nie miała jednolitych podręczników do katechezy i jednolitego katechizmu. Poszczególne diecezje wydawały je na własny użytek. W latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia polskie katechizmy diecezjalne przeważnie były wzorowane na katechizmie Deharba lub na katechizmie austriackim z roku 1894, który był syntezą tradycji św. Piotra Kanizjusza, Felbigera (z roku 1777) i równocześnie uwzględniał osiągnięcia Deharba³⁴.

W latach, w których w krajach Europy zachodniej znana była koncepcja katechezy kerygmatycznej i trwały już prace nad ujednoczeniem katechizmów (Niemcy), u nas decyzją Episkopatu z roku 1948 zalecono tymczasowo na cały kraj *Katechizm Podstawowy* ks. Czesława Piotrowskiego, używany dotychczas w archidiecezji poznańskiej i w Polonii angielskiej³⁵.

Wszystkie przeróbki i udoskonalenia katechizmów polskich, do roku 1960 włącznie, nie odchodziły daleko od spuścizny Deharba lub katechizmu austriackiego z roku 1894³⁶. Jedyny wyjątek stanowi *Katechizm Religii Katolickiej* wydany w roku 1946 (Pelplin) przez ks. Zygryda Kowalskiego, oparty koncentrycznie na idei Dzieciństwa Bożego. Kate-

³² J. Dajczak: *Ruch katechetyczny w Polsce w bieżącym stuleciu*. „Katecheta” 1958 nr 1 s. 17.

³³ Dajczak, jw. s. 19.

³⁴ S. Bizuń: *Historia powstania Katechizmu Religii Katolickiej*. „Katecheta” 1973 nr 3 s. 97; J. Charytański: *Chrzest i życie chrześcijańskie*. Warszawa 1979 s. 7—9.

³⁵ Dajczak, jw. s. 20.

³⁶ Bizuń, jw. s. 98.

chizm ks. Z. Kowalskiego jest już chrystocentryczny. Słownictwem i układem treści katechizm ten daleko odbiega od tradycyjnego³⁷.

Ruch odnowy kerygmatycznej przychodzi do nas ze znacznym opóźnieniem. Do spopularyzowania tego ruchu przyczynia się niemiecki kerygmatyczny *Katechizm Katolicki*, przetłumaczony na język polski (ks. St. Bizuń) i wydany przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach w roku 1959³⁸.

Od roku 1957 z polecenia Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski podjęto pierwsze starania celem opracowania ogólnopolskiego katechizmu jednolitego. Pracę tę uwieńczono wreszcie w roku 1968 wydaniem tego katechizmu, który ukazał się pod nazwą: *Katechizm Religii Katolickiej*. W roku 1973 w formie uzupełnionej i poprawionej ukazało się już trzecie jego wydanie³⁹.

W tym samym czasie zespół Księży Jezuitów pod kierunkiem ks. J. Charytańskiego opracował katechizm zgodny z założeniami ruchu kerygmatycznego, przeznaczony dla dzieci I i II klasy szkoły podstawowej. Jest to dwuczęściowy katechizm *Bóg z nami*, który ukazał się na półkach księgarskich w 1969 roku⁴⁰.

W obu katechizmach przyjęto inny układ niż w katechizmach tradycyjnych. Zrezygnowano z logicznych i statycznych układów, które były właściwe katechizmom tradycyjnym.

Układ obu podręczników jest raczej oryginalny, treść organicznie powiązana przez ideę teo i chrystocentryzmu. Uwzględnia się w nich w sposób podporządkowany głównej idei historii zbawienia element biblijny, eklezjalny i liturgiczny⁴¹.

Wydać się jednak, że obok charakterystycznych cech katechizmów kerygmatycznych, w obu podręcznikach w późniejszych wydaniach pojawia się nieznacznie rys antropologiczny⁴².

Do nowego kierunku antropologicznego jeszcze bardziej przybliżył się *Mały Katechizm*. — *Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św. i Sakramentu Pokuty*, opracowany przez zespół redakcyjny przy współpracy ks. F. Blachnickiego, ks. H. Holubarsa i ks. M. Zielnioka, wydany w roku 1973 przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach.

³⁷ Katechizm powyższy zbudowany jest koncentrycznie wokół idei Dzieciństwa Bożego i Królestwa Bożego. Układ treści chrystocentryczny, osnuty na układzie Składu Apostolskiego, w który autor włącza naukę o sakramentach i o przykazaniach. Katechizm opracowano co do swojej szaty graficznej bardzo starannie i estetycznie.

³⁸ M. Finke: *Katechizm Katolicki* (recenzja). „Katecheta” 1959 nr 3 s. 239—240.

³⁹ Bizuń, jw. s. 104—105.

⁴⁰ H. Pagiewski: *Próba nowego katechizmu*. „Katecheta” 1970 nr 1 s. 13.

⁴¹ Tamże s. 14.

⁴² Tamże s. 15.

Katechizm ten w swoich jednostkach metodycznych wychodzi z konkretnej sytuacji życia dziecka (I, II, III kl.) i poprzez opowiadanie ewangeliczne, podawane w prostych komunikatywnych słowach, szuka praktycznego rozwiązania. Do popularyzacji współczesnego ruchu odnowy katechetycznej przyczynia się w znacznej mierze czasopismo „Katecheta”, dokładnie informujące od roku 1962 o ruchu katechetycznym na Zachodzie Europy i w kraju. Podobne zasługi można przypisać czasopiśmie „Collectanea Theologica”, zamieszczającemu dokładne informacje w dziale: Biuletyn Katechetyczny. Wiele też ożywienia i pogłębienia w poruszanej problematyce wnoszą Sekcje Katechetyczne KUL i ATK.

Mimo wyraźnego nadażania za ogólnością ruchem odnowy katechetycznej, ruch ten nie jest tak ostro zarysowany, jak w krajach zachodniej Europy. Nie przebiega on w tak żywiołowej atmosferze dyskusji i eksperymentów, jak w tamtych krajach.

Obok tego ruchu trwają poszukiwania rodzime, które nie zrywają radykalnie z katechezą tradycyjną, dążą przy tym do konkretnych rozwiązań, odpowiadających aktualnym zapotrzebowaniom katechizacji dzieci i młodzieży naszego kraju.

Znalazło to swój wyraz w *Katechizmie Religii Katolickiej* księdza Z. Kowalskiego, o którym wyżej wspominaliśmy, czy też w katechizmie komunijnym tegoż autora *Pan Jezus i dzieci*, osnutym koncentrycznie na tle Modlitwy Pańskiej. Dalszą kontynuacją tego samego kierunku poszukiwań własnych są katechezy ks. Wincentego Zaleskiego: *Nauka Boża* i podręczniki ks. E. Materskiego -- s. N. Hekker. Pozycje te są cennym wkładem do katechezy polskiej.

Zo względu na językowe szczególnie cenne wydają się być katechizmy ks. Z. Kowalskiego, katechezy ks. W. Zaleskiego i *Mały katechizm* wydany w roku 1973 przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach (red. ks. F. Blachnicki). Prosty i jasny język tych podręczników wskazuje na wielką troskę ich autorów o to, by nauka Boża była przekazywana w sposób możliwie dostępny dla dziecka. Dlatego też o mesologizmie, czyli o uwzględnieniu środowiska polskiego dziecka i jego konkretnych zainteresowań oraz możliwości percepcyjnych w katechezach ks. W. Zaleskiego z wielkim uznaniem pisał swego czasu ks. J. Dajczak⁴³.

Kierunek zmian w katechezie polskiej jest więc zgodny z ruchem ogólnością odnowy katechetycznej. Uwzględnia też specyfikę naszego kraju i zmiany zachodzące w pedagogice ogólnej. Uwydatnia się

⁴³ J. Dajczak: *Pedagogika środowiska w katechezie polskiej*. „Katecheta” 1960 nr 5 s. 401—406.

to szczególnie w nowym programie katechetycznym, w którym te elementy, biegnące dotychczas trochę obok, starano się połączyć⁴⁴.

W latach powojennych nie mamy zbyt wiele podręczników katechetycznych, a te którymi dysponujemy, pozostają wierne dawnej tradycji albo idą po linii ogólnoswiatowego ruchu odnowy, lub też szukają aktualnych rozwiązań, najbardziej przydatnych w naszych warunkach.

Posoborowa katecheza duszpasterska poszukuje nadal właściwych środków wyrazu, właściwego języka, zrozumiałego dla dzisiejszego katechumena. Język bowiem naszych dotychczasowych podręczników katechetycznych, mimo wielu cennych osiągnięć w tym względzie, nie wydaje się być takim, jakiego by dziś użył Katecheta katechetów — Jezus Chrystus⁴⁵.

Być może, że w naszym przekazie katechetycznym za wiele jest ludzkiej logiki, zbyt niezręcznie używana logika analogii, za wiele żądamy posłuszeństwa dla naszego autorytetu, a wciąż za mało tam logiki spotkania. Prawdopodobnie nie potrafimy w odpowiedni sposób zsynchronizować w naszej katechezie tych trzech typów sensu języka żywej wiary.

Nasze dotychczasowe podręczniki katechetyczne i katechizmy dobrze wyrażają tendencje pedagogiczno-dydaktyczne i duszpasterskie swego czasu. Dlatego ich słownictwo i sposób wyrażania myśli są czytelne dla specjalisty — teologa, a mniej dla dziecka.

Wydaje się też, że język popularyzatorski, jakim powinny odznaczać się podręczniki, zarówno świeckie jak i katechetyczne, jest raczej językiem często zawodnej intuicji ich autorów i redaktorów.

*

Zadaniem niniejszego artykułu było pokazanie kierunku rozwoju katechezy w jej sferze językowej, uwzględniającej potrójne reguły sensu języka religijnego. Staraliśmy się w zarysie pokazać, w jakim zakresie

⁴⁴ J. Stręba: *Geneza nowego programu katechezy*. „Katecheta” 1972 nr 4 s. 156—162.

⁴⁵ Świadczą o tym słowa krytyki języka katechetycznego w polskich podręcznikach, zob. np. B. Jabłońska: *O języku katechetycznym*. „Katecheta” 1957 nr 1 s. 34—43; W. Zaleski: *Przygotowanie do I Spowiedzi i Komunii św. według nowego programu* s. 218—227; s. Maria Klara: *A propos nowego katechizmu*. „Katecheta” 1960 nr 4 s. 327—328; Z. Kowalski: *Projekt „małego katechizmu komunijnego”* [1]. „Katecheta” 1961 nr 5 s. 276—278; Stanisław F. C. S.: *Odpowiednie dać rzeczy słowo*. „Katecheta” 1963 nr 2 s. 76—85; Pagiewski, *O skuteczności słowa Bożego* s. 204—205; J. Szarkowski: *Funkcja komunikatywna języka katechetycznego*. „Katecheta” 1969 nr 3 s. 97—101; F. Blachnicki: *Zdecydowany krok ku odnowie*. „Collectanea Theologica” R. 39: 1969 f. IV s. 157—158.

w dziejach chrześcijańskiej katechezy korzystano z logiki analogii, z logiki zawierzenia autorytetowi i z logiki spotkania.

W drugiej części artykułu usiłowaliśmy pokazać, jak ta sprawa wygląda w języku pisanym polskiej katechezy.

W rezultacie doszliśmy do stwierdzenia, że język pisany polskiej katechezy „koresponduje” z kierunkiem rozwoju ogólnoświatowej myśli katechetycznej, uwzględniając rodzime rozwiązania, charakterystyczne dla naszego kraju (mesologizm).

Mimo wyraźnych osiągnięć, język pisany naszej polskiej katechezy nie wydaje się być doskonały. Prawdopodobnie w naszej katechezie wciąż za mało zwracamy uwagę na adresata przekazu i sporadycznie tylko w polskich podręcznikach sięgamy do logiki spotkania, dającej przeżycie religijne dziecku. Sprawę tę jednak pozostawiamy do dalszego opracowania, zachęcając czytelników do zabrania głosu w dyskusji.

La recherche de moyens nouveaux en catéchèse

R É S U M É

L'étude se propose de montrer les grandes tendances dans le développement de la catéchèse en ce qui concerne son plan linguistique. Selon F. Ferré, celui-ci comporte des règles triples du sens du langage religieux: la logique de l'analogie, celle de l'obéissance à l'autorité et la logique de la rencontre. Dans la prédication de la Parole de Dieu, ces trois sens doivent apparaître au moment opportun et en se complétant mutuellement, en rendant possible une communicabilité pleine de la vérité divine, à l'instar de ce qui a eu lieu dans l'enseignement et la vie publique de Jésus-Christ. Au cours de l'histoire du christianisme, ces trois espèces de sens du langage de la foi vivante n'eurent pas toujours et partout une place égale. Dans les spéculations des théologiens dominait la logique de l'analogie. La logique de l'obéissance fut la logique dominante la foi des masses au Moyen Age. La Réforme mit fin à cette domination. Dans la polémique religieuse, le catéchisme servit pour la première fois d'arme.

On distingue plusieurs étapes dans l'histoire de la catéchèse scolaire: de la méthode rationaliste et intellectualiste du siècle des lumières au mouvement kérigmatique, où de nouveau la logique de la rencontre a été mise en valeur, mais où on n'a pas su éviter des erreurs en ne tenant pas assez compte des possibilités de perception des personnes catéchisées, en introduisant notamment dans la catéchèse trop de termes de la nouvelle théologie. La langue écrite de la catéchèse polonaise est conforme aux grandes lignes du développement de la pensée catéchétique universelle catéchèse anthropologique, kérigmatique, interprétative et autres, tout en prenant en considération des solutions locales. La catéchèse pastorale postconciliaire continue à rechercher des moyens d'expression appropriés, un langage compréhensible pour le catéchumène d'aujourd'hui. Dans notre message catéchétique il y a trop de logique humaine; la logique de l'analogie y trouve une application maladroite;

nous exigeons trop d'obéissance pour notre autorité et trop peu de cette logique de la rencontre. Toujours encore, nous tenons trop peu compte du destinataire du message et les manuels polonais ne font que sporadiquement appel à la logique de la rencontre, qui donne à l'enfant la possibilité de vivre l'expérience religieuse. Mais comment faire? La voie de la recherche reste ouverte.

PSYCHO-PEDAGOGICZNE PRAWIDŁOWOŚCI KONTAKTU KATECHETY Z MŁODZIEŻĄ

Wprowadzenie

Praca została podjęta na użytek osób bezpośrednio związanych z wychowaniem chrześcijańskim na odcinku katechezy. Katecheci — zarówno księża, jak i osoby świeckie — są z racji swojego powołania wychowawcami chrześcijańskimi. Podstawowym zadaniem ich posługi w Kościele jest kształtowanie, a lepiej powiedziawszy — kierowanie rozwojem osobowości młodych chrześcijan ku jej pełni, zarówno w płaszczyźnie naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. Proces chrześcijańskiego wychowania w teorii pedagogicznej posoborowej ujmuje się w trzech wymiarach: a) horyzontalnym — jako rozwój dyspozycji naturalnych jednostki, realizowany przy udziale ludzkich wysiłków ze strony samego wychowanka i wychowawców; b) wertykalnym — jako rozwój życia nadprzyrodzonego, realizowany przez współpracę wychowanka z łaską Chrystusa, która płynie z Sakramentów i podnosi naturę ludzką na wyższy poziom; c) zenitalnym — jako działanie Ducha Świętego przez udzielanie specjalnych darów, związanych z wyborem „własnej drogi życiowej”, zgodnej z wolą Bożą.

Patrząc na wychowanie przez innych (heteroedukacja) z punktu psychologicznego, należy zwrócić szczególną uwagę na te czynniki, które w relacji wychowawca-wychowanek spełniają rolę mechanizmów psychicznych warunkujących efektywność wysiłków pedagogicznych. Globalnie rzecz ujmując, efekty wychowawcze zależą przede wszystkim od tego, czy wychowawca stanie się dla wychowanka osobą znaczącą, tzn. taką, która w świadomości wychowanka jawi się jako osoba „uprzywilejowana”, stając się przez to samo wzorem do naśladowania (identyfikacji) oraz źródłem nagród i kar. Pozycja „uprzywilejowana” wychowawcy w świadomości wychowanka tworzy się w kontakcie międzyosobowym (wychowawczym) i zależy od wielu czynników obiektywnych

i subiektywnych. Na te drugie będziemy chcieli zwrócić szczególniejszą uwagę w niniejszym artykule. Proponuję zatem następujący tok rozważań: 1. Wyjaśnienie pojęcia i struktury „aktu pedagogicznego”, 2. ukazanie roli kontaktu międzypersonalnego w wychowaniu katechetycznym, 3. omówienie jego zasad pedagogicznych oraz 4. prawidłowości psychologicznych. W zakończeniu zostaną podane pewne postulaty duszpasterskie.

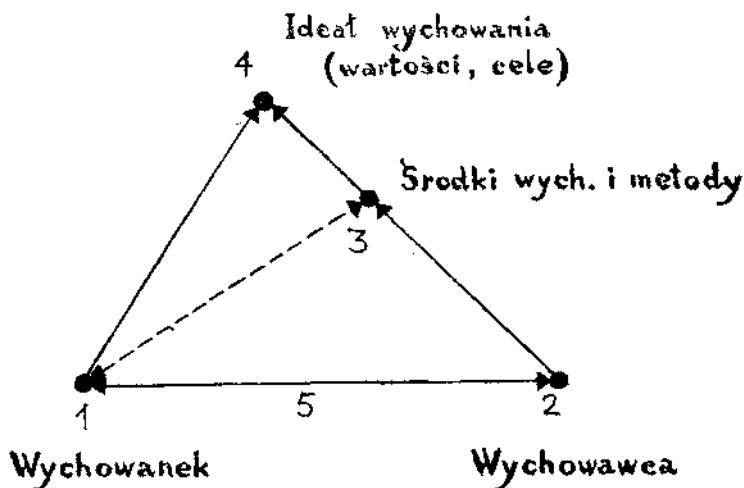
Pojęcie i struktura „aktu pedagogicznego”

Czym jest „akt pedagogiczny”? Wychowanie w ujęciu dynamicznym jest procesem. Termin ten w ujęciu ogólnym oznacza przebieg regularnie po sobie następujących zjawisk, zmian, pozostających między sobą w związkach przyczynowych. Proces w ujęciu pedagogicznym jest rozumiany jako kształtowanie doskonalszych form zachowania jednostki lub po prostu kształtowanie jej osobowości. Ma on charakter dwubiegunowy. Z jednej strony jest oddziaływaniem wychowawców, nauczycieli, środowiska społecznego na uczniów, wychowanków: w tym ujęciu określany jest jako „społecznie uznany system działania pokoleń starszych na dorastające, celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania ich według określonego ideału człowieka do przyszłego życia”¹. Z drugiej (od strony wychowanka) — wychowanie jest procesem dokonywania się zmian w osobowości ucznia, w jego zachowaniu. W tym drugim ujęciu mówi się w psychologii o procesie dojrzewania i uczenia się. A więc oddziaływanie wychowawców na wychowanka i nabywanie zmian w zachowaniu przez wychowanka to dwie strony tego samego procesu, który nazywamy procesem wychowania dzieci i młodzieży². W pracy interesuje nas przede wszystkim pierwsza strona zagadnienia — wychowanie jako oddziaływanie. Czym jest owo świadome oddziaływanie wychowawców? Jest ciągiem aktów pedagogicznych. Zatem akt pedagogiczny jest składowym elementem działań wychowawczych, a sam proces wychowania jest szeregiem następujących po sobie aktów pedagogicznych, pozostających między sobą w związkach przyczynowych. Akt pedagogiczny składa się z wielu elementów. Całą jego złożoność przedstawia niżej zamieszczony schemat.

¹ S. Kunowski: *Skrypt z pedagogiki dla studentów KUL* (mps). Lublin 1964.

² S. Kunowski: *Proces wychowawczy i jego struktury*. Lublin 1946.

Schemat aktu pedagogicznego



Elementy składowe aktu pedagogicznego:

a) wewnętrzne

1. Wychowanek — jako wytwór wcześniejszego rozwoju i wychowania
2. Wychowawca — jako osobowość dojrzała i jego działanie
3. Środki wychowania i metody
4. Ideal wychowawczy, wartości, cele
5. Kontakt wychowawczy zachodzący w obustronnym stosunku społecznym

b) zewnętrzne

6. Sytuacja wychowawcza w instytucji (atmosfera)
7. Wpływ epoki, kultury, cywilizacji
8. Działanie łaski Chrystusowej (w wychowaniu chrześcijańskim).

Dokładniejsza analiza wymagałaby szerszego omówienia poszczególnych elementów schematu. Pominiemy ją ze względu na ograniczoność miejsca. Nas interesuje przede wszystkim element 5 — kontakt wychowawczy i jemu poświęcimy więcej uwagi.

Rola kontaktu międzyosobowego w wychowaniu katechetycznym

Współcześnie mówi się, że wychowanie jest współpracą wychowawcy z wychowankiem. Podkreśla się znaczenie godności ludzkiej i aktywności obu stron. Wychowanek nie jest już tylko przedmiotem działań

wychowawcy, ale spełnia rolę podmiotu wychowującego się. Wychowawca jest przewodnikiem i przyjacielem, który stwarza optymalne warunki w celu wyzwolenia ukrytych energii rozwoju jednostki i pokierowania nimi ku „ideałom”. Pozostaje to zgodne z ogólnym zdaniem psychologów, którzy twierdzą, że zasadniczym motorem wychowania jest aktywność własna rozwijającej się jednostki zawsze nastawionej na samoaktualizację i samodoskonalenie. W wychowaniu młodego człowieka nie chodzi już tylko o urabianie jednostki na „obraz ideału wychowawczego”, ale o stworzenie takich sytuacji wychowawczych, które zdynamizują ideał wychowawczy w świadomości jednostki w ten sposób, że jednostka sama świadomie i dobrowolnie będzie dążyć do niego.

W wychowaniu chrześcijańskim katecheta występuje jako „herold” i sługa Chrystusa. Jego zadaniem jest wprowadzić wychowanka w świat wartości ewangelicznych. Bowiem zasadniczym celem wychowania, które prowadzi Kościół w swojej zbawczej misji pośrednictwa między Bogiem a ludźmi, jest ukształtowanie osobowości jednostek ochrzczonych: na wzór Chrystusa Ewangelicznego (DWCH nr 1 i 2). Wychowanie chrześcijańskie polega więc na pełnym rozwinięciu osoby ludzkiej, w wyniku czego w osobowości wychowanka kształtuje się odpowiedzialność moralna, prawdziwa wolność, pozytywne wychowanie seksualne, zaangażowanie społeczne w realizowaniu wspólnego dobra ludzi, braterstwo z innymi, wspieranie jedności i pokoju między narodami oraz nastawienie na cel ostateczny człowieka, jakim jest doskonalsze poznanie i umiłowanie Boga (DWCH nr 1). Wzorem pełnego rozwoju ma być osoba Jezusa Chrystusa. Aby osobowość Chrystusa stała się pociągająca dla wychowanka, musi nabrać rumieńców życia w interpretacji życiowej wychowawcy. Katecheta, jako wychowawca, w akcji pedagogicznej ma spełniać funkcję „rzecznika” i „nosiciela” wartości ewangelicznych. Wychowanek w jego osobie i zachowaniu powinien odszukać cechy osobowości samego Chrystusa, którego chce naśladować. Z wykresu widać, że droga wychowanka do Chrystusa-Ideału (od 1 do 4), wychodzi z punktu 1 (wychowanek), prowadzi przez punkt 2 (wychowawca) i 3 (środki i metody). Jest to droga heteroedukacji chrześcijańskiej. Natomiast droga autoedukacji (samodoskonalenia chrześcijańskiego), która jest możliwa dopiero w późniejszym okresie rozwoju, jest krótsza, prowadzi bezpośrednio od 1 (wychowanek) do 4 (ideał) lub od 1 do 4 przez 3 (środki i metody, które sam wychowanek sobie organizuje).

Na drodze dłuższej heteroedukacji chrześcijańskiej, podstawowym elementem jest odcinek (1—2), czyli kontakt wychowawczy. Inaczej mówiąc, aby wychowanek mógł dotrzeć do wartości ewangelicznych w młodszym okresie swego życia, musi mu w tym pomóc chrześcijański wychowawca na drodze kontaktu osobowego. Kontakt wychowaw-

czy jest psychologicznym kanałem komunikowania się między wychowankiem i wychowawcą. Pełni on podstawową rolę w procesie heteroedukacji chrześcijańskiej. Wyrażenie „kontakt” przypomina urządzenie w sieci elektrycznej, w którym przez połączenie dwóch elementów następuje zamknięcie obwodu i przepływ prądu (energii). W sytuacji katechetycznej kontakt katechety z uczniem pełni podobną funkcję. Obie strony nawiązują i utrzymują stosunki międzyosobowe po to, by komunikować sobie treści Ewangelii. Wychowanie dokonuje się przez współdziałanie³, które jest wynikiem porozumienia i zgody między osobami. Partnerzy stają się dla siebie „bliscy” i rozumieją się wzajemnie. Ze strony wychowanka (młodzieży) działa mniej lub bardziej intensywnie psychiczna potrzeba kontaktowania się z wychowawcami, aby od nich otrzymać kierownictwo, radę, oparcie i poczucie bezpieczeństwa⁴. Potrzeba kontaktowania jest tendencją nabytą i wspiera się na głębszych dynamizmach wrodzonych (zwłaszcza na instynkcie społecznym, potrzebie przywiązania). Potrzeba ta podlega dalszemu rozwojowi i doskonaleniu przez jej zaspokajanie w stosunkach społecznych. Aby kontakt wychowawczy mógł spełniać właściwą funkcję w procesie wychowania, musi charakteryzować się pewnymi właściwościami, które sprowadzamy do zasad pedagogicznych i prawidłowości psychologicznych.

Zasady pedagogiczne kontaktu

W życiu codziennym nawiązujemy wiele kontaktów z dziećmi, młodzieżą i dorosłymi. Wszystkie one mają jakieś znaczenie dla rozwoju kontaktujących się z nami osób, pozytywne lub negatywne. Nie wszystkie jednak mają charakter wychowawczy. Tylko te kontakty społeczne nazwiemy wychowawczymi, które charakteryzują się cechą stałości i prowadzą do pozytywnych zmian w osobowości wychowanka. Kontakty katechety z młodzieżą winny zatem być stosunkowo trwałe, celowe, indywidualne i grupowe zarazem, oparte o zasadę personalizmu, humanizmu, moralizmu i chrystocentryzmu⁵.

1. Trwałość kontaktu — odnosi się do czasu trwania. Komunikowanie się między katechetą a młodzieżą nie może być chwilo-

³ E. Suja k: *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1971 oraz S. Kunowski: *Psychologia kontaktu wychowawczego*, „Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz kronika TN KUL” nr 16:1968 s. 83—87.

⁴ S. Baley: *Psychologia wychowawcza w zarysie* (wyd. 4), Warszawa 1965 s. 100—252; także Suja k, jw. s. 85.

⁵ Por. Baley, jw. s. 132 oraz Kunowski: *Skrypt*, jw. s. 20.

wym spotkaniem w celach rozrywki towarzyskiej czy przekazania informacji religijnej. Jest tu potrzebny pewien okres czasu do wytworzenia się stałej i uświadomionej potrzeby kontaktowania się, która stanie się nawykiem. Przewyciężenie stosunku „anonimowego”, jaki powstaje między katechetą a młodzieżą w ramach organizacji lekcji katechetycznej, dokonuje się z reguły przez wyjście poza stosunek nauczania i przez wytworzenie się płaszczyzny wspólnych zainteresowań między katechetą a młodzieżą poza salą katechetyczną. Dla ułożenia właściwego stosunku z uczniami katecheta powinien starać się głębiej poznać osobowość wychowanków, zrozumieć ich pragnienia, zamartwiczenia, zamiłowania, sytuację materialną i atmosferę domu. Na to wszystko jest potrzebny czas.

2. Celowość kontaktu — Katecheta dąży do nawiązania kontaktu z młodzieżą i utrzymania go w celu realizowania swojej misji wychowawczej. Kontakt katechety z młodzieżą nie może wynikać z motywów czysto indywidualnych i przyjemnościowych, które są jedynie środkami do realizacji misji apostołskiej, a nie celem samym w sobie. Motywacja katechety ma swoje źródło w Ewangelii: „Moim pokarmem jest czynić wolę tego, który mnie posłał, i wypełnić dzieło jego do końca” (J 4, 34). „Ja przyszedłem, aby życie miały i obficie miały” (J 10, 10). Celowość kontaktu wychowawczego określa jego stronę rzeczową --- pierwszorzędnym celem — którym jest wywołanie określonych zmian w osobowości osób poddanych oddziaływaniu. Cecha ta różnicuje kontakt wychowawczy od wszystkich innych stosunków społecznych, koleżeńskich i przyjacielskich.

3. Kontakt indywidualny i grupowy — Oba rodzaje kontaktów są ważne w oddziaływaniu katechetycznym. Kontakt indywidualny pomaga w głębszym poznaniu sytuacji życiowej wychowanka, jego potrzeb psychicznych i ułatwia katechecie nawiązanie stosunków z grupą. Natomiast kontakt grupowy pozwala mu na wykorzystanie dynamiki grupy rówieśniczej w zmianie postaw światopoglądowych jednostki. Oddziaływanie wychowawcze katechety jest oddziaływaniem przede wszystkim na grupę, dopiero później na jednostkę i środowisko. W prawidłowej strukturze kontaktu katechetycznego na czoło wysuwa się problem grupy jako całości. Dzisiaj wiemy już wiele o wpływie grupy na jednostkę, o mechanizmach działania grupy na kształtowanie przekonań, postaw, poglądów, moralności i religijności jednostki. W strukturze społecznej grupy trzeba widzieć więzi nieformalne -- małe podgrupy w zespole klasowym. Różnica wieku, potrzeb i zainteresowań utrudnia katechecie w zbliżeniu psychicznym do grupy. Jego wejście do grupy jest możliwe przez nawiązanie bliższych kontaktów z „wewnętrznyymi przywódcami” grupy. Sterowanie grupą przy pomocy jej autentycz-

nych przywódców daje większe szanse wychowawcy na wykorzystanie mechanizmów społecznych grupy w pracy wychowawczej. Wywieranie wpływu na jednostkę przez grupę w okresie adolescencji ma duże szanse powodzenia z tej racji, że grupy rówieśnicze (przynależności) zaspokajają szereg potrzeb psychicznych młodzieży (m. in. potrzebę afiliacji, uznania, bezpieczeństwa, autonomii, zrozumienia itp.). Jednostka w tym okresie rozwojowym bardziej ceni autorytet grupy i z większą plastycznością poddaje się „presji” zespołowej niż autorytetowi nawet lubianego wychowawcy.

4. Zasada personalizmu — Prawidłowy kontakt katechety z młodzieżą wspiera się na zasadzie personalizmu. Jest to nowa nazwa tego, co istnieje już od dawna w chrześcijaństwie. Personalizm chrześcijański wywodzi swe źródło ze stosunku Chrystusa do człowieka. Podkreśla się w nim godność i wartość każdego człowieka, niezależnie od płci i stanu, wieku i narodu. Zasada personalizmu wyraża się w zdaniu powiedzianym przez Chrystusa: „Cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał a na duszy szkodę poniósł” (Mt 16, 26). Dusza ludzka ma najwyższą wartość.

Z czasem idea personalizmu została rozpracowana przez systemy filozoficzne: Boecjusza (VI w.), który określił co to jest osoba; Tomasza (XIII w.), który pogłębił znaczenie osoby ludzkiej; Emanuela Mouniera (XX w.), który rozwinął naukę o trzech wymiarach osoby ludzkiej: fizycznym, duchowym i społecznym, oraz J. Maritaina (zm. 1973 r.). Poglądy o godności osoby ludzkiej znalazły swoje odbicie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (ONZ, 1948), Deklaracji Praw Dziecka (UNICEF, 1959), w encyklikach Jana XXIII „Pacem in terris” oraz „Mater et Magistra”. Na idei personalizmu opiera się także dokument soborowy o chrześcijańskim wychowaniu, głoszący prawo wszystkich ludzi do prawdziwego wychowania (DWCH nr 1) i prawo ochrzczonych do wychowania chrześcijańskiego (DWCH nr 2). Z zasady personalizmu wynika, że katecheta w kontakcie z dziećmi i młodzieżą kieruje się miłością „młodych dusz”, szanując ich godność osobistą we wszystkich sytuacjach oddziaływania. Wychowanek jest osobą i nie może być traktowany jako środek do osiągnięcia nawet najlepszych celów.

5. Zasada humanizmu chrześcijańskiego ... Nazwa może być nowa, ale źródłem jej jest Pismo św.: „Tak Bóg umiłował świat...” (J 3, 16). Św. Marek podkreśla humanistyczną postawę Chrystusa stającego w obronie apostołów, którzy w dzień Szabatu spożywali ziarna wyluskiwane z kłosów: „Szabat jest uczyniony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27). Humanizm chrześcijański sformułowany jest jako dobro człowieka, przewyższający nawet deklarowane wartości religijne. Jest humanizmem Wcielenia i Krzyża, miłości

i ofiary obejmującej wszystkich ludzi, najbardziej zaś tych, co zostali pokrzywdzeni przez los. Katecheta w kontakcie z dziećmi i młodzieżą kieruje się miłością pedagogiczną, której przedmiotem odniesienia jest „rozwijający się człowiek”. Miłujący katecheta widzi możliwości rozwojowe tkwiące w młodym, niedojrzałym osobniku i stara się rozwinąć je zgodnie z ideałami mającymi w jego oczach wysoką wartość. Z zasady humanizmu chrześcijańskiego wynika, że „czynienie dobrze” podmiotowi rozwijającemu się powinno być naczelnym motywem w utrzymywaniu kontaktu katechety z młodzieżą. Możliwości rozwojowe wychowanek są zasadniczym dobrem, wartością, dla których katecheta podejmuje się trudów wychowawczych. Ma tu swoje uzasadnienie stara reguła lekarska: „Primum non nocere”.

6. Zasada moralizmu chrześcijańskiego — Wynika z nauki Chrystusa: „Nie każdy, kto mi mówi Panie...” (Mt 7, 21). Chrystus żąda od swoich uczniów dobrych uczynków z życia, bo one zasługują na zbawienie. Z idei moralizmu Chrystusowego wynika, że każdy nauczyciel, a tym samym i katecheta, ma obowiązek uczyć wychowanków postępowania moralnego zgodnego z objawionym prawem Bożym (Dekalog) i naturalnym, wyrażającym się w głosie sumienia. Różne formy kontaktowania się katechety z młodzieżą mają być praktyczną lekcją postępowania moralnego.

7. Zasada chrystocentryzmu — Jest to „idea nowego człowieka”. W wychowaniu chrześcijańskim wszystko jest zorientowane ku Chrystusowi. Sam Zbawiciel określa siebie jako drogę, życie i prawdę. Droga poprzez Chrystusa jako jedyne Pośrednika prowadzi do Ojca, a w jego człowieczeństwie do braterstwa i równości wszystkich ludzi na ziemi. Zasadniczym celem kontaktu katechetycznego jest ukazanie Chrystusa jako wzoru naszej doskonałości i wartości najważniejszej w życiu człowieka.

Omówione wyżej założenia pedagogiczne kontaktu katechetycznego wynikają z samej teorii wychowania posoborowego. Niewiele nam mówią o wewnętrznych prawidłowościach, które stanowią treść psychologiczną stosunku osobowego katecheta — młodzież. Dojrzałość stosunku wychowawczego i jego dynamika wyraża się w jego mechanizmach psychologicznych.

Psychologiczne prawidłowości kontaktu

Stosunek istniejący między wychowawcą a wychowankiem postaramy się zanalizować zestawiając go z kontaktem psychoterapeutycznym, mającym wiele wspólnych cech z kontaktem wychowawczym. W analizie

odwołały się do psychoterapii skoncentrowanej na pacjencie (client centred counselling) C. Rogersa. Teoria rogeriańska czyni „klienta” ośrodkiem procesu psychoterapeutycznego, na nim spoczywa odpowiedzialność za rozwiązanie własnych problemów życiowych, emocjonalnych, od niego zależy kontynuowanie lub przerwanie leczenia. Terapeuta stwarza tylko atmosferę wzajemnego zaufania, uważnie słucha pacjenta i reflektuje jego zwierzenia i uczucia. Metoda Rogersa jest ceniona i szeroko stosowana w kręgach poradnictwa wychowawczo-zawodowego w Ameryce i Europie. Ostatnio czyni się próby przeneisienia jego teorii o kontaktach międzypersonalnych do praktyki wychowawczej w szkołach średnich⁶ i pracy duszpasterskiej⁷. W szkołach zatrudnia się specjalnych doradców, zwanych „counsellor”, o przygotowaniu psycho-pedagogicznym. Czuwają oni nad utrzymaniem dobrej atmosfery w szkole i pomagają uczniom w rozwiązywaniu konfliktów, zarówno wewnętrznych jak i sytuacyjnych, powstających między uczniami i nauczycielami, samymi uczniami oraz nimi i ich rodzicami. Poradnictwo w duchu teorii Rogersa, tak grupowe jak i indywidualne, jest zarazem sztuką **prowadzenia rozmowy psychologicznej i kontaktem pomocnym**, w którym osiąga się równocześnie dwa zasadnicze cele: diagnostyczny i wychowawczy. Istota kontaktu pomocnego polega na dawaniu młodemu człowiekowi okazji do przeżycia bezpośredniego kontaktu dualnego (osoba - osoba) jako spotkania akceptującego, tolerancyjnego, możliwie wolnego od elementów instruowania, moralizowania i osądzania, aby dzięki wystarczającemu zrozumieniu i sympatii ze strony wychowawcy uczeń mógł stanąć na własnych nogach, bez oczekiwania na pomoc ze strony innych⁸. Celem tak rozumianego poradnictwa jest doprowadzenie dobrowolnie zgłaszającego się ucznia ze swoimi problemami do poznania samego siebie na tyle, aby mógł realnie i obiektywnie ocenić własne możliwości, plany życiowe, przyczyny trudności współżycia z innymi i aby samodzielnie próbował je rozwiązać. Wystarczające poznanie siebie oznacza, że jednostka korzystająca z konsultacji po pewnym czasie będzie w stanie odpowiedzieć sobie na takie pytania, jak: Kim jestem? Co inni o mnie myślą? Jak wyglądam jako osoba? Do czego jestem zdolny? Czego pragnę i w jaki sposób mogę osiągnąć własne cele życiowe. Nadto uczeń korzystający z konsultacji doradcy uczy się prawidłowych kontaktów międzypersonalnych. Wzorem modelowym jest dla niego osobowość doradcy i sposoby zachowania w trakcie konsultacji i poza nią. Na podstawie badań H. Taylora⁹ wiadomo, że najlepsze wyniki w poradnictwie indywidualnym i grupo-

⁶ H. J. Taylor: *School Counselling*. London 1971.

⁷ Por. P. Johnson: *Psychologie der Beratung*. Wien 1969.

⁸ Zob. Taylor, jw. s. 99—117.

⁹ Tamże s. 104.

wym w szkołach średnich uzyskali doradcy odznaczający się dojrzałością emocjonalną, umiejętnością wczuwania się w sytuacje drugiego człowieka, empatią w słuchaniu zwierzeń, bezwarunkową akceptacją cudzych poglądów oraz darem stawiania trafnych pytań — więcej niż daniem fachowych odpowiedzi.

Myślę, że to wszystko, co zostało wcześniej powiedziane o kontakcie pomocnym w poradnictwie szkolnym typu rogeriańskiego, w dużej mierze odpowiada kontaktom z młodzieżą w pracy duszpasterskiej i katechetycznej. Tego rodzaju spotkania z młodzieżą mogą spełniać funkcję kontaktu pomocnego, w którym przynajmniej jedna ze stron ma wzrastać duchowo, rozwijać się, ulepszać, doskonalić swoje stosunki z ludźmi i Bogiem, jeżeli zostaną spełnione następujące warunki:

1. młodzież musi uświadomić sobie swoje problemy życiowe i religijne, które w pierwszych spotkaniach katechetycznych mogą być stosunkowo słabo uświadomione, płytkie i oparte o zgoła inne potrzeby niż potrzebę pogłębienia życia religijnego;
2. katecheta winien być kongruentny;
3. odznaczać się bezwarunkowo pozytywnym odniesieniem się do młodzieży (osób wspomaganych w kontakcie);
4. empatycznie odbierać i rozumieć świat wewnętrznych przeżyć uczniów;
5. młodzież winna doświadczać kongruencji, bezwarunkowego pozytywnego odniesienia i empatii osób prowadzących spotkanie katechetyczne¹⁰.

Ad 1. Młodzież winna uświadomić sobie potrzebę dokształcania religijnego. Doświadczony katecheta i przynajmniej trochę zorientowany w psychologii rozwojowej i wychowawczej zdaje sobie sprawę, że pod „maską” arogancji i buntu przeciw dorosłym młodzież poszukuje ludzi, z którymi pragnie przeanalizować własne problemy. Przeżywa uczucia ambiwalentne w stosunku do osób z „autorytetem wychowawczym”, z jednej strony w mniejszym czy większym stopniu uświadamia sobie potrzebę zbliżenia się do nich z własnymi sprawami, z drugiej — lęka się, by nie potraktowali ich „z góry” jak traktuje się dzieci, dając im gotowe recepty na wszystko lub krytykując za złe zachowanie. Na skutek dojrzewania intelektualnego, budzącego się krytycyzmu i idealizmu, młodzież przeżywa trudności i wątpliwości religijne, które wiążą się z całym szeregiem konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych. Ataki na religię i Kościół mogą mieć charakter reakcyjny — jako formy agresji, która się zrodziła na innych polach frustracji i doświadczenia życiowego. Młodzież często atakuje religię jako

¹⁰ Przy omawianiu psychologicznych prawidłowości kontaktu pomocnego wykorzystałem przemyślenia T. Witkowskiego: *Pomoc terapeutyczna w kontakcie międzypersonalnym*. „Rocz. Fil.” T. XIX: 1971 z. 4 s. 147—155 oraz E. Ewczynskiego: *Poglądy psychoterapeutyczne C. Rogersa*. W: *Problemy psychoterapii*. Pod red. M. Grzywak-Kaczyńskiej. T. II Warszawa 1971 s. 103—111.

„domniemaną przeszkodę” stojącą na drodze do wewnętrznej wolności i szczęścia. Jeżeli można wierzyć badaniom psychologicznym stwierdzającym, że około 75% chłopców i 50% dziewcząt w wieku 12—16 lat przeżywa trudności religijne, to świadczy, że zasadnicza większość uczestników spotkań katechetycznych przychodzi do nas z tymi właśnie sprawami. Student, który spotkał księdza w pociągu, pisze: „Zapewne ksiądz przypomina sobie towarzysza podróży... Jestem obecnie studentem. Jestem katolikiem praktykującym, jak sędzę. Mimo to, jak duża część społeczeństwa, czuję wielkie braki w wykształceniu religijnym, zwłaszcza w filozofii chrześcijańskiej. Przyznaję, że może niedostatecznie interesowałem się katechizacją... Od pewnego czasu stykam się z prądami filozofii marksistowskiej. Niestety, nie jestem w stanie odeprzeć ataków skierowanych na religię. Za mało wiem... Dlatego pragnąłbym zapoznać się z niektórymi dziełami współczesnych przedstawicieli filozofii chrześcijańskiej. Czy mógłby ksiądz wskazać mi jakieś pozycje?...”.

Uświadomienie sobie własnych problemów życiowych przez młodzież jest początkiem i dobrym symptomem w nawiązującym się kontakcie. Obecność katechetów ma ułatwić młodzieży to, by ujrzała siebie jako stojącą wobec ważnych problemów życiowych, z których rozwiązania nie może siebie zwalniać. Uświadomienie to jest początkiem wzrostu młodzieży.

Ad 2. Katecheta działający pomocniczo winien być kongruentny. Co oznacza to słowo? W języku polskim znaczy tyle, co zwarty, zewnętrznie i wewnętrznie zgodny, autentyczny, identyczny ze swoim wewnętrznym „ja” i wyrażający swoją identyczność w przekazie zewnętrznym. W kongruencji chodzi o to, aby katecheta był zwartą rzeczywistością psychiczną, którą odkrywa sam w sobie, odsłania, a inni ją odbierają jako zgodną z prawdą i godną zaufania. Oczywiście, musi wtedy wystąpić bez maski, bez pozy, bez roli. Katecheta występuje przed młodzieżą jako autentycznie poszukujący Chrystusa. Osoba kongruentna posiada „własne rysy, czytelne dla innych”. Jeżeli w kontakcie z młodzieżą katecheta będzie racjonalnie zgodny ze sobą, jeżeli żadne uczucie związane z kontaktem nie będzie ukryte ani dla samego wychowawcy, ani dla młodzieży, wtedy jego kontakt z młodymi ludźmi może być kontaktem pomocnym. „Upraszczając nieco tę rzeczywistość, którą chcemy zamknąć w słowie kongruencja, i jej wpływ na prawidłowość kontaktu pomocnego, można to wyrazić następująco: Jeżeli jednostka nie jest wewnętrznie zakłamana i nie kłamie na zewnątrz (nie tylko słowem, ale każdą formą przekazu), stwarza atmosferę do szczerego kontaktu, który chciałoby się podtrzymywać jak najdłużej. I przeciwnie: im większa jest inkongruencja doświadczenia i świadomości oraz świadomości i przekazu, tym bardziej wynikający stąd kontakt będzie się wi-

zał z komunikacją tej samej jakości i tendencją do zerwania”¹¹. Kongruencja katechety otwiera młodzież przed nim i uruchamia w niej mechanizm identyfikacji z wartościami, które on prezentuje. W kongruencji kryje się tajemnica wpływów wychowawcy na wychowanka. Od stopnia „autentyczności” (kongruencji) wychowawcy zależą w dużej mierze jego sukcesy zawodowe. Przejrzystość i czytelność katechety w kontakcie z młodzieżą ułatwia jej dokładne widzenie siebie. Trafia to na aktualną potrzebę psychiczną młodzieży, potrzebę poznania siebie i innych takimi, jakimi są w rzeczywistości. Wydaje się, że Rogers zdradza tu wielki sekret powodzenia tych ludzi, którzy się nie narzucają, nie ukrywają swoich wad, choć też się nimi nie chlubią, którzy okazują się takimi, jakimi są. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że przekazanie w pełni do świadomości innej osoby adekwatnego doświadczenia o sobie jest w kontaktach międzyosobowych pewnym ryzykiem. Od podjęcia tego ryzyka zależy, czy dany kontakt stawać się będzie coraz bardziej wzajemny i pomocny.

Ad 3. Katecheta winien mieć bezwarunkowo pozytywne odniesienie do młodzieży. Jeżeli chcemy się dowiedzieć, czy mamy bezwarunkowo pozytywne odniesienie do młodzieży, powinniśmy sobie odpowiedzieć na następujące pytania: Czy potrafię przyjmować młodzież taką, jaką jest? Czy akceptuję w nich wszystko, co przedstawiają? (Akceptować nie znaczy aprobować). Czy pozwalam młodzieży na autonomię? Czy podporządkowuję ją sobie? Czy szanuję jej obraz widzenia ludzi, spraw i świata? Czy mam wobec młodzieży postawę otwartą? Czy wady i słabości młodzieży nie przestraszają mnie? Ludzie mniej doświadczeni i mniej dojrzały dążą do podporządkowania sobie innych, zaś bardziej kompetentni i ufni pomagają innym realizować ich własne modele. Gdy postawa katechety wobec młodzieży połączona jest z zastrzeżeniami, wtedy wywołuje lęk, poczucie zagrożenia, zmieszanie, sparaliżowanie i ucieczkę. Czy katecheta powinien swoje bezwarunkowe pozytywne odniesienie okazać i dać odczuć młodzieży? Rogers twierdzi, że im bardziej starał się utrzymywać kontakt wolny od ocen (30 lat praktyki w poradnictwie), tym bardziej prowadziło to do momentu, w którym osoby same uświadamiały sobie, że sedno oceny należy do nich samych. Natomiast największa ilość podawanych osądów nie odnosiła tego skutku. Wiemy jak bardzo młodzież nie lubi być ocenianą, monitowaną, upominaną i pouczaną w tonie moralizatorskim. Młodzież lubi szukać i rozwiązywać problemy, stosując niejednokrotnie najbardziej uciążliwą metodę prób i błędów. Katecheta winien pokazy-

¹¹ Por. Witkowski, jw. s. 151.

wać piękno Ewangelii. Ocenę należy zostawić samej młodzieży, pojawi się ona w momentach refleksji i odniesienia własnego życia do nauki Chrystusa.

W bezwarunkowym pozytywnym odniesieniu katecheta przeżywa troskę o młodzież, troskę, która nie jest żądzą władzy i posiadania, dominowania i korygowania za wszelką cenę. Jest to troska bezinteresowna. Po prostu katecheta „troszczy się” a nie „troszczy się, bo młodzież postępuje tak a tak”. Jest to troska o osobę pozostającą ze swą odrębnością bytową, ze swoimi przeżyciami i prawami do tych przeżyć (por. zasadę personalizmu).

Ad 4. Empatyczne odbieranie wewnętrznego świata młodzieży. Warunek ten łączy się ściśle z poprzednim. Katecheta w kontakcie z młodzieżą powinien postawić sobie pytanie, czy potrafi wejść w świat przeżyć i przekazów innych osób, wejść w świat uczuć młodzieży i widzieć je, odczuwać je takimi, jakimi są, choćby ten obraz był mglisty dla niej samej. Jeżeli będzie ujmował świat młodych ludzi fragmentarycznie, a przy tym błędnie, lub z projekcją własnych przeżyć, może dojść do nieporozumienia. Jest rzeczą przykrą, niekiedy nie do zniesienia w kontakcie, że to, co jest dla mnie oczywiste, jest dla kogoś niezrozumiałe. Natomiast jeżeli ktoś moją wewnętrzną rzeczywistość, dla mnie mglistą, potrafi widzieć w sposób przekonująco przejrzysty, trafny i ciepły, ułatwia mi zrozumienie siebie. Empatyczne rozumienie świata innych w kontakcie wychowawczym sprawia, że staje się on nie „jak gdyby własny”, lecz po prostu „własny”. Tylko wtedy można się w nim poruszać swobodnie¹². Tylko wtedy dochodzi do autentycznej wymiany myśli i uczuć. Sytuacja ta stwarza podstawę do najlepszych „wibracji” w dziedzinie tego wszystkiego, co młodzież komunikuje, i jest świadoma i tego, czego nie komunikuje, co jest jej obce i nieświadome.

Ad 5. Młodzież uczestnicząca w kontakcie katechetycznym winna doświadczać kongruencji, pozytywnego rozumienia i empatii katechety. Nie wystarczy bowiem, że katecheta posiada określone cechy. Młodzież winna je dostrzegać choćby w minimalnym stopniu, by mogły zadziałać. „Ja chcę — pisze Rogers — akceptować wszystkie uczucia w moim rozmówcy (klientcie) i mam nadzieję, że moje własne rzeczywiście istniejące emocje wskażą mu na to w ten sposób, że sam klient z biegiem czasu to spostrzeże. Przede wszystkim chciałbym, aby potrzebujący pomocy widział mnie takim, jakim jestem w rzeczywistości. Nie potrzebuję być niespokojnym o to, czy moje własne uczucia są terapeutyczne. Tym, czym jestem i to, co naprawdę czuję, jest dostateczne, aby było dobrą podstawą terapii.

¹² Tamże s. 153.

Oczywiście tylko wtedy, jeśli ja potrafię dostatecznie wyraźnie być naprawdę tym, kim jestem i czuć to, co czuję w stosunku do niego. Dopiero wtedy kontaktujący się ze mną może stać się tym, kim jest naprawdę, otwarcie i bez lęku..."¹³.

Zakończenie

Zbierając uwagi o prawidłowościach psycho-pedagogicznych kontaktu katechety z młodzieżą widzimy, że jest on głównym ogniwem aktu pedagogicznego, opierającego się na zasadzie chrystocentryzmu, personalizmu, moralizmu i humanizmu. Jest stały, celowy, indywidualny i grupowy zarazem oraz zmierza do wywołania pozytywnych zmian w osobowości wychowanka. Jako relacja międzyosobowa, staje się kontaktem pomocnym, gdy obie strony uświadamiają sobie potrzebę i celowość komunikowania się, a katecheta jest osobą dojrzałą — kongruentną, empatycznie i bezwarunkowo pozytywnie odbiera przeżycia młodzieży, stwarzając w ten sposób podstawę do otwarcia się wolnego od lęku i poczucia zagrożenia. Prawidłowo nawiązany i utrzymywany kontakt pomocny z czasem prowadzi do szczerzej i owocnej współpracy. Tak więc osią dojrzałego i pełnego kontaktu katechetycznego jest pogłębiona refleksja katechety nad własnym zachowaniem, przeżyciami wewnętrznymi i stosunkiem do Chrystusa z jednej strony oraz postawa życzliwości i miłości do młodzieży z drugiej. W podsumowaniu naszych rozważań należy wspomnieć i o tym, że wychowanie jest do pewnego stopnia sztuką. A tu, podobnie jak i w innych dziedzinach twórczości ludzkiej, mogą działać różnego stopnia artyści: geniusze i mistrzowie, rzemieślnicy i powielacze. Zrobimy tylko tyle, na ile nas stać. Miejmy jednak nadzieję i ufność, że obok nas znajduje się Mistrz — Jezus Chrystus — który wspiera swoją łaską działanie każdego „apostola”. Przypomnijmy fakt z Ewangelii. Kiedy apostołowie nie mogli uwolnić opętanego chłopca od złego ducha, ojciec chłopca zwrócił się o pomoc do samego Mistrza. Chrystus wrócił go zdrowego ojcu. I wtedy na zapytanie uczniów, dlaczego nie potrafili tego uczynić, odpowiedział: „Ten rodzaj żadnym sposobem wyjść nie może jak tylko przez modlitwę i post” (Łk 9, 28).

¹³ Cytat z pracy C. Rogersa: *The Process Equation of Psychotherapy*. NY 1959 pow. za Ewczynyński, jw. s. 111.

Psycho-pedagogical aspects of the catechist's relations with young people

SUMMARY

Considering heteroeducation from a psychological point of view one should point out particularly those factors which, in the relation between the educator and the pupil, play the role of psychological mechanisms conditioning the effectiveness of educational influence. Generally, educational effects depend, in the first place, on the degree to which the catechist is able to become a privileged person in the mind of the pupil — thus becoming an example to follow and the source of reward and punishment. A privileged position of the catechists in the consciousness of the pupils develops in the course of interpersonal relations and depends on a series of pedagogical and psychological factors.

The main aim of the present paper is an analysis of those two types of factors. In the first part of the paper the author discusses the structure of the pedagogical act, with particular attention paid to element 5, i.e. interpersonal relations. He defines it as a psychological channel of educational communication. Then the author analyses its features and pedagogical principles: personalism, humanism, moralism and Christocentrism. The most essential fragment of the analysis, which constitutes the third part of the paper, deals with psychological conditioning of catechetical relations. In this part the author is first trying to establish the similarities between catechetical relations and helping or psychotherapeutic ones. and then passes, on the basis of Rogers theory of interpersonal relations, to the analysis of psychological conditions. He enumerates five conditions: 1. the necessity, on the part of young people, to realize their own problems concerning life and religion; 2. the condition of inward and outward congruence of the catechist; 3. the catechist's absolutely positive attitude towards young people (absolute acceptance but not approbation); 4. empathic reception and understanding of inner

experiences of young people by the catechist; 5. the necessity for the young people to receive an absolutely positive attitude and empathic reception on the part of the people who conduct catechetical meetings.

If the above conditions are satisfied, at least to a certain degree, in catechetical relations, one should expect that the mechanism of identification with the education ideal presented by a religiously congruent catechist will be started in the behaviour of the young people. This corresponds with the commonplace experience of teachers and parents, namely that there is no education without genuine educational ideals which are represented by teachers and educators in every pedagogical system.

UCZUCIA MŁODZIEŻY W CZASIE SPOWIEDZI W ŚWIETLE BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Spowiedź, która w Kościele należy do sakramentów świętych, w kategoriach myślenia teologicznego jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, odbywającym się zasadniczo za pośrednictwem kapłana. W ostatnich latach mówi się często krytycznie, ale i twórczo na temat tego sakramentu¹.

Sobór Watykański II wyraźnie postanowił: „Obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, by jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu”². Sugestie takie wynikają również z praktyki duszpasterskiej. Tak postawione postulaty domagają się nowych przemyśleń teologiczno-liturgicznych, lecz także zapraszają do współpracy inne nauki, które mogłyby rzucić światło na przeżycia człowieka związane z korzystaniem z sakramentu pokuty.

Akty religijne, choć nastawione transcendentnie na Boga, jako przeżywane w psychice ludzkiej są podobne do innych przeżyć, stąd należy

¹ Por. S. Moysa: *Tendencje rozwojowe we współczesnej teologii pokuty* „Collectanea Theologica” 1970 fasc. I s. 63—75; L. Kockerols: *I fanciulli e la penitenza (Riflessioni e proposte per educatori e genitori)*. Torino 1971 s. 130; J. Salij: *Reforma Sakramentu Pokuty*. „Znak” nr 180 1969 s. 739—746; tenże: *Czego nie doceniamy w Sakramencie Pokuty*. „Tygodnik Powszechny” nr 46 1970 (1138) s. 5; A. Żynek: *Spowiedź i tajemnica przebaczenia*. „Tygodnik Powszechny” 1971 nr 12 (1156) s. 3; A. Małecki: *Trudności ze spowiedzią*. „Kierunki” 1971 nr 14 (772) s. 4; I. Felska: *Spowiedź*. „Tygodnik Powszechny” 1973 nr 33 (1282) s. 1 i 5; L. Giribaldi, M. Mana, R. Tonelli: *Che ne pensano gli adolescenti italiani della confessione w: Adolescenti e penitenza*. Torino 1972 s. 9—27.

² KL nr 72. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968 s. 57.

experiences of young people by the catechist; 5. the necessity for the young people to receive an absolutely positive attitude and empathic reception on the part of the people who conduct catechetical meetings.

If the above conditions are satisfied, at least to a certain degree, in catechetical relations, one should expect that the mechanism of identification with the education ideal presented by a religiously congruent catechist will be started in the behaviour of the young people. This corresponds with the commonplace experience of teachers and parents, namely that there is no education without genuine educational ideals which are represented by teachers and educators in every pedagogical system.

UCZUCIA MŁODZIEŻY W CZASIE SPOWIEDZI W ŚWIETLE BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Spowiedź, która w Kościele należy do sakramentów świętych, w kategoriach myślenia teologicznego jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, odbywającym się zasadniczo za pośrednictwem kapłana. W ostatnich latach mówi się często krytycznie, ale i twórczo na temat tego sakramentu¹.

Sobór Watykański II wyraźnie postanowił: „Obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, by jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu”². Sugestie takie wynikają również z praktyki duszpasterskiej. Tak postawione postulaty domagają się nowych przemyśleń teologiczno-liturgicznych, lecz także zapraszają do współpracy inne nauki, które mogłyby rzucić światło na przeżycia człowieka związane z korzystaniem z sakramentu pokuty.

Akty religijne, choć nastawione transcendentnie na Boga, jako przeżywane w psychice ludzkiej są podobne do innych przeżyć, stąd należy

¹ Por. S. Moysa: *Tendencje rozwojowe we współczesnej teologii pokuty*, „Collectanea Theologica” 1970 fasc. I s. 63—75; L. Kockerols: *I fanciulli e la penitenza (Riflessioni e proposte per educatori e genitori)*. Torino 1971 s. 130; J. Salij: *Reforma Sakramentu Pokuty*. „Znak” nr 180 1969 s. 739—746; tenże: *Czego nie doceniamy w Sakramencie Pokuty*. „Tygodnik Powszechny” nr 46 1970 (1138) s. 5; A. Żynel: *Spowiedź i tajemnica przebaczenia*. „Tygodnik Powszechny” 1971 nr 12 (1156) s. 3; A. Małeckci: *Trudności ze spowiedzią*. „Kierunki” 1971 nr 14 (772) s. 4; I. Felska: *Spowiedź*. „Tygodnik Powszechny” 1973 nr 33 (1282) s. 1 i 5; L. Giribaldi, M. Mana, R. Tonelli: *Che ne pensano gli adolescenti italiani della confessione* w: *Adolescenti e penitenza*. Torino 1972 s. 9—27.

² KL nr 72. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968 s. 57.

je oceniać w ich kontekście³. Przedmiotem psychologii są zjawiska psychiczne (religijne również), warunki, od których one zależą i zachowanie się istot wykazujących życie psychiczne⁴. Psychologia rozwojowa, poznając prawa i właściwości rozwoju dzieci i młodzieży, może obejmować również życie religijne. W aspekcie psychologii rozwojowej spróbuję spojrzeć na zagadnienie uczuć młodzieży związanych ze spowiedzią. To prawda, że spowiedź jest sakramentem świętym, jednak istota jego duchowości ukryta jest przed oczyma zwykłego obserwatora, który dostrzega tylko zewnętrznie uchwytne kontakty dwu osób. Dialog realizujący się w spowiedzi nie jest jednak zwyczajną rozmową. Chodzi bowiem o to, że jedna strona powierza drugiej coś, co nie jest przedmiotem zwyczajnej rozmowy. Prawie każdy człowiek czuje potrzebę zwierzenia się przed kimś, do kogo ma zaufanie. Wtedy jednak chce on przedstawić się w świetle dodatnim, a tymczasem w spowiedzi na plan pierwszy wysuwa się problem samooskarżenia, czego człowiek na ogół unika. Odbywanie spowiedzi łączy się z charakterystycznymi uczuciami.

Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie uczuć towarzyszących dziewczętom i chłopcom klasy VIII i XI w czasie spowiedzi⁵. W oparciu o wypowiedzi młodzieży dokonam klasyfikacji uczuć związanych ze spowiedzią, określe stopień ich nasilenia i zróżnicowanie ze względu na płć badanej grupy. Najpierw jednak, przynajmniej skrótowo, popatrzymy na uczucia młodzieży od strony psychologicznej.

Uwagi psychologiczne o uczuciach młodzieży

Katolicka myśl filozoficzno-psychologiczna traktuje przeżycia religijne jako coś nieodłącznego od działalności życiowej człowieka, lecz nie akcentuje specjalnie uczucia⁶. Wiemy jednak, że różnego typu emocje są przeżywane podczas spowiedzi⁷. Na przeżycia towarzyszące spowiedzi ma wpływ ogół cech osobowości penitenta, jego wiadomości teoretyczne, zdobyte głównie w katechezie, dotychczasowa praktyka i zwyczaje środowiska.

³ J. Pastuszka: *Psychologia w duszpasterstwie*. „Roczniki Filozoficzne” r. XI z. 4 s. 5—15.

⁴ M. Kreutz: *Podstawy psychologii*. Warszawa 1949 s. 7.

⁵ Dane empiryczne pochodzą z pracy magisterskiej: S. Kulpa czyński: *Przeżycia emocjonalne młodzieży związane ze spowiedzią* [maszynopis Archiw. KUL 1970 s. 154].

⁶ J. Pastuszka: *Człowiek religijny jako problem psychologiczny*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1963 nr 1 s. 3—14.

⁷ Terminu „uczucia” i „emocje” używam tutaj zamiennie. Por. E. R. Hilgard: *Wprowadzenie do psychologii*. Warszawa 1967 s. 242. — „...stare rozróżnienie między uczuciem a emocją traci swoją siłę”.

Badaniom poddano dwie grupy młodzieży: klasy VIII i XI. O młodzieży w tym wieku mówi się, że przeżywa czas dojrzewania. Okres ten zaczyna się zwykle w 11—13 roku życia, a kończy pełnoletnością (ok. 18 lat). Większość badaczy uczuć młodzieży wyraża pogląd, że adolescencja jest okresem wzmożonej uczuciowości⁸. Spośród czynników, które wywołują u młodzieży skłonność do wzmożonej emocjonalności, należy wymienić następujące: niekorzystne stosunki rodzinne, ograniczenia wynikające z nadmiernej kontroli rodziców, przeszkody uniemożliwiające młodzieży zaspokojenie pragnień, sytuacje, w których jednostka czuje się niedobrze, społeczne wymogi bardziej dojrzałego zachowania się, przystosowanie się do nowych środowisk, społeczne przystosowanie się do pięci odmienniej, niepowodzenia szkolne, konflikty z rodziną lub z kolegami, problemy zawodowe, wątpliwości religijne⁹.

W życiu uczuciowym tej młodzieży obserwuje się niestalość, eksplozywność, zmienność nastrojów. Reakcje młodocianych są często nieproporcjonalne do wywołujących je bodźców. Młodzież łatwo wpada w krańcowe stany emocjonalne, jest skłonna do przesadnych zachwyków i potępień. Psychologia zwraca uwagę, że wcześniejszym fazom dorastania towarzyszą stany emocjonalnie negatywne. Dziewczęta często wybuchają płaczem i są grymasne, chłopcy zaś są bardziej agresywni¹⁰. W chaosie życia uczuciowego powoli krystalizują się uczucia wyższe. Pojawiają się również próby kontroli uczuć i wyrażania ich w sposób społecznie akceptowany. Zdolność do panowania nad uczuciami jest jednym ze wskaźników dojrzałości emocjonalnej, co według niektórych teorii należy zaliczyć do ważnych elementów ogólnej dojrzałości¹¹. Okres od 15—18 lat nazywa się również nawróceniem, bo dokonuje się wtedy przewyżczenie dziecięcej pobożności. Jest to zarazem okres „burzy i namietności”. Rodzi się potrzeba zajęcia własnego stanowiska wobec religii. Rozwija się odwaga, ryzyko, krytycyzm, kontrola wyobraźni, logika formalna, a obok nich występuje niezadowolenie, ukrywanie się przed najbliższymi, wyzwolenie się spod kierownictwa zewnętrznego. Między 16 a 18 rokiem życia mają miejsce przewartościowania i kryzysy teoriopoznawcze — „niebo staje w płomieniach”. Jest to bolesne, ale zarazem naturalne zjawisko, któremu podlega większość młodzieży. Zmiany te zależą od uwarunkowań społecznych, a także od cech osobowości młodego człowieka. W tym okresie szczególne znaczenie dla pokierowania pracą nad sobą mają wychowawcy, a zwłaszcza spowiednicy. Często jedna odpowiedź, jedna rozmowa udana lub nieudana, może przesądzić o kierunku

⁸ E. B. Hurlock: *Rozwój młodzieży*. Warszawa 1965 s. 628.

⁹ Tamże s. 97—102.

¹⁰ Por. R. Łapińska: *Psychologia wieku dorastania*. Warszawa 1966 s. 15.

¹¹ S. Gerstmann: *Problemy teorii emocji*. Toruń 1963 s. 15.

rozwoju religijności młodego człowieka¹². Mając w świadomości tę możliwość oddziaływania kapłana, warto zapoznać się z obrazem emocji, jakie występują u młodzieży podczas spowiedzi.

Obraz uczuć młodzieży i ich nasilenie podczas spowiedzi

Obraz emocjonalny zostanie przedstawiony na podstawie analizy wypowiedzi uzyskanych od 524 osób z klas VIII i XI za pomocą 17 pytań ankiety i wypracowania na temat: *Moje przeżycia związane ze spowiedzią (opisz swoje przeżycia przed, w czasie i po spowiedzi)*.

Badaną grupę można scharakteryzować z punktu widzenia częstości korzystania ze spowiedzi. Przedstawia to tabela 1.

Tab. 1. Częstość spowiedzi*

Jak często	kl. VIII		kl. XI		Razem	%
	dz.	ch.	dz.	ch.		
Częściej niż raz w miesiącu	1	3	6		10	3
Raz w miesiącu	55	40	32	19	146	36
Co 2 miesiące	30	27	30	16	103	26
Co 3, 4 miesiące	11	19	28	29	87	22
2 razy na rok	3	9	4	18	34	8
1 raz na rok			1	10	11	3
Przed 2 laty				5	5	1
Przed 3, 4, 5 i więcej		1		3	4	1
Ogółem	100	100	100	100	400	100

* Cyfry oznaczające ilość osób, w kolumnie 1-4 są zarazem procentowym wskaźnikiem dla dziewcząt i chłopców danej grupy.

Terenem badań było miasto ponad 60 tysięczne. Całość badań przeprowadziłem osobiście. Do analizy szczegółowej wybrano 400 osób i według kryterium wieku, tzn. tylko 15 i 18-latki, z podziałem po 100 dziewcząt i 100 chłopców z klas VIII i XI.

Celem ułatwienia cytowania wypowiedzi ustalono, że nie będzie oznaczeń dz. dla dziewcząt i ch. dla chłopców, gdyż przyjęto, iż od 1—100 to

¹² W. Prężyna: *Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej*. „Znak” 1971 nr 210 s. 1572—1586.

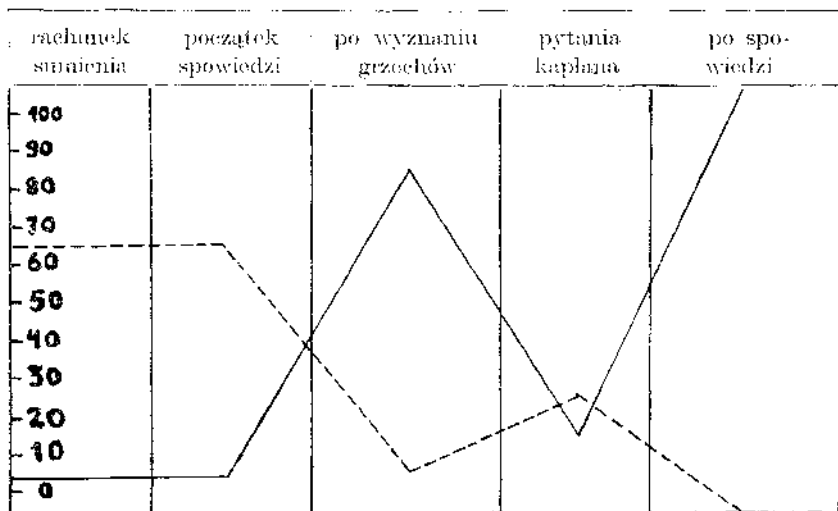
są dziewczęta z kl. XI. od 100—200 chłopcy z kl. XI, od 200—300 dziewczynki z kl. VIII, a od 300—400 chłopcy. Litera A oznacza wypowiedź ankietową, litera W — wypowiedź z wypracowania, zaś cyfra po przecinku — numer pytania.

Opis przeżyć emocjonalnych występujących podczas spowiedzi przedstawie zgodnie z przyjętym schematem czasowym. Zacznę od emocji przed spowiedzią (etap rachunku sumienia i oczekiwania na spowiedź), następnie opiszę fazę środkową (początek spowiedzi, wyznanie grzechów, naukę kapłana, ewentualne zapytania) i etap końcowy — rozgrzeszenie. Analizując materiał badawczy stwierdziłem, że młodzież zdobyła się na wysiłek i przedstawiła swoje uczucia związane ze spowiedzią językiem popularnym i ujawniła dużą różnorodność emocji. Patrząc najpierw na całościowy obraz emocji, ogólnie zorientujemy się, jaka jest dominanta uczuciowa w wybranych etapach spowiedzi.

Rys. 1. Poziom ilości wypowiedzi młodzieży wyrażających uczucia pozytywne i negatywne na poszczególnych etapach spowiedzi.

uczucia pozytywne

uczucia negatywne



Wystarczy spojrzeć na rysunek, aby zauważyć, jak dominujące na początku uczucia negatywne w poszczególnych etapach zmniejszają się, by po spowiedzi ustąpić miejsca bardzo różnorodnym emocjom pozytyw-

nym¹³. Ponieważ nie będzie miejsca na szersze uzasadnianie, szczegółową analizę i pełną egzemplifikację, dlatego od razu przechodzę do przedstawienia uczuć młodzieży w poszczególnych wybranych etapach spowiedzi.

UCZUCIA PODCZAS RACHUNKU SUMIENIA

Wypowiedzi młodzieży zostały ułożone w pięć grup skupiających w sobie wyrażenia mówiące o podobnych uczuciach. Jest to próba przedstawienia w sposób możliwie przejrzysty ogromnie skomplikowanych przeżyć emocjonalnych, jakie mają miejsce podczas rachunku sumienia.

Tab. 2. Uczucia młodzieży podczas rachunku sumienia

Rodzaje uczuć	kl. VIII		kl. XI		Razem	%
	dz.	ch.	dz.	ch.		
Niepokój	30	24	27	30	111	28
Zal	24	18	21	32	95	23
Lęk	27	27	21	13	88	22
Wstyd	10	12	17	4	44	11
Złość	3	3	9	7	22	6
Nie ujawniono	6	16	5	13	40	10
Ogółem	100	100	100	100	400	100

Dla zobrazowania wymienionych rodzajów uczuć, z braku miejsca, przytaczam tylko po jednym przykładzie.

„W czasie rachunku sumienia jestem strasznie niezadowolona z moich grzechów. Moje uczucia wewnętrzne są nie do opisania. Nie mogę się z tym pogodzić. Jestem bardzo niespokojna” (A. 87, 4).

„Przeżywam uczucie upokorzenia przed Bogiem, żałuję za grzechy, które popełniłam i brzydzę się nimi” (A. 21, 4).

„W miarę jak poznaję swoje coraz większe grzechy, ogarnia mnie przerażenie, jak bardzo obraziłem Boga” (A. 104, 4).

„Wstyd mi jest. I to przeżywam, że prawie zawsze mam jednakowe grzechy, że zawsze żałuję, obiecuję sobie unikać ich, a jednak potem się zapomni i robi się to samo. Pan Bóg jest najprawdę najlepszy, że zawsze może wysłuchiwać grzechów, żalów, obiecanej poprawy, a potem to się powtarza. Jest mi wstyd mojej słabości” (A. 88, 4).

¹³ J. Reykowski: *Eksperymentalna psychologia emocji*. Warszawa 1968 s. 260. (Lista Nowlisa pomogła w grupowaniu uczuć pozytywnych i negatywnych).

„...ogarnia mnie złość na siebie. Myślę sobie zawsze: człowieku, za te grzechy powinien cię już dawno piorun zastrzelić, i nie wiem dlaczego tego nie zrobił jeszcze” (A. 123, 4).

O przeżyciach emocjonalnych przed spowiedzią można powiedzieć, że większość młodzieży doznaje uczuć negatywnych. Choć w rachunku sumienia wszyscy starają się przypomnieć sobie grzechy, to jednak czynność ta nie odbywa się spokojnie, jakby to mogło mieć miejsce podczas przypominania sobie zdarzeń przyjemnych. Sposób przeprowadzania rachunku sumienia i rodzaje towarzyszących mu emocji są zapewne wynikiem katechizacji i praktycznych przyzwyczajzeń. Jedni koncentrują swoje negatywne uczucia wokół Boga, inni bardziej obawiają się reakcji kapłana. Porównując uczucia podczas rachunku sumienia u młodzieży starszej i młodszej można powiedzieć, że w kl. VIII jest więcej lęku w czasie przypominania sobie grzechów. Można także przypuszczać, na podstawie ilości wypowiedzi nie ujawniających uczucia, że chłopcy przeprowadzają rachunek sumienia z mniejszą dokładnością niż dziewczęta.

EMOCJE PODCZAS ROZPOCZYNANIA SPOWIEDZI

Następny etap ukazywania uczuć występujących podczas spowiedzi — to czas jej rozpoczynania. Poprzednio zamieszczony wykres uwidocznił, że na tym etapie występuje najwyższy poziom emocji negatywnych. Materiał uzyskany z odpowiedzi młodzieży na ten temat podzielono na sześć grup, które zawiera poniższa tabela.

Tab. 3. Uczucia młodzieży w czasie rozpoczynania spowiedzi

Rodzaje uczuć	kl. VIII		kl. XI		Razem	%
	dz.	ch.	dz.	ch.		
Niepokój	23	38	27	41	129	32
Nastroj modlitewny	21	23	21	18	83	21
Lęk	29	17	21	17	84	21
Nastroj przyjemny	11	12	9	10	42	10
Wstyd	6	3	10	15	24	6
Pośpiech	6	4	6	7	23	6
Nie ujawniono	4	3	6	2	15	4
Ogółem	100	100	100	100	400	100

Znów ograniczam przykłady do pojedynczych wypowiedzi, ilustrując nimi uczucia w takiej kolejności, jaką uwidoczniła powyższa tabela.

„W tym momencie następuje punkt kulminacyjny mojego zdenerwowania. Jestem bardzo niepokojny. Najczęściej przez gardło nie chcę mi przejść pierwsze słowa...” (A. 105, 6).

„Ulegam nastrojowi modlitewnemu, niezwykle uroczystemu, bo wtedy w konfesjonale zaczynam widzieć Pana Boga, a nie księdza” (A. 10, 6).

„Gdy zaczynam się spowiadać, odczuwam lęk i bojaźń przed kapłanem” (A. 9, 6).

„Lękam się bardzo. Najpierw występuje silne bicie serca, lecz później uspokajam się” (A. 186, 6).

„Najpierw przejmuję mnie uczucie lęku, które potem przetwarza się w miły nastrój, jakiemu ulegam, gdy kończę mówić” (A. 80, 6).

„Początkowo jestem bardzo speszony i zawstydzony, ale potem to jakoś przechodzi” (A. 168, 6).

„Chciałbym to jak najszybciej skończyć, żeby już ksiądz dał mi rozgrzeszenie” (A. 122, 6).

„Chcę jak najszybciej wyrzucić z siebie wszystkie grzechy, które mnie obciążają” (A. 14, 6).

Sumując wszystkie przeżycia typu niepokoju, lęku i wstydu widzimy, że ok. 65% osób mówi o negatywnych przeżyciach emocjonalnych. Rzeczywiście, dla wielu osób moment rozpoczynania spowiedzi staje się punktem kulminacyjnym napięcia uczuciowego. Pierwsze zetknięcie się z kapłanem przy kratkach konfesjonau, jego odpowiedź na pozdrowienie, zachowanie mniej lub bardziej spokojne, jego sposób słuchania itp. stwarza klimat, w którym będzie przebiegała cała spowiedź. Popatrzmy, co dzieje się dalej z uczuciami młodzieży.

PRZEŻYCIA EMOCJONALNE PO WYZNANIU GRZECHÓW

Analizując wypowiedzi młodzieży dotyczące tego zagadnienia, od razu zauważamy zmianę dominanty emocjonalnej z negatywnej na pozytywną. Przyjrzyjmy się bliżej wypowiedziom, ujętym w cztery zasadnicze grupy tabeli.

Tab. 4. Przeżycia emocjonalne po wyznaniu grzechów

Rodzaje przeżyć	kl. VIII		kl. XI		Razem	%
	dz.	ch.	dz.	ch.		
Radość	63	59	59	56	237	59
Religijne szczęście	13	13	21	8	55	14
Niepokój	5	16	9	12	42	11
Nastrój modlitowny	12	6	8	8	34	8
Nie ujawniono	7	6	3	16	32	8
Ogółem	100	100	100	100	400	100

Oto przykłady wypowiedzi osób reprezentujących poszczególne grupy:

„Po wyznaniu grzechów jest mi bardzo radośnie i lekko na sercu” (A. 3, 8).

„...czuję ulgę, zadowolenie i radość” (A. 281, 8).

„Jestem jak nowo narodzona. Wszystko najgorsze przecież poza mną. Jestem wesoła i szczęśliwa z powrotu do Boga” (A. 11, 8).

„Uczucie, jakiemu podlegam po wyznaniu grzechów, trudno opisać. Jest to przede wszystkim szczególna radość. Człowiek, jak nie ma nic na sumieniu, to czuje się wesoły” (A. 107, 8).

„Wydaje mi się, że może nie wszystkie grzechy powiedziałem, czuję się jakoś niepewnie” (A. 102, 8).

„Po wyznaniu grzechów ciekawa jestem, co na to wszystko powie ksiądz i to mnie niepokoi” (A. 19, 8).

„Po wyznaniu grzechów zwracam myśl do Boga...” (A. 295, 8).

Z dotychczasowych obserwacji uczuć można wyciągnąć wniosek, że po wyznaniu grzechów u zdecydowanej większości osób badanych ustępują uczucia negatywne, nasilają się natomiast pozytywne. Teraz już ok. 80% młodzieży stwierdza, że doznaje radości, religijnego szczęścia, a tylko 11% trwa w stanie obawy przed reakcją księdza lub ma wątpliwości, czy wyznała wszystkie grzechy. Spowiedź nie jest jeszcze zakończona. Teraz głos zabierze kapłan i choć dla większości młodzieży badanej nie będzie to groźne, może on ponownie rozbudzić wygasające uczucia negatywne.

REAKCJE UCZUCIOWE MŁODZIEŻY NA PYTANIA KSIĘDZA

Niejednokrotnie zdarza się, że kapłan zanim rozpocznie pouczenie, zadaje penitentowi pytania, ponieważ jest to potrzebne, by spowiedź była skuteczna i pożyteczna. Pytanie może dotyczyć dokładniejszego określenia popełnionego grzechu, jego częstości lub okoliczności — co z pewnością nie jest przyjemne. Zdarza się, że pytanie bywa postawione niezręcznie, wtedy zawstydzona i staje się nieprzyjemne dla penitentów. Uczucia tego etapu spowiedzi przedstawia tab. 5.

Oto przykłady wypowiedzi dotyczących reakcji młodzieży na pytania księdza: „...słucham ich uważnie i staram się odpowiedzieć możliwie wyczerpująco” (A. 102, 11); „Niezmiernie boję się wszelkich pytań” (A. 1, 11); „Uważam, że tak powinno być, aby kapłan zadawał pytania; nieraz pomagają one bardzo. Cieszę się, gdy kapłan zadaje pytania” (A. 8, 11).

Tab. 5. Reakcje uczuciowe na pytania księdza

Rodzaje przeżyć	kl. VIII		kl. XI		Razem	%
	dz.	ch.	dz.	ch.		
Skoncentrowanie	50	55	57	43	205	52
Niepokój	28	25	24	28	105	26
Nastrój przyjemny	14	15	13	18	60	15
Nie ujawniono	8	5	6	11	30	7
Ogółem	100	100	100	100	400	100

Zauważamy, że co czwarty penitent podczas pytań kapłana przeżywa niepokój, nie lubi ich, odpowiada ze wstydem. Ze sposobu katechizacji i praktyki odbywania spowiedzi w badanym środowisku wynika, że nie zachęca się zbyt wiele młodzieży do inicjowania rozmowy z księdzem. Mogę tu dodać, że młodzież w 87% oznajmiła, iż nie zadaje kapłanowi pytań podczas spowiedzi.

PRZEŻYCIA EMOCJONALNE MŁODZIEŻY PO SPOWIEDZI

Zgodnie z oczekiwaniami prawie wszystka badana młodzież pisze o radości, szczęściu, optymizmie, jakie daje ponowne nawiązanie przyjaźni z Bogiem. Całość bardzo różnorodnych wypowiedzi na ten temat ujmuję w pięciu grupach tabela 6.

Tab. 6. Uczucia młodzieży po spowiedzi

Rodzaje uczuć	kl. VIII		kl. XI		Razem	%
	dz.	ch.	dz.	ch.		
Radość	26	25	26	18	95	24
Zadowolenie	21	24	19	21	85	21
Nastrój religijny	18	23	18	19	78	20
Ulga	20	10	14	25	69	17
Nastrój modlitewny	6	8	17	11	42	10
Nie ujawniono	9	10	6	6	31	8
Ogółem	100	100	100	100	400	100

Młodzież poprzez dobrze odprowioną spowiedź zaspokaja potrzebę radości. Przed spowiedzią, w trakcie rachunku sumienia, uświadamia sobie własne błędy i to wprowadza nastrój smutku, do którego dołącza się często obawa związana z wyznawaniem grzechów i niepewnością co do

reakcji księdza. Kiedy jednak wszystko się udało, grzechy zostały odpuszczone, wpływa, rzec można, w młodego penitenta odpowiednia do wieku żywiołowa radość. „Czuję niewysłowioną radość...” (A. 101, 16). „Odchodzę wesola i optymistycznie nastawiona do wszystkiego” (A. 1, 16) — takie wypowiedzi mówią same za siebie. Wypowiedzi przedstawiają bardzo różnorodne uczucia, mówią np. „...znowu jestem w Łasce uświęcającej, należę znowu do wielkiej Rodziny Bożej...” (A. 9, 16); „Czuję się lżej, jestem zmieniona i lepsza” (A. 25, 16) lub „swoje kroki kieruję przed ołtarz, aby Panu Bogu podziękować za odpuszczenie grzechów i prosić Go, aby dopomógł moim rodzicom w pracy, rodzinie, kolegom i przełożonym oraz mnie w życiu codziennym” (A. 213, 16).

Widać, że nadzieje młodzieży pokładane w sakramencie pokuty są tego rodzaju, iż praktyka spowiedzi pozwala na ich spełnienie. Dlatego młodzi penitenci po spowiedzi są przeważnie radosi i zadowoleni. Można też powiedzieć, że prawie zawsze przeżywanie radości, ulgi czy zadowolenia będzie występowało na tle modlitewnym. Po spowiedzi modlitwa stanowi zwykle część pokuty. Najczęściej jest odmawiana z książeczki, lecz szczególnie w starszych klasach pojawiają się próby samodzielnej rozmowy z Bogiem. Motywy religijne wyższe wystąpiły w wypowiedziach około 20% młodzieży, Zapewne u większej liczby osób można by je znaleźć, ale nie są one dostatecznie silne i żywe, przeważnie kryją się pod osłoną ogólnej radości czy ulgi. Może to osłabić właściwe korzystanie z sakramentu pokuty, gdyż sprowadza go w tym wypadku do stereotypowego nawyku, wynikającego na przykład z potrzeby zwierzenia się. Zauważa się również, że potrzeba samowychowania nurtująca młodzież znajduje pomoc w sakramentalnym spotkaniu z Bogiem za pośrednictwem kapłana, co rodzi zapal do nowych wysiłków w pracy.

Wnioski i ich zastosowanie pedagogiczne

Wypowiedzi młodzieży wykazują, że początek spowiedzi obfituje w uczucia negatywne. Po wyznaniu grzechów wyraźną przewagę zyskują uczucia przyjemne. W czasie gdy kapłan zadaje pytania, penitentów ponownie ogarniają emocje przykre, choć już w słabszym natężeniu. Po spowiedzi młodym penitentom towarzyszą: radość, ulga, zadowolenie. Na wykresie (Rys. 1) przedstawiono dwie tendencje uczuć. W momentach, gdy poziom radości albo przykrości nie jest wysoki, przewagę zdobywają przeżycia emocjonalnej koncentracji. Ma to miejsce w czasie oczekiwania na spowiedź, słuchania nauki i pytań kapłana. W pierwszym wypadku przeżycia te umożliwiają ponowną analizę swych grzechów, w następnych ułatwiają dobre zapamiętanie nauki, zrozumienie pytań i udzie-

lenia właściwych odpowiedzi. Punktem kulminacyjnym uczuć negatywnych jest rozpoczęcie wyznawania grzechów. Warto więc pamiętać, że właśnie w tym momencie sposób zachowania się i sposób mówienia spowiednika stwarza klimat, w którym będzie się odbywała cała spowiedź. Po wyznaniu grzechów ok. 80% młodzieży zaczyna przeżywać uczucia pozytywne, a tylko niewielka ilość osób (11%) trwa w stanie obawy, najczęściej przed reakcją księdza. Nauka kapłana bywa przyjmowana przez większość młodzieży z uwagą, z chęcią zrozumienia i zapamiętania. Tylko 14% respondentów wstydzi się lub nie lubi nauki. Zdaniem młodzieży, powodem tego może być stereotypowe, nieodpowiednie pouczenie dawane przez spowiednika. Młodzież nie jest zdziwiona stawianiem pytań przez kapłana. Co trzecia osoba zaznacza, że chce na nie odpowiadać szczerze, lecz co czwarta twierdzi, iż boi się pytań, lub odpowiada na nie ze wstydem.

Inicjatywa dialogu ze strony młodzieży jest bardzo mała, bo 87% penitentów oznajmiło, że nie zadaje kapłanowi pytań podczas spowiedzi.

Młodzież w dobrze odprawionej spowiedzi zaspokaja potrzebę radości i dlatego po jej odbyciu jest przepełniona różnorodnymi uczuciami przyjemnymi. Należy jednak rozwijać bardziej motywy religijne wyższe, by spowiedź nie stała się tylko zwyczajem wykształconym m. in. z potrzeby zwierzenia się.

Z analizy wypowiedzi wynikły również pewne różnice charakterystyczne dla określonego wieku i płci. W czasie rachunku sumienia więcej lęku przejawiają klasy VIII. Można także przypuszczać, że chłopcy przeprowadzają rachunek sumienia z mniejszą niż dziewczęta dokładnością. Dziewczęta klas XI częściej mówią o uczuciach modlitewnych w przygotowaniu do spowiedzi, a po wyznaniu grzechów mocniej podkreślają powrót do łaski Bożej, o czym najmniej wspominają chłopcy. Na tle tego obrazu uczuć młodzieży wysuwam następujące propozycje.

W czasie rachunku sumienia młodzież powinna umieć krytycznie spojrzeć na swoje postępowanie i wzbudzić żal, który często pociąga za sobą uczucia przykre. Uczucia te nie powinny być jednak tak silne, by zakłócały prawidłowe myślenie. Kapłan powinien zdawać sobie sprawę z tego, że szczególnie młodzi penitenci zwracają pilną uwagę na jego zachowanie się, ton głosu, pierwszą reakcję na powitanie i wstępne relacje. Jest rzeczą jasną, że poczucie winy nie zawsze pozwala ze spokojem dokonywać samooskarżenia. Należy jednak wprowadzić do spowiedzi możliwie najwięcej spokoju i uczyć rozumnej, a nie uczuciowej oceny siebie. Podczas poszczególnych etapów spowiedzi można by zwracać więcej uwagi na różne wymagania wieku i płci. Spowiednicy i katecheci powinni częściej wskazywać młodzieży konieczność planowania pracy

nad sobą. Uczyć i zachęcać młodzież do stawiania pytań, wiadomo bowiem, że ma ona szansę lepszej pracy nad sobą, gdy inicjatywa należy nie tylko do kapłana, lecz do niej samej. Pomijam świadomie postulaty młodzieży odnośnie do stylu nauki podczas spowiedzi i rodzaju zadawanej pokuty, gdyż wykraczałoby to poza zakreślone ramy artykułu.

Przeżycia emocjonalne młodzieży w badanym środowisku nie muszą być typowe dla innych ośrodków o odmiennym stylu pracy duszpasterskiej. Aby wysunąć wnioski dotyczące większej populacji młodzieży, potrzeba szerokich, wszechstronnych i zespołowych badań. Zawsze jednak w praktyce duszpasterskiej pożyteczne jest poznawanie subtelnych uczuć młodzieży związanych ze spowiedzią.

Empfindungen der Jugend bei der Beichte im Lichte der empirischen Forschungen

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel präsentiert die Forschungen über die empfindlichen Erlebnisse der Jugend bei der Beichte. Man umfasst mit diesen Forschungen 400 Personen der Lyzealjugend, die an dem Religionsunterricht teilnimmt (200 Personen aus der 8. Klasse und 200 Personen aus der 11. Klasse, je 100 Mädchen und Junnge aus jeder Gruppe). Die ganze Jugend stammt aus der Stadt, die 60 000 Einwohner zählt. Man sammelte empirische Angaben mit der Hilfe zweier Technik: des freien Aufsatzes und der Umfrage (17 offenen Fragen).

In Beziehung auf Frequenz der Benutzung aus dem Buss sakrament präsentierten sich die Geforschten folgenderweise: einmal im Monat oder öfter zum Buss sakrament angetreten 39%, einmal in zwei Monaten — 26%, einmal in 3,4. Monaten — 22%, seltener — 13% (Tafel 1).

Das Bild der emotionellen Erlebnisse wurde auf fünf aufeinanderfolgenden Beichtetappen durchanalysiert: 1) Gewissensforschung, 2) Sündenbekenntnis, 3) nach dem Sündenbekenntnis, 4) Lehre und Fragen des Beichtvaters und 5) nach der Beichte. Man hat festgestellt, dass das Bild der emotionellen Erlebnisse auf fünf aufeinanderfolgenden Etappen von der Dominante der negativen Gefühle (Erlebnisse der Unruhe, -der Reue, -der Furcht, -des Schams, -des Zornes, -des Schuldgefühls) beginnt, die sich aufeinanderfolgenden Beichtetappen in Hinsicht auf Intensität ändern und geben den Platz den positiven Gefühlen. Besonders grosse Unruhe tritt bei der Gewissensforschung hervor, und dann erreicht den Höhepunkt im Moment des Sündenbekenntnisses. Nach dem Sündenbekenntnis sinkt es; es steigt wieder unbedeutend bei der Fragestellung, und zum Schluss der Beichte verschwindet es völlig. Die Krümme der positiven Gefühle verläuft umgekehrt. Die Hoffnungserlebnisse der Gebetsstimmung, der Freude und des Glückes erscheinen nach dem

Sündenbekenntnis und erreichen den Höhepunkt nach dem Abtreten vom Beichtstuhl.

Das Bild der emotionellen Erlebnisse der Jugend bei der Beichte verändert sich in der Abhängigkeit vom Alter und Geschlecht der Jugend, sowie vom Benehmen des Beichtvaters. Grössere Unruhe erleben jüngere Beichtkinder (8. Klasse) bei der Gewissensforschung und Sündenbekenntnis; die Mädchen haben grössere Furcht als die Jungen. 80% der Geforschten machen ihren Gefühlsstand bei der Beichte vom Benehmen des Beichtvaters abhängig, das sie während der ganzen Beichte, und besonders in der Weise der Fragestellung und der Lehreerteilung herausfinden.

PSYCHOLOGICZNE PROBLEMY KSZTAŁTOWANIA SIĘ RELIGIJNOŚCI I JEJ DEWIACJE

Wprowadzenie

Niewiele jest psychologicznych opracowań problemu ateizmu¹, co wynika z szeregu przyczyn utrudniających podejmowanie badań w tej dziedzinie. Trudności te można podzielić na kilka grup: 1) Trudności metodologiczne terminuje status naukowy psychologii w ogóle. Wiadomo przecież, że we współczesnej psychologii istnieje wiele zagadnień metodologiczno-epistemologicznych dotychczas nie rozwiązanych zadowalająco². Sytuacja ta w dużym stopniu hamuje także rozwój psychologii ateizmu. 2) Trudności wypływają też z metodologicznego statusu pojęcia ateizmu. Z pojęciem tym wiąże się szereg mało sprecyzowanych określeń takich, jak np. „agnostyk”, „bez religii”, „bez Kościoła”, „czysty humanista”, „niewierzący”, „niezaangażowany religijnie”, „nie praktykujący”,

¹ Najnowsza 4-tomowa encyklopedia *L'Ateismo contemporaneo* wydana nakładem Societa Editrice Internazionale w Turynie pod red. Giulio Girardiego w 1967 r. zawiera w T. I siedem prac poświęconych różnym aspektom ateizmu psychologicznego. Omawiane są tam następujące zagadnienia: A. Vergote: *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*; L. Beirnaert: *La psicanalisi e l'ateismo*; A. Godin: *Sviluppo psicologico e tentazione d'ateismo*; G. Milanesi: *L'ateismo giovanile*; R. Johann: *L'ateismo dei credenti*; G. Hourdin: „Conversioni” del cristianesimo all'ateismo; A. Vergote: *Interpretazioni psicologiche del fenomeno religioso nell'ateismo contemporaneo*. Do prac empirycznych w tej dziedzinie należy zaliczyć: G. B. Vetter and M. Green: *Personality and group factors in the making of atheists*. „J. Abn. Soc. Psychology” 1932 nr 27 s. 179—194; H. C. Rümke: *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*. Amsterdam 1949 (w tl. ang.) *The Psychology of Unbelief*. London 1952; I. Lepp: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*. Paris 1961; S. Kuczkowski: *Dyspozycja do reagowania poczuciem winy u katolików i ateistów*. Lublin 1973 [Praca doktorska, maszynopis].

² J. Reykowski: *Metodologiczne problemy psychologii współczesnej*. Warszawa 1964 s. 9 i nn.

„zwolennik marksizmu”, „komunista”, „socjalista”, „bczbożny”. Wieloznaczność terminologiczna uniemożliwia w dużej mierze ilościową ocenę zjawiska ateizmu młodzieży. Przytaczane w literaturze przedmiotu procenty „niewierzących” dla poszczególnych krajów czy dla wybranych populacji młodzieży różnią się znacznie między sobą³. 3) Samo psychiczne zjawisko ateizmu — podobnie jak i religijności — jest bardzo złożone, uwikłane w szereg relacji z innymi procesami wewnętrznymi jednostki, uwarunkowane wieloma czynnikami socjo-kulturowymi i subkulturowymi. Stąd trudno je jednoznacznie zdefiniować. 4) Trudności wyrastają także — i to przede wszystkim — z braku teoretycznych zasad interpretacji osiągniętych w badaniach wyników, a także z braku odpowiednich metod badawczych. A stanowi to przecież podstawowe i najbardziej skomplikowane zagadnienie każdej dziedziny naukowej. 5) Szczególne trudności przy badaniu ateizmu młodzieży wynikają ze złożoności samego procesu rozwoju w okresie dorastania. Jak wiadomo, okres ten jest etapem najbardziej przełomowym w życiu każdego człowieka, zwłaszcza w dziedzinie kształtowania się jego postaw światopoglądowych.

Uświadamiając sobie to wszystko musimy z góry założyć, że praca niniejsza będzie zaledwie próbą omówienia psychologicznych aspektów ateizmu młodzieży. W ich ramach będziemy zmierzać do szukania odpowiedzi na pytanie, co stanowi właściwy przedmiot psychologicznych badań ateizmu oraz czym charakteryzuje się ateizm młodzieży ujmowany w aspekcie genetyczno-dynamicznym. Tak sformułowany problem omówimy w trzech zasadniczych częściach: w pierwszej zajmiemy się określeniem ateizmu w aspekcie psychologicznym; w drugiej — genezą ateizmu młodzieży, szukając jego korzeni w nieudanych przejściach od religijności dziecięcej, heteronomicznej, do religijności dojrzałej (religii wolnego i świadomego wyboru, stanowiącej wartość centralną w systemie wartości życiowych jednostki); w trzeciej — konfliktami i motywami, z powodu których dojrzewający człowiek odrzuca orientację religijne.

Ateizm jako przedmiot badań psychologicznych

Żyjemy w dobie dużego pluralizmu światopoglądowego, który jednak da się sprowadzić do dwóch kategorii przeciwstawnych: światopoglądu religijnego i ateistycznego. Zauważmy, że zawsze i wszędzie istniały jednostki ateistyczne, lecz gdy w przeszłości ateizm był zjawiskiem indy-

* Por. G. Milanesi: *L'ateismo giovanile* s. 239—249.

widualnym, to współcześnie zakres jego występowania uległ zasadniczej zmianie — mamy do czynienia z ogromną liczbą niewierzących⁴.

Fakt masowego występowania ateizmu nasuwa współczesnemu psychologowi szereg skomplikowanych pytań. Aby znaleźć na nie przybliżone przynajmniej i częściowo zadowalające odpowiedzi, należy przeprowadzić wielokierunkowe poszukiwania. Badacze zajmujący się ateizmem młodzieży i dorosłych z pozycji różnych dyscyplin naukowych zgodnie stwierdzają, że fenomen ten jest uwarunkowany wieloma czynnikami, zwłaszcza natury psychosocjologicznej, i że jest związany wieloma niemi z różnymi dziedzinami oraz wartościami kultury. Dlatego niełatwo psychologii znaleźć odpowiedni klucz pojęciowy do takiego gąszczy zagadnień, klucz — pozwalający wyizolować aspekty ściśle psychologiczne. „Zrozumieć ateistę — mówi G. Girardy — to znaczy odkryć najgłębszą intencję jego przeznaczenia, odkryć, co zamierza on stwierdzić wtedy, kiedy odrzuca Boga; znaczy to być może również — dotrzeć do „wiary”, z której wypływa jego niewiara”⁵.

Aby zbadać psychologiczne treści ateizmu, trzeba także uświadomić sobie, że psychologia naukowa nie zajmuje się ateizmem samym w sobie, jego istotą. Nadto ateizm nie może być przedmiotem studium psychologii, gdy definiuje się go jako brak religii, gdyż nie można opracować wiedzy o braku jakiegoś zjawiska⁶. Tak więc studium psychologiczne ateizmu jest możliwe tylko w odniesieniu do jego elementów pozytywnych. Ale i tutaj napotykamy nowe trudności, wypływające choćby z tego, że wielu współczesnych ateistów nadaje sobie miano reprezentantów humanizmu. W takim zaś przypadku nie musieliby się oni różnić od ludzi wierzących, bo istotnie wiele osób wierzących afirmuje wartości humanistyczne. W momencie, gdy ateizm zamyka się w humanizmie pozytywnym, pozostając neutralnym wobec religii, przestaje być przedmiotem badań psychologicznych. Obojętność religijna może być nim tylko wtedy, gdy rozpatruje się ją w relacji do pozytywnej postawy religijnej i ukazuje się motywy zaprzeczenia. W takim przypadku ta „neutralność” jawi się jako czynna postawa negatywna o różnym stopniu nasilenia, jako antyteizm (antyreligijność). Ten drugi element, odróżniający ateizm od humanizmu ogólnego, stanowi specyficzny przedmiot badań psychologicznych. To właśnie, co jest „anty” wobec religii w ateizmie, wchodzi w zakres właściwego przedmiotu analizy psychologicznej.

⁴ Statystyki na ten temat można znaleźć w aktach XI Międzynarodowej Konferencji Socjologów Religii (CISR), odbytej w Opatija [Jugosławia] 20—24 IX 1971. Spotkanie poświęcone było zagadnieniu ateizmu w społeczeństwach uprzemysłowionych i w dużych miastach. Dla Polski — zob. art. A. Pawełczyńskiej i A. Święcickiego. Tamże s. 89—106.

⁵ G. Girardi: *Filozofia rewolucji a ateizm*. „Concilium” 1966 s. 345.

⁶ Por. Vergote: *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo* s. 166.

Taką koncepcję przedmiotu psychologicznych badań ateizmu reprezentują niektórzy przedstawiciele psychosocjologii religii, m. in. A. Vergote i C. Campbell⁷. W ich ujęciu ateizm rozumiany jest jako postawa życiowa jednostki, wyrażająca się we wrogości i odrzucaniu wartości religijnych z powodów ludzkich, indywidualnych i społecznych, a nie tylko z racji logiczno-metafizycznych⁸. Doświadczenie bowiem uczy, że negacjom czysto teoretycznym pojęcia Boga nie musi towarzyszyć egzystencjalna krytyka religii. W każdym razie — według Vergote'a — tylko egzystencjalne zakwestionowanie wartości religijnych można z punktu widzenia psychologii nazwać ateizmem. Jest to więc ujęcie ateizmu w kategorii postaw, wyrażających się negatywnym stosunkiem jednostki wobec przedmiotu religijnego⁹.

Skoro więc egzystencjalny ateizm wychodzi poza rany czystego humanizmu, powstaje pytanie, z jakich ludzkich względów współczesny ateista odrzuca wartości religijne? Jak to się dzieje, że człowiek, który tworzy się poprzez realizowanie swoich możliwości indywidualnych w oparciu o humanizm stanowczo ateistyczny, nie widzi możliwości włączenia do swojej egzystencji Boga? I że — wręcz przeciwnie — nadprzyrodzoność (religia) jawi się mu jako czynnik pomniejszający jego autonomię? Tak więc pytanie o motywy wyjaśniające negatywną postawę ateisty wobec religii jest centralnym problemem psychologii ateizmu.

Zagadnienie motywów i motywacji w ogóle stanowi kluczowy temat współczesnej psychologii. Przyjmuje się dwie kategorie motywów: świadome i nieświadome. Najprościej można powiedzieć, że termin „motyw” jest pojęciem ogólnym, oznaczającym takie zjawisko, jak: intencja, zamiar, chęć, pragnienie, życzenie, zainteresowanie czymś, obawa przed czymś. Wszystkie one mają jedną wspólną cechę: oznaczają wystąpienie u człowieka „tendencji kierunkowej”, czyli gotowości do działania dla określonych celów. Ta tendencja może być mniej lub bardziej uświadomiona, sprecyzowana jasno lub mgliście. Nazywać ją będziemy w dalszym toku rozważań „motywem” („procesem motywacyjnym”), a ogół motywów określać będziemy terminem „motywacja”¹⁰.

Motywy świadome to te, które podlegają kontroli jednostki i które, będąc siłami psychicznymi wyższego rzędu, uruchamiają w strumieniu

⁷ Por. tamże s. 167 oraz C. Campbell: *An Approach to the conceptualisations of irreligion and irreligiosity*. W: *Acts of the 11th Conference (CISR) Opatija — Jugoslavijska*. Sep. 20—24 1971 s. 485—503.

⁸ Vergote, jw. s. 166 i Campbell, jw. s. 490—493.

⁹ Na temat struktury postaw światopoglądowych por. pracę zbiorową: *Teorie postaw* pod red. Stefana Nowaka. Warszawa 1973, zwłaszcza s. 89—123.

¹⁰ J. Reykowski: *Z zagadnień psychologii motywacji*. Warszawa 1970 s. 15—17.

ludzkiej aktywności dynamizmy niższego rzędu oraz kierują nimi. Do nich odwołują się przedstawiciele psychologii humanistycznej, kiedy wyjaśniają zachowanie się ludzi zdrowych psychicznie. W patologicznych formach zachowania się ludzi mogą przeważać motywy podświadome, niekontrolowane, które ich niepokoją i bez ich wolnego wyboru rządzą ich zachowaniem. A ponieważ przypadki patologiczne są przedmiotem badań psychologii klinicznej, dlatego nie będziemy się nimi tu szerzej zajmować.

Przyjąwszy, że centralnym zagadnieniem psychologii ateizmu jest problem motywów świadomych, należy z kolei zwrócić uwagę na dynamiczny aspekt tego zagadnienia. Współczesna psychologia przyjmuje, że osobowość tworzy się przez całe życie człowieka. Wszystko, co psychiczne w człowieku, jest nabyte w procesie wychowawczego rozwoju oparte na procesach dojrzewania i uczenia się. Oba procesy warunkuje wiele czynników, jak: dziedziczność, wpływy środowiskowe, oddziaływanie wychowawcze domu, szkoły i grup rówieśniczych, a także tak zwany „czynnik trzeci”, który jest niejako oceniającą świadomością rozwijającej się osobowości, aktywnym kwalifikatorem jej własnych poczynań¹¹. W ujęciu psychologii dynamicznej człowiek w początkach swojego życia nie jest ani religijny, ani antyreligijny, lecz areligijny. Jednostka uczy się wszelkich form zachowania, także religijnych.

Na każdym etapie rozwoju człowiek przeżywa religię jako element konfliktowy. Przeobrażenie się w ateistę jest rozumiane jako przezwyciężenie konfliktu życiowego poprzez wyłączenie bieguna religijnego, ukazującego się w momentach „kryzysów” jako nieprzystawalny przez struktury psychiczne rozwijającej się jednostki. Dynamiczna koncepcja rozwoju religijności stawia w nowym świetle niewątpliwie trudny problem współistnienia w człowieku wiary i niedowiarstwa. Religijność dochodząca do swej dojrzałości ujawnia się jako wyższa integracja elementów konfliktowych, a kiedy rozpatrujemy proces jej formowania się (jak to ma miejsce w sytuacji młodzieży), trzeba przyjąć, że w jednostce równocześnie tkwią dwie możliwości: opowiedzenie się za wiarą, jak i za jakąś formą ateizmu. W momentach przeżywania trudności egzystencjalnych, kryzysów światopoglądowych, podmiot może być definiowany zarówno jako wierzący i jako niewierzący, gdyż tylko jedna czy kilka sfer jego osobowości sprzeciwia się religii, podczas gdy inne skłonne są ją zaakceptować.

Jeśli więc można powiedzieć, że granice między wiarą a ateizmem są często płynne, nie wynika to z powodu jakiegoś zamętu, który wkradł

¹¹ Por. K. Dąbrowski: *O dezintegracji pozytywnej*. Warszawa 1964 s. 47—49.

się do analizy zachowania religijnego, lecz raczej obrazuje stan wewnętrzny konfliktu, jaki dopuszcza koegzystencję dwu różnych postaw w pewnym okresie rozwoju osobowości.

Rozwój religijności a ateizm

Szukając genezy ateizmu młodzieży przeanalizujemy kolejno te czynniki, które nie dopuszczają do powstawania religijności dojrzałej, tzn. rozwiniętej proporcjonalnie do ogólnego rozwoju osobowości. Następnie wnikiemy głębiej w procesy prowadzące od pierwszych wahań religijnych do ateizmu radykalnego.

Ateizm młodzieży jest genetycznie związany z dwoma rodzajami uwarunkowań. Może on być wynikiem areligijnego wychowania w środowisku rodzinnym i wczesnoszkolnym, o czym świadczą np. badania S. Bahtijarevića (Jugosławia). Wynika z nich, że 7,8% uczniów klas 5—8 ze szkoły podstawowej oraz 10,3% licealistów, którzy określili siebie jako „niewierzący i wojujący z religią”, pochodzi z rodzin niereligijnych, w których rodzice należeli do organizacji (areligijnych), nie utrzymywali żadnych kontaktów z Kościołem, a ich dzieci od początku były wychowywane w atmosferze areligijnej lub antyreligijnej (przy czym większy wpływ na postawy dzieci wywarły matki¹²). Utrwalenie się postawy ateistycznej u tych jednostek określa się w psychologii jako postawę światopoglądową „pierwotną”, niezmienną. W dalszych rozważaniach nie będziemy się nią szerzej zajmować.

Ateizm psychologiczny jednak może być też wynikiem zmiany postawy światopoglądowej, która została wywołana różnymi przyczynami w okresie dorastania. I chociaż w obu przypadkach poglądy teoretyczne mogą wydawać się jednakowe, zachowanie jednostek o zmienionym istotnie światopoglądzie będzie różne od zachowania osób, które od początku ukształtowały w sobie postawę ateistyczną¹³.

W dalszych rozważaniach pozostaniemy przy próbie wyjaśniania genezy ateizmu u tych jednostek, które w dzieciństwie otrzymały wychowanie religijne, a ich odejście od wiary nastąpiło znacznie później. Przyczyn załamania religijnych będziemy szukać w samym procesie dojrzewania postawy religijnej, który z takich czy innych względów nie został ukończony pomyślnie. Zwrócenie szczególnej uwagi w badaniu genezy

¹² Por. S. Bahtijarević: *Some characteristics of the religiosity of secondary school attendants*. W: *Acts of 11th Conference*. s. 123—145.

¹³ I. Lepp: *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*. Paris 1961 s. 16. Autor zwraca uwagę na fakt pierwotności czy wtórności niewiary. Zachowanie ateistów pierwotnych różni się od zachowania ateistów wtórnych. Także E. Sujak: *Refleksje nad wtórną niewiarą*. „Znak” 1975 nr 250—251 s. 547—552.

ateizmu na okres dojrzewania uzasadnione jest tym, że wielu dorosłych ateistów stwierdza, że ich odejście od religii i Kościoła nastąpiło we wczesnej młodości. Znamienne są tu wyniki badań G. B. Vettera i M. Greena (patrz tab. 1).

Tab. 1. Zerwanie z Kościołem i przejście na ateizm 350 Amerykanów z uwzględnieniem wieku życia

Wiek życia	%	
	zerwanie z Kościołem	przejście na ateizm
przed 15	8,0	6,7
15--19	46,0	35,2
20--24	21,7	24,0
25--29	6,7	10,2
30--34	3,8	4,2
35--39	2,2	3,8
40--44	1,9	2,6
po 45	3,2	4,2

6,4% nigdy nie uczęszczało do kościoła

9,3% twierdziło, że nigdy nie wierzyło

Źródło: G. B. Vetter i M. Green. *Personality and group factors in the making of atheists*. J. Abn. Soc. Psychology R. 27: 1932 s. 188.

W powyższej statystyce uderza fakt największego nasilenia procesu laicyzacji pomiędzy 15—19 rokiem życia. Składać się na to może wiele przyczyn zewnętrznych współwystępujących z wewnętrznymi przeobrażeniami osobowości, którym podlega także religijność jednostki.

Dojrzewanie religijności w latach adolescencji dokonuje się na drodze trzech podstawowych procesów psychicznych: interioryzacji, abso-lutyzacji i socjalizacji¹⁴. Wiążą się one z większymi lub mniejszymi zaburzeniami równowagi psychicznej i cierpieniami jako koniecznymi warunkami rozwoju „ku autonomii”¹⁵.

Religijność zewnętrzna (okresu dziesięcogo) staje się religijnością wewnętrzną (w okresie dorastania) w wyniku procesu interioryzacji, który obejmuje także inne wartości, przy czym dla rozwoju religijnego jest on zjawiskiem wyjątkowo ważnym i trudnym zarazem.

¹⁴ G. Milanesi: *L'ateismo giovanile* s. 255—269.

¹⁵ M. Grzywak-Kaczyńska: *Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*. „Zag. wychow. w asp. zdr. psych.” 1972 nr 2 s. 5—16.

Wiadomo zaś, że religia nie jest jakąś wyizolowaną częścią życia psychicznego, ale przenika całą osobowość, jest aspektem globalnego zachowania się jednostki.

W literaturze przedmiotu używa się oprócz terminu „interioryzacja” jeszcze dwóch innych, a mianowicie „internalizacja” i „włączanie w ego”¹⁶. Pojęcie pierwsze jest zakresowo szersze od dwóch pozostałych i odnosi się do wszelkich procesów uwewnętrzniania, które zachodzą w trakcie rozwoju jednostki. W psychologii dynamicznej terminu tego używa się do wyjaśnienia genezy wszelkich procesów psychicznych i działań ludzkich, które z zewnętrznych sensoryczno-motorycznych, przymusowych (opartych na przymusie zewnętrznym) i nieuświadomionych stają się czynnościami wewnętrznymi, wolnymi, rozumnymi i autonomicznymi. Natomiast dwa pozostałe terminy: „internalizacja” i „włączenie w ego” stosowane są najczęściej przez psychologów społecznych i odnoszą się tylko do niektórych aspektów interioryzacji.

Pierwszy z nich wiąże się z uwewnętrznieniem postawy; polega on na przyjęciu za własne tego wszystkiego, co było narzucone z zewnątrz (np. przez rodziców, grupę społeczną) i początkowo respektowane, ale traktowane jako obce. Drugi — „włączanie w ego” — oznacza proces wprowadzenia postaw do centrum osobowości, przy czym „ego” rozumiane jest jako podsystem w psychice, składający się z powiązanych ze sobą nabytych postaw, które odnoszą się do własnego ciała, do własnej osoby, rodziny, do innych osób, grup społecznych, instytucji i do wartości życiowych. Podsystem ten reguluje i determinuje zachowanie jednostki wobec przedmiotu tych postaw¹⁷. Widzimy więc, że pojęcie „internalizacji” i „włączanie w ego” stanowią szczególne przypadki szeroko rozumianego procesu interioryzacji. Ponieważ przy omawianiu rozwoju religijności zależy nam na wprowadzeniu szerszego tła, dlatego też zostaniemy przy pojęciu interioryzacji, obejmując nim i te szczególne aspekty, które odnoszą się do dwu pozostałych pojęć. Należy też dodać, że termin interioryzacja ma dwojakie znaczenie — odnosi się do samego procesu oraz do jego skutków. W niniejszych rozważaniach interesują nas obydwaj jego aspekty.

Bazą wyjściową interioryzacji religijności jest jakaś forma postawy religijnej, ukształtowana wcześniej na podstawie asymilacji rodzicielskich standartów zachowania religijnego. Poziom życia religijnego jednostki i sposoby jego ekspresji w tym czasie, kiedy rozpoczyna się właściwy proces interioryzacji, będzie w dużym stopniu rzutować na cały jego przebieg. Interioryzacja to przejście od religijności heteronomicznej

¹⁶ M. Sherif i C. Sherif: *An Outline of Social Psychology*. New York 1956. Powtórzone za S. Mika: *Uwagi o internalizacji postaw*. W: *Teorie postaw* s. 218.

¹⁷ Mika, jw. s. 218.

do autonomicznej. Zjawisko to polega na: 1) dochodzeniu do głębszego zrozumienia, uświadomienia i dobrowolnego akceptowania wartości, norm, zasad i pojęć religijnych; 2) ich obiektywizacji, pojętej jako dostosowanie subiektywnego patrzenia do obiektywnych treści religii¹⁸.

Pomyślny przebieg interioryzacji w dziedzinie religijnej warunkowany jest wieloma czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Do podświadomych należy zaliczyć:

1. Odpowiedni poziom myślenia abstrakcyjnego, które opracowuje zasady religijne tak samo, jak wszelkie inne dane doświadczenia, tj. uogólniając je i różnicując. To inteligencja wpływa na powstanie pierwszych pęknięć w heteronomicznym obrazie religii, która stopniowo zatracza charakter przymusu zewnętrznego i ukazuje się jako konieczny produkt świadomości.

2. Przeżycie autonomii w kontaktach międzyosobowych, które doprowadza młodego człowieka do odkrycia podstawy, na której zbudowany jest stosunek sympatii i równości, tj. „zasady wzajemnego szacunku”, wynikającego z obustronnego poszanowania godności. Poczucie autonomii występuje wyłącznie w powiązaniu ze stosunkiem wzajemności, i to wówczas, kiedy wzajemny szacunek jest dostatecznie silny, aby jednostka odczuwała wewnętrzną potrzebę traktowania innych w taki sposób, w jaki sama chciałaby być traktowana¹⁹. To wcześniejsze doświadczenie autonomii w kontaktach międzyosobowych umożliwia jednostce zrozumienie właściwego sensu religii, gdyż religia polega także na wzajemnej relacji miłującego Boga — Stwórcy i człowieka — dziecka Bożego. Widzimy więc, że odpowiedź człowieka na wezwanie Boga do niego skierowane może być odpowiedzią autonomiczną pod tym warunkiem, iż w życiu jednostki były przeżycia „szacunku wzajemności” w kontaktach z ludźmi. Zrozumiałe staje się twierdzenie wielu psychologów, którzy w wychowaniu demokratycznym, opartym na zaufaniu i poszanowaniu godności osobowej dorastających dzieci, dostrzegają podstawę psychiczną dla formowania się religijności autonomicznej. Przeciwnie — wychowanie autorytatywne, utrzymujące dzieci w zależności i w podporządkowaniu dorosłym, pozbawienie ich prawidłowych kontaktów uczuciowych, nie stwarza możliwości przeżycia autonomii w stosunkach rodzice — dzieci, co odbija się także na kształtowaniu postaw religijnych. Wychowanie autorytatywne hamuje proces uwewnętrzniania się wartości, zasad i pojęć religijnych dlatego, że nie dochodzi do rozbicia za-

¹⁸ R. Pomianowski: *Próba wyjaśnienia genezy ateizmu młodzieży*. „Sprawozdania TN KUL” za rok 1971. Lublin 1973 s. 225—228.

¹⁹ Por. J. Piaget: *Rozwój ocen moralnych dziecka* (tł. z franc.). Warszawa 1967 s. 180—182.

sady szacunku jednostronnego. Są jednostki, które przez całe życie pozostają na poziomie religijności i moralności heteronomicznej. Określa się je jako „z zewnątrz kierowane”.

3. Odpowiedni poziom sfery emocjonalno-dążeńowej, wypracowane powściągi psychiczne, pewne doświadczenie w kierowaniu własnym zachowaniem i zdolność do współdziałania. Czynniki te wiążą się ściśle z poprzednim. Okazuje się, że współczesne dzieci i młodzież wcześniej dojrzewają intelektualnie niż uczuciowo. Niestety, przyspieszonemu rozwojowi fizycznemu i umysłowemu, z którym idzie w parze przyspieszone dojrzewanie płciowe, nie zawsze towarzyszy proporcjonalny rozwój emocjonalny, społeczny i moralny. Stąd zjawia się w pedagogice pojęcie niedojrzałości charakterologicznej lub infantylnizmu psychicznego. Zainteresowania filozoficzne oraz zafascynowanie wyrosniętej i dojrzałej młodzieży cudami techniki idą często w parze z brakiem powściągów psychicznych, ze słabością woli. Rozbieżność między poziomem w sferze intelektualnej a doświadczeniem w opanowywaniu swoich popędów doprowadza młodzież do różnego rodzaju konfliktów i do zatargów z dorosłymi. Konflikty te w dużym stopniu utrudniają prawidłowy przebieg procesu interioryzacji w dziedzinie religijnej, o czym w dalszym ciągu pracy.

Wymienione wyżej czynniki wewnętrzne procesu interioryzacji występują w powiązaniu z uwarunkowaniami zewnętrznymi. W badaniach psychosocjologicznych zwrócono szczególną uwagę jeszcze na takie czynniki, jak: 1) postawy rodziców i najbliższego otoczenia wobec dzieci, 2) atmosfera religijna domu, 3) oddziaływanie na jednostkę grupy przynależności, szkoły, 4) środków masowego przekazu i 5) nauczanie religijne.

Trudno omówić wszystkie czynniki zewnętrzne przyspieszające lub hamujące proces interioryzacji postawy religijnej. Zatrzymajmy się przez chwilę przy nauczaniu religijnym. Wpływ tego czynnika na kształtowanie się autonomicznej postawy religijnej wiąże się ściśle z rolą intelektualnych procesów w uwewnętrznianiu, już tu omówioną. Dopytywanie informacji religijnych spełnia trzy zasadnicze funkcje w rozwoju życia religijnego młodego człowieka:

1. Odpowiedni poziom wiedzy religijnej kształtuje postawę religijną w jej strukturze formalnej. Wiedza o przedmiocie — komponent poznawczy — jest jednym z trzech składników każdej postawy psychologicznej (oprócz komponentu uczuciowo-dążeńowego i behawioralnego). Bez poznania przedmiotu nie może nastąpić jego walencja w świadomości jednostki.

2. Nauczanie religijne ułatwia jednostce uporanie się z trudnościami i wątpliwościami religijnymi wywołanymi okresem dojrzewania. Wątpli-

pliwości religijne były przedmiotem badań wielu psychologów (Starbuck, Clark, Allport, De Looz, Gessel, Vergote i inni)²⁰. Z badań tych wynika, że około 75% chłopców w wieku 13—16 lat oraz 50% dziewcząt w wieku 12—15 lat przeżywa trudności w wierze, dotyczące różnych aspektów religii, norm moralnych i Kościoła. Według Allporta wątpliwości religijne w pierwszym okresie adolescencji mają charakter raczej intelektualny. Ich rola w dojrzewaniu religijnym może być zarówno pozytywna, jak i negatywna. W pierwszym przypadku jednostki, poszukując głębszych uzasadnień dla akceptacji prawd wiary, osiągają wyższą organizację elementów religijności. Nauczanie prawd wiary spełnia tu funkcje heurystyczne. W drugim — negatywnym — wątpliwości religijne wiążą się z brakiem nauczania religijnego, a w powiązaniu z trudnościami rozwojowymi innych sfer osobowości prowadzą często do głębszych stanów kryzysowych, które mogą zahamować proces uewnętrzniania i stać się początkiem indyferentyzmu, agnostycyzmu czy nawet ateizmu totalnego.

Zagadnienie braków w wykształceniu religijnym i ich wpływu na powstawanie wątpliwości w dziedzinie wiary zostało dość wyczerpująco opracowane na podstawie licznych badań empirycznych²¹. Wynika z nich, że wątpliwości religijne w okresie dojrzewania idą często w parze z obniżaniem się ogólnego poziomu życia religijnego. Dotyczy to przede wszystkim zaniedbywania praktyk religijnych. Statystyki międzynarodowe²² wykazują, że odsetek młodych ludzi, nie spełniających wcale praktyk tygodniowych lub spełniających je bardzo rzadko, waha się w granicach od 16 do 33% dla Ameryki Północnej; od 9 do 20% dla Francji; około 10% dla Szwajcarii; od 10 do 20% dla Anglii; od 13 do 66% dla NRF; około 19% dla Polski i 26% (studenci) dla Włoch. Największe nasilenie spadku praktyk religijnych przypada na 15—16 r. życia.

Jaka istnieje zależność między poziomem wykształcenia religijnego a notowanym spadkiem praktyk „cotygodniowych”? Zagadnienie to dość wyraźnie ilustrują wyniki badań przeprowadzonych wśród mło-

²⁰ Syntetyzując omówienie wątpliwości religijnych wraz z bogatą literaturą można znaleźć w pracach G. Milanesiego: *Ricerche di psico-sociologia religiosa*. Roma 1970 s. 7—59 oraz tenże: *Psicologia della religione*. Torino 1973 s. 193—209.

²¹ H. Carrier: *Psycho-sociologie l'appartenance religieuse* (wyd. 3). Roma 1966 s. 130—148; G. Milanesi: *Insegnamento della religione e dubbio religioso nella tarda adolescenza*. „Orientamenti Pedagogici”. XII: 1965 nr 4 s. 741—801; P. M. Castelli: *Il dubbio religioso nella tarda adolescenza*. „Orientamenti Pedagogici”. XII: 1965 nr 1 s. 3—52; XII: 1965 nr 2 s. 227—258 (badania psychologiczne na próbnicy młodych robotników Rzymu).

²² Dane statystyczne wzięto z pracy G. Milanesiego: *L'ateismo giovanile* 231—252. Przytoczone dane należy traktować jako orientacyjne, ponieważ pochodzą z badań o różnym walorze naukowym. Nadto dokonano tu dużych uproszczeń.

dzieży katolickiej całej Anglii w wieku od 15—24 lat²³. Dane zamieszczone w tab. 2 wyraźnie wskazują na tendencje spadku uczestnictwa we Mszy niedzielnej w miarę zaniżania się poziomu wykształcenia religijnego. Wynika z niej, że uczestnictwo „cotygodniowe” waha się w granicach od 85 do 25% w zależności od poziomu wykształcenia religijnego, podczas gdy w ramach tej samej zależności całkowita nieobecność wzrasta od 5 do 42%. Co więcej, szczegółowe dane statystyczne informują, że uczestnictwo we Mszy niedzielnej spada z 86 do 16% u chłopców oraz z 86 do 36% u dziewcząt w zależności od tego, czy ich wykształcenie było pogłębione czy też powierzchowne. Analogicznie nieobecność wzrasta z 5 do 48% u chłopców oraz z 5 do 36% u dziewcząt.

Tab. 2. Uczestnictwo we Mszy niedzielnej katolików angielskich w wieku 15—24 lat (chłopców i dziewcząt) w zależności od otrzymanego wykształcenia religijnego

Poziom wykształcenia religijnego	Obecność w kościele (w %)		
	cotygodniowa	nieregularna	niegdą
Szkola katolicka i katechizm	86	9	5
Tylko szkoła katolicka	75	17	8
Tylko katechizm	74	18	8
Ami szkoła katolicka, ami katechizm	25	33	42

Źródło: *Youth and Religion* (1958) s. 45.

3. Nauczanie religijne dostarcza młodzieży starszej (18—24 lata) odpowiednich ram światopoglądowych. Wiąże się to z aktualną potrzebą budowania „jednoczącej filozofii życia” i z poszukiwaniem sensu własnej egzystencji. Jeżeli na skutek zaniedbań jednostka nie odnajdzie w religii odpowiedzi na własne problemy, należy się spodziewać, że jej poszukiwania skierują się na inne tory, a osobowość zacznie ogniskować się wokół wartości niereligijnych. W konsekwencji może to doprowadzić do takiej sytuacji, że wartości religijne nie zostaną wintegrowane w system

²³ *Youth and religion: a scientific inquiry into the religious attitudes, belief and practice of urban youth*. „New Life” 1958 nr 14 s. 1—60 [London]. Mimo ich wymowy przytoczone dane należy interpretować ostrożnie. Jak zwracają uwagę sami autorzy badań (s. 45), wykształcenia religijnego nie można traktować wyłącznie jako zmiennej niezależnej, tzn. nie powiązanej z religijnością samych rodziców i otoczenia religijnego.

wartości uznawanych przez młodego człowieka. W sytuacji, kiedy religia traci swoją walencję w procesie interioryzacji, zostaje zepchnięta na peryferie osobowości, stanowiąc jej wydzielony „segment”, bez możliwości oddziaływania na globalne zachowanie jednostki. Rzecz jasna, że dewaluacja treści religijnych w procesie interioryzacji nie zależy wyłącznie od zaniedbań w wykształceniu religijnym. Wiąże się to z działaniem szeregu innych czynników, jak np. z przynależnością do grup areligijnych czy z oddziaływaniem środków masowego przekazu, forsujących laickie modele życia. Z uwag powyższych wynika, że przyswojenie doktryny religijnej jest tylko jednym z wielu aspektów złożonego procesu interioryzacji. Wiedza religijna jest w stanie wytworzyć trwałą i dostatecznie pojemną postawę, ale tylko pod warunkiem, że połączy stopniowo w jedną całość wszystkie poziomy zachowania. Religia może być psychologicznie znacząca i trwała tylko wówczas, gdy zostanie zinterioryzowana i wintegrowana harmonijnie w system wartości, który jest dla człowieka źródłem jego zasadniczej orientacji.

Drugim przejawem dojrzewania religijnego jest proces absolutyzacji, ściśle zresztą związany z interioryzacją. Różnicę się go określa. W ujęciu G. Allporta przez absolutyzację rozumie się pewną dążność do selekcji między ideami kierującymi zachowaniem człowieka. Jedną z nich, uznana przez podmiot za wartość najwyższą, staje się centralnym motywem osobowości, organizującym i podporządkowującym sobie wszystkie jej zachowania²⁴. Ta zabsolutyzowana wartość unifikuje wizję jednostki o sobie samej i o świecie w perspektywie teraźniejszości i przyszłości. Jeżeli wartością nadrzędną staje się religia, wówczas człowiek całym swoim zachowaniem ukierunkowuje się na Boga.

Dalszego sprecyzowania pojęcia absolutyzacji dokonał C. Rogers. W jego ujęciu termin ten oznacza taką koncepcję, w której religia stanowi „centrum gorącego zainteresowania” jednostki. Wartości religijne zostają wprowadzone do środka „selfu”, pojętego tutaj jako uświadomienie sobie własnego istnienia i funkcjonowania²⁵. Jeżeli wartości religijne zostają wintegrowane i „zabsolutyzowane” we własnym selfie.

²⁴ G. W. Allport: *The individual and his religion*. New York 1950 s. 53, 79, 92, 97; oraz tenże: *Pattern and growth in personality*. New York 1961 s. 98-101.

²⁵ K. Rogers: *Client centered therapy*. New York 1951 s. 71 i nn. Podstawowym pojęciem w teorii Rogersa jest self. Autor opisał jego naturę i proces tworzenia się w 19 formach. Uważa on, że self formuje się dzięki interakcji z otoczeniem, szczególnie przez interakcję, która ma już charakter oceny. Self jest zatem czymś zorganizowanym, trwałym zespołem koncepcji, charakterystyk i kontaktów z tym, co nazywa się „ja” lub „moje”. Dołącza się tutaj element konieczny -- wartościowanie. Dobrze uformowana struktura własnego ja to ta, w której nie ma zaprzeczania ani niszczenia własnych doświadczeń. Aktualny obraz samego siebie i koncepcja samego siebie mają zasadnicze znaczenie dla zachowania jednostki.

stają się wówczas świadomą i decydującą motywacją aktualnego zachowania jednostki. Od niej zależą oceny wszystkich rzeczy, które znajdują się w polu percepcji, ona jest też podstawą psychicznego przystosowania się jednostki do rzeczywistości.

Podobne poglądy o centralizacji wartości religijnych głosi H. Thoma. Wprowadza on pojęcie „ja prospektywnego”. Jest to „wizja siebie”, która tworzy się przez całe życie dzięki podejmowaniu częściowych decyzji zgodnych z wyborem podstawowym, jakiemu podporządkowana jest energia „ja napędowego”. Religijność wprowadzona do „ja prospektywnego” staje się „psychologicznym absolutem” o ogromnym znaczeniu dla całego postępowania²⁶. W ten sposób pojęty proces absolutyzacji jest związany z wielkim wysiłkiem woli i możliwy do osiągnięcia na pewnym etapie ogólnej dojrzałości psychicznej. W „zabsolutyzowanej religijności” człowiek odnajduje odpowiedź na pytanie o sens własnej egzystencji, który z kolei organizuje wszystkie wysiłki ku jego realizacji²⁷.

Jeżeli natomiast proces absolutyzowania wartości religijnych z takich czy innych przyczyn nie dokonuje się u młodzieży, wówczas pojawia się tendencja do spychania motywacji religijnych na peryferie osobowości przy równoczesnym wysuwaniu na czoło innych wartości, które zajmują centralną pozycję w systemie motywacyjnym człowieka. W konsekwencji wyparte z centralnego miejsca wartości religijne ulegają deprecjacji i stabilizują się na pozycjach marginalnych, nie mając większego wpływu na zachowanie się jednostki. Utrwalanie się religijności „marginalnej” może z czasem doprowadzić do zupełnej areligijności, a nawet do ateizmu totalnego²⁸.

Socjalizacja stanowi trzeci aspekt rozwoju religijnego młodzieży. Rozumienie procesu socjalizacji jest różne w zależności od dziedziny wiedzy oraz teorii, według której definiuje się go i wyjaśnia. Na gruncie psychosocjologii ujmuje się go jako „trwający przez całe życie proces uczenia się kultury”²⁹, polegający na przyswajaniu wartości, norm i wzorów zachowania poprzez uczestniczenie w życiu społecznym. W wyniku procesu uspołecznienia tworzy się „osobowość społeczna”, nakładająca się na osobowość indywidualną. Elementy obu podsystemów tworzą jedną zorganizowaną całość życia wewnętrznego jednostki, przejawiającą się we wszystkich jej zachowaniach³⁰. Wrastanie jednostki

²⁶ H. Thomae: *Der Mensch in der Entscheidung*. München 1960; A. Ronco: *Dinamica della decisione umana*. Zürich 1964. Także Sujak jw. s. 547—552.

²⁷ Dąbrowski, jw. s. 42—54. Autor mówi tu o „ideale osobowości”, który jest inspirującym dynamizmem zachowania i rozwoju jednostki.

²⁸ Por. Milanese: *L'ateismo giovanile* s. 265.

²⁹ H. Malewska: *Mechanizmy socjalizacji a postawy*. W: *Teorie postaw* s. 236.

³⁰ J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970 s. 121—132.

w środowisko społeczne rozpoczyna się we wcześniejszych okresach rozwojowych, ale w wieku adolescencji następuje wyraźne jego nasilenie. Nie będziemy tutaj omawiać wszystkich mechanizmów psychicznych tego procesu, ani jego znaczenia dla przystosowania się jednostki do życia w określonej grupie społecznej. Zwrócimy szczególną uwagę na jeden jego aspekt jako charakterystyczny i znaczący dla rozwoju religijnego.

Rozpatrzyć chcemy zjawisko przekształcenia religijności z indywidualnej w społeczną, dokonujące się przez zderzenie motywacji egocentrycznych z alterocentrycznymi. Terenem, na którym intensyfikuje się zderzenie obu typów motywacji są grupy rówieśnicze. Dzisiaj wiemy już wiele o ich wpływie i znaczeniu w procesie kształtowania się postaw jednostki³¹. Uczestnictwo młodzieży w grupach rówieśniczych jest w tym okresie koniecznością i opiera się na psychicznej potrzebie kontaktowania się człowieka z innymi ludźmi. Przynależność do różnego rodzaju grup (formalnych i nieformalnych)³² nie tylko stanowi warunek pełnego rozwoju człowieka, ale także jego dobrego samopoczucia, stąd angażowanie się jednostki w życie grupy. Rezultatem włączenia jest m. in. to, że jednostka przyjmuje wartości i określone wzorce zachowania typowe dla danej społeczności. To podporządkowanie się jednostki wzorcom kulturowym i podkulturowym grup przynależności miewa często charakter nieświadomiony, dokonuje się na zasadzie przyzwyczajania i podświadomego naśladownictwa, czemu szczególnie podlegają jednostki mniej samodzielne, bierne. Jednocześnie grupa koleżeńska wywiera presję na swoich członków przez atrakcyjności wewnętrzne, płynące z wartości celów, norm, zadań i osobowości samego przywódcy. Ten nacisk grupy wyrasta nie tylko z solidarności wewnętrznej, z dążenia do osiągnięcia wspólnych celów, ale bywa też autorytatywnie narzucony przez przywódcę. Presja wewnętrzna grupy wyraża się w społecznej aprobacie (nagrody) w przypadkach solidaryzowania się jednostki z grupą lub w dezaprobatie, łącznie z sankcjami, wówczas, kiedy jednostka wyłamuje się z grupowej solidarności. W oddziaływaniu grupy na jednostkę występuje pewna prawidłowość psychologiczna: im bardziej zależy jednostce na pozostaniu w grupie ze względu na atrakcyjność tej ostatniej, tym grupa przynależności silniej oddziałuje na danego członka, wyzwalając w nim proces identyfikacji z wartościami grupotwórczymi.

³¹ H. Carrier: *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*. W: *Socjologia religii. Wprowadzenie*. Biblioteka „Więzi”. T. 6 Kraków 1962 s. 123—145; także T. Mędrzycki: *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*. Warszawa 1970.

³² Por. Szczepański, jw. s. 294—415; oraz *Psychologia społeczna*. Pod red. T. M. Newcomb (tł. z ang.). Warszawa 1970 s. 310—483.

W zakresie kształtowania postaw religijnych grupy rówieśnicze mogą spełniać funkcje pozytywne lub negatywne. Wybór przynależności może związać jednostkę z kręgami o przychylnym lub nieprzychylnym nastawieniu do religii. W pierwszym przypadku religijność jednostki będzie miała oczywiście najlepsze warunki dla uspołecznienia. W drugim — najczęściej dochodzi do krytyki prawd wiary, zasad moralnych i osób reprezentujących instytucje religijne, np. duchowieństwa. Niekorzystnemu oddziaływaniu tych środowisk na proces dojrzewania religijnego sprzyja szczególnie długie przebywanie jednostki w takim otoczeniu, podobieństwo zainteresowań, wytworzone więzy emocjonalne, wspólne zainteresowania, wspólne przeżywanie niepowodzeń i frustracji, wynikłych z kontaktów ze światem dorosłych. W wielu przypadkach prowadzi to do wycofania życia religijnego, zaniedbania praktyk pobożnych, zrywania więzów z Kościołem lub do całkowitego zerwania religijności.

W procesie tworzenia się arreligijnej postawy wobec religii, która może być wstępem do psychologicznego ateizmu, duży wpływ — oprócz oddziaływania grup rówieśniczych — mają inne czynniki środowiskowe, m. in. brak koniecznych informacji z dziedziny wiary, co prowadzi do pomieszania wartości religijnych z wartościami laickimi, desakralizacja współczesnej kultury, uprzemysłowienie i urbanizacja, technicyzacja życia i utylitaryzm, depersonalizacja człowieka i detumanizacja nauk empirycznych, migracja młodzieży ze wsi do miasta i związane z nią zrywanie więzów z „kulturą rodzimą” oraz z tradycjami religijnymi³³.

Niewiele można by przytoczyć wnikliwych badań na temat wpływu poszczególnych zmiennych współczesnej kultury na proces socjalizacji religijności młodzieży. Pewne światło rzucają badania włoskie P. G. Grasso i G. Milanese'go³⁴ nad ocenami wartości religijno-społecznych i moralnych przez młodzież oraz badania W. Piwowarskiego nad religijnością wiejską w warunkach urbanizacji³⁵. Z ich obserwacji wynika, że przeobrażenia religijności u współczesnej młodzieży, zwłaszcza u tej, która przenosi się ze wsi do miasta, idą w dwóch kierunkach. Pewna grupa młodzieży (stosunkowo mała) wykazuje tendencję do pogłębiania religijności, druga bądź już odeszła od „wiary ojców” (niewierzący i religijnie obojętni), bądź znajduje się na drodze do odejścia od religii i Kościoła. Odchodzenie to zaś w pierwszym rzędzie dokonuje się na odcinku moralności. Prezentowane wzorce zachowania u wielu młodych ludzi wskazują na tendencję do odrywania postępowania etycznego od

³³ Na ten temat czytelnik znajdzie wiele rzeczowych informacji w 16 tomie Biblioteki „Więzi”: *Ludzie — Wiara — Kościół*. Warszawa 1966.

³⁴ G. Milanese: *Valori sociali e motivazioni laiche nel giudizio morale di giovani studenti italiani*. „Orientamenti Pedagogici”. XVII: 1970 s. 562—594.

³⁵ Biblioteka „Więzi” T. 33. Warszawa 1971.

motywów religijnych, szczególnie w dziedzinie życia erotycznego. Obok tych dwóch grup istnieje olbrzymia większość młodzieży, która przyznaje się do wiary, choć nie ma ona głębszej motywacji.

Widzimy więc, że proces akulturacji religii, przez który przechodzi każdy młody człowiek, jest bardzo złożony i dla wielu trudny, oraz że przy zderzeniu się wartości religijnych z innymi wartościami danej kultury czy subkultury kręgów koleżeńskich istnieje zawsze możliwość zdeprecjonowania pierwszych i waloryzacji drugich ze względu na ich większą atrakcyjność i aktualne potrzeby rozwojowe.

Zbierając powyższe uwagi o procesie dojrzewania religijnego w wymiarze indywidualnym (proces interioryzacji i absolutyzacji) oraz społecznym (proces socjalizacji), widzimy co najmniej trzy możliwości jego przebiegu:

1. Udańc przejście od religijności zewnętrznej do wewnętrznej prowadzi do postawy dojrzałej, wyrażającej się samokrytycznością pogłębionym wglądem we własne życie, umiejętnością tworzenia harmonijnej całości z wielu komponentów religijnych, delikatnością sumienia rozumianego jako wewnętrzna zasada postępowania, zwartością, integralnością przekonań z zachowaniem, otwartością na nowe doświadczenia (religijność heurystyczna) i odpowiedzialnością za własne i za cudze zachowania³⁶.

2. Zakłócenia lub zahamowania w procesach interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji, spowodowane różnymi przyczynami, sprzyjają tworzeniu się religijności „marginalnej”, „zewnętrznej”, „cudzej”, infantylnej i nie mającej większego wpływu na globalne postępowanie jednostki. Religijność „wybrakowana” charakteryzuje się słabymi podstawami teoretycznymi, które u pewnych osób mogą wiązać się z „kompensacją uczuciową”, uzupełniającą brakujące przesłanki w rozumowaniu, a nawet przysłaniać obiektywne informacje. Dotyczy to zwłaszcza ludzi o rozbudowanym życiu emocjonalnym, rozwijającym się kosztem roli intelektu w ich życiu psychicznym. W tych warunkach wytwarzają się rozmaite stereotypy emocjonalne. Ich wpływ na zachowanie się religijne jednostki jest wyjątkowo znaczący³⁷.

3. Utrwalanie się religijności „fragmentarycznej” i niepogłębionej może prowadzić z czasem do ateizmu totalnego. Obserwuje się w pewnych okresach życia młodzieży charakterystyczny stan równowagi psychicznej, opartej o „dualizm światopoglądowy” (pewnego rodzaju ko-

³⁶ Szerokie omówienie dojrzałej postawy religijnej podaje w swojej pracy G. Allport: *The individual and his religion*, jw. rozdz. III oraz w H. Clark: *The Psychology of Religion*. London 1969.

³⁷ W. Pręczyńska: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973 s. 39.

egzystencja psychiczna wartości religijnych „marginalnych” z wartościami „świeckimi” centralnymi). Aby nastąpiło przejście od stadium „dualizmu światopoglądowego” do bardziej radykalnych form ateizmu psychologicznego, muszą wystąpić dodatkowe przyczyny. Z zasady są to te same czynniki, które zablokowały rozwój religijności, tylko bardziej nasilone i długotrwałe. Droga do ateizmu prowadziłyby, według niektórych autorów, od wątpliwości religijnych poprzez zaniedbywanie praktyk religijnych do głębszych kryzysów wiary i zupełnego zerwania przynależności religijnej³⁸. Trudno byłoby obecnie podać dokładniejszą analizę mechanizmów psychicznych sprzyjających nieukształtowaniu się właściwej postawy religijnej na poszczególnych etapach rozwoju. Niemniej jednak wiadomo, że okres dojrzewania dla wielu ateistów był tym etapem życia, w którym nastąpiło odejście od religii i od Kościoła. Wspomniane już badania G. Vettera i M. Greena oraz nowsze R. V. Mc Canna³⁹ wskazują, że około 36% zdeklarowanych ateistów stało się nimi u progu dojrzałości (15—19 lat). Także w badaniach polskich H. Kubiaka — na 237 osób dorosłych, które określiły siebie jako niewierzące, 75% stwierdza, że o ich obecnej postawie przesądził okres młodości⁴⁰.

Z dotychczasowej analizy wynika, że zjawisko ateizmu młodzieży nie da się wyjaśnić przy pomocy jednego z wyżej wymienionych procesów psychicznych, ale należy uwzględnić wszystkie, łącznie z uwarunkowaniami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Mimo że genezy ateizmu wtórniego należy dopatrywać się w stadium religijności „marginalnej”, nie umiemy jednak wyjaśnić pobudek, z powodu których religijność niezintegrowana przechodzi w stadium ateizmu, a nie w kierunku dojrzałej religijności. Być może, że głębsze motywacje związane są z konfliktami psychicznymi, którym z kolei poświęcimy nieco uwagi.

Konflikty życiowe a ateizm

Konflikty są zjawiskami towarzyszącymi każdemu człowiekowi na wszystkich etapach jego rozwoju i tworzenia się osobowości dojrzałej. Wyróżnić można jednak pewne okresy, charakteryzujące się nasileniem przeżyć konfliktowych. Jednym z takich okresów jest wiek młodzieńczy, który współczesna psychologia umieszcza między 15 a 25 r. życia.

³⁸ Taką opinię utrzymują wspomniani wyżej G. Vetter, M. Green, H. Carrier, G. Milanesi i inni.

³⁹ Por. tab. I oraz R. V. Mc Cann: *Development factors in the growth of mature faith*. „Rel. Educ”. 1955 nr 50 s. 147—155.

⁴⁰ *Przyczynek do poznania struktury światopoglądu polskich ateistów*. „Euhemer”. (Przegląd Religioznawczy) R. 3: 1959 nr 1—2 s. 161.

Przez konflikt rozumie się zarówno tzw. konflikt wewnętrzny, jak i konflikt zewnętrzny, sytuacyjny. Pierwszy jest stanem psychicznym towarzyszącym walce motywów wypływających z chęci zaspokojenia różnych potrzeb psychicznych. Konflikt zewnętrzny jest natomiast wynikiem interakcji jednostki z drugim człowiekiem czy z grupą społeczną.

Wydaje się, że odejście od wiary młodego człowieka może wiązać się z przeżywaniem konfliktu świętości i magii, konfliktu między nauką a wiarą oraz między wiarą w Opatrzność a przeżywaniem własnego nieszczęścia i cierpienia. Zajmiemy się dokładniej wymienionymi rodzajami konfliktów.

KONFLIKTY MORALNE MŁODZIEŻY

Przyczyną wewnętrzną kryzysów moralnych w życiu młodzieży jest obudzenie się nowych potrzeb psychicznych i chęć wypracowania nowego sposobu ich zaspokajania. Młody człowiek nie dysponuje jeszcze wystarczającym doświadczeniem życiowym, by mógł dostatecznie głęboko przemyśleć skutki podejmowanych decyzji w zakresie zaspokajania obudzonych potrzeb. Zachowanie dojrzewających jednostek jest pełne niekonsekwencji, kiedy np. domagają się oni wzorowego zachowania od dorosłych, podczas gdy same popełniają rażące błędy, czy kiedy konstruują wzniosłe plany przyszłościowe, ale niewiele robią, aby je systematycznie realizować. Rozbudzony idealizm ukazuje młodemu człowiekowi świat nie takim, jakim on jest, ale takim, jakim chciałoby się go widzieć. Impulsywność, pochopność, brak doświadczenia, a często przekora wobec dorosłych lub chęć podobania się rówieśnikom sprawiają, że młodzież w wielu przypadkach podejmuje nieprzemyślane decyzje w zakresie sposobów zaspokajania potrzeb częściowych, zwłaszcza w dziedzinie życia erotycznego, co w konsekwencji doprowadza ją do konfliktów sumienia. Szczególnie przykre przeżycia powstają wówczas, gdy jeden z biegunów konfliktu ma źródło w religijności. Jednakże samo zaistnienie konfliktu nie jest najważniejsze — znacznie większą wagę ma to, co potem nastąpi: sposób jego rozwiązania. W przypadku rozwiązania opartego na refleksji nad własnym niemoralnym postępowaniem, na realnym przeżyciu winy, na określonej formie ekspiacji i na zmianie zachowania, dochodzi do świadomej akceptacji norm moralnych, które odtąd mogą stać się zinterioryzowanym systemem ocen etycznych, „wewnętrzną zasadą postępowania”. Allport uważa to zjawisko za jeden ze sposobów kształtowania się dojrzałego sumienia. Natomiast w przypadkach niedojrzałego rozwiązania konfliktu jednostka dla odzyskania utraconej równowagi psychicznej uruchamia mechanizmy

obronne, jak np. mechanizm racjonalizacji, agresji, tłumienia czy projekcji lub inne.

Freudowi i późniejszym psychoanalitykom zawdzięczamy opis kilkudziesięciu mechanizmów obronnych, które fałszują nam obraz nas samych. Jak sama nazwa wskazuje, mechanizm ma w sobie coś automatycznego — działa niezależnie od postanowienia człowieka. Bardzo ważne jest odczytanie mechanizmu obronnego, niemożliwe jednak u siebie samego, bo to mechanizm nieświadomy. Natomiast ktoś stojący z boku jako obiektywizator może pomóc w usunięciu tych podświadomych systemów obronnych. Mechanizmy obronne — jak twierdzą teoretycy psychoanalizy — są powszechne. Spotyka się je u wszystkich ludzi, niezależnie od wieku, wykształcenia czy rasy. Są mechanizmy mniej i bardziej dojrzałe, takie, które pomagają w przystosowaniu, i takie, które je utrudniają, a wtedy są wręcz patogenne⁴¹.

W sytuacjach konfliktowych młodzież bardzo często posługuje się mechanizmem racjonalizacji i agresji. Pierwszy polega na reinterpretacji motywów. Jednostka nie zmienia zachowania. Jest taka, jaka chce być, i trwa w konflikcie z wartościami moralno-religijnymi określonego systemu. Jednak długo takiego stanu nie wytrzymuje. Wkrótce zaczyna podważać ten system wartości. Okłamuje sama siebie. W przynoszącym przyjemność zaspokajaniu potrzeb nie widzi niczego złego. Znajduje niebawem uznanie u rówieśników. Mówi: „Po co takie normy?” I wygląda tak, jak w starej bajce, według której lis chciał kiedyś zjeść winogrona. Jednak wisiały one za wysoko. Nie mógł ich dosięgnąć. Wtedy powiedział sobie: „Są kwaśne, nie warto się wysilać”. Wprawdzie to właśnie lis jest niezdolny do zerwania winogron, jednak okłamuje siebie, wmawia sobie: „nie warto, bo są kwaśne”. To jest właśnie mechanizm racjonalizacji⁴². Młodzież deprecjonuje system wartości moralno-religijnych, aby umotywić swoje złe postępowanie.

Racjonalizacja najczęściej występuje razem z agresją, która na ogół jest reakcją na frustrację. Kieruje się ona normalnie na osobę lub na przedmiot wywołujący frustrację. Może być także przeniesiona na obiekt neutralny, nie będący przyczyną, lub na samego siebie (samoagresja).

Agresja w konfliktach o charakterze moralnym zostaje często przeniesiona na zasady religijno-moralne jako na domniemaną przyczynę własnych niepowodzeń lub przeszkodę do wolności (swobody) i szczęścia. Ludzie zmieniający światopogląd stają się w wielu przypadkach bardzo agresywni. Można by się spodziewać, że jeśli sami nie wierzą, to nie powinna ich obchodzić wiara innych. Często jednak bywa tak, że

⁴¹ Z. Piłżek: *Wpływ podświadomości na życie świadome*, „Znak” 1971 nr 216 s. 1598.

⁴² Tamże s. 1599.

niewierzącym przeszkadza religijność innych. Stają się agresywni w imię zracjonalizowanego motywu uwalniania ludzi od przesądów lub afirmacji ich ludzkiej godności. Mamy w tych przypadkach do czynienia z zafałszowanym poznaniem własnej motywacji. I słuszną wydaje się powszechna opinia wychowawców i duszpasterzy, uważających konflikty moralne młodzieży za główną przyczynę ich negatywnej postawy wobec religii i Kościoła. Skierowanie się wielu młodych ludzi ku ateizmowi jest pewnego rodzaju „ucieczką”, którą stosuje się dla uzyskania równowagi psychicznej w sytuacjach złego rozwiązania konfliktów moralnych.

KONFLIKTY Z DOROSŁYMI

Ateizm młodzieży może być także ubocznym skutkiem konfliktów z dorosłymi, wyrastających z tendencji rozwojowej do samostanowienia. W okresie dorastania zmienia się płaszczyzna porozumiewania między dorastającym dzieckiem a jego rodzicami i pokoleniem dorosłych. Uzgadnianie własnego zdania oraz stanowiska z innymi na płaszczyźnie wzajemnego szacunku jest problemem trudnym dla młodych ludzi. Istnieje cały szereg sytuacji wywołujących negatywne interakcje między rodzicami a dziećmi, między nauczycielami a uczniami. Dotyczy to w szczególności kontaktów dorosłych z młodzieżą przeżywającą wczesną młodość lub młodość. Cz. Czapów w pracy *Rodzina a wychowanie*⁴³ przytacza serię badań dotyczących konfliktów młodzieży z rodzicami. Zamieszczone tam sondaże J. Skorupskiej wykazują, że w grupie liczącej 300 uczniów i uczennic warszawskich szkół ogólnokształcących tylko 19,7% młodzieży twierdziło, że jej stosunki z rodzicami układają się pozytywnie. Pozostałe osoby (80,3%) twierdziły, że ich stosunki z rodzicami mają charakter wyraźnie konfliktowy i oceniały je zdecydowanie ujemnie. Warto dodać, że w świetle tych badań szczególne nasilenie konfliktów między młodzieżą a rodzicami występuje między 14 a 16 r. życia. Biorąc pod uwagę postępowanie rodziców, młodzież wymienia następujące przyczyny konfliktów: ich konserwatywny sposób myślenia, umiłowanie konwenansów, staroświeckość przekonań moralnych, religijnych, estetycznych i kulturalnych (mówi o tym 97% badanych dziewcząt i 86% chłopców), zbędne ograniczanie swobody (odpowiednio: 55 i 53%), niewłaściwe metody wychowawcze (odpowiednio: 54 i 58%)⁴⁴.

Według opinii niektórych autorów, nawiązujących do analizy przypadków z terenu poradni zdrowia psychicznego, konflikty między rodzicami a dorastającymi dziećmi mają dziś trzy zasadnicze źródła:

⁴³ Warszawa 1969.

⁴⁴ Cz. Czapów: *Rodzina a wychowanie* s. 283—288.

1. Rodzice i dziadkowie traktują wciąż jeszcze młode pokolenie tak, jak oni byli niegdyś traktowani przez swoich rodziców, a nawet dziadków, nie zdając sobie sprawy z tego, że współczesna młodzież wcześniej dojrzewa, i że trudno postępować z chłopcem czy dziewczyną w wieku 13—14 lat, wyglądającymi nieraz na 17—18 lat, jak z dzieckiem — z pozycji siły i rozkazu. Wzbudza to bowiem gwałtowną reakcję, opozycję i chęć wyzwolenia się z narzucanych pęt.

2. Młodzież czujnie obserwuje życie i łatwo dostrzega niekonsekwencje między głoszonymi zasadami a ich realizacją, podchwytuje też wszelkie zasłyszane krytyczne opinie czy oznaki niezadowolenia. Rodzice zbyt często zapominają o tym, że wychowuje się nie słowami i napomnieniami, lecz przykładem i „klimatem domu”, który towarzyszy potem człowiekowi przez całe życie, pomagając mu przetrwać najcięższe chwile.

3. K. Jankowski w pracy *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej* stawia hipotezę, że hipizm w krajach zachodnich wywołuje między innymi frustrację, zrodzoną na tle rozbieżności między oczekiwaniami rodziców a planami dorastających dzieci, co do ich przyszłości. Nie zawsze syn czy córka chce iść drogą wytyczoną przez rodziców, nawet jeśli są to rodzice kochający⁴⁵.

Postawmy sobie teraz pytanie: jaki związek mogą mieć konflikty między młodzieżą a rodzicami czy pokoleniem dorosłych z ateizmem młodych ludzi? Odpowiedź nie jest prosta ze względu na złożoność zjawiska. Z jednej strony kryzysy religijne mogą być przyczyną konfliktów z rodzicami i odwrotnie — nasilone i długotrwałe konflikty domowe mogą wywoływać lub pogłębiać trudności w dziedzinie wiary. W wielu przypadkach może tu działać zjawisko sprzeczności zwrotnego. Z reguły wzmożonej tendencji do usamodzielnienia w okresie dojrzewania towarzyszą kryzysy teoriopoznawcze. Nierzadkie są przypadki, że dojrzewające jednostki przestają wierzyć nie tylko w to, co im dotychczas mówiono, czego ich nauczono, ale także w to, co same spostrzegają. Wywołane rozwojem kryzysy wiary mogą mieć różne rozwiązania. Tam, gdzie weryfikacja przekonań religijno-moralnych wiąże się z samym procesem dojrzewania, a towarzyszy jej atmosfera zaufania i prawidłowe więzy emocjonalne z rodzicami, dokonuje się normalny proces interioryzacji, kończący się wtórną akceptacją wartości religijnych, otrzymanych w dzieciństwie od rodziców. Natomiast w przypadkach połączenia się kryzysów rozwojowych z konfliktami rodzinnymi czy z innymi stanami frustracji, spowodowanymi przez dorosłych, może nastąpić bezkrytyczne i w znacznej części nieuświadomione odrzucenie wartości religijnych, identyfikowanych słusznie lub błędnie z wartościami świata dorosłych,

⁴⁵ K. Jankowski: *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*. Warszawa 1972 s. 296—330.

który młody człowiek chce przezwyciężyć. Takie czy inne rozwiązanie kryzysów rozwojowych wiary łączy się jednak zawsze z działaniem szeregu innych czynników, a nie tylko z konfliktami domowymi młodzieży. Zmiana postawy światopoglądowej uwarunkowana jest w dużym stopniu cechami osobowości i wyuczonym systemem mechanizmów obronnych, stosowanych przez jednostkę w sytuacjach trudnych.

KONFLIKT ŚWIĘTOŚCI I MAGII

Pewna grupa psychoanalityków sądzi, że postawy ateistyczne młodzieży mogą być motywowane lękiem i ucieczką przed magią⁴⁶. Świat magii charakteryzuje się niepokojącą obcością w odczuciu młodych ludzi. Dorastający człowiek tworzy własny realny obraz siebie i świata w wyniku pokonywania wyobrażeń magicznych z okresu dzieciństwa. Natomiast wszystko to, co przypomina osobnikowi magiczną rzeczywistość, związane jest w okresie dojrzewania z lękiem przed utratą „realności”. Wielu młodym ludziom, niedokształconym religijnie, nadprzyrodzoność może ukazywać się jako zespół sił o charakterze magicznym. Wydaje się im, że sacrum, jako cudowna siła, zakłóca prawa wszechświata, historii i psychiki ludzkiej. Zdumiewające są przypadki kliniczne, w których pacjenci spontanicznie utożsamiają nadprzyrodzoność z siłami magicznymi, motywującymi ich patologiczne poczucie winy.

W naszych czasach, twierdzi Vergote, lęk przed religią jako magią jest bardziej intensywny, ponieważ cała kultura popiera realizm poznania. Tworzy się swoistego rodzaju kult poznania naukowego jako jedynej drogi do prawdy⁴⁷. W tej atmosferze „naukowości” młodzież może przeżywać religie jako zagrożenie dla rozumu. Nie możemy przytoczyć badań empirycznych na temat postawy obronnej, lecz wiele spostrzeżeń z życia pozwala przypuszczać, że młody człowiek, który z natury rzeczy dąży do obiektywizacji i dyskursywnego poznania świata, odczuwa lęk przed tym wszystkim, co w religii wykracza poza granice racjonalizmu, a więc przed cudami, działaniem łaski, Zmartwychwstaniem, Opatrznością, Wcieleniem Chrystusa itp. Jeżeli jakaś słuszna krytyka i dokształcenie religijne nie potrafią wyeliminować zamętu, który może powstać w rozumieniu przez jednostkę religii i magii, to zrozumiałą staje się fakt, że w niejednym przypadku młodzi ludzie uzasadniają swoje odrzucenie religii motywami głęboko lękowymi.

⁴⁶ Por. Vergote: *Analisi psicologica* s. 165—195.

⁴⁷ Tamże s. 172.

Nie ulega wątpliwości, że wielu młodych ludzi przeżywa konflikty rodzące się na tle konfrontacji nauki z wiarą. Zasadnicze nasilenie się tego konfliktu należy już do epoki minioniej, kiedy naiwny totalizm nauk pozytywistycznych w zestawieniu z obskurantyzmem religijnym przeciwstawiał naukę wierze. Współcześnie w wielu kręgach religijnych wierzący przewyciężyli pozorną sprzeczność między wiedzą a religią. Opinię tę potwierdzają wyniki ostatnich badań psychologicznych i sondaży ankietowych. Według relacji G. Allporta (1948) 70% studentów z kolegów uważa za zupełnie możliwą zgodę między nauką a wiarą⁴⁸. W sondażu francuskim (IFOP 1958) tylko 14% młodych ludzi (18—30 lat) twierdzi, że wiara przeciwstawia się nauce⁴⁹. Studenci Uniwersytetu Paryskiego w ankiecie tygodnika *Arts* (1957) w większości uważają konflikt nauka — wiara za zupełnie przewyciężony⁵⁰. Bardziej wnikliwe badania M. Riggesa (USA, 1959) i R. Mayera (1959)⁵¹ nad pojęciem Boga u naukowców i studentów różnych kierunków wskazują, że konflikt nauki z wiarą jest związany nie tyle z samym procesem naukowego poznania, co z pewnym typem uprawiania nauki i metodami, jakie się stosuje. Badacze ci stwierdzają, że większe trudności w akceptowaniu prawd wiary objawionej mają studenci i naukowcy kierunków humanistycznych niż przyrodniczych i technicznych. Wśród biologów i fizyków dominuje bardziej ortodoksyjna koncepcja Boga. Natomiast psychologowie i socjologowie w znacznej części prezentują naturalistyczny pogląd na religię i w większości są niezdecydowani. Wydaje się, stwierdzają autorzy, że nauki humanistyczne prowadzą człowieka do rozważania źródeł niereligijnych koncepcji Boga i ograniczają wiarę do wymiarów czysto naturalnych. Stąd przedstawiciele tych specjalizacji napotykają większe trudności w akceptowaniu prawd objawionych.

Przewyciężanie konfliktu między wiarą a nauką w pewnych kręgach religijnych nie oznacza tym samym, że młodzież jest wolna od trudności na tym odcinku. W wielu środowiskach nadal funkcjonuje stereotyp religii antynaukowej czy amychumanistycznej. Reprezentanci tych kręgów powołują się na „wrogie postawy” Kościoła wobec wszystkich

⁴⁸ A. Allport i inni: *The religion of the post-war college students*. „J. of Psychol”. 1948 nr 25 s. 3—33. Próbką badanych stanowiła 414 studentów z Uniwersytetu Harvard oraz 86 z Radcliffe College.

⁴⁹ G. Heurdiin: *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?* Paris 1960.

⁵⁰ Per. Vergote: *Analisi psicologica* s. 180.

⁵¹ M. D. Rigges: *An Exploratory Study of the concepts of God reported by selected Sample of Physical Scientists, Biologists*. Southern Calif. Univ. 1959 (tesi: microfilm) oraz R. Mayer: *Religious Attitudes of Scientist*. Ohio State Univ. 1959. (tesi: microfilm). Obie pozycje za Vergote: *Analisi psicologica ...* s. 181—2.

wielkich prądów współczesnej cywilizacji. Mają na to rzeczowe argumenty, bo rzeczywiście wielkie odkrycia w astronomii, medycynie, psychologii itp., były w chwili pojawiania się przyjmowane przez wielu przedstawicieli Kościoła co najmniej z nieufnością. Funkcjonujące stereotypy religii antynaukowej i antyhumanistycznej w mniejszym czy większym stopniu oddziałują na ludzi młodych i w niejednym wypadku może się im ona jawić jako przeszkoda w osiągnięciu wolności osobistej lub jako zagrożenie dla autonomii poznania naukowego. Przypuszczenia te znajdują potwierdzenie w wywiadach z niewierzącymi. Wielokrotnie powtarza się w nich opinia, którą na przełomie XVIII i XIX w. wyraził Taine: „Rozum objawia się we mnie jako światło (...). Tym, co przede wszystkim miało być zbadane, była moja wiara religijna. Miałem zbyt wielki szacunek dla mego umysłu, by wierzyć w autoritet inny od niego i chciałem mieć tylko od siebie samego regułę swoich obyczajów i przewodnika swego myślenia. Duma i miłość wolności oswobodziły mnie (...)”⁵². Tekst ten mówi o sile motywu psychicznego, który ożywił racjonalistów osiemnastowiecznych i który pojawia się także współcześnie w wypowiedziach młodych ateistów. Uważają oni, że całkowita wolność myślenia jest możliwa wyłącznie przy uprzednim zaprzeczeniu wszelkiej uległości prawdom religijnym. Mechanizm konfliktu między nauką a wiarą jest bardzo złożony. W jego interpretacji należy unikać jakichkolwiek uproszczeń i sądów demaskujących z góry fałszywą dumę czy nieautentyczną postawę.

Konflikt nauka — wiara dotyczy samego aktu wiary i wyraża się przede wszystkim w trzech zarzutach, które duch wolnego badania stawia wierze religijnej.

1. Wierzący jest przekonany, że przyjęcie tajemnicy wiary objawionej pozwoli mu w Bogu głębiej zrozumieć własną egzystencję. Ateistyczny racjonalista — przeciwnie: przyjęcie tajemnicy Bożej osądza jako kapitulację rozumu wobec prawd „a priori” i równocześnie widzi w tym ograniczenie swojej wolności, która w dziedzinie poznawczej nie powinna być niczym krępowana.

2. Prawdy religijne, przedstawione jako prawdy wieczne i niepodważalne, wydają się ateistom niemożliwe do przyjęcia.

3. Dogmaty chrześcijańskie sprzeciwiają się wrodzonej tendencji rozumu do realizowania się poprzez odkrywanie świata, do którego ten należy.

Z uwag powyższych wynika, że omawiany konflikt opiera się na subiektywnym lęku, że religia — gdyby została przez niewierzącego zaakceptowana — przytłumiłaby ducha badań. Lęk ten jest tym bardziej usprawiedliwiony, iż w kulturze ateistycznej religia jest utożsamiana

⁵² Treść wypowiedzi Taine'a za Vergote, jw. s. 182.

z initem i z projekcją, a jako taka musi paraliżować naukowe poznawanie rzeczywistości. Zrozumiałe więc, że ateści podejrzewają w każdej myśli religijnej zablokowanie twórczego myślenia i dlatego odrzucają wiarę.

KONFLIKT MIĘDZY WIARĄ W OPATRZNOŚĆ A PRZEŻYWIANIEM WŁASNEGO NIESZCZĘŚCIA I CIERPIENIA

Z badań Vergote'a wynika, że istnienie zła i cierpienia jest główną przyczyną religijnych wątpliwości młodzieży i jej buntu przeciw Bogu. Stwierdza on, że na 75 chłopców z liceum klasycznego 35% wątpi w dobroć Bożą i na 100 chłopców w innych wywiadach 62% podkreśla, że doświadczyło z tego powodu buntu przeciwko Bogu. Badana przez autora młodzież ze szkół technicznych (500 osób) w 29% wyznawała trudności z wiarą w Boga z powodu problemu cierpienia³³.

Konflikt między wiarą w Opatrzność a przeżywanym cierpieniem czy własnym nieszczęściem wyraża się w uproszczonym schemacie następująco: „Modliłem się do Boga o taką czy inną rzecz, ale On mnie nie wysłuchał. Jeżeli jest Ojcem, to powinien mnie wysłuchać lub ochronić przed takim czy innym nieszczęściem. Nie wysłuchał mnie, więc chyba On nie istnieje. Doświadczenie nie dało mi poznać, że Bóg istnieje, bo gdyby istniał, to nie pozwoliłby na takie cierpienia”. A więc niewysłuchana modlitwa może powodować odrzucenie wiary w Opatrzność Bożą. Niesłuszne byłoby jednak dopatrywanie się w takiej postawie tylko mylnego sposobu myślenia albo naiwnej koncepcji religii. Ateizm młodzieży spowodowany rozczarowaniami odpowiada specyficznej wierze w Opatrzność wytworzonej już w dzieciństwie i mającej swoją charakterystyczną strukturę psychologiczną. Psychoanaliza tłumaczy to w następujący sposób. Jednostka wytwarza sobie w dzieciństwie obraz ojca-protektora, który zaspokaja wszystkie pragnienia dziecka. Następnie wyobrażenie to zostaje przeniesione na Boga. Bóg zajmuje miejsce ojca naturalnego. W nieszczęściu jednostka odwołuje się do Niego, jak dawniej odwoływała się do rodzzonego ojca. Jest to religijność oparta na mentalności magicznej. Na poziomie takiej wiary dany człowiek oczekuje, że Bóg-Opatrzność wysłucha jego prośby i zawsze przybędzie z pomocą. Osoba o takim poziomie religijności znajdując na ulicy banknot 100-złotowy może uważać ten szczęśliwy przypadek za czyn Boga-Protektora. Ale w ten sam sposób będzie ona tłumaczyć i spontanicznie interpretować cierpienia w swoim życiu. Uzna je za skutek złej siły nadprzyrodzonej, która chce człowieka zasmucać. Bogu przypisuje się wówczas własne nieszczęścia i cierpienia. Ale w takiej sytuacji odczucie zło-

³³ A. Vergote: *Psychologie religieuse*. Bruxelles 1966 s. 107—132.

ści Bożej koliduje w świadomości z posiadaną ideą Boga-Protektora. Przy takiej mentalności tylko wniosek, że On nie istnieje, może rozwiązać konflikt⁵⁴.

Jeżeli w okresie dojrzewania jednostka nie pogłębi swojej wiary i nie rozwiąże problemu zła oraz cierpienia w sposób bardziej dojrzały, zawsze istnieje możliwość odejścia. Według przekonania danej jednostki wiara nie może sprostać doświadczeniu życiowemu.

Sumując niniejsze rozważania nad ateizmem młodzieży musimy dodać, że analizowane tu rodzaje konfliktów między wiarą a potrzebami dorastającej jednostki nie występują nigdy pojedynczo, ale prawie zawsze w powiązaniu z wieloma innymi procesami psychicznymi. Antyteizm psychologiczny jest zawsze wynikiem rozwiązania napięć między wiarą i humanizmem w taki sposób, że element religijny zostaje odrzucony jako sprzeciwiający się humanizmowi. Natomiast wiara autentyczna rozwiązuje omawiany konflikt przez połączenie obu przeciwstawnych biegunów.

Nadal pozostaje jednak niewyjaśniony do końca problem, dlaczego u jednych osób następuje pozytywne, a u drugich negatywne rozwiązanie konfliktu. Można mieć nadzieję, że dalsze badania empiryczne w tej dziedzinie, koncentrujące się nad osobowością ludzi przeżywających kryzysy religijne⁵⁵, rzuca więcej światła na zagadnienia interesujące psychologię ateizmu.

⁵⁴ Vergote: *Analisi psicologica* s. 194.

⁵⁵ F. Głód: *Psychologiczna analiza kryzysów religijnych*. Wrocław 1974 (maszynopis). Także Sujak, jw. s. 551—2. Autorka zwraca uwagę na wygaszenie potrzeby religijności jako podstawę wtórnego ateizmu.

Psychological problems of religious development and its deviations

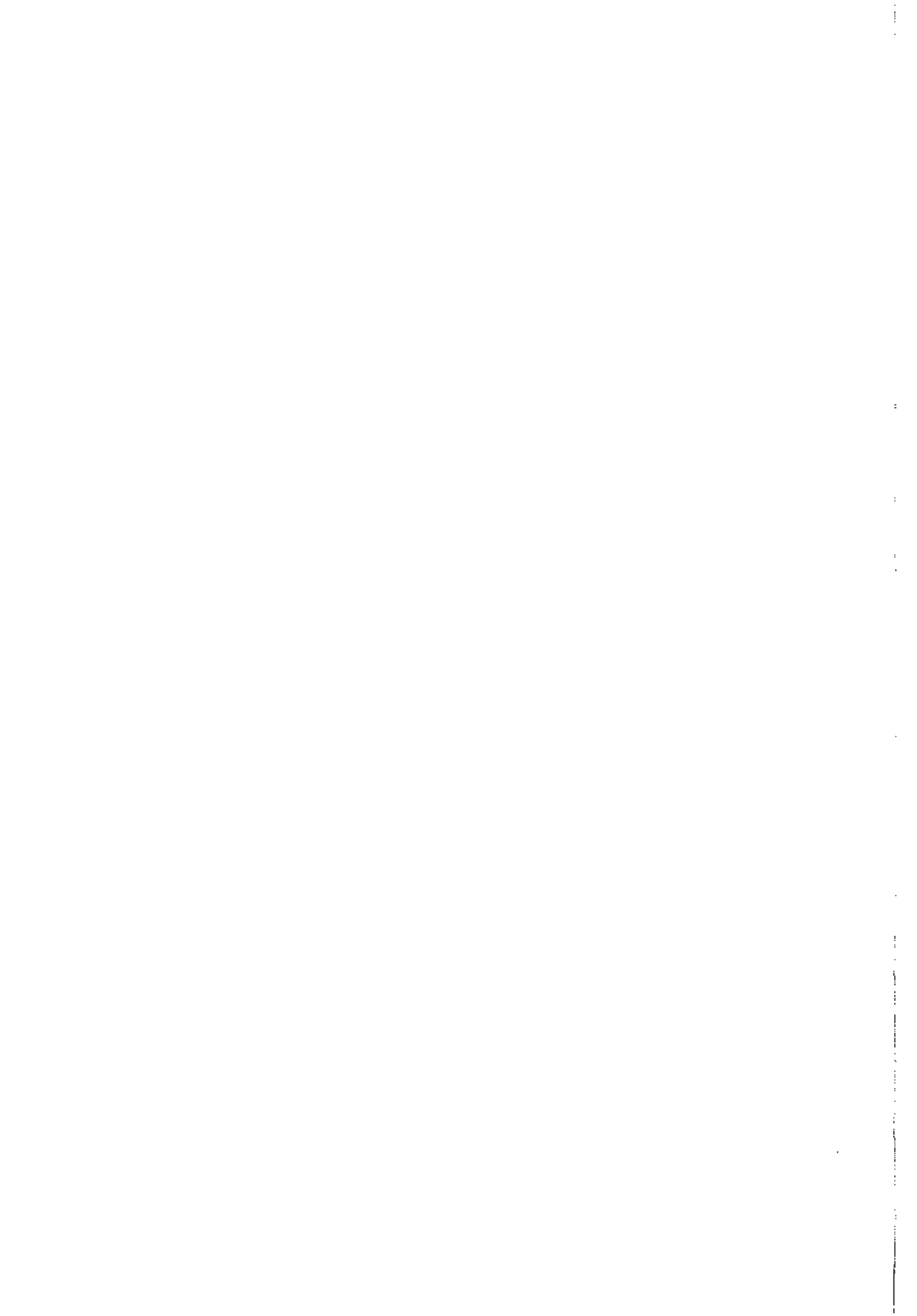
SUMMARY

Atheism which emerged as a form of counter-culture in Europe and America in the XVIII and XIX centuries, has become a mass phenomenon in modern times. Nowadays we can observe a great number of unreligious adults, youth and children. Atheism has become the subject of research in many branches of science: theology, philosophy, anthropology, history and, particularly, in sociology and psychology.

From a psychological point of view atheism is defined as an outlook on life characterised by rejection of and hospitality towards any forms of religion, and based not only on theoretical reasons but also on human, individual or social motives. One can distinguish between primary atheism (a primary outlook on life) and secondary atheism (an attitude changed from religious to atheistic). Although the theoretical views of the atheists may seem identical in both cases, yet the behaviour of those who have changed their attitudes is different from that of the people who formed their atheistic attitudes at the very beginning.

The main aim of the present paper is the analysis of psychological mechanisms of the development of secondary atheism among young people at the age of adolescence. The main interest of the author is focused on the three basic processes of religious development: interiorization (internalization), absolutization and socialization. In the analysis of those processes the author concentrates mainly on the conflicts in the lives of young people — moral conflicts, conflicts between young people and adults, the conflict of holiness and magic, of science and faith, and also between belief in Providence and experiencing one's own misfortunes and sufferings. The author considers also the circumstances which condition those conflicts, as factors which disturb or hamper the regular course of religious development. Disturbances or inhibitions in the processes of interiorization, absolutization and socialization, caused by

numerous factors, are conducive to the formation of marginal, immature, superficial, infantile and primitive religiousness with elements of magic and no significant influence on the person's conduct in general. The fixation of primitive (non-interiorised) religion may, in time, lead to total atheism. Thus, from the psychological point of view, the way towards secondary atheism starts in young people with crises of development leading towards religious doubts which often occur together with conflicts of life; the neglect of religious practices leads then to deeper crises of faith, extinction of religious need, and a complete breaking off of religious ties. One should remember, however, that the process of religious development, as well as its collapse (a change of attitude) have their specific character, reasons and course in each individual case.



SPIEWY PROCESJI PALMOWEJ W POLSKICH RĘKOPIŚCACH
MUZYCZNO-LITURGICZNYCH Z XIII—XVIII W.*

Zagadnienie procesji palmowej w literaturze europejskiej było dotychczas opracowywane głównie w aspekcie historycznym i pastoralnym. Brak natomiast opracowań całościowych od strony muzykologicznej. W nielicznych artykułach H. de Boeck¹, J. Kreps², H. Hucke³ i W. Lipphardt⁴ zajmowali się tylko niektórymi śpiewami tejże procesji, podając o nich informacje historyczne. Dokładniejsze omówienie niektórych śpiewów procesji palmowej znaleźć można w 14 tomie *Paléographie Musicale*⁵; chodzi tu jednak tylko o śpiewy pochodzące z tradycji benedyktyńskiej. O ekspresji muzycznej w dramatach liturgicznych pisał F. Liuzzi⁶, ale ze śpiewów procesji palmowej omówił on tylko jedną antyfonę.

Badania nad dramatem liturgicznym, a w tym także i nad procesją palmową w Polsce, przedstawiają się nader skromnie. Kilka tekstów *Visitatio sepulchri* opublikował S. Windakiewicz⁷, streszczenie niektó-

* Streszczenie rozprawy doktorskiej.

¹ *De processiegeznagen van palmzondag*. „Musica sacra” R. 37: 1930 s. 15—32; tenże: *Palmzondag*. „Musica sacra” R. 46: 1939 s. 4—20.

² *Les rameaux*. „Musica sacra” R. 37: 1930 s. 33—45.

³ *De cantibus ad benedictionem et processionem palmarum exsequendis*. W: H. Schmidt: *Hebdomada sancta*. Vol. 2. Roma 1957 s. 918—921.

⁴ *Gesänge der Palmenweihe und Palmprozession*. „Musik und Altar” R. 9: 1956 s. 161—165.

⁵ *Paléographie musicale. Les principaux manuscrits de chant grégorien, mozarabe, ambrosien, gallican, publiés en fac-similés phototypiques par les bénédictins de Solesmes*. Solesmes-Tournai 1931 serie I vol. 14 s. 249—263; Cod. lat. 10673, XI w. Bibl. Vat.

⁶ *L'espressione musicale nel dramma liturgico*. „Studi Medievali” 1929 nr 2 s. 74—109.

⁷ *Dramat liturgiczny w Polsce średniowiecznej*. Kraków 1903.

rych, dziś już zaginionych, przytacza *Zarys liturgiki* ks. J. Michalaka⁸. Kilkanaście zapisów śląskich wydał J. Klapper⁹. Podstawy do badań nad dramatem liturgicznym w Polsce stworzył dopiero J. Lewański wydaniem kilku tekstów *Visitatio sepulchri*, *Processio in Ramis Palmarum*, *Mandatum*, *Depositio Crucis* i *Elevatio Crucis*¹⁰. Wybór tekstów reprezentatywnych znanych w Polsce gatunków dramatu liturgicznego opublikował Lewański w *Musica Medii Aevi*¹¹. Wśród nich znalazło się 30 redakcji procesji palmowej. Lewański publikując teksty zaopatrywał je w uwagi dotyczące problematyki dramatyczno-teatralnej procesji palmowej¹². Omówił bardziej interesujące redakcje procesji, wskazując na istotne elementy tego obrzędu. Na temat procesji palmowej pisał także Z. Modzelewski¹³, który w oparciu o 12 zapisów przedstawiających zróżnicowane wersje obrzędu ustalił kilka typów procesji palmowej w Polsce i przeanalizował je z punktu widzenia estetyki dramatyczno-teatralnej. Jest to właściwie pierwsze opracowanie, w którym autor w oparciu o materiał źródłowy ukazał specyfikę różnych typów procesji palmowej.

Można zatem stwierdzić, że przez wiele lat brak było zupełnie zainteresowania dramatem liturgicznym w Polsce, a tym samym także i procesją palmową. Dopiero edycje zapisów rękopiśmiennych i przekazów ze starodruków zrodziły zainteresowanie tymi problemami.

Zagadnienie śpiewów procesji palmowej było bardzo rozległe i złożone. Rozległe dlatego, że wymagało przebadania najrozmaitszych form chorału, kultywowanych w ośrodkach zakonnych i diecezjalnych na przestrzeni kilku wieków. Złożony charakter tego zagadnienia wypływa ze struktury procesji palmowej. Jest ona obrzędem liturgicznym i jednocześnie zawiera pewne elementy dramatyczne. Właśnie dzięki tym elementom budziła zainteresowanie historyków literatury i kultury. Wyłania się tu jednak problem zasadniczy: obrzęd liturgiczny niesie ze sobą

⁸ Płock 1939.

⁹ *Das mittelalterliche Volksschauspiel in Schlesien*. „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” R. 29: 1928.

¹⁰ J. Lewański: *Nowe dokumentacje polskiego dramatu liturgicznego*. „Pamiętnik Literacki” R. 1: 1954 s. 171—182; tenże: *Dramaty staropolskie*. T. 1. Warszawa 1959 s. 98—163; tenże: *Średniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*. Z. 1 — *Dramat liturgiczny*. Wrocław 1966 s. 33 nn.

¹¹ Tenże: *Dramat i dramatyzacje liturgiczne w średniowieczu polskim*. W: *Musica Medii Aevi*. T. 1 Kraków 1965 s. 96—174.

¹² Tenże: Prace cytowane powyżej. Ponadto: *Popularny dramat i teatr polskiego Odrodzenia*. W: *Odrodzenie w Polsce*. T. 4 Warszawa 1956 s. 347—348.

¹³ *Estetyka średniowiecznego dramatu liturgicznego (Cykl Wielkiego Tygodnia)*. „Roczniki Humanistyczne” t. 12 z. 1 Lublin 1964 s. 5—69.

treści symboliczne będące jego istotą i materią wewnętrzną. Elementy dramatyczne natomiast obejmują tylko zewnętrzną, wizualną stronę zjawiska, a więc również jego konstrukcję i oprawę artystyczną. Treści symboliczne pozostają w ściśle określonym stosunku do formy zewnętrznej. Tworzą one wartość stałą, niezmienną, mają charakter dogmatyczny: oprawa zewnętrzna zaś podlegając normom ewolucyjnym i środowiskowym może zmieniać się i niejednokrotnie się zmienia. Ze względu na problematykę pracy zwrócono uwagę głównie na zagadnienia konstrukcyjne procesji palmowej, której elementem zasadniczym są śpiewy liturgiczne. Takie założenie pozwoliło nawiązać do rezultatów dotychczasowych badań, w szczególności Lewańskiego i Modzelewskiego i ich wnioski wzbogacić nowymi spostrzeżeniami. Przedstawione w pracy wyniki badań dorzuciły również nowe szczegóły do aktualnej wiedzy o chorale gregoriańskim w Polsce.

Źródła

W celu poznania rozwoju procesji palmowej w Polsce, śpiewów wykonywanych w czasie tego obrzędu oraz różnych typów widowiska palmowego, przebadano ponad 70 źródeł zawierających zapis muzyczny śpiewów, a pochodzących z ośrodków zakonnych i diecezjalnych (w bibliotekach i archiwach przeglądnięto ok. 360 źródeł rękopiśmiennych i drukowanych — tych ok. 50). Z monastycznych najliczniej reprezentowane są ośrodki franciszkańskie i cysterskie. Mniej liczne są zapisy premonstratorskie, dominikańskie, kanoników regularnych, augustianów, bożogrobców, benedyktynek i paulinów (?). Zapisy diecezjalne pochodzą z rękopisów krakowskich, wrocławskich, płockich, wrocławskich i po jednym z Gniezna i Sandomierza. Oprócz źródeł z zapisem muzycznym wykorzystano także liczne dokumenty nie zawierające notacji melodii. Interesujące autora przekazy pochodzą z wieków od XIII do XVIII. Dolną granicę określona została na podstawie daty przejranych źródeł. Górną przesunięto świadomie aż na wiek XVIII, by uzyskać obraz ewolucji wersji melodycznej śpiewów w dłuższym odcinku czasu. Wchodzi tu oczywiście w grę rękopisy, gdyż księgi drukowane po reformie trydenckiej zostały w zasadzie ujednolicone.

Chociaż najstarsze źródła, z których zaczerpnięto melodie śpiewów procesji palmowej, pochodzą z XIII w., to jednak warto wspomnieć o wcześniejszych dokumentach świadczących pośrednio o możliwości urządzania procesji w Polsce, zarówno w kościołach diecezjalnych, jak i zakonnych. W pierwszym rzędzie chodzi tu o *Pontyfikat biskupów krakowskich* z ok. 1100 r. oraz zaginiony *Pontyfikat płocki* z przełomu

wieków XII i XIII (nr 29). Obydwa kodeksy były prawdopodobnie kolportowane z Zachodu, jednak krakowski mógł być sporządzony ze specjalnym przeznaczeniem dla Polski. Byłby to zatem dokument o odcieniu lokalnym, rodzimym. *Pontyfikał krakowski* nie mówi wprawdzie wyraźnie o procesji, lecz o poświęceniu palm, jednak jej nie wyklucza, zaś procesja mogła odbywać się spontanicznie. Przypuszczenie to oparte jest na fakcie zamieszczenia w *Pontyfikale* dwóch śpiewów, wykonywanych zwykle w czasie procesji z palmami. *Pontyfikał krakowski* jest bardzo cennym dokumentem, ale trzeba pamiętać, że pochodzi on z okresu panowania w Polsce chorału benedyktyńskiego, stąd nie można go traktować jako źródła diecezjalnego (krakowskiego). Zatem najstarszym diecezjalnym źródłem śpiewów procesji palmowej jest *Graduał Wiślicki* (XIII—XIV w. Kielce, Bibl. Kap. b. sygn.) zawierający chorał krakowski (*Ordinarium krakowskie* z XIII w., a więc wcześniejsze od *Graduału Wiślickiego*, nie posiada niestety notacji muzycznej).

Obrzęd procesji palmowej mógł być znany w Polsce znacznie wcześniej, już w okresie panowania chorału benedyktyńskiego (968—1150), a na pewno był znany w okresie dominacji chorału cysterskiego (1175—1230). Świadczą o tym najstarsze zabytki chorału cysterskiego (2 poł. XIII w.), które zawierają zapisy śpiewów procesji palmowej. Mogły je zatem posiadać i starsze kodeksy cysterskie i benedyktyńskie, które nie zachowały się do naszych czasów. Obrzędy procesji palmowej przyniesli ze sobą do Polski również franciszkanie (1235) wraz z liturgią rzymsko-franciszkańską. *Ordo in ramis palmarum* można znaleźć niemal we wszystkich najstarszych polskich zabytkach franciszkańskich (XIII w.). Pierwszy przekaz dominikański pochodzi dopiero z wieku XIV, choć dominikanie przybyli do Polski przed franciszkanami. Wcześniejsze zabytki chorałowe z zakonu dominikańskiego nie zachowały się do naszych czasów. Kwerenda po późniejszych kodeksach dominikańskich nie dała pozytywnych wyników, co świadczyłoby o braku popularności procesji palmowej w tym zakonie. Obrzęd ten znany był także u premonstratensów; na sześć przebadanych rękopisów zawierają go cztery. Inne zakony (kanonicy regularni, bożogrobcy, benedyktynki i paulini) reprezentowane są przez pojedyncze zapisy, stąd trudno stwierdzić, jak popularna była procesja palmowa w tych zakonach.

Redakcje procesji palmowej

Na obrzęd procesji palmowej składały się określone formuły modlitewne i śpiewane. Modlitwy występowały głównie w części poświęcenia palm, która nie miała cech widowiska, lecz była zwyczajnym obrzędem liturgicznym. Natomiast liczne śpiewy towarzyszyły samej procesji.

Wszystkie zapisy procesji palmowej zarówno monastyczne, jak i diecezjalne dysponowały podobnym repertuarem śpiewów gregoriańskich. Różnice między poszczególnymi redakcjami widoczne są jedynie w samym doborze odpowiednich form śpiewanych oraz w kolejności i sposobie ich wykonywania. Każdy zakon miał w tym względzie własne upodobania. Jedynie cystersi i dominikanie posiadali identyczne śpiewy (z wyjątkiem jednego) i identyczny ich układ. Może to świadczyć o wzajemnych zapożyczeniach lub korzystaniu z jednego wzoru. Sama koncepcja procesji palmowej jako niekiedy bardzo imponującego widowiska określała miejsce i czas, a także sposób wykonywania danego śpiewu.

Poczynione obserwacje pozwalają stwierdzić, że redakcje procesji palmowej w poszczególnych zakonach były bardzo stabilne, np. przekazy cysterskie i franciszkańskie pochodzące z okresu od XIII do XVIII w. zawierają te same śpiewy i w takim samym układzie. Stopniowo zmniejszała się jedynie ich liczba.

Redakcje procesji palmowej pochodzące ze źródeł diecezjalnych różnią się od monastycznych większą ilością używanych śpiewów. Spostrzeżenie to jest nieco zaskakujące, ponieważ klasztory posiadały lepsze warunki do wykonywania trudnych śpiewów. Z drugiej jednak strony musimy pamiętać, że analizowane przekazy diecezjalne pochodzą głównie z kościołów katedralnych i kolegiackich, które również dysponowały odpowiednimi zespołami śpiewaczymi. W związku z tym nasuwa się wątpliwość, czy w kościołach parafialnych, zwłaszcza wiejskich, mogła być wykonywana procesja palmowa z tak licznymi i trudnymi śpiewami. Wydaje się, że było to możliwe tylko w klasztorach, katedrach, kolegiatach oraz w znaczniejszych kościołach parafialnych.

Odmienność redakcji diecezjalnych od monastycznych wynika z ich różnych założeń: procesje palmowe w klasztorach odbywały się w zasadzie bez udziału ludu. W tej sytuacji liturgia zakonna mogła służyć kościołom diecezjalnym jedynie repertuarem śpiewów, a nie szczegółową koncepcją całego obrzędu. Na diecezjalne obrzędy palmowe najbardziej widoczny wpływ wywarła liturgia franciszkańska. Świadczy o tym podobieństwo między franciszkańską redakcją procesji palmowej a redakcją z trzynastowiecznego *Ordinarium krakowskiego* (Kraków, Bibl. Kap. sygn. 83). Fakt ten można tłumaczyć tym, że początki redagowania chorału diecezjalnego, w tym także krakowskiego, przypadają w Polsce na okres rozszerzenia się i dominacji chorału rzymsko-franciszkańskiego. Z kolei *Ordinarium krakowskie* ma widoczne koincydencje z wrocławskim *Liber altaris* (XIII/XIV w. -- BUWr. M. 7570). Trzynastowieczne *Ordinarium krakowskie* nie odegrało jednak w późniejszej liturgii krakowskiej takiej roli, jaką zwykło mu się przypisywać. Świadczy o tym *Caeremoniale et Pontificale* (XIV w. Kraków, Bibl. Kap.

sygn. 11) z Krakowa, którego układ procesji palmowej i rubryki są niemal wierną kopią obrzędów palmowych z *Pontyfikatu rzymsko-germańskiego*. Dowodzi to istnienia własnych kontaktów Krakowa z ośrodkami zagranicznymi i wyjaśnia nieco sprawę odrębności późniejszych redakcji krakowskich od ogólnie przyjętego chorału diecezjalnego. Ogólnie stwierdza się, że także chorał cysterski miał najprawdopodobniej niewielki wpływ na kształtowanie się chorału diecezjalnego. W przypadku procesji palmowej można by przypuszczać, że od cystersów pochodzi zwyczaj urządzania stacji. W liturgii diecezjalnej pojawiają się one w wieku XIV, ale cystersi wcześniej znali zwyczaj obchodzenia trzech stacji.

Istnieje wyraźne podobieństwo między redakcjami diecezjalnymi (z wyjątkiem niektórych zapisów krakowskich i śląskich), jak również między układem z rękopisów diecezjalnych i z drukowanych agend oraz z *Graduału A. Piotrkowczyka*. Redaktorzy agend szukali więc wzorów w rękopisach.

W pracy porównano układy śpiewów procesji palmowej pochodzących ze źródeł polskich z kilkunastoma rękopisami obcymi¹⁴. W żadnym z nich nie znaleziono redakcji identycznej, ani nawet zbliżonej do którejś z polskich. Najczęściej układy różnią się diametralnie, a tym samym różna jest także funkcjonalność poszczególnych śpiewów. Formy śpiewane znane były w zasadzie we wszystkich krajach Europy zachodniej i południowej. Są wśród nich jednak i takie, które nie wszędzie występują. I tak, np. ant. **Hosanna Filio David** nie była popularna w Italii; antyfony **Ave rex noster** nie znają przekazy benewentyńskie, a z niemieckich notuje ją tylko jedno źródło z X wieku; ant. **Turba multa** nie była zbyt popularna we Francji i Italii, natomiast często występuje w zapisach niemieckich; ant. **Scriptum est** znalazła zastosowanie w procesji palmowej tylko w niektórych ośrodkach niemieckich, nie znają jej natomiast inne kraje; ant. **Cum angelis** występuje w przekazach procesji z Italii, Francji, Anglii, a z kodeksów niemieckich ma ją tylko *Pontyfikat rzymsko-germański*. Wszystko to może świadczyć o oryginalności redaktorów polskich, którzy znając liczne śpiewy nadające się do procesji palmowej (niektóre z nich przyswoili sobie zapewne za pośrednictwem

¹⁴ Do porównania posłużyły rękopisy opublikowane w różnych tomach *Paléographie musicale...*; wykorzystano także liczne układy śpiewów procesji palmowej z różnych rękopisów, na które powołuje się H. Schmidt: *Hebdomada sancta*. Vol. 1 — *Contemporanei textus liturgici, Documenta et bibliographia*. Roma 1956. Vol. 2 — *Fontes historici, Commentarius historicus*. Roma 1957; porównywano także z redakcjami wydrukowanymi w pracy K. Younga: *The Drama of the Medieval Church*, T. 1 i 2 Oxford 1962.

źródeł monastycznych), dokonywali wśród nich wyboru i na swój sposób je wykorzystywali. Sposób rozmieszczenia poszczególnych śpiewów w źródłach z krajów zachodnich i południowych dowodzi, że Polska miała kontakty kulturalne nie tylko z Niemcami, lecz także z innymi krajami Europy (Italią, Francją).

Repertuar Śpiewów

Na 27 śpiewów używanych w Polsce w czasie obrzędów procesji palmowej:

-- 20 zapożyczono z officium divinum,

-- 6 występuje tylko w procesji palmowej; hymn **Gloria laus** i antyfony: **Cum appropinquaret**, **Cum audisset**, **Ante rex dies**, **Ave rex noster** i **Fulgentibus palmis**,

-- antyfonę **Surgite sancti** poza rękopisem paulińskim znaleziono tylko w dwóch rękopisach: węgierskim *Pray-Codex* z ok. 1200 r., gdzie znajduje się w redakcji procesji palmowej, oraz w krakowskim *Cantionale et Processionale* z r. 1578, w obrzędzie procesji w dniu św. Marka (Kraków, Bibl. Kap. sygn. 61/93). Zatem sześć najdłuższych antyfon najczęściej wykonywanych w czasie procesji palmowej powstało specjalnie dla tego właśnie obrzędu. Fakt ten podważa nieco twierdzenie Lewańskiego i Modzelewskiego, że „właściwym polem analizy artystycznej dramatów liturgicznych jest badanie redakcji spektaklu, gdyż zarówno teksty, jak i melodie są zapożyczone na ogół z zasobu brewiarzowego, hymnicznego, sekwencyjnego”¹⁵.

Większość śpiewów zapożyczonych z brewiarza funkcjonowała w officjum Niedzieli Palmowej lub dni jej najbliższych. Wyjątkiem jest tylko resp. **Christi Virgo**. Częstotliwość występowania poszczególnych śpiewów w przekazach polskich jest bardzo różna. Niektóre notowane są bardzo rzadko, lub nawet jednorazowo. W każdym razie 16 śpiewów (na ogólną liczbę 27) stanowiło zasadniczy repertuar wszystkich redakcji procesji palmowej.

Niektóre z antyfon procesyjnych z polskich źródeł nie są notowane przez antyfonarzy cursus romanus, np. ant. **Cum appropinquaret**, **Cum audisset populus** i **Ante sex dies**. Musiały więc powstać w środowiskach monastycznych i stamtąd stopniowo przenikały do liturgii diecezjalnej.

Teksty śpiewów, a zwłaszcza antyfon, zaczerpnięte zostały przeważnie z Ewangelii, niektóre -- z psalmów. Jedne z nich są dosłownymi cy-

¹⁵ Lewański: *Dramat i dramatyzacje liturgiczne* s. 97; Modzelewski: *Estetyka średniowiecznego dramatu* s. 10.

tatami z Pisma św., inne zaś parafrazują wybrane perykopy biblijne. Prawie wszystkie (antyfony wszystkie!) związane są tematycznie z opisem uroczystego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy.

Pod względem tekstowym śpiewy przez całe wieki przekazywane były dość wiernie. Warianty tekstowe nie są liczne i w zasadzie nieistotne. Niektóre z nich siłą rzeczy powodowały zmiany linii melodycznej. Jest faktem zaskakującym, że nie znaleziono żadnych interpolacji słownych, choć obrzęd tego typu jak procesja palmowa doskonale nadawał się do wykonywania śpiewów tropowanych. Być może, że na skutek braku tropów procesja palmowa w przeciwieństwie do *Visuatio sepulchri* nie stała się okazją do tworzenia i wykonywania pieśni w języku polskim. Formuły śpiewane w procesji palmowej a zapożyczone z officium divinum zachowywały oryginalną postać, przyjmując jedynie nowe funkcje. Tylko pod względem wykonawczym można zaobserwować pewne różnice między tymi samymi formułami, śpiewanymi w oficjum i w procesji palmowej.

W obrzędzie procesji palmowej znalazły zastosowanie liczne formy chorału gregoriańskiego: od krótkich aklamacji i wersetów, poprzez psalmodię, hymny, krótsze i bardzo długie antyfony, aż do responsoriów. Różnorodność ta pozwalała uzyskiwać liczne efekty w zakresie inscenizacji tego widowiska liturgicznego. Oprócz braku śpiewów w języku polskim stwierdzono także brak jakichkolwiek form nie należących do chorału gregoriańskiego.

Charakterystyka notacji muzycznej

Istnieją poważne różnice w notacji muzycznej tych samych śpiewów zarówno między rękopisami monastycznymi i diecezjalnymi, jak również w obrębie jednych i drugich. Zróżnicowanie to dotyczy stosowania różnych kluczy, używania znaków obniżenia, rozpiętości melodii, modalności, nuty finalnej, typu melodii i pewnych jej charakterystycznych cech, a także (choć wyjątkowo) budowy formalnej utworu. Nieścisle transpozycje całych śpiewów lub ich części powodują różnice modalne lub tonalne między różnymi zapisami tego samego śpiewu. Zapis określonego śpiewu bywa różny nawet w rękopisach pochodzących z tego samego środowiska (zakon, diecezja) i z tego samego okresu. Skrypcy wykazywali niekiedy znaczną inwencję, lub odwrotnie — nieporadność w różnych sposobach notowania tego samego śpiewu. Typowym przykładem napotykanym przez nich trudności jest resp. **Collegerunt pontifices**, osiągające w niektórych przekazach nieprawdopodobny ambitus dwóch oktaw.

Wersje melodyczne

W badaniu redakcji śpiewów procesji palmowej stwierdzono odmienność układów w przekazach pochodzących z poszczególnych zakonów. Identyczne są jedynie redakcje cysterskie i dominikańskie. Podobne wyniki dała analiza wersji melodycznej śpiewów. Chorał franciszkański i premonstratenński ma swoją odrębną wersję, natomiast wersja dominikańska zbliżona jest do wersji cysterskiej.

Rękopisem o zupełnie oryginalnej wersji jest manuskrypt pauliński, przechowywany na Jasnej Górze. Odmienność tego przekazu widoczna była także przy ekspozycji redakcji śpiewów. Oryginalnością wersji melodycznej odznacza się także rękopis pochodzący z klasztoru staniąteckiego.

Na podstawie przeprowadzonych analiz wolno stwierdzić, że warianty melodyczne, dostrzeżone w przekazach poszczególnych zakonów, należy traktować jako cechy istotne melodii śpiewanych w tych środowiskach monastycznych. W obrębie chorału zakonnego nie ujawniono natomiast cech, które świadczyłyby o muzycznych upodobaniach właściwych dla określonych obszarów geograficznych¹⁶. Rękopisy monastyczne pochodzące z różnych terenów geograficznych notują absolutnie tę samą wersję śpiewów, która trwa nieprzerwanie przez kilka wieków. Manuskrypty franciszkańskie czy cysterskie z XVII w. mają identyczną wersję z trzynastowiecznymi rękopisami. Ewolucję obserwuje się jedynie w zakresie sposobu notacji. Chodzi tu o ekwiwalenty, czyli zapis tej samej melodii przy użyciu innych znaków neumatycznych. Ewolucja ta szła wyraźnie w kierunku uproszczenia skomplikowanej niekiedy rytmicznie notacji rękopisów trzynastowiecznych. Drobne warianty melodyczne, pojawiające się w grupie przekazów poszczególnych zakonów, odzwierciedlają raczej indywidualny gust poszczególnych skryptorów, a niekiedy może są wynikiem zwykłych błędów pisarskich.

Odnotowując fakt ewolucji melodii z rękopisów zakonnych tylko pod względem ich zapisów, świadomi jesteśmy jednak pewnego uproszczenia metodologicznego. Zanotowanie bowiem tej samej melodii przy pomocy innych znaków zmienia jej kształt w wykonaniu i w interpretacji.

¹⁶ Wniosek taki wyciągnęli także benedyktyni solesmeńscy. Manuskryptów zakonnych, ich zdaniem, nie da się lokalizować geograficznie, ponieważ klasztory należące do danego zakonu miały księgi liturgiczne prawie identyczne, obojętnie w jakim kraju powstawały. Por. *Le Graduel romain. Edition critique par les moines de Solesmes*. T. 4 vol. 1 — *Le groupement des manuscrits*. Solesmes 1969 s. 227.

Eliminacja skomplikowanych znaków neumatycznych powodowała chyba eliminację dość istotnych treści. Na ten temat brak jest jednak szczegółowych badań.

W sumie trzeba stwierdzić, że wersje chorału w obrębie przekazów franciszkańskich i cysterskich są niemal identyczne. Zgodne są również między sobą, a także z rękopisami cysterskimi, manuskrypty dominikańskie. Natomiast rękopisy premonstratenskie nie wykazują tak wielkiej jednolitości¹⁷.

Różnice w wersji melodycznej obserwuje się również w obrębie rękopisów diecezjalnych. Na podstawie układu śpiewów stwierdzono pokrewieństwo rękopisów diecezji: plockiej, wrocławskiej, sandomierskiej, gnieźnieńskiej, wrocławskiej (nie wszystkich) i gradułu zwanego „tyńieckim”, (Tarnów, Muz. Diec. sygn. 2015). Okazało się także, że drukowane agendy z XVI i pocz. XVII w., a także *Graduał Piotrkowczyka* redagowane były w oparciu o wymienione źródła. Analiza porównawcza wersji melodycznych potwierdziła, choć nie w stosunku do wszystkich przekazów, istnienie jakiegoś wspólnego modelu chorału diecezjalnego. Źródła, których odmienna nieco wersja melodyczna nie pozwoliła włączyć do wspomnianego zespołu, pochodzą głównie ze Śląska i z diecezji krakowskiej.

Niewiele cech wspólnych z wersją diecezjalną wykazuje chorał monastyczny. Zaskakująco wyizolowany jest również chorał z *Graduału A. Piotrkowczyka*.

W wersjach melodii śpiewów procesyjnych znalazły zastosowanie dwa dialekty: germański i romański. Źródła franciszkańskie, augustiańskie, dominikańskie i cysterskie stosują dość konsekwentnie dialog romański, mimo gotyckiej notacji w tych ostatnich. Natomiast przekazy premonstratenskie (w tym także kanoników regularnych) częściej posługują się dialektem germańskim, choć nie brak też zwrotów w wersji romańskiej, podobnie jak zdarzają się incyzy w dialekcie germańskim w zapisach cysterskich i dominikańskich. W rękopisie paulińskim (Bibl. na Jasnej Górze, sygn. R. 583) wyraźnie uprzywilejowany jest dialekt germański. W melodiach zanotowanych w źródłach diecezjalnych widoczny jest wpływ zarówno dialektu germańskiego, jak i romańskiego, z pewną nawet przewagą pierwszego. Nie brak również odcinków, w których miejsca newralgiczne notowane są kompromisowo, z pominięciem dźwięku czy dźwięków decydujących o przyporządkowaniu do określonego dialektu.

W przebadanych źródłach widoczne są różnice w określaniu gatunku tego samego śpiewu. Responsorium **Collegerunt pontifices** bywa nazy-

¹⁷ Por także: *Le Graduel romain* t. 4 vol. 1 s. 228--229.

wane antyfoną. Podobnie niekiedy części jednego śpiewu określa się przez „ant”, jakby to były samodzielne utwory.

Analiza śpiewów używanych w procesji palmowej wykazała, że chorał gregoriański z polskich rękopisów diecezjalnych ma swoje własne cechy. Różnice w stosunku do Edycji Watykańskiej są bardzo znaczne, a wyrażają się głównie w odmiennym ukształtowaniu kantyleny i w zapisie wielu inycz innymi, ekwiwalentnymi neumami (ta druga cecha występuje także między poszczególnymi rękopisami). Nie stwierdzono natomiast zjawiska jakoby chorał z rękopisów polskich był melodycznie bogatszy od Edycji Watykańskiej¹⁶. Są oczywiście odcinki o większej ilości nut w stosunku do Edycji Watykańskiej, ale są i takie, w których wersja watykańska jest bogatsza.

Jeśli chodzi o stosunek chorału monastycznego (z rękopisów polskich) do Edycji Watykańskiej, to na podstawie badanych śpiewów trzeba stwierdzić, że pod względem ukształtowania melodyki najwięcej cech wspólnych ma z nią wersja franciszkańska. Nic oznacza to wcale, że chorał franciszkański nie posiada własnych odrębności od Edycji Watykańskiej, lub że chorał cysterski, premonstratorski czy dominikański nie wykazują z nią cech wspólnych.

Warianty melodyczne ujawnione przy porównywaniu wersji chorału polskiego z Edycją Watykańską wskazują na jego cechy rodzime. Poza tym zróżnicowanie, choćby niewielkie, melodii tych samych śpiewów pochodzących z diecezjalnych źródeł polskich dowodzi istnienia muzycznych właściwości, typowych dla mniejszych obszarów geograficznych. Być może miała tu jakiś wpływ muzyka ludowa, której jednak nie znamy. W wielu przypadkach warianty melodyczne mogły pochodzić od wykształconych skryptorów, dających wyraz swemu indywidualnemu smakowi.

Strona obrzędowa

Analizując zapisy procesji palmowej od strony obrzędowej, stwierdziliśmy istnienie wielu różnych sposobów urządzania tego widowiska. W okresie od XIII do XVIII wieku procesja palmowa w Polsce przechodziła wyraźną ewolucję, której ulegały wszystkie elementy widowiska, choć nie w jednakowym stopniu. Najbardziej widocznym zmianom podlegało ukształtowanie przestrzenne procesji. Każdy nowy układ obrzędu odchodził coraz bardziej od konwencji naturalistycznej i przestrzenne-

¹⁶ Por. H. Feicht: *Muzyka liturgiczna w polskim średniowieczu*. W: *Musica Mediae Aevi*. T. 1 s. 46.

go naśladownictwa prawzoru jerozolimskiego. Działo się tak nie tyle pod wpływem estetyki teatralnej, co raczej z powodu nowych sytuacji topograficznych, religijnych itp. W najstarszych typach procesji palmowej w Polsce widoczny jest jeszcze jerozolimski „naturalizm”, ustępuje on jednak stopniowo miejsca koncepcjom mniej lub bardziej symbolicznym. Nowe pomysły inscenizacyjne, rezygnując często z efektów czysto naturalistycznych (teatralnych), stawały się coraz bardziej zgodne z duchem liturgii.

Ewolucja ukształtowania przestrzennego procesji palmowej nie przebiegała jednak w ten sposób, by z powstaniem nowych koncepcji zanikały wcześniejsze. Przykładem może tu być najstarszy typ procesji nazwany powrotnym. Pierwszy jego zapis znany jest z manuskryptu pochodzącego z XIII w., ale był on popularny jeszcze w XV wieku, mimo że w międzyczasie wypracowano już nowe typy. Uderza jednak fakt, że każdy nowy typ procesji przynosił poważne skrócenie przestrzeni, na której się ona odbywała. Końcowym efektem tego procesu była procesja odprawiana wyłącznie wewnątrz kościoła. Poszczególne typy procesji nie wykluczały się wzajemnie, lecz rozwijały się równolegle. Najpopularniejsze rozwiązanie, przyjęte przez szesnastowieczne agendy drukowane, składało się z wyjścia, pochodu z poświęconymi palmami poza kościół, dojścia do usytuowanej w pobliżu kościoła stacji, odprawienia przy niej określonych obrzędów i powrotu do kościoła, z zatrzymaniem się jeszcze przed zamkniętą bramą kościoła.

Element przestrzenny nie ulegał ewolucji w zapisach monastycznych. W poszczególnych zakonach w ciągu kilku wieków procesja palmowa odbywała się w sposób prawie niezmienny. Ale też redakcje monastyczne nie były pod względem przestrzennym zbyt rozbudowane.

Skracanie partii procesjonalnej warunkowało rozwój części stabilnych obrzędu. Chodzi tu mianowicie o przejęcie z Zachodu już w wieku XIV tzw. stacji (jednej czy więcej), których lokalizacja zależała od typu procesji¹⁹. Wzrastające znaczenie stacji świadczy o zmianie dramatycznej koncepcji procesji, która przeobrażała się z czasem w religijne widowisko, inscenizowane na jednym, określonym miejscu. Partie procesjonalne traciły stopniowo swoje znaczenie.

Poszczególne typy, a także redakcje procesji palmowej, dysponujące w zasadzie tym samym repertuarem, wykorzystywały go w rozmaity sposób. Np. antyfony **Pueri hebreorum** towarzyszyły ceremonii rozdawania palm, lub wykorzystywane były w specjalnej inscenizacji przy stacji; niekiedy wykonywano je w tym samym obrzędzie dwukrotnie; resp.

¹⁹ Modzelewski, jw. s. 41, pisze: „[...] w wieku XIV obserwowany narodziny tzw. stacji”. W świetle naszych badań stwierdzenie to wydaje się być niesłuszne. Genezy stacji należy szukać w IX w.

Collegerunt pontifices notowane jest najczęściej we wstępnej części obrzędów palmowych, ale np. redakcja premonstrateńska wykorzystywała je w końcowej fazie procesji.

W wiekach późniejszych ewolucja procesji polegała na pogłębianiu interpretacji dziedzicznego zasobu słownego. Zwłaszcza w wieku XV i XVI zdołano wydobyć z antyfon wszystkie niemal możliwe elementy dramatyczne. Różnorodne wykorzystywanie tekstu ujawnia odmienne założenia estetyczne redaktorów i reżyserów obrzędu. Raz poprzestawali oni na samej relacji słownej, kiedy indziej relację słowną ilustrowali gestem, by wreszcie słowo potraktować jako jeden z elementów teatralnej ekspresji. Formuły słowne były te same, ale zmieniła się ich funkcja w widowisku liturgicznym²⁰.

W bezpośrednim związku z wydobywaniem dramatycznych elementów tkwiących w śpiewach pozostaje sprawa zespołu wykonawczego, który na przestrzeni kilku wieków był bardzo zróżnicowany. Zasadnicza rola przypadała tu chłopcom, którzy już w XIII wieku wykonywali hymn **Gloria laus**, naśladując przykład dzieci jerozolimskich, ścielących szaty i rzucających gałązki oliwne przed Chrystusem. Przy omawianiu poszczególnych redakcji procesji palmowej wskazywano na sposoby wykonywania śpiewów przez różnych solistów i zespoły. Tu ograniczymy się do przytoczenia ich zestawień na podstawie prac badanych źródeł polskich: pueri, duo et plures pueri, grupy dzieci, chłopców, scholastyków, parafonistów, młodzieńców. Obok chóru pojawia się schola, osoby z asysty, klerycy (4 klerycy, 3 vel 4 magni clerici) lub grupa kleryków. Wreszcie - kantor, subkantor, kantorzy, rectores (intonujący antyfony, które chór kontynuował), regens, regentes, magister scolae, sacerdotus, canonicus, episcopus, dominus abbas, dominus prior; w rękopisach zakonnych: fratres, duo fratres, alii fratres itp. W wielu redakcjach chórowi nadawano wyraźną indywidualność dramatyczną, co w dużym stopniu przypominało rolę chóru w tragedii greckiej. Rola chóru, który w XIV/XV w. stawał się coraz bardziej aktywnym uczestnikiem widowiska palmowego, w XVI wieku wyraźnie maleje. Powiększa się dystans między rzeszą a grupami biorącymi czynny udział, czyli wyłania się grupa „widzów” i „aktorów”.

Określonym przemianom ulegała także gestyka, jeden z ważniejszych elementów dramatycznego widowiska. Ogólnie można stwierdzić, że w wieku XIII i XIV zasób gestów był ubogi. Jedynie w czasie śpiewu antyfony **Pueri hebreorum** słano szaty i rzucono gałązki. Nie widać prób inscenizacji pozostałych śpiewów. Dopiero wiek XV i XVI przynosi poważne rozbudowanie gestu. Jego wyznacznikiem jest w pierwszym rzędzie tekst. Przy czym gesty coraz częściej wykonują osoby, które śpie-

²⁰ Por. Modzelewski, jw. s. 41.

wają. W wiekach wcześniejszych widoczny był w tej dziedzinie dualizm: ktoś śpiewał (narracja), a ktoś inny wykonywał gesty.

Jedynie w zakresie kostiumów i rekwizytów nie stwierdza się ewolucji. W użyciu były ciągle te same stroje liturgiczne. Rekwizytami używanymi we wszystkich niemal typach procesji były niezmiennie gałązki, kwiaty, białe szaty itp.

Trzeba w końcu zauważyć, że drukowane agendy z XVI wieku przejęły interesujące rozwiązania obrzędów procesji palmowej z dawnych rękopisów, wzbogacając je nowymi pomysłami. Kres wszelkiej ewolucji położyła *Agenda Powodowskiego*²¹, która wprawdzie zawiera redakcję procesji palmowej identyczną z *Graduałem Piotrkowczyka* i bardzo zbliżoną do agend diecezjalnych, różni się jednak w sposób zasadniczy w interpretacji całego obrzędu procesji. Dłuższa rubryka umieszczona po poświęceniu palm a przed wyjściem z kościoła zawiera krytykę dotychczasowego sposobu urządzania procesji palmowej i poleca stosować się odtąd do rubryk mszału rzymskiego²². Treść rubryki z *Agendy* H. Powodowskiego jest dowodem tego, że w minionych wiekach procesję palmową realizowano w sposób aż nazbyt teatralny. W obrzędzie tym narodziły się różne zwyczaje, które Powodowski uznał za wysoce niewłaściwe dla procesji liturgicznej („...plerumque fastus et tumultus non sine adversariorum scandalo...”). *Agenda* Powodowskiego, żądając dostosowania się do mszału rzymskiego, położyła praktycznie kres wszelkim poszukiwaniom nowych rozwiązań w urządzaniu procesji palmowej, traktowanej dotąd jako widowisko teatralne.

Przyczyna upadku procesji palmowej jako widowiska liturgicznego mogła być podwójna. Z jednej strony zaważyła tu trydencka reforma liturgii, która kładła kres swobodzie w komponowaniu obrzędów liturgicznych. Z drugiej strony oddziaływała tendencja eliminowania wiernych z czynnego udziału w procesji. Procesja palmowa zdobyła sobie w ciągu wielu wieków popularność dzięki udziałowi w niej ludu: w adoracji krzyża, w rzucaniu palm, niekiedy w śpiewach łacińskich. Obrzędy te miały charakter widowiska i niewątpliwie zaspokajały zapotrzebowanie społeczne na pewne przeżycia kulturalne i estetyczne. Dlatego w średniowiecznej procesji palmowej brała udział społeczność całego miasta, a także z pobliskich miejscowości. Klasztory znajdujące się w mieście musiały nieraz rezygnować z urządzania własnych procesji palmowych i brać udział w uroczystości wspólnej. Informacje na ten temat pocho-

²¹ *Agenda seu ritus sacramentorum ecclesiasticorum ad uniformem Ecclesiarum per universas Prouincias Regni Poloniae usum* (...) Cracoviae 1592. Obrzęd procesji palmowej na s. 27 i nn.

²² Jw. s. 34.

dzą z różnych miejscowości: z Metz, Beçancon, Rouen, Bayeux i innych²³. Upadek widowiska palmowego rozpoczął się wówczas, gdy zaczęto urządzać procesje „liturgiczne”, w których czynny udział mieli wyłącznie duchowni, przejmujący stopniowo funkcje spełniane kiedyś przez ogół wiernych²⁴. Na stopniowe zmniejszanie się udziału wiernych miało także wpływ nadmierne rozbudowywanie procesji i wydłużający się czas ich trwania.

Z wymienionych przyczyn, a także innych okoliczności, procesja palmowa została w końcu zredukowana do obrzędu o niewielkich rozmiarach, odprawianego przeważnie w obrębie murów kościoła, o charakterze ściśle liturgicznym.

²³ Por. H. J. Gräf: *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie. Kaldenkirchen* 1959 s. 116.

²⁴ Tamże s. 133.

Die Palmprozessionsgesänge in Polen (13.—18. Jh.)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Palmprozessionsgesänge in Polen sind anhand von 73 Quellen mit Musikbeschreibung und zahlreichen Dokumenten, welche nur die Gesangtexte enthalten erforscht worden. Die Quellen stammen aus Kloster- und Kirchenzentren. Die ältesten Spuren der Palmgebräuche in Polen befinden sich im Pontifikal der Krakauer Bischöfe (um 1100) und dem verlorengegangenen Pontifikal von Płock Nr 29 (XII/XIII Jahrh.). Die älteste Kirchenquelle der Palmprozessionsgesänge ist das Graduale von Wiślica (XIII/XIV Jahrh.).

Auf 27 lateinische Gesänge (polnische Gesänge gab es nicht), die in Polen während der Palmprozession gebräuchlich waren wurden 20 dem officium divinum entnommen, 6 kommen nur bei der Prozession vor und 1 Antiphon (Surgite sancti) wurde in zwei polnischen und einer ungarischen Ausgabe angetroffen.

Die in Polen üblichen Gesangsformen waren ebenfalls in andern Ländern West- und Südeuropas bekannt. Die polnischen Redakteure, die zahlreiche für die Palmprozession geeignete Gesänge kannten, trafen die Auswahl unter ihnen und verfassten originelle Zusammenstellungen.

Es wurden Unterschiede in der Musikbeschreibung derselben Gesänge festgestellt. Die Versionen der Melodien aus Klosterquellen weisen eine grosse Stabilität und charakteristische Merkmale der verschiedenen Orden unabhängig von der geographischen Lage der Quelle auf. Der Kirchenchoral hat wenig gemeinsame Merkmale mit dem Klosterchoral, jedoch charakterisieren ihn gewisse volkstümliche — polnische Merk-

male. Sowohl im Kirchenchoral wie auch im Klosterchoral fanden germanische und romanische Dialekte Anwendung.

Die Zeremonien der Palmprozession sind in Laufe der Jahrhunderte in sichtbarer Weise theatralisiert worden. Es gestalteten sich eine Reihe von Typen dieses Gebrauches, die verschiedentlich Evolutionen unterlagen.



WYJAZD KARDYNAŁA AUGUSTA HLONDA Z POLSKI I JEGO STARANIA O POWRÓT DO KRAJU NA POCZĄTKU II WOJNY ŚWIATOWEJ

Sprawa wyjazdu kard. A. Hlonda z Polski już podczas wojny i bezpośrednio po wyzwoleniu była przedmiotem ożywionych dyskusji. Różni ludzie w różny sposób oceniali decyzję prymasa. Rozgoryczenie z powodu przegranej kampanii wrześniowej, żal, że nie znalazły pokrycia szumne hasła w rodzaju „silni, zwarci, gotowi”, potęgowały jeszcze bardziej surowy osąd i krytykę ówczesnego rządu Rzeczypospolitej. W pewnej mierze odnosiło się to również do władz kościelnych.

Dlaczego ksiądz prymas wyjechał z Poznania? Co było powodem jego wyjazdu z Warszawy? Dlaczego w tak ważnej dla Polski i Kościoła katolickiego w Polsce chwili udał się na obczyznę? Jakie motywy skłoniły go do podjęcia takiej właśnie decyzji? Dlaczego po zakończeniu kampanii wrześniowej nie wrócił do kraju? Oto najczęstsze i najbardziej typowe pytania, które stawiali i stawiają sobie Polacy w kraju i za granicą od pamiętnego września aż do chwili obecnej. Kard. Hlond nigdy nie zabierał głosu na temat swego wyjazdu. Nie próbował uzasadniać swej decyzji. Milczenie to było przyczyną powstawania różnego rodzaju domysłów, przypuszczeń, a nawet błędnych wniosków.

Celem niniejszego artykułu nie jest apologia prymasa Polski. Autor pragnie jedynie bezstronnie ukazać wszystkie okoliczności i przeanalizować motywy, które prawdopodobnie mogły wpłynąć na decyzję kard. Hlonda, oraz przedstawić jego bezskuteczne zabiegi o uzyskanie pozwolenia na powrót do kraju.

Dziś z perspektywy czasu można bardziej obiektywnie spojrzeć na wrześniowe wydarzenia, tym bardziej, że w ostatnich latach ukazało się sporo publikacji dotyczących kampanii wrześniowej, które zmodyfikowały nieco ocenę tamtych czasów.

Pierwsze dni września w życiu prymasa Polski

Rozpoczęte o świcie 1 września działania wojenne armii niemieckich zastały prymasa Hlonda w Poznaniu. O wybuchu wojny dowiedział się z radia. W swoim dzienniku napisał: „Okolo godz. 6⁵⁰, gdy przechodziłem przez salon tronowy, usłyszałem straszliwą detonację, po której nastąpiły dalsze (...). Poszedłem do aparatu radiowego w pracowni, słyszając szyfry wojskowe, a potem z Warszawy wiadomość, że wojska niemieckie bez zapowiedzi przekroczyły w różnych punktach granicę polską, a samoloty niemieckie bombardują nasze wojska. Wojna — ta wojna, którą instynkt narodu polskiego wyczuwał jako nieuniknioną od chwili, gdy Hitler po objęciu władzy dyktatorskiej nad narodem niemieckim zaczął realizować swój program hegemonii światowej naszkicowany w „Mein Kampf”¹.

Wojna stała się faktem oczywistym. Przed południem kard. Hlond odbył konferencję z bpem Walentym Dymkiem, z kilkoma przełożonymi zakonnymi i z rektorem Seminarium Poznańskiego, któremu polecił zebrać ksieryków w Seminarium Łódzkim. Panowała przecież zgodna opinia, że wojna nie potrwa długo — dwa, a najwyżej trzy tygodnie. Potem wszystko wróci do swojej normy. Najbliższe dni miały jednak rozwiązać tę, jakże żłudną nadzieję. Zgodnie z postanowieniem Komisji Prawnej Episkopatu, która zebrała się 31 sierpnia w stolicy, prymas zawiadomił telefonicznie biskupów, aby przybyli do Warszawy na Konferencję Plenarną w dniu 5 września.

W drugim dniu wojny prymas w imieniu katolików polskich wystosował do prezydenta Rzeczypospolitej telegram następującej treści: „Kościół katolicki w Polsce modli się o zwycięstwo naszego bohaterskiego oręża w dziejowej rozprawie Rzeczypospolitej o polityczną wolność i jej religijną swobodę. W ręce Pana Prezydenta składam oświadczenie, że obronne wysiłki naszego Państwa poprze Kościół katolicki w Polsce wszystkimi środkami”².

Tego samego dnia w godzinach popołudniowych przybył do kardynała z wizytą wojewoda poznański Ludwik Bociański i zakomunikował,

¹ [A. Hlond kard.]: *Z dziennika 1939 r.* (masz.) s. 1; Dziennik kard. Hlonda z pewnymi skrótami został opublikowany w „Duszpasterzu Polskim Zagranicą” R. 6: 1955 nr 3 s. 154—167 i w „Przewodniku Katolickim” 1962 nr 36 s. 563—566. Wszystkie cytowane w artykule maszynopisy zostały autorowi udostępnione przez ks. mgra Stanisława Kosińskiego SDB z jego własnych zbiorów.

² „Polska Zbrojna” R. 18: 1939 nr 244. Prezydent odpowiedział: „Wzniósł oświadczenie Waszej Eminencji przyjąłem ze szczerą radością, będąc pewny, że historia umieści je pomiędzy ważkimi aktami obrony Polski i cywilizacji przed bezprzykładną napaścią. Oświadczenie to dokumentuje raz jeszcze odwieczne więzy łączące Rzeczypospolitą z ideałami Kościoła katolickiego”. Tamże nr 245.

że dywizje wielkopolskie otrzymały rozkaz wycofania się na linię Warty. W czasie rozmowy nie ukrywał, że sytuacja jest groźna. Niebezpieczeństwo powiększają dywersje i zdrady cywilnej ludności niemieckiej. Uzbrojone bandy atakują ludność i wojsko, niszczą dobytek. Polacy próbują przeciwdziałać organizując oddziały samoobrony. Wobec takiego rozwoju wydarzeń powstała wątpliwość, czy wyjazd na Konferencję Plenarną dojdzie do skutku. Kard. Hlond skorzystał z uprzejmości wojewody i za pośrednictwem dowództwa Armii „Poznań”, ponieważ nie mógł uzyskać bezpośredniego połączenia telefonicznego z Warszawą, wysłał depeszę do bpa J. Gawliny z prośbą o informację, czy jego przyjazd do Warszawy jest nadal aktualny³. Najprawdopodobniej kardynał prymas chciał w ten sposób zorientować się, czy zdąży powrócić do Poznania i czy dojdzie do skutku zaplanowana Konferencja Episkopatu.

Na froncie sytuacja była bardzo poważna. Wojska niemieckie, pomimo wysiłków polskich żołnierzy, zajęły dość duży obszar Rzeczypospolitej, zbliżając się do Poznania. Dnia 3 września, w niedzielę, prymas udał się samochodem do Gniezna. Rozmawiał tam z wikariuszem generalnym ks. kan. Edwardem Blericciem i zapewne sprawdzał, jak zostały zabezpieczone bogate archiwalia i skarbiec katedralny⁴. Po powrocie do Poznania, własnym samochodem pod opieką swego sekretarza ks. Antoniego Baraniaka, wysłał akta Archiwum Prymasowskiego do Lubartowa.

Około godz. 22 wojewoda Bociński przekazał księdzu prymasowi treść depeszy otrzymanej od marszałka E. Rydza-Śmigłego⁵. Nalegał przy tym, aby prymas jeszcze tej samej nocy wyruszył z Poznania, ponieważ sytuacja wojenna pogarsza się, drogi mogą zostać odcięte przez wojska nieprzyjacielskie, a w ciągu dnia bombardowane. Prymas Polski nie może wpaść w ręce niemieckie, bo mogliby wykorzystać go jako zakładnika, co stworzyłoby sytuację bardzo krępującą dla Naczelnego Dowództwa. Wojewoda przypominał, że należy liczyć się z niemożliwością powrotu do Poznania w ciągu kilku lub nawet kilkunastu tygodni. Ponieważ samochód kard. Hlonda, którym zostały wysłane akta, jeszcze nie wrócił, Bociński obiecał przysłać zarekwirowany wóz wraz z kierow-

³ „Proszę Eksceclencję o poinformowanie się u Pana Prezydenta Rzeczypospolitej i Pana Marszałka Rydza-Śmigłego, czy wobec zmiany sytuacji mój przyjazd do Warszawy jest jeszcze aktualny. Obowiązkiem moim jest zostanie na miejscu i ja chcę tu pozostać”. Cyt. za: L. Bociński: *Dlaczego ksiądz prymas Hlond opuścił Poznań we wrześniu 1939 r.?* „Wiadomości” (Londyn) R. 7: 1952 nr 34.

⁴ Por. S. Kasznica: *Misja prymasa w czasie wojny*. „Głos Katolicki” R. 2: 1946 nr 25 s. 200.

⁵ „Wojewoda Poznański. Bociński. Proszę spowodować natychmiastowy wyjazd ks. Prymasa do Warszawy. Podp. Marszałek Rydz-Śmigły”. Cyt. za: Bociński, jw. s. 4.

cą. W międzyczasie prymas przygotował dekrety, mocą których wikariusze generalni - ks. bp W. Dymek w archidiecezji poznańskiej i ks. kan. E. Blericq w archidiecezji gnieźnieńskiej — otrzymali uprawnienia biskupów ordynariuszów. Uprawnienia wikariuszy generalnych otrzymali: dla archidiec. poznańskiej ks. F. Jedwabski i ks. F. Ruciński-Nagórny, a dla archidiec. gnieźnieńskiej ks. A. Brasse i ks. T. Styczyński z zastrzeżeniem, że obejmą oni sukcesywnie władzę dopiero wtedy, gdy poprzednik umrze lub zostanie aresztowany⁶. Dekrety nominacyjne kardynał wręczył biskupowi Dymkowi. Dopilnował, aby zostały spalone pewne akta, których pozostawienie mogłoby być niebezpieczne. Inne zabrał ze sobą i o godz. 1⁴⁰ (4 września) opuścił Poznań razem z ks. kapelanem Bolesławem Filipiakiem.

W sprawie wyjazdu prymasa z Poznania toczyła się dyskusja na łamach prasy emigracyjnej. Głos w niej zabierali m. in. Jan Tokarski, Tadeusz Tomaszewski i Ludwik Bociański⁷. Tomaszewski sprzeciwił się twierdzeniu Tokarskiego jakoby rząd pod pozorem ważnej narady państwowej zwałił albo wymusił na prymasie wyjazd do Warszawy. W liście do redaktora „Wiadomości” twierdzi, że ksiądz kardynał sam nie wiedział, gdzie jest jego miejsce — czy w Gnieźnie, czy w Warszawie. Na dowód tego przytoczył tekst depechy odebranej w Centrali Naczelnego Dowództwa w Warszawie 4 września rano, a która miała nadejść z Poznania: „Wobec groźnej sytuacji wojskowej proszę o decyzję, czy mam pozostać, czy też dołączyć do najwyższych czynników państwowych”⁸. Depesza zaadresowana była podobno do prezydenta Rzeczypospolitej i podpisana przez kard. Hlonda. Bociański przypuszcza, że depesza ta nie mogła być nadana w Poznaniu, ale w samej stolicy. Prymas po przyjeździe do Warszawy 4 września rano, nie znając tajnych miejsc pobytu władz państwowych, skorzystał, tak jak w Poznaniu, z pośrednictwa wojska. Trudno rozstrzygnąć, kto ma rację, ponieważ w dzienniku prymasa poza wzmianką o telegramie nadanym 2 września do prezydenta Rzeczypospolitej nie ma mowy o powyższej depeшы. Inne źródła również nie zawierają najmniejszej informacji na ten temat. Pamięć ludzka jest zawodna i nie jest wykluczone, że w tym przypadku chodzi o jedną i tę samą depeшы. Mianowicie o tę, którą za pośrednictwem władz wojskowych nadał kard. Hlond do bpa Gawliny⁹. Przemawia za tym

⁶ Por. J. Sziling: *Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego 1939—1945*. Poznań 1970 s. 96.

⁷ J. Tokarski: *Prymas Hlond*. „Wiadomości” R. 7: 1952 nr 4 s. 4; T. Tomaszewski: *Dlaczego prymas Hlond opuścił Polskę w roku 1939?* Tamże nr 26 s. 4; Bociański: *Dlaczego prymas Hlond opuścił Polskę we wrześniu 1939 r.* Tamże nr 34 s. 4.

⁸ Tomaszewski, jw. s. 4.

⁹ Por. przypis 3.

fakt, że 3 września około godz. 22 prymas zapoznał się z treścią depe-
szy Rydza-Śmigłego przysłanej na ręce wojewody poznańskiego. Znał
więc stanowisko rządu w tej sprawie. Po przybyciu do Warszawy nie
było potrzeby pytać o to powtórnie. Inną sprawą jest sama treść depe-
szy wysłanej przez kard. Hlonda. Tęgo jednak prawdopodobnie nie uda
się już wyjaśnić.

Do Warszawy przybył ksiądz kardynał około godz. 10 i zatrzymał
się w Domu Katolickim. Uprzednio był jeszcze w Kurii Polowej, gdzie
bp Gawlina zakomunikował mu, iż z polecenia Naczelnego Wodza miał
właśnie wysłać po niego do Poznania samochód wojskowy. W ciągu dnia
prymas odbył kilka konferencji, m. in. z ministrem M. Kościłkowskim
w sprawach społecznej akcji obywatelskiej, z nuncjuszem F. Cortesim,
abpem S. Gallem i bpcm J. Gawliną. Wieczorem przeniósł się do księży
Wisjonarzy na ul. Traugutta, ponieważ Dom Katolicki z powodu nie-
wielkiej odległości od dworca kolejowego był bardziej narażony na bom-
bardowanie. Dnia 5 września o godz. 9³⁰ ksiądz prymas odprawił mszę
św. w katedrze św. Jana za pomyślność Polski. Obecny był prawie cały
rząd (z wyjątkiem prezydenta i marszałka) oraz przedstawiciele sejmu,
senatu i korpusu dyplomatycznego¹⁰. Nabożeństwu towarzyszyły nie-
ustanne wybuchy bomb lotniczych padających wokół katedry. Prawdop-
odobnie Niemcy wiedzieli o tej uroczystości, podobnie jak wiedzieli
o wcześniejszym posiedzeniu sejmu i senatu. Podziękowanie za odprawi-
enie Mszy św. złożył w imieniu rządu premier F. Sławoj-Składkowski.
Podczas przeprowadzonej z nim rozmowy ksiądz kardynał wyraził „głę-
boką wiarą nacechowane przekonanie, że mimo obecnych trudności, Pol-
ska ostatecznie zwycięży”¹¹. Zaplanowana Konferencja Plenarna Episko-
patu nie doszła do skutku, ponieważ biskupi nie mogli przybyć do War-
szawy.

Około godz. 11³⁰ bp Gawlina w imieniu rządu poinformował prymasa,
że Poznań został już odcięty przez wojska niemieckie. Rząd zaś, licząc
się ze zburzeniem mostów na skutek silnych nalotów nieprzyjacielskich,
ma zamiar jeszcze dziś przenieść się na prawy brzeg Wisły i w związku
z tym prosi prymasa, aby uczynił podobnie. Bp Gawlina miał również
zakomunikować księdzu prymasowi, że rząd polski otrzymał informa-
cje dotyczące intensywnej działalności niemieckiej dyplomacji, która
szerzyła kłamliwe wieści o sprowokowaniu wojny przez Polskę i o okru-
cieństwach, jakich rzekomo dopuszczali się Polacy na obywatelach nie-
mieckich mieszkających w Polsce. Informacje te rozszerzane były
i w Watykanie. W takiej sytuacji prymas powinien udać się do Rzymu,

¹⁰ Z *dziennika* s. 4.

¹¹ F. Sławoj-Składkowski: *Nie ostatecznie słowo oskarżonego. Wspomnienia i archiwum*. Londyn 1964 s. 267.

aby bronić interesów Polski i skutecznie wesprzeć swoją osobą dyplomację polską. Kard. Hlond odpowiedział, że decyzję swoją uzależnia od porozumienia z nuncjuszem¹².

Rząd polski nalegał na nuncjusza, aby wraz z korpusem dyplomatycznym przeniósł się do Nałęczowa z powodu zagrożenia stolicy. Cortesi porozumiał się ze Stolicą Apostolską i po otrzymaniu odpowiedzi zalecającej udanie się w ślady rządu postanowił wyjechać¹³. Kiedy kard. Hlond odwiedził nuncjusza, ten przygotowując się do wyjazdu zaproponował prymasowi, by mu towarzyszył. Prawdopodobnie ksiądz prymas wyraził zgodę, ponieważ godzinę wyjazdu mieli ustalić telefonicznie. Po południu prymas razem z byłym biskupem gdańskim E. O'Rourke, wracającym z wypoczynku, przeniósł się na Pragę do bazyliki Serca Jezusowego, gdzie proboszczem był jego brat, salezjanin, ks. Antoni Hlond. Połączenia telefonicznego z nuncjaturą nie mogli uzyskać. Wieczorem ksiądz kardynał dowiedział się, że nuncjusz wyjechał, zostawiając mu swobodę działania. Chciałby go jednak spotkać w Nałęczowie.

Dnia 6 września wczesnym rankiem ksiądz prymas w towarzystwie bpa O'Rourke, ks. Filipiaka i ks. Baraniaka wyruszył do Siedlec. Tam 7 września podczas bombardowania został lekko ranny w nogę. Na prośbę bpa Cz. Sokołowskiego wyjechał do Janowa Podlaskiego, ale i w tym mieście nie mógł zatrzymać się dłużej. Przybył burmistrz i zaczął usilnie prosić prymasa, aby opuścił miasto, które nie było jeszcze bombardowane, a mogłoby się to stać, gdyby Niemcy dowiedzieli się o jego pobycie. Podobne argumenty, na prośbę rektora Seminarium, wysuwał bp O'Rourke¹⁴. Wobec tego prymas następnego dnia pożegnał się z by-

¹² Por. Kasznica: *Misja prymasa w czasie wojny* s. 200; Nie znajduje potwierdzenia w dostępnych nam źródłach relacja R. Zielińskiego, jakoby J. Beck 4 września sugerował prymasowi wyjazd do Rzymu. Por. R. Zieliński: *August kardynał Hlond. „Za i Przeciw”* 1969 nr 1.

¹³ „In questo momento, ore 9, Ministero degli Esteri mi comunica telefono Governo si propone evacuare Varsavia e trasferirsi altrove; Corpo diplomatica dovrà partire in giornata mezzì propri località segnalata. Risposi: disposto rimanere; Governo insiste perché parta subito Naleczuw, diocesi Lublino, dove preparato alloggio”. Cortesi do Maglione z 5 IX 1939 r. *Actes et documents du Saint Siège relatifs à seconde guerre mondiale*. Édit. Pierre Blet i in. T. 1 — *Le Saint Siège et la guerre en Europe 1939/1940*. T. 3 cz. 1—2 — *Le Saint Siège et la situation religieuse en Ploogne et dans les pays baltes 1939—1945*. Città del Vaticano 1965—1967 (dalej cyt.: *Actes et documents*) T. 1 nr 189 s. 293; „Essendo Vostra Eccellenza accreditata presso Governe, è bene che lo segua. Pregola, provvedere mettere al sicuro cifra e per quanto possibile, archivio, recando seco oppure, ove occorra, distruggendo documenti più delicati”. Tardini do Cortesiego z 5 IX 1939 r. *Actes et documents*. T. 1 nr 190 s. 293; Na tekście powyższego telegramu znajduje się odręczna notatka mons. Tardiniego: „[...] Il S. Padre trova che il telegramma va bene”. Tamże s. 294.

¹⁴ Por. *Z dziennika* s. 5—6.

łym biskupem gdańskim, który udał się w kierunku Litwy, a sam pojechał do Lubartowa, by zasięgnąć informacji co do miejsca pobytu rządu i nuncjusza¹⁵. Od starosty lubartowskiego dowiedział się, że rząd i korpus dyplomatyczny prawdopodobnie przebywa w Lublinie. Wyruszył tam 9 września rano, ale z powodu bombardowania miasta zdołał tylko dotrzeć do księży salezjanów na Kalinowszczyźnie. Okazało się, że rząd poprzedniego dnia opuścił Lublin i przeniósł się do Łucka. Po krótkim odpoczynku w Lublinie prymas powrócił do Lubartowa, a 10 września przez Chełm, Hrubieszów i Włodzimierz dotarł do Łucka. Tam u bpa A. F. Szelażka mieszkał już bp Gawliński i kilku ministrów. Od wicepremiera min. E. Kwiatkowskiego kard. Hlond otrzymał najnowsze informacje o sytuacji w kraju oraz wiadomość, że nuncjusz z korpusem dyplomatycznym przebywa w Krzemieńcu. Następnego dnia kardynał prymas przeniósł się do Krzemieńca i zamieszkał na plebanii u miejscowego proboszcza. Przebywał tam przez trzy dni, podczas których kilkakrotnie konferował z nuncjuszem i być może rozmawiał też z przedstawicielami rządu. 13 września po naradzie z nuncjuszem Cortesim podjął decyzję wyjazdu do Rzymu¹⁶.

Motywy wyjazdu kardynała Hlonda

Celem poznania motywów wyjazdu kard. Hlonda z Polski należy rozpatrzeć wszystkie okoliczności, które przyczyniły się do podjęcia tej decyzji. Przedstawiona wyżej droga prymasa przez Polskę przynajmniej częściowo pozwoliła na zapoznanie się z ogólną sytuacją i warunkami zaistniałymi w pierwszych dniach wojny.

Dlaczego kard. Hlond opuścił Poznań? Prymas chciał pozostać w Poznaniu. Widać to jasno z odpowiedzi, jakiej udzielił wojewodzie Bościańskiemu: „Jak już depešowałem do prezydenta Rzeczypospolitej, mam zamiar pozostać na posterunku i dlatego będę się starał wrócić jak najrychlej do Poznania. Jeżeliby część moich archidiecezji miała być

¹⁵ W Lubartowie ksiądz prymas był bardzo zaskoczony, kiedy z radia, które włączyli ojcowie kapucyni, usłyszał komunikat niemiecki, że prymas Polski kard. Hlond znajduje się w tej chwili w Lubartowie w klasztorze OO. Kapucynów. Relacja ustna ks. prof. M. Zywczyńskiego.

¹⁶ Według ks. B. Filipiaka decyzja wyjazdu zapadła w Zaleszczykach. Por. *Niektóre wiadomości o Kardynale Prymasie Augustynie Hlondzie z czasów wojny 1939--1945 według zapisków jego kapelana ks. dr Bolesława Filipiaka*. W: *Sacrum Poloniae Millennium*. Vol. 11. Roma 1965 s. 481; Kard. Hlond nie mógł podjąć tej decyzji w Zaleszczykach, ponieważ nuncjusz przybył do tej miejscowości już po jego wyjeździe do Rumunii. Por. *Z dziennika* s. 9.

przez dłuższy czas zajęta przez wojska niemieckie, będą się starał osiedlić w jednej z parafii nieokupowanych"¹⁵. Musiał jednak udać się do Warszawy, aby przewodniczyć Konferencji Plenarnej Episkopatu i odprawić uroczystą mszę św. o pomyślność Rzeczypospolitej, zgodnie z postanowieniem Komisji Prawnej Episkopatu. Tak więc wyjazd z Poznania spowodowany został przyjętymi wcześniej zobowiązaniami i naleganiem rządu¹⁶.

Dlaczego więc nie usiłował wrócić do Poznania czy do którejś z parafii swoich archidiecezji? W tych tragicznych dniach wypadki następowały po sobie błyskawicznie. 5 września okazało się, że powrót do Poznania jest już niemożliwy. Wojska nieprzyjacielskie zagarniały coraz większy obszar Rzeczypospolitej. Jego archidiecezje znalazły się pod okupacją. Pozostał więc biskupem bez diecezji. Co w takiej sytuacji miał czynić? Oddać się w ręce niemieckie, wracając pomimo wszystko do Poznania, albo czekać, licząc na zwycięstwo wojsk polskich i alianckich. Społeczeństwo było pod wrażeniem przystąpienia do wojny Anglii i Francji. Panowała jeszcze opinia, że Hitler na pewno wojnę przegra. Kard. Hlond postanowił czekać. Prawdopodobnie liczył się już z tym, że pobyt poza Poznaniem i archidiecezjami przeciągnie się do kilku tygodni.

Dlaczego w takim razie wyjechał z Warszawy? Był przecież nie tylko arcybiskupem gnieźnieńskim i poznańskim, lecz także prymasem Polski. Wiadomo jednak, że w okresie II Rzeczypospolitej prymas Polski nie miał takiego znaczenia i takich uprawnień, jak obecnie. Nie ma potrzeby wracać do dawnych sporów i dyskusji. Warto jedynie przypomnieć, że decyzja Kongregacji do Spraw Kościelnych Nadzwyczajnych z 1925 r., potwierdzona przez papieża, przyznawała abpowi gnieźnieńskiemu tytuł prymasa Polski, a biskupowi warszawskiemu tytuł prymasa Królestwa Polskiego, ale znosiła również jurysdykcję, którą abp gnieźnieński chciał wykonywać na terytorium całej Polski¹⁷. W myśl tej decyzji kard. Hlond sprawował jurysdykcję tylko na terenie własnych archidiecezji. Gdy nie istniała możliwość przebywania na terytorium swoich archidiecezji, obojętnym było, gdzie będzie oczekiwał zwycięstwa. Warszawa nękana była coraz gwałtowniejszymi atakami lotniczymi. Wydawało się, że na prowincji będzie bezpieczniej. Dlatego udał się do Siedlec.

¹⁵ Z *dziennika* s. 4.

¹⁶ Wspomina o tym nuncjusz Cortesi w telegramie do kard. L. Maglione: „Cardinale Hlond mi comunica venire oggi Varsavia per invito autorità civili militari che prevedono prossima occupazione Poznań esercito invasore”. Cortesi do Maglione z 5 IX 1939 r. *Actes et documents*, T. 1 nr. 188 s. 293.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. B. Kumor: *Granice metropolii i diecezji polskich (1968—1939)*. „Archiva, Biblioteki i Muzea Kościelne” T. 21: 1970 s. 359—363.

Wyjeżdżał niezależnie od rządu. Nie wiedział bowiem, że 5 września podjęto decyzję przeniesienia rządu nie w okolice Lublina, jak pierwotnie planowano, ale w okolice Łucka. Nie wiedział też, że Ministerstwu Spraw Zagranicznych i korpusowi dyplomatycznemu na miejsce pobytu przydzielono Krzemieniec²⁰. W tym czasie w rządzie nie brano jeszcze pod uwagę możliwości opuszczenia kraju. Jak wiadomo, po raz pierwszy taką sugestię wysunął ambasador Francji Leon Noël 9 września w rozmowie z podsekretarzem stanu Janem Szembekiem²¹. Przez kilka dni, od 5 września wieczorem do 10 września, kardynał prymas nie miał żadnego kontaktu z przedstawicielami rządu i nuncjuszem. Od 9 września poszukiwał rządu i nuncjusza najpierw w Lublinie, a potem w Łucku. Dopiero 11 września spotkał się z nuncjuszem Cortesim w Krzemieńcu. Do 13 września z pewnością nie brał pod uwagę możliwości wyjazdu z Polski.

Dnia 13 września przed południem, kiedy kard. Hlond rozmawiał z Cortesim, przyszedł min. J. Beck i zakomunikował nuncjuszowi, że korpus dyplomatyczny ma opuścić Krzemieniec i przenieść się do Zaleszczyk nad granicę rumuńską. Oznaczało to, że rząd liczy się już z możliwością opuszczenia terytorium Polski. Nuncjusz Cortesi myślał nawet o powrocie do Warszawy i swój plan przedstawił Beckowi. Ten jednak odpowiedział, że chociaż nie wtrąca się do działalności powierzonej przez papieża dostojnikom kościelnym, to musi zauważyć, że tego rodzaju krok może wywołać poważne nieporozumienie ze względu na stanowisko, jakie zajmuje Stolica Apostolska wobec agresji niemieckiej na Polskę²². Abp Cortesi zrezygnował więc ze swego zamiaru. Po wyjściu ministra ksiądz prymas wspólnie z nuncjuszem zastanawiał się, co czynić dalej. Kraju nie zamierzał opuszczać, ale powrót do Poznania czy nawet do Warszawy w tej sytuacji był również niemożliwy.

W literaturze omawiającej wyjazd prymasa do Rzymu najczęściej jako główny motyw jego decyzji pojawia się konieczność obrony sprawy polskiej na forum międzynarodowym. Faktem jest, że część opinii światowej pod wpływem propagandy hitlerowskiej była przekonana, że to Polska winna jest własnej tragedii. Mogła Niemcom oddać Gdańsk i „korytarz”.

²⁰ Por. J. Beck: *Dernier rapport. Politique polonaise 1926—1939*. Neuchâtel 1951 s. 226; Cortesi do Maglione z 9 IX 1939 r. *Actes et documents*. T. 1 nr 197 s. 298.

²¹ Por. Beck, jw. s. 228.

²² „Le nonce apostolique, qui résidait avec le cardinal Hlond au presbytère de Krzemieniec, me proposa, de façon assez étrange, de retourner à Varsovie lorsque le corps diplomatique serait obligé quitter le territoire de la Pologne. Je répondis que ce n'était pas à moi à intervenir dans les missions spirituelles que le Saint Père confiait aux hauts dignitaires de l'Eglise, mais que je craignais toutefois qu'une telle conduite ne donnât lieu à de graves malentendus quant à l'égard des conséquences de l'invasion de la Pologne par les Allemands”. Beck, jw. s. 235.

a wszystko byłoby w porządku. Ci, którzy tak sądzili, nie zdawali sobie sprawy z tego, że wojna była nieunikniona bez względu na Gdańsk. Gdańsk dla Hitlera był tylko pretekstem. Hitler wyrażał nawet obawę, że Polska może zgodzić się na żądania niemieckie i wtedy chwila wybuchu wojny odwleczę się o kilka czy nawet kilkanaście miesięcy. W Rzymie podzielano całkowicie zdanie tej części opinii światowej. Nie jeszcze nie wiedziano o metodach, jakimi posługiwali się hitlerowcy w prowadzeniu wojny. Dla zmiany tego nastawienia oraz dla przedstawienia się propagandzie Goebbelsa trzeba było, aby w Rzymie przy boku Ojca św. znalazł się ktoś z autorytetem, ktoś, kto miał szerokie znajomości. Kto mógłby przeciwstawić się tym: szczerstwu i bronić sprawy polskiej. Któż inny był bardziej przygotowany do spełnienia tej misji niż prymas Polski? Kard. Hlond wychowywał się przecież we Włoszech. Doskonale opanował język włoski. Posiadał olbrzymie znajomości. Osobiście znał prawie wszystkich kardynałów i chyba żaden z nich nie cieszył się taką popularnością w Wiecznym Mieście, jak właśnie polski kardynał August Hlond. Misja w Watykanie nie przekreślała wcale jego powrotu do kraju. Miał pełne prawo liczyć na to, że zostanie zawarty pokój, a wtedy na mocy porozumienia międzypaństwowego będzie mógł wrócić do swych archidiecezji. Być może spodziewał się, że interwencja Stolicy Apostolskiej będzie mogła oddać duże usługi w uzyskaniu pozwolenia na swobodne wykonywanie urzędu pasterskiego pod okupacją niemiecką²¹. W czasie rozmowy z nuncjuszem „zapada więc — jak pisze sam kard. Hlond — niespodziewana decyzja, że mam jechać zaraz do Rzymu i poinformować papieża o przebiegu wypadków. Będę się tam starał o możliwości powrotu do kraju”²¹.

Czy konieczność obrony sprawy polskiej na terenie rzymskim wpłynęła decydująco na wyjazd prymasa? Prawdopodobnie nie. Prymas liczył przecież na szybki powrót do archidiecezji po zawarciu pokoju, a więc nie mógł myśleć o jakiejś szerszej działalności na rzecz Polski. Co więcej, wyjeżdżając z kraju nie znał warunków, jakie zaistniały na terenach zajętych przez Hitlera. Dowiedział się o nich dopiero po przyjeździe do Rzymu. Szerszą akcję na rzecz okupowanego kraju podjął również dopiero wtedy, kiedy okazało się, że powrót jest niemożliwy. Jeżeli zaś chodzi o samo poinformowanie papieża o sytuacji w Polsce, to na dobrą sprawę mógł to uczynić ktoś inny. Rozpatrując kwestię obrony sprawy polskiej na forum międzynarodowym jako motyw wyjazdu prymasa, należy zwrócić uwagę na to, że motyw ten wysunął się niejako na pierwsze miejsce dopiero po wojnie, kiedy okazało się, jak wiele uczynił ksiądz

²¹ Por. W. Eborowicz: *Prymas Hlond we wrześniu 1939 r.* „Homo Dei” R. 27: 1958 nr 6 s. 929.

²² Z *dziennika* s. 8.

kardynał dla Polski na emigracji. 13 września taka motywacja nie mogła odegrać poważniejszej roli. skoro prymas spodziewał się szybkiego powrotu do kraju. Fakt ten jednak w niczym nie umniejsza jego olbrzymiej emigracyjnej działalności, jaką zasłużył się ojczyźnie.

Czy władzom państwowym, które brały już pod uwagę możliwość opuszczenia terytorium Polski, zależało na tym, aby prymas wyjechał do Rzymu? Nie można bowiem wykluczyć tej właśnie możliwości, że rząd, pragnąc dalej prowadzić walkę z Hitlerem, chciał mieć na emigracji jak najszersze koło reprezentantów społeczeństwa. Taką tezę wysunął J. Tokarski: „rząd chciał mieć przy sobie „na wygnaniu” korpus dyplomatyczny i jakby „cały kraj” ostatecznie nie prawie nic zrobiwszy, by kraj zabezpieczyć”²⁵. W dostępnych źródłach dotyczących ostatnich dni, jakie upłynęły od chwili opuszczenia Warszawy przez kard. Hlonda, nie znajdujemy żadnego śladu rozmowy jakiegokolwiek przedstawiciela rządu z prymasem, który upoważniałby do dania twierdzącej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie. Wcześniej jednak rząd nalegał na prymasa, aby przyspieszył swój wyjazd z Poznania do Warszawy. W Warszawie proszono prymasa, aby udał się do Rzymu i w otoczeniu Ojca św. przeciwdziałał propagandzie hitlerowskiej. Możliwe, że i w Krzemieńcu, gdzie znajdowało się Ministerstwo Spraw Zagranicznych, znalazł się jakiś przedstawiciel rządu, który mógł interweniować u kardynała prymasa w tej samej sprawie²⁶.

Rozpatrując okoliczności wyjazdu prymasa nie można pominąć motywu psychologicznego. Czy kard. Hlond nie zdecydował się na wyjazd z bojaźni przed Niemcami, z obawy o własne życie? Znany był przecież jego wielki patriotyzm. Niemcy nie darzyli go sympatią, a nawet zaliczyli w poczet wrogów III Rzeszy. Od pierwszego dnia wojny śledzili każdy jego krok.

Prymas Hlond nie bał się Niemców. Był kardynałem, a Hitlerowi zależało na dobrych stosunkach ze Stolicą Apostolską. Nie było obawy, że Hitler zechce podnieść rękę na księcia Kościoła. Trudno przypuszczać, żeby prymas poddał się ogólnej psychozie i panice. Nie można jednak tego całkowicie wykluczyć. Świadomość, że hitlerowcy wiedzą doskonale o każdym miejscu jego pobytu i celowo bombardują te miejscowości, jak to miało miejsce w Siedlcach, Lubartowie czy Krzemieńcu, być może odegrała jakąś rolę w podjęciu decyzji wyjazdu z Polski.

²⁵ Tokarski: *Prymas Hlond* s. 4.

²⁶ F. Charles-Roux, ambasador Francji przy Watykanie pisze, że kard. Hlond przybył do Rzymu "[...] à l'instigation de son gouvernement et à l'appel de mon collègue polonais, pour rendre compte au Saint-Siège de la situation religieuse dans son pays et des souffrances endurées par la population civile". F. Charles-Roux: *Huit ans au Vatican*. Paris [1947] s. 344.

Z pewnością kard. Hiond rozważał wszystkie motywy przemawiające za i przeciw wyjazdowi, ale prawdopodobnie wahał się w podjęciu decyzji. Niezdecydowanego prymasa miał ostatecznie przekonać nuncjusz Cortesi, chociaż nie wiadomo, jakich użył argumentów²⁷. Poza obroną sprawy polskiej może chodziło mu jeszcze o dobro Stolicy Apostolskiej. Ojciec św. znalazłby się w kłopotliwej sytuacji, gdyby kardynał dostał się w ręce niemieckie.

Wydaje się jednak, że namowy nuncjusza Cortesiego również nie miały decydującego wpływu na wyjazd prymasa. Nuncjusz bez porozumienia z papieżem nie miał prawa decydować o tym, co ma czynić prymas Polski. Mógł tylko sugerować wyjazd jako jedyne rozwiązanie istniejącej sytuacji. Decyzję wyjazdu podjął kard. Hiond samodzielnie. Możliwe, że na jego decyzję mogła też wpłynąć rozmowa min. J. Becka z nuncjuszem, której był świadkiem. Jak wiadomo, Beck dał do zrozumienia nuncjuszowi, że nie powinien wracać do Warszawy, ponieważ taki krok może wywołać poważne nieporozumienia co do stanowiska, jakie zajmuje Stolica Apostolska wobec agresji niemieckiej na Polskę.

Największą rolę w podjęciu decyzji wyjazdu odegrała chyba ta okoliczność, iż prymas nie miał możliwości powrotu do Poznania, a zarazem spodziewał się, że po zawarciu pokoju będzie mógł wrócić do swoich archidiecezji. Musiał po prostu przeczekać gdzieś ten czas, jaki pozostał do zawarcia spodziewanego porozumienia międzypaństwowego. Gdyby 4 września przewidywał, że jego pobyt poza archidiecezjami przeciągnie się na kilka lat, zapewne nie wyjechałby do Warszawy. Z Poznania wyjeżdżał z przeświadczeniem, że wojna skończy się za dwa lub trzy tygodnie. Tymczasem 13 września w Krzemieńcu, odcięty od swoich archidiecezji, znalazł się w sytuacji bez wyjścia. Gdyby stamtąd usiłował wracać do Poznania lub do Warszawy, zostałby zatrzymany i Niemcy nie dopuściliby go do objęcia rządów w archidiecezjach. W tym też przypadku z pewnością zostałby inaczej potraktowany przez władze niemieckie niż wtedy, gdyby wojska okupanta zastały go w Poznaniu. W zaistniałych okolicznościach nie było innego wyjścia, jak tylko wyjazd za granicę. Miał chyba rację autor broszury *Pius XII a Polska*, który w 1943 r. pisał: „Mylą się ci, co mniemają, że prymas byłby mógł, pozostawszy w swych archidiecezjach, wpłynąć na złagodzenie kursu zdobywców. Złudzenie. Biskupi, którzy pozostali, także nie zdołali wpłynąć na zamysły zaborców. Wrogowie przybyli z planem z góry ułożonym i wykonywanym bezwzględnie. Prymas pozostając, byłby tylko powiększył liczbę unieruchomionych biskupów, a nie byłby oddał Polsce tych

²⁷ W Rzymie podczas rozmowy z ks. A. Słomką SDB nuncjusz powiedział: „Polska powinna być mi wdzięczna za to, że nakloniłem prymasa, aby udał się do Rzymu bronić sprawy polskiej”. Relacja ustna ks. A. Słomki.

przysług, dla których jego obecność w Rzymie uważać należy po prostu za zrzączenie opatrznosciowe”²⁸.

Kard. Hlond zdecydował się na wyjazd rezygnując z osobistej popularności. „Wysokie pojmnowanie uprawnień i obowiazków prymasowskich stalo się dla kard. Hlonda źródłem jego wojennej tragedii”²⁹. Prymas nigdy nie zabieral głosu w obronie decyzji swego wyjazdu. Nie próbował jej wyjasnić i uzasadnić, chociaż mocno odczuwał wszystkie ataki skierowane na niego z tego powodu. W Rzymie odważnie występował na rzecz Polski. „Był tam — jak pisze Kajetan Morawski — krzywdy wyrządzonej swemu krajowi żywym i wymownym świadkiem, potrzeb jego gorącym orędownikiem. Był zarazem w oczach hierarchii watykańskiej i w nieustępliwych zmaganiach z własnym sumieniem biskupem, który w dniach klęski opuścił swoją diecezję”³⁰. To właśnie bolało go najwięcej i pozostało na długie lata. Nie mógł nad tym przejść obojętnie do porządku dziennego. Tkwiło to w jego świadomości, a przy najmniejszych wzmiankach na ten temat wydobywało się niejako na zewnątrz. Na przykład w Rzymie podczas uroczystości ku czci św. Jana Bosko w zakładzie salezjańskim *Sacro Cuore* przemówił kard. Caccia Dominioni: „(...) obecni tu są szczęśliwi, że mają wśród siebie na tej uroczystości prymasa Polski, ale sam prymas byłby szczęśliwszy, gdyby tę uroczystość mógł przeżywać u siebie w swej ojczyźnie”³¹. Po tych słowach prymas, który dotychczas był pogodny, nagle znieruchomiał, zmienił się na twarzy, przyknął oczy, a po policzkach zaczęły mu spływać łzy. Podobnie było w Paryżu. Po swym uwolnieniu z niewoli niemieckiej, w drugim dniu Wielkanocy, odprawiał pontyfikalną Mszę św. w polskim kościele przy ul. St. Honoré. Kościół wypełniali żołnierze i uchodźcy. Obecny w prezbiterium ambasador K. Morawski zauważył, jak zmieniła się twarz i jak zadrgał głos celebransa, gdy odczytywał słowa ewangelii św. Jana o dobrym pasterzu, który duszę swą daje za owce swoje. Tak więc rany tej nie zabliźniły lata wojny. Kardynał prymas odczuwał ją nadal, chociaż paliła nie tak mocno, jak dawniej³².

Opinia publiczna o wyjeździe kardynała prymasa

Jak Polacy przyjęli wyjazd kard. Hlonda z Polski? Po latach, które upłynęły od pamiętnego września, niełatwo jest dokładnie odtworzyć

²⁸ [St. Adamski bp]: *Pius XII a Polska*. [Warszawa 1943] s. 30.

²⁹ K. Morawski: *Wspólna droga*. Paryż [b.r.] s. 119.

³⁰ Tamże s. 120.

³¹ Cyt. za: A. Słomka ks.: *Wspomnienia*. Ramsey 1968 s. 7 (masz).

³² Morawski, jw. s. 123.

głosy opinii publicznej. Na podstawie wspomnień i różnych wypowiedzi pochodzących z okresu wojennego i powojennego spróbujemy, przynajmniej w części, przedstawić stosunek opinii publicznej do wyjazdu kard. Hlonda.

Wiadomość o wyjeździe prymasa z Polski Polacy przebywający poza krajem przyjęli z mieszanymi uczuciami. Marian Romeyko — ówczesny attaché wojskowy w Rzymie — wspominając przyjazd kardynała do Wiecznego Miasta pisze: „Wyznam, że przyjazd był również swego rodzaju zaskoczeniem, przynajmniej dla mnie: przechadzając się po peronie rozważałem motywy, które mogły skłonić — podczas wojny — prymasa Polski, osobę ongiś pierwszą po „Majestacie” — do opuszczenia kraju”³³. Romeyko zadawał sobie pytanie: dlaczego prymas wyjechał? W czasach wojennych duszpasterze i lekarze najczęściej pozostawali przy chorych. Niejednokrotnie świadomie razem ze szpitalami poddawali się do niewoli i po wojnie nikt nie wymagał od nich usprawiedliwienia. Zauważył jednak dalej, że w obecnej sytuacji „świadomość konieczności obrony sprawy polskiej przez papieża, rozwiewała automatycznie wszelkie moje supozycje na ten temat; ktoś bowiem mógł być lepszym doradcą, lepszym obrońcą Polski przy papieżu niż prymas Polski we własnej osobie?”³⁴.

Ks. Władysław Stanisławski — rektor Polskiej Misji Katolickiej w Londynie — już w listopadzie 1939 r. pisał do kard. Hlonda: „Uważam za cudowne zrządzenie Opatrzności, choć wrogowie Kościoła mogą być innego zdania, że Wasza Eminencja znalazł się w takiej tragicznej dla naszego narodu chwili na wolnej ziemi, skąd nadal można przodować nam przechodzącym „czyścicowe upalenia”. Taka jest dziś sytuacja, że jedynie poza granicami Polski można kraju bronić i za niego walczyć. Jakże opłakany byłby nasz los, gdybyśmy się nagle znaleźli bez państwa i wodzów”³⁵.

W związku z nominacją O. H. Breitingera na administratora apostolskiego ad interim dla okręgu Warty, Zygmunt Nowakowski pisał na łamach „Wiadomości Polskich”: „Na pewno wyjazd prymasa Polski i jego pobyt poza krajem nie należy do kroków konstruktywnych. Gdyby został na posterunku, cieszyłby się w kraju tym mirom, jaki zdobył sobie np. ks. metropolita Sapieha. Udawszy się ad limina apostolorum, stracił mir, nie zyskał zaś wpływów najmniejszych, skoro decyzja papieska odbiera mu archidiecezję”³⁶.

³³ *Ze wspomnień attaché wojskowego*. „Wojskowy Przegląd Historyczny” R. 5: 1960 nr 1 s. 272.

³⁴ Tamże.

³⁵ Stanisławski do Hlonda z listopada 1939 r. (masz.). Kopia w zbiorach ks. S. Kosińskiego.

³⁶ *Watykan i Warthegau*. „Wiadomości Polskie”. Londyn 1942 nr 126.

Po śmierci kard. Hlonda w Londynie urządzono akademię żalobną (3 grudnia 1948 r.). Wśród wielu przemawiających znajdował się również Józef Kisielewski. W swoim przemówieniu podkreślił, że wyrządzają krzywdę prymasowi Polski ci, którzy chcą zastąpić spiżowym pomnikiem jego tak ludzką, bogatą i różnorodną postać. Prymas mylił się, jak każdy człowiek, ale potrafił z tych pomyłek wyciągnąć wnioski na przyszłość. W sprawie wyjazdu prymasa z Polski stwierdził: „Gdy wojna wybuchła, pod namową innych wyjechał z kraju. Była to pomyłka. Nikt lepiej tego nie wiedział niż on sam”³⁷. W innych okolicznościach, ale podobnie, osądził krok prymasa W. Folkierski: „Zdarzyło się bowiem tak, że kardynała w kraju zabrakło; kardynał Hlond był z Polski wyjechał, sądząc, że prymasowi trzeba być z rządem i w Rzymie — żałował potem tego kroku”³⁸.

Jakim echem odbił się wyjazd prymasa w opinii publicznej okupowanego kraju?

Na początku 1940 r. przybył do Warszawy wysłannik nuncjusza berlińskiego, C. Orsenigo, którym był mons. Colli. Zażądał on od ks. Władysława Kępińskiego zebrania informacji o losach Kościoła i duchowieństwa w Polsce³⁹. Mons. Colli chciał również wiedzieć, jak ustosunkowało się duchowieństwo poznańskie do wyjazdu kard. Hlonda. Opracowanie referatu o archidiecezji poznańskiej ks. Kępiński zlecił przebywającemu wówczas w Warszawie księdzu z Poznania Kazimierzowi Karłowskiemu. O stosunku duchowieństwa do prymasa Karłowski napisał: „księża, tzn. pars sanior, była zdania, że dobrze postąpił, bo będąc na wolności może wiele zdziałać dla dobra Polski”⁴⁰. Widać z tego jasno, że istniała też grupa księży, która nie podzielała tego zdania. Potwierdza to również list pułkownika T. Tomaszewskiego do redaktora „Wiadomości”, w którym pisze: „W 1945 r. po wyjściu z niewoli spotkałem dużą grupę księży poznańskich wypuszczonych z obozów koncentracyjnych. Stosunek ich do kardynała był bardzo krytyczny”⁴¹.

O niezadowoleniu, jakie zapanowało w kraju po wyjeździe kard. Hlonda, wspomina S. Zabięło: „(...) fakt opuszczenia Polski w tym właśnie momencie spowodował wiele rozgoryczenia w stosunku do niego wśród społeczeństwa polskiego w kraju. Nie orientowało się ono w prawdzi-

³⁷ *Syn ludu śląskiego w rzymskiej purpurze*. W: *Bożemu Nauczycielowi Narodu Wielkiemu Prymasowi Polski*. Londyn [1949] s. 25.

³⁸ *Od Boskiej do Nieboskiej komedii*. Londyn 1962 s. 333 [z przemówienia ku czci kard. A. Sapiehy].

³⁹ Ks. W. Kępiński — proboszcz katedry i kanonik Kapituły Metropolitalnej był mężem zaufania abpa S. Galla i kard. A. Kakowskiego.

⁴⁰ K. Karłowski: *Odpowiedź na ankietę* (masz.).

⁴¹ Tomaszewski: *Dlaczego prymas Hlond opuścił Polskę* s. 4.

wych powodach tego wyjazdu i odczuwało boleśnie opuszczenie go w nieszczęściu przez zwierzchnika Kościoła w Polsce”⁴².

Pewne echa opinii publicznej znajdujemy również w broszurze *Papież Pius XII a Polska*, wydanej konspiracyjnie w 1945 r. Autor, bp Stanisław Adamski, omawiając stosunek papieża do prymasa, przytacza podawane z ust do ust wieści o niełaskawym przyjęciu kard. Hlonda na Watykanie oraz o oburzeniu prymasa, kiedy Włochy przyłączyły się do wojny⁴³. Bp Adamski określa te wiadomości jako plotki i występuje w obronie księdza kardynała twierdząc, że gdyby prymas pozostał w kraju, miałby takie same możliwości do działania, jak inni biskupi, tzn. praktycznie żadne. Niemcy postępowali według z góry ułożonego planu i na pewno nie liczyliby się w swoich posunięciach z prymasem Polski.

Niektórzy posądzali kard. Hlonda, że uciekł z kraju w obawie przed Niemcami⁴⁴. Bezpodstawność tego zarzutu wykazał S. Zabiełło, który m. in. pisze: „Muszę wystąpić przeciwko krzywdzącym kard. Hlonda insynuacjom o opuszczeniu przez niego swej diecezji w obawie przed hitlerowcami, co zawsze go bolało. Prawdą jest natomiast, że rząd prosił go w pierwszych dniach wojny o udanie się do Rzymu, aby korzystając ze swej silnej pozycji u papieża Piusa XII (...) przeciwdziałał wpływow niemieckim w otoczeniu Ojca świętego”⁴⁵. Tego samego zdania jest płk T. Tomaszewski: „(...) osobiście jestem przekonany, że wrześnieowa decyzja kardynała nie wypływała z braku odwagi stawienia czoła Niemcom. (...) Znałem kard. Hlonda osobiście, myślę, że przecenił po prostu wagę swojej osoby i ciężar jej znaczenia na terenie własnym i międzynarodowym. Myślał, że dostojenstwem swym, stosunkami i wpływami więcej pomoże Polsce będąc z tej strony barykady a nie pod okupacją”⁴⁶.

Warto tu jeszcze przytoczyć opinię obecnego prymasa Polski, ks. kard. Stefana Wyszyńskiego. W odpowiedzi na ankietę dotyczącą życia i działalności kard. Hlonda m. in. napisał: „Byłem zdania, że wyjazd kardynała prymasa we wrześniu 1939 r. — był opatrnościowy. Na pewno

⁴² S. Zabiełło: *Na posterunku we Francji*. Warszawa 1967 s. 222.

⁴³ „Dokoła prymasa Polski, który razem z rządem opuścił kraj po wybuchu wojny, rozmaite krążą opowiadania. Jedno mówi, że Ojciec św., gdy prymas zjawiał się w Rzymie, bardzo go przyjął niełaskawie, gdyż powinien był zostać w diecezji — i wyraził mu surową naganą. To znów, gdy Włochy przyłączyły się do wojny, prymas rzekomo oburzył się na papieża, że opowiedział się za polityką włoską, rzucił mu przed nogi kapelusz kardynalski i opuścił Rzym. Obie ploteczki są zmyślane zupełnie i obie wyrobu krajowego”. *Papież Pius XII a Polska* s. 29.

⁴⁴ Jako ucieczkę określili wyjazd kard. Hlonda z Polski jedynie B. Stasiewski. Por. także: *Hlond Augustyn, SDB*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Tłum. J. Höfer, K. Rahner. Aufl. 2. Bd 5. Freiburg 1960 kol. 395/396.

⁴⁵ S. Zabiełło: *O rząd i granice*. Wyd. 3. Warszawa 1970 s. 18.

⁴⁶ Tomaszewski, jw. s. 4.

w kraju mógłby niewiele zrobić, jak zresztą niewiele mógł zrobić abp Sapięha. Natomiast zagranicą przypominał swoją osobowością — Polskę w niewoli okupacji”⁴⁷.

Już na podstawie tych kilku wypowiedzi można stwierdzić, że głosy opinii publicznej były podzielone. Jedni aprobowali krok prymasa, drudzy zarzucali mu tchórzostwo uważając, że powinien był pozostać w kraju, a jeszcze inni, porównując go z postacią abpa Sapięhy, ubolewali, że dał się nakłonić do wyjazdu. Tym, którzy jeszcze dzisiaj porównują kard. Hlonda z abpem Sapięhą, należy chyba przypomnieć, że inaczej traktowany był Poznań, a inaczej Kraków. Poznań był wcielony do Rzeszy, Kraków zaś był stolicą Generalnej Guberni. Abp Sapięha był ponadto skoligacony z rodami austriackimi, co u hitlerowców było w dość wysokiej cenie. Ta część społeczeństwa, która niezbyt przychylnie przyjęła wiadomość o wyjeździe prymasa w tak trudnych dla narodu chwilach, miała mu za złe, że wspólnie z rodakami nic dzielił w kraju trudów okupacji⁴⁸. Natomiast ci, którzy byli lepiej poinformowani i zorientowani w ogólnej sytuacji, nie podzielali tego zdania. Opinia publiczna przechodziła pewną ewolucję. W pierwszych latach wojny i później w latach pięćdziesiątych więcej było głosów krytykujących wyjazd prymasa. Z upływem czasu ich liczba jednak malała. Przyczyną tego było lepsze zapoznanie się ogółu społeczeństwa z sytuacją, jaka zapanowała w Polsce w pierwszych dniach tragicznego września oraz z tym, co na emigracji uczynił kard. Hlond dla Polski. Podczas okupacji wiadomości o jego szerokiej działalności docierały tylko do niewielkiego grona osób przebywających na terenach okupowanych.

Przyjazd prymasa Hlonda do Rzymu i przyjęcie go przez papieża

Jak już wspomnieliśmy, decyzja wyjazdu do Rzymu zapadła 13 września przed południem. Mimo pewnych trudności sprawy paszportowe zostały pomyślnie załatwione i po południu prymas w towarzystwie kapelana i sekretarza wyjechał z Krzemieńca do Zaleszczyk. Następnego dnia rano przekroczył granicę Rumunii. Wyjechał pociągiem z Zaleszczyk przez Czerniowce do Bukaresztu. 16 września opuścił Bukareszt udając się w dalszą podróż. Noc spędził w pociągu. Po drodze zatrzymał się

⁴⁷ S. Wyszynski kard.: *Odpowiedź na ankietę* (masz.).

⁴⁸ Nie miały wpływu na takie nastawienie miała akcja antypapieska prowadzona przez propagandę hitlerowską, jak i przez część prasy konspiracyjnej. Por. J. Warszawski: *Akcja antypapieska w Polsce podczas II wojny światowej*. Londyn [1966].

w Trieście w domu księży salezjanów. Tam też z radia dowiedział się, że oddziały Armii Czerwonej wkroczyły do Polski. Do Rzymu przybył 19 września wieczorem ⁴⁹.

Przyjazd kard. Hlonda do Rzymu wywołał duże zainteresowanie. Na dworcu kolejowym Termini w imieniu Ojca św. powitał prymasa mons. Arborio Mella, natomiast z ramienia Sekretariatu Stanu mons. Tardini. Przybyli obaj polscy ambasadorzy: Kazimierz Papée z Watykanu i Bolesław Wieniawa-Długoszowski z Kwirynału. Byli również obecni: ambasador Francji przy Watykanie Charles-Roux, przełożony generalny salezjanów ks. Piotr Ricaldone, przedstawiciele włoskiego MSZ i włoskiego Sztabu Generalnego oraz duża liczba Polaków, Włochów i Francuzów ⁵⁰. W Rzymie prymas zamieszkał w domu salezjańskim Sacro Cuore przy Via Marsala 42. Przebywał tam przez cały czas pobytu we Włoszech, tzn. do czerwca 1940 r.

Kiedy do polskich placówek dyplomatycznych akredytowanych przy Kwirynale i przy Watykanie dotarła wiadomość, że kard. Hlond znajdując się w drodze do Rzymu, przypuszczano tam, że przywiezie on wiadomości o losach rządu polskiego internowanego w Rumunii. Okazało się jednak, że Hlond nie posiadał na ten temat żadnych informacji, ponieważ w tym czasie, kiedy prezydent Mościcki razem z rządem przekraczał granicę Rumunii, on dotarł już do Triestu. Nie ma żadnych podstaw twierdzenie J. Tokarskiego, że to właśnie prymas podczas pobytu w Rumunii nakłonił I. Mościckiego do rezygnacji z urzędu prezydenta ⁵¹. Prezydent Rzeczypospolitej został oddzielony od reszty rządu i internowany na zamku w Biczaz. Dla zachowania ciągłości władzy zaszała potrzeba utworzenia nowego rządu, a przede wszystkim chodziło o wyznaczenie następcy prezydenta, ponieważ E. Rydz-Śmigły był również internowany. 20 września I. Mościcki razem z ambasadorem polskim w Rumunii Rogerem Raczyńskim rozważali kandydatury na przyszłego prezydenta. Ambasador wysunął m. in. kandydaturę prymasa Hlonda. Prezydent wykluczył ją natychmiast twierdząc, że „choć historia przyznaje specjalną rolę polskim prymasom, to ze względu na purpurę kardynalską wyniknąć by mogły bardzo znaczne trudności i skrępowa-

⁴⁹ Kard. Hlond twierdzi, iż przybył do Rzymu 18 września wieczorem. Por. *Z dziennika* s. 10; ks. B. Filipiak natomiast przesuwając datę przyjazdu na 19 września na godz. 10⁰⁰. Por. *Niektóre wiadomości* s. 481. Kardynał Prymas rzeczywiście przyjechał do Rzymu 19 września, ale o godz. 17⁵⁰. „Alle ore 17⁵⁰ di ieri, è arrivato alla Stazione di Termini l'Em.mo Cardinale Augusto Hlond [...]”. „L'Osservatore Romano” 1939 nr 221 z 20 IX 1939 r.

⁵⁰ „L'Osservatore Romano” 1939 nr 221; Romcyko: *Ze wspomnień attaché wojskowego* s. 272/273; Słomka: *Wspomnienia* s. 5.

⁵¹ Tokarski: *Prymas Hlond* s. 4.

nia”⁵². Na swego następcę I. Mościcki wyznaczył ambasadora polskiego przy Kwirynale B. Wieniawę-Długoszowskiego. Ten po wyrażeniu zgody na objęcie stanowiska prezydenta wyjechał do Paryża i tam wspólnie z ambasadorem J. Łukasiewiczem zastanawiał się, kogo powierzyć powołanie nowego rządu. Zdawał sobie sprawę z tego, że społeczeństwo polskie jest rozgoryczone po przegranej kampanii wrześniowej i zawiedzione w stosunku do tych, którzy rządili nim przed wrześniem. Z tej dość niepokojącej sytuacji znalazł wyjście proponując na premiera emigracyjnego rządu prymasa Hlonda. 25 września po południu B. Wieniawa-Długoszowski wysłał ra ręce chargé d'affaires przy Watykanie, St. Janikowskiego, depezę, w której wyrażał pragnienie, aby stanowisko premiera nowego rządu objął kard. Hlond. Prymas odpowiedział negatywnie twierdząc, że nie posiada odpowiedniego przygotowania do piastowania tak odpowiedzialnego stanowiska. W podobnym tonie depeżował do Wieniawy K. Papée, wyrażając opinię O. W. Ledóchowskiego, że papież nie zgodziłby się na objęcie przez prymasa kierownictwa rządu polskiego. Tak więc projekt B. Wieniawy-Długoszowskiego nie został zrealizowany, a i on sam ostatecznie nie został prezydentem, ponieważ Francja nie wyraziła zgody na jego kandydaturę⁵³.

21 września prymas Polski kard. August Hlond został przyjęty przez papieża na prywatnej audyencji w Castel Gandolfo⁵⁴. Nie udało się dotąd stwierdzić, jak Pius XII ustosunkował się do przyjazdu kard. Hlonda. Na ten temat istnieją całkowicie sprzeczne informacje. Według jednych Ojciec św. przyjął prymasa bardzo niełaskawie, okazując mu przy tym swoją dezaprobatę⁵⁵. Inni natomiast twierdzą, że kardynał został przyjęty z wielką serdecznością i współczuciem⁵⁶. O przebiegu audyencji ksiądz kardynał poinformował tylko najbardziej zaufanych, a w dzienniku napisał: „Pamiętna audyencja u papieża w Castel Gandolfo. Bardzo po ojcowsku przeżywa tragedię Polski, o której mu w szczegółach referuję. Postanawia wypowiedzieć swoje uczucie dla nas na uroczystej

⁵² [R. Raczyński]: *Zapiski ambasadora Rogera Raczyńskiego dotyczące przejścia Naczelnych Władz Polskich do Rumunii i rezygnacji byłego prezydenta Rzeczypospolitej prof. Ignacego Mościckiego*. „Kultura” (Paryż) 1948 nr 9/10 s. 121.

⁵³ T. Katelbach: *Na stanowisku wojewody pomorskiego*. „Zeszyty Historyczne” (Paryż) 1971 z. 20 s. 59—78; por. J. Łukasiewicz: *Wspomnienia z 1939 roku. Zmiana na stanowisku Prezydenta R.P.* Opr. W. Jędrzejewicz. „Zeszyty Historyczne” (Paryż) 1969 t. 16 s. 95—130; [Raczyński]: *Zapiski ambasadora* s. 116—139; M. Żywoczyński: *Hlond August*. Polski Słownik Biograficzny. T. 9 s. 545/546.

⁵⁴ „L’Osservatore Romano” 1939 nr 223.

⁵⁵ Por. Tomaszewski: *Dlaczego prymas Hlond opuścił Polskę?* s. 4; Cz. Madajczyk: *Kościół a polityka okupanta na ziemiach polskich*. W: *Dzieje Polski a współczesność*. Red. Krystyna Sokół. Wyd. 2. Warszawa 1966 s. 297.

⁵⁶ Por. Charles-Roux: *Huit ans au Vatican* s. 344; *Pius XII a Polska* s. 30.

audiencji, której jeszcze w bieżącym miesiącu udzieli kolonii polskiej w Rzymie”⁵⁷.

Istnieją podstawy upoważniające do stwierdzenia, że niektórzy z kuryalistów i prałatów watykańskich niezbyt miłe przyjęli przybycie prymasa Polski do Wiecznego Miasta. Wyrażali oni swoje niezadowolenie twierdząc, że powinien pozostać w kraju. W rozmowach trafiały się wyrażenia w rodzaju: „uciekł nie powąchawszy prochu”⁵⁸. Ci dygnitarze kościelni zupełnie nie orientowali się, do czego dąży Hitler i jakie są jego plany. Rzymianie obwiniali Polaków za wybuch wojny. Byli przekonani, że Polska byłaby wolna, gdyby zrezygnowała ze swych praw do Gdańska i Pomorza. Prasa włoska rozpowszechniała takie wiadomości za propagandą niemiecką. Nic więc dziwnego, że kard. Hlond zapisał w swoim dzienniku: „Spotykam nawet dostojników kościelnych myślących głową Goebbelsa”⁵⁹. Prymas starał się im wytłumaczyć, że tak „jak zabór Sudetów był wstępem do ujarznienia Czechosłowacji, tak odcięcie Polski od morza miało być wstępnym krokiem do łatwiejszego podbicia całej Polski”⁶⁰. Rozmówcy nie podzielali tej opinii. Co więcej, wielu z nich bardzo sceptycznie zapatrywało się na nadzieję rychłego wyzwolenia Polski⁶¹.

Jeżeli prawdą jest, jak sugeruje J. Tokarski, że Pius XII z niezadowolaniem przyjął wyjazd Cortesiego z Polski (pomimo tego, że aprobował telegram mons. Tardiniego polecający nuncjuszowi udać się w ślady rządu) i ten z tego powodu nie otrzymał kapelusza kardynalskiego, oraz jeśli nastroje panujące w kurii watykańskiej mogły w jakiś sposób wpływać na papieża, to możliwe, że przyjęcie kard. Hlonda przez Ojca św. nie było tak serdeczne i czułe⁶².

Podczas rozmowy z księdzem kardynałem w dniu 21 września, papież postanowił (prawdopodobnie za sugestią kard. Hlonda) przyjęc na specjalnej audiencji wszystkich Polaków przebywających w Rzymie i skierować do nich oraz do całego narodu polskiego specjalne przemó-

⁵⁷ Z *dziennika* s. 10.

⁵⁸ Relacja ustna ks. A. Słomki.

⁵⁹ Z *dziennika* s. 10.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ „[...] Padliśmy z honorem broniąc swych praw do życia i niepodległości. Wierzymy w rychłe zmartwychwstanie Polski. Dla faszystowskich głów jest to mowa twarda. Jeden wybitny dygnitarz kościelny (...) powiedział mi ze współczuciem: „Zmartwychwstaniecie, ale za lat 150”, na co odpowiedziałem: „Nam się tą razą spieszy; wierzymy, że Opatrzność ujmie się za nami jeszcze za tego pontyfikatu. Proszę się o to z nami w interesie katolicyzmu modlić”. Tamże s. 10.

⁶² „Wiem na podstawie pewnych informacji, że Pius XII miał za złe śp. arcybiskupowi Cortesiemu, że opuścił Warszawę, gdy nuncjusze zawsze zostają na swym stanowisku w kraju zagrożonym okupacją. [...] Nuncjusz „nie doczekał się kapelusza” w dużej mierze z tego właśnie powodu”. Tokarski: *Prymas Hlond* s. 4.

wienie. Prymas, być może, spodziewał się, że Ojciec św. potępi agresję niemiecką na Polskę. Można tak wnioskować z rozmowy, jaką przeprowadził nazajutrz z mons. Tardinim. Polski kardynał cieszył się i podkreślał wagę oraz wielki oddźwięk, jaki znajdą słowa Ojca św. u wszystkich Polaków. W rozmowie kard. Hlond wyraził życzenie, aby mógł chociaż w kilku słowach przedstawić Ojcu św. zebranych na audyencji Polaków. Niestety, życzenie prymasa spotkało się z odmową ze strony papieża. Pius XII powiedział do mons. J. Montini'ego przedstawiającego prośbę prymasa Polski, że lepiej będzie, jeśli kard. Hlond nie będzie przemawiał w czasie audyencji⁶³.

Przyjęcie Polaków przez papieża miało miejsce 30 września w Castel Gandolfo. Różniło się swym nastrojem od podobnych uroczystych audyencji. Nie było na nim głośnych okrzyków i owacji. Polacy powitali wchodzącego papieża grobowym milczeniem. Ojciec św. natychmiast rozpoczął przemówienie, w którym gorąco zachęcał do wytrwania w wierze, pocieszał, wzywał do otarcia łez, ale nie potępił najazdu na Polskę. Z ust papieża nie padło ani jedno słowo protestu, oczekiwane nie tylko przez prymasa Hlonda i zebranych na audyencji, lecz także przez cały naród polski. Na zakończenie jeden z uczestników miał zaintonować „Boże coś Polskę”. Widok płaczących na sali osób powstrzymał go od tego. We wspomnieniach napisał: „milczenie było wymowniejsze niż słowa i dźwięki tej pieśni”⁶⁴. Wprowadził kard. Hlond dziękował później Ojcu św. za przemówienie, ale sam chyba czuł, że wszyscy odeszli z audyencji zawiedzeni. Słowa pociechy nie wystarczały. W sprawie najbardziej obchodzącej Polaków w danej chwili papież milczał.

Starania o pozwolenie na powrót do kraju

Kard. Hlond wyjeżdżał z Polski z myślą o jak najszybszym powrocie. Na swej pierwszej audyencji 21 września poinformował Ojca św. o sytuacji w Polsce, która wyglądała nieco inaczej niż to podawała propaganda niemiecka czy prasa włoska. Następnego dnia złożył wizytę w Sekretariacie Stanu. Pod nieobecność sekretarza stanu, kard. L. Maglione, przyjął go mons. Tardini. W czasie rozmowy kard. Hlond stwierdził, że pragnie wracać do kraju możliwie jak najszybciej, ale jako prymas Polski nie znajduje w sobie dość siły, aby upokorzyć się przed Hitlerem. Potrzebna jest interwencja Stolicy Apostolskiej, by w kraju mógł bez

⁶³ Notatki mons. Tardiniego z 22 IX 1939 r. i z 24 IX 1939 r. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 13 s. 80/81.

⁶⁴ Słomka, *ibid.* s. 6.

przeszkód wykonywać swoje pasterskie obowiązki⁶⁵. Szerzej na ten temat rozmawiał z Ojcem św. na swej drugiej audiencji (30 września w Castel Gandolfo), bezpośrednio po uroczystym przyjęciu kolonii polskiej przez Piusa XII. Ustalono na niej sposób dalszego postępowania w staraniach o powrót do ojczyzny.

Zgodnie z tym, co zostało ustalone, 1 października kard. Hlond złożył w Sekretariacie Stanu wniosek o interwencję Stolicy Apostolskiej w sprawie swego powrotu. Pisał w nim, że 29 września do Poznania przybył minister Frank w charakterze wyższego szefa zarządu cywilnego dla ziem polskich okupowanych przez Niemców. Jego przybycie wskazuje na zakończenie wojny i szybkie przywrócenie komunikacji kolejowej z terenami, na których toczyły się walki. W takiej sytuacji prymas, myśląc o powrocie do Poznania, przewidywał pewne trudności ze strony rządu niemieckiego. Prosił więc Stolicę Apostolską o interwencję u władz berlińskich, by mógł swobodnie wrócić do archidiecezji i objąć swój urząd. Dodał również, że przybył do Rzymu z polskim paszportem dyplomatycznym, w którym znajduje się wiza niemiecka ważna do końca roku 1939⁶⁶.

Ojciec św. spodziewał się, że wszystko zostanie pomyślnie załatwione i 3 października polecił Sekretariatowi Stanu przygotować paszport pontyfikalny dla kard. Hlonda. Tego samego dnia wysłano także pismo do ambasady niemieckiej z prośbą o wizę⁶⁷.

W międzyczasie książdz kardynał otrzymał list od nowego prezydenta Polski Władysława Raczkiewicza. Były wojewoda pomorski, zawiadamiając o objęciu fotela prezydenckiego Rzeczypospolitej, zapewniał prymasa, a za jego pośrednictwem wszystkich biskupów polskich, że stojąc na czele państwa w chwili, kiedy na jego terytorium przebywają wrogowie Chrystusa, będzie działał z przeświadczeniem, że walka o niepodległość Polski jest równocześnie walką o Kościół i cywilizację chrześcijańską⁶⁸. Prymas odpowiedział, że słowa listu prezydenta napełniły go radością i otuchą, bo zostały jakby wyjęte z żywego sumienia narodu. Zapewnił go o swoich modlitwach i złożył życzenia, aby danym mu było „przenieść majestat państwa polskiego w granice niepodległej i nieśmiertelnej Rzeczypospolitej”⁶⁹. 5 października kardynał prymas zawiadomił Stolicę Apostolską o objęciu urzędu prezydenta Rzeczypospolitej

⁶⁵ Notatka mons. Tardiniego z 22 IX 1939 r. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 13 s. 80.

⁶⁶ Hlond do Tardiniego z 1 X 1939 r. Tamże nr 17 s. 83.

⁶⁷ Notatka Tardiniego z 1 X 1939 r. Tamże nr 16 s. 82.

⁶⁸ Raczkiewicz do Hlonda z 1 X 1939 r. (masz.). Kopia w zbiorach ks. S. Kosińskiego; por. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 25 s. 93.

⁶⁹ Hlond do Raczkiewicza z 3 X 1939 r. (masz.). Kopia w zbiorach ks. S. Kosińskiego; por. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 25 s. 93/94.

przez Władysława Raczkiewicza. W załączeniu przesłał również kopie obu listów. Pius XII po zapoznaniu się z ich treścią obawiał się, że podanie ich do publicznej wiadomości może zaszkodzić kardynałowi w powrocie do Polski. Tym bardziej, że 9 października ambasada niemiecka zakomunikowała papieżowi, iż w tej chwili rząd nie przewiduje żadnych zmian tak w granicach, jak i na stanowiskach kościelnych na obszarach zajętych przez III Rzeszę⁷⁰. W takiej sytuacji Stolica Apostolska nie chciała narażać się Hitlerowi i dlatego 12 października sekretarz stanu w rozmowie z kard. Hlondem odradzał publikację wyżej wspomnianych listów⁷¹.

17 października kard. Maglione otrzymał od władz niemieckich negatywną odpowiedź w sprawie powrotu kard. Hlonda, bpa S. Okoniewskiego i bpa S. Adamskiego do Polski. Odpowiedź umotywowana była tym, że kard. Hlond aż do ostatniej chwili swego pobytu w Polsce zajmował stanowisko antyniemieckie. Swego urzędu nadużył niezgodnie z polityką niemiecką i dlatego w interesie uspokojenia polskiego społeczeństwa jego powrót do Polski jest niewygodny dla rządu niemieckiego. Władze niemieckie wykluczyły możliwość, by któryś z tych trzech polskich biskupów, znanych z antyniemieckiej postawy, otrzymał pozwolenie na powrót lub pobyt na terenach okupowanych. Berlin nie brał ich już w rachubę w zarządzaniu opuszczonymi diecezjami. Proponował powierzenie administracji wakujących biskupstw niemieckim dostojnikom kościelnym: archidiecezję gnieźnieńską i poznańską prał. Hartzowi z Piły, diecc. chełmińską biskupowi Spletowski, a diecc. katowicką kard. Bertramowi.

W rozmowie z ambasadorem niemieckim kard. Maglione zauważył, że nie można Hlondowi wypominać jego patriotycznych uczuć, ponieważ był prymasem Polski i polskim biskupem. Trudno byłoby też wymagać, aby żywił sympatię do Niemców. Sekretarz stanu nie wierzył i temu, by kard. Hlond miał prowadzić jakąś propagandę antyniemiecką. Uwagi kard. Maglione ambasador pozostawił bez odpowiedzi⁷². Wobec tego postanowiono bezpośrednio interweniować w Berlinie.

Nuncjusz berliński C. Orsenigo otrzymał depezę z poleceniem, aby zwrócił uwagę rządu niemieckiego na to, że uporczywe odmawianie wizy prymasowi wywrze przykre wrażenie na katolikach polskich. Jeżeli natomiast prymas powróci do ojczyzny, to rozwinię tam akcję pocieszenia i uspokajania społeczeństwa. Orsenigo miał dać do zrozumienia wła-

⁷⁰ Komunikat ambasady niemieckiej przy Watykanie z 9 X 1939 r. *Actes et Documents*, T. 3 cz. 1 s. 92.

⁷¹ Notatka kard. Maglione z 12 X 1939 r. Tamże nr 26 s. 94.

⁷² Notatki kard. Maglione na tekście komunikatu ambasady niemieckiej z 17 X 1939 r. Tamże nr 31 s. 101/102.

dzom niemieckim, że ponowna odmowa wizy będzie tym bardziej nieprzyjemna dla Stolicy Apostolskiej, im wyższa jest godność prymasa Polski⁷⁴. Na interwencję nuncjusza Berlin odpowiedział, że odpowiednie instrukcje zostały już przekazane ambasadorowi niemieckiemu w Rzymie⁷⁴. Władze Rzeszy uważały, że w tej sprawie nie może być żadnej dyskusji. Podobne stanowisko zajmowali biskupi i duchowieństwo niemieckie twierdząc, że „polski arcybiskup jest nam w poznańskim niepotrzebny”⁷⁵.

Stolica Apostolska nie od razu powiadomiła prymasa Hlonda o negatywnej odpowiedzi rządu niemieckiego. Być może próbowano jeszcze interweniować w ambasadzie niemieckiej w Rzymie. W każdym razie przed 21 października kard. Hlond nie znał odpowiedzi rządu niemieckiego. Wskazuje na to list prymasa do ks. P. Ricaldone, w którym wyraża obawę, że po 10 listopada, kiedy jego archidiecezje zostaną włączone do Rzeszy, wynik rokowań watykańskich może okazać się jeszcze bardziej problematyczny⁷⁶. Z tego wynika, że odpowiedź rządu niemieckiego zakomunikowano kardynałowi prymasowi między 21 października a 1 listopada, albowiem 1 listopada powiadamia przełożonych Towarzystwa Salezjańskiego w Turynie, że pozostaje na razie w Rzymie, ponieważ rząd niemiecki odmówił mu prawa powrotu do Poznania. Tu będzie się starał pracować dla Polski⁷⁷.

Władze niemieckie posiadały mylne informacje co do bpa S. Adamskiego, ponieważ ten nie wyjechał z Katowic. Na pewno chodziło o bpa Karola Radońskiego, który 9 października prosił Ojca św. o interwencję w Berlinie, by mógł powrócić do swojej diecezji. 14 października Stolica Apostolska poleciła nuncjuszowi Orsenigo przedstawienie tej sprawy rządowi niemieckiemu. Interwencja nuncjusza pozostała bez odpowiedzi. 12 listopada bp Radoński powtórnie prosi Watykan o zainteresowanie władz niemieckich sprawą jego powrotu do kraju⁷⁸. Sekretariat Stanu wykorzystując fakt, że w nocy niemieckiej z 17 października nie znajdowało się nazwisko ordynariusza włocławskiego, polecił nuncjuszowi berlińskiemu, aby ten raz jeszcze podjął starania o uzyskanie wizy dla polskiego biskupa⁷⁹. Nuncjusz wskazał władzom niemieckim trud-

⁷⁴ Maglione do Orsenigo z 18 X 1939 r. Tamże nr 32 s. 102.

⁷⁵ Maglione do Orsenigo z 19 XI 1939 r. Tamże nr 45 s. 126.

⁷⁶ Cyt. za: Martin Broszat: *Verfolgung polnischer katholischer Geistlicher 1939-1945*. München 1959 s. 13 (powiel.).

⁷⁷ Hlond do Ricaldone z 21 X 1939 r. (masz.). Kopia listu w zbiorach ks. S. Kosińskiego.

⁷⁸ Hlond do Tirone z 1 XI 1939 r. (masz.). Kopia listu w zbiorach ks. S. Kosińskiego.

⁷⁹ Radoński do Maglione z 12 XI 1939 r. *Actes documents*. T. 3 cz. 1 nr 42 s. 120.

⁷⁹ Maglione do Orsenigo z 19 XI 1939 r. Tamże nr 45 s. 126.

ności duchowieństwa i kłopoty w pracy duszpasterskiej diec. wrocławskiej, spowodowane przeciągającą się nieobecnością ordynariusza. W odpowiedzi zakomunikowano mu, że w myśl przyjętej niedawno zasady zabrania się powrotu do swoich siedzib tym, którzy wyjechali z terenów zajętych przez wojska niemieckie. Dano mu do zrozumienia, że w tej chwili nie uzyska, a w przyszłości prawdopodobnie będą prowadzone rozmowy na ten temat. W raporcie do Stolicy Apostolskiej nuncjusz Orsenigo wyraził obawę, że wykluczanie starszego duchowieństwa jest jednym z punktów programu mającego na celu całkowite zgermanizowanie ludności polskiej. Decyzja odmawiania prawa powrotu do Polski ugodziła przede wszystkim w osoby, które przed wojną zajmowały kierownicze stanowiska. Niemcy zaczęli również przeprowadzać akcję wysiedleńczą, która nie ominęła duchowieństwa tak zakonnego, jak i diecezjalnego⁸⁰.

O wyniku podjętych starań powiadomiono bpa Radońskiego 12 grudnia. Kard. Maglione wyraził przy tym nadzieję, że bp Radoński, chociaż nieobecny w swej diecezji, postara się jednak uczynić wszystko, co będzie konieczne dla jej dobra⁸¹.

Pomimo negatywnych odpowiedzi rządu niemieckiego, tak prymas Hlond, jak i bp Radoński ponawiali jeszcze próby uzyskania pozwolenia na powrót do kraju. 15 stycznia 1940 r. prymas prosił Ojca św., by nawiązano odpowiednie kontakty z władzami niemieckimi w celu uzyskania pozwolenia na wyjazd do Generalnej Guberni. Tam bowiem znajdowało się około miliona jego diecezjan wysiedlonych z terytoriów anektowanych do Rzeszy. Mógłby zamieszkać w Warszawie, pod warunkiem zagwarantowania swobodnych kontaktów ze Stolicą Apostolską, biskupami, duchowieństwem i wiernymi. Chciałby również bez przeszkód prowadzić działalność religijną i charytatywną. Ze swej strony przyrzekał szacunek i lojalność wobec władz okupacyjnych⁸². Prośba księdza kardynała pozostała bez odpowiedzi. Nie wiadomo, czy tym razem Watykan podjął jakiegokolwiek kroki w tym kierunku. W dostępnych dokumentach nie ma na to żadnego potwierdzenia. Nie znajdujemy w nich również odpowiedzi na pytanie, czy nuncjusz Orsenigo w lipcu 1940 r. czynił jakieś starania w sprawie powrotu bpa Radońskiego, które Watykan raz jeszcze polecał mu osobnym pismem z 16 lipca tegoż roku⁸³. Starania Stolicy Apostolskiej o powrót polskich ordynariuszy do swych stolic biskupich nie przyniosły pozytywnych rezultatów. Było już pewne, że jak

⁸⁰ Orsenigo do Maglione z 30 XI 1939 r. Tamże nr 56 s. 138.

⁸¹ Maglione do Radońskiego z 12 XII 1939 r. Tamże nr 65 s. 146.

⁸² Hlond do Maglione z 15 I 1940 r. Tamże nr 97 s. 197.

⁸³ Maglione do Orsenigo z 16 VII 1940 r. Tamże nr 173 s. 274.

długo Niemcy będą przebywać na terenie Polski, tak długo prymas Hlond, bp Radoński i bp Okoniewski muszą pozostać na obczyźnie.

Prymas Polski pozostał w Rzymie. Rozpoczął działalność na rzecz umęczonej ojczyzny. Posługiwał się wszystkimi dostępnymi środkami, aby przekazać światu prawdę o barbarzyństwie hitlerowskim. W pierwszej rzędzie wykorzystał swoje szerokie znajomości z wybitnymi dostojnikami kościelnymi. W prywatnych listach informował ich o zbrodniach niemieckich dokonywanych na narodzie polskim. Dziękował za wyrazy współczucia i za poparcie udzielone polskim tułaczom. Stworzył u siebie biuro propagandowe, którego celem było zbieranie wszelkich wiadomości na temat prześladowania Kościoła w kraju i przekazywania ich wolnemu światu. Dzięki temu już w grudniu 1939 r. ukazał się w języku włoskim memoriał o sytuacji religijnej w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej oraz o okrucieństwach okupanta wobec polskiego duchowieństwa i ludności cywilnej⁸⁴. Memoriał ten przesłał kard. Hlond do Watykanu 21 grudnia⁸⁵. Został on następnie przedrukowany w języku angielskim, francuskim oraz hiszpańskim i zrobił ogromne wrażenie swoją udokumentowaną treścią, jak i autorytetem autora⁸⁶. Kard. Hlond utrzymywał stały kontakt ze Stolicą Apostolską i informował Ojca św. o sytuacji w Polsce. Dzięki niemu papież zamieścił w swej pierwszej encyklice „*Summi Pontificatus*” fragment poświęcony uciemnionej Polsce, która „dla swej niewzruszonej wierności dla Kościoła oraz wspianych zasług dla kultury chrześcijańskiej, zapisanych w dziejach i przekazach nieśmiertelności, domaga się jak najśluszniej ludzkiego i braterskiego współczucia, a która ufając Bogurodzicy „Wspomożycielce Wiernych” oczekuje upragnionego dnia, kiedy na zasadach sprawiedliwości i trwałego pokoju nareszcie będzie się mogła niby z odmetów żywa wydobyc”⁸⁷.

Kardynał prymas powiadamiał Sekretariat Stanu o antypolskich i antykościelnych akcjach hitlerowskich. 27 grudnia prosił papieża o interwencję u władz niemieckich w sprawie skonfiskowanych przez Niemców dzieł sztuki kościelnej w Polsce⁸⁸. Wstawiał się za aresztowanymi

⁸⁴ [A. Hlond kard.]: *La situazione religiosa delle Archidiocesi di Gniezno e di Poznań* [Roma 1939].

⁸⁵ Hlond do Maglione z 21 XII 1939 r. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 74 s. 162.

⁸⁶ S. Kosiński: *Wokół wojennych losów kard. Hlonda*. „Duszpasterz Polski Zagranicą” R. 25: 1974 nr 1 s. 52.

⁸⁷ Cyt. za: *Z encykliki „Summi Pontificatus”*. „Głos Katol.” R. 2: 1946 nr 21; por. Hlond do Piusa XII z 7 X 1939 r. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 21 s. 83/89 oraz Hlond do Piusa XII z 30 X 1939 r. Tamże nr 36 s. 111/112.

⁸⁸ Hlond do Piusa XII z 27 XII 1939 r. Tamże nr 80 s. 173/174.

profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego⁸⁹. 6 stycznia 1940 r. przesłał do Watykanu drugi memoriał o położeniu Kościoła w Polsce, który został następnie opublikowany w Londynie w 1941 r. pt.: *The Persecution of the Catholic Church in German — Occupied Poland*⁹⁰. 26 lutego 1940 r. donosił papieżowi o likwidowaniu polskiej własności na terenach włączonych do Rzeszy⁹¹. W maju tegoż roku zawiadomił Stolicę Apostolską o planach sterylizacji polskiej młodzieży wywiezionej do Niemiec z powodu odmowy wpisania się na listę „volksdeutsch”⁹².

W swojej pracy kard. Hlond korzystał również, dopóki to było możliwe, z mikrofonów radiostacji watykańskiej. W przemówieniach skierowanych do narodu polskiego zachęcał do wytrwania, dodawał otuchy, pocieszał i budził nadzieję u współrodaków wizją lepszej przyszłości w wolnej Polsce. Największym cchem odbiło się przemówienie z 28 października 1939 r. Kard. Hlond wołał w nim: „Nie zginęłaś Polsko! Imię twe nieskalane i wielkie w świecie. Swym tragicznym losem budzisz sumienie świata (...). Nie daremne są te cierpienia, ani ta krew, ani te mogiły, ani te modlitwy i błagania, ani ten hart duszy, ani ta żądza wolności. Wzbogaciły one nasz skarbiec duchowy, obmyły naród z grzechów, uzdolniły nas do większych posłańctw, stanowiąc bezcenny kapitał wartości, z którego pokolenia od nas szczęśliwsze a wdzięczne, czerpać będą. Nie zginęłaś Polsko, bo nie umarł Bóg. Bóg nie umarł i w swoim czasie wkroczy w wielką rozprawę i po swoim przemówi. Z Jego woli, w chwale i potędze zmartwychwstaniesz i szczęśliwa żyć będziesz, najdroższa Polsko — męczennico”⁹³. Przemówienie to wzbudziło powszechne uznanie. Ambasador francuski przy Watykanie zapisał w swoim pamiętniku: „Chyba jeszcze nigdy z Watykanu za zgodą papieża nie wyrwał się z ust Księcia Kościoła podobny okrzyk, jak ten nabrzmiały żarem patriotyzmu, ani podobny apel, wzywający uciśniony naród do moralnego oporu”⁹⁴.

W przemówieniu z 4 listopada 1939 r. prymas oddał hołd polskim żołnierzom poległym w obronie ojczyzny, którym, jak mówił: „świeciły gromnice płonących miast, żegnał ich ryczący pacierz dział, dzwonił im stuk kulomiotów, wicher stalowych skrzydeł”. Wspominał w nim rów-

⁸⁹ Hlond do Maglione z 17 I 1940 r. (masz.). Kopia listu w zbiorach ks. S. Kosińskiego.

⁹⁰ Maglione do Hlonda z 18 I 1940 r. *Actes et documents*. T. 3 cz. 1 nr 101 s. 203.

⁹¹ Hlond do Maglione z 26 II 1940 r. *Samże* nr 119 s. 223/224.

⁹² Hlond do Maglione z 25 V 1940 r. *Tamże* nr 142 s. 246.

⁹³ [A. Hlond kard.]: *Przemówienie do Polski*. „Tygodnik Warszawski” R. 2: 1946 nr 22 s. 6.

⁹⁴ Charles-Roux: *Huit ans au Vatican* s. 344.

nież o śmierci bezbronnych, którzy „padli z dala od pól bitewnych, umarli śmiercią wojenną na przekór prawom wojny, zginęli od siły zbrojnej lubo niezbrojni, poległi wbrew zasadom cywilizacji tam, gdzie mieli prawo do bezpieczeństwa i życia. (...) Polska skamieniała w bólu staje nad ich grobami, by im hołd oddać i uczcić ich życiową ofiarę”⁹⁵. Nie mając możliwości powrotu do kraju kardynał prymas przynajmniej w ten sposób starał się pomóc okupowanej ojczyźnie.

W podsumowaniu powyższych rozważań należy stwierdzić, że wyjazd kard. Hłonda z Polski nie był ucieczką. Prymas nie wyjechał z obawy o własne życie. Cały splot okoliczności i rozwój wydarzeń na froncie sprawiły, że znalazł się w sytuacji bez wyjścia. Chyba najrozsądniejszą decyzją, jaką mógł podjąć, była decyzja wyjazdu do Rzymu, tym bardziej, że spodziewał się szybkiego powrotu do kraju. Postanawiając udać się do Rzymu, nie przypuszczał, że Niemcy nie pozwolą mu na powrót. Czy w późniejszym czasie odczuwał swój wyjazd z kraju jako pomyłkę? Możliwe, że tak. Jednak swoją działalnością w Rzymie, a później we Francji, i postawą wobec hitlerowców podczas pobytu w areszcie dowiódł, że był prawdziwym Polakiem. Gdyby pozostał w kraju, z pewnością stałby się „symbolem” okupowanej ojczyzny. Należy sądzić, że powiększyłyby grono biskupów „unieruchomionych” (w najlepszym razie byłby internowany), natomiast na arenie międzynarodowej i w kontaktach ze Stolicą Apostolską zabrakłoby Polsce jednego z najlepszych rzeczników jej dążeń i interesów.

⁹⁵ August kard. Hłonda, prymas Polski: *Polskie Zaduszki*. „Głos Katol.” R. 1: 1945 nr 28 s. 1.

Le départ du cardinal Auguste Hlond et ses démarches pour rentrer en Pologne au début de la Seconde Guerre mondiale

RÉSUMÉ

Le départ du cardinal Hlond pour l'étranger en septembre 1939 suscitait et continue à susciter encore aujourd'hui des controverses. Le cardinal lui-même n'a jamais expliqué pourquoi à un moment aussi difficile pour la Pologne et l'Eglise catholique polonaise il avait pris la décision de quitter le pays. Il y a eu de nombreuses tentatives de l'éclaircir. L'amertume provoquée dans la société polonaise par la défaite de septembre a, bien sur, pesé sur la façon de l'apprécier.

Pourquoi le cardinal primat quitta-t-il Poznań? Pourquoi partit-il pour Varsovie? Pourquoi se rendit-il à Rome? Pourquoi est-ce qu'il ne rentra pas en Pologne? Voilà les questions que se posaient le plus souvent, et se posent encore, les Polonais dans leur pays et à l'étranger. L'auteur de la présente étude essaie d'y répondre, au moins partiellement, à la lumière des sources jusqu' alors inconnues.

Le cardinal Hlond partit de Poznań en raison d'un engagement pris antérieurement, à savoir de dire le 5 septembre une messe à Varsovie pour le salut de la République. Le gouvernement de son côté insistait sur son départ. Arrivé à Varsovie, le prélat dut constater que ses archidiocèses s'étaient déjà trouvés sous l'occupation net il se vit dans la situation d'un évêque sans diocèse. Comptant sur une résistance prolongée de l'armée polonaise et des alliés, il quitta la capitale exposée aux bombardements et se rendit à Siedlce où il espérait trouver un peu de répit.

Le 13 septembre, le cardinal se trouva à Krzemieniec, non loin de la frontière roumaine, dans une situation sans issue. S'il avait essayé de rebrousser chemin, les Allemands l'auraient empêché de regagner Poznań. Le départ pour Rome lui apparut comme la solution la plus raisonnable. Après avoir passé en revue les motifs probables ayant déterminé la

décision du prélat, l'auteur se voit amené à conclure qu'il faut attribuer le plus de poids à cette circonstance que le cardinal primat, privé de la possibilité de rentrer à Poznań, dut simplement attendre un arrangement entre les États. Avec l'appui du Saint-Siège, il espérait revenir rapidement dans archidiocèses.

Cependant l'espérance s'avéra vaine. Les Allemands ne lui permirent pas de retourner en Pologne, malgré des interventions réitérées du Vatican. Le primat de Pologne resta donc à Rome où il développait une intense activité en faveur de la patrie occupée. Entre autres, il fit beaucoup pour montrer au monde la nature et les ambitions de l'hitlérisme.

WPŁYW ZASAD RETORYKI ORATORSKIEJ
NA SPOSÓB KSZTAŁTOWANIA WYPOWIEDZI POETYCKIEJ
W „PIESNIACH SOBIE ŚPIEWANYCH”
KONSTANCJI BENISŁAWSKIEJ¹

Gdy czynniki retoryki ujmie się ze względu na ich funkcjonalność — można zauważyć, że jedne są bardziej związane z retoryką oratorską, inne z retoryką epigramatyczną. Benisławska w *Pieśniach* zwykła posługiwać się obiema kategoriami. Niektóre wprawdzie księgi *Pieśni* cechuje pewna przewaga określonych czynników, np. w księdze drugiej więcej jest czynników pochodzenia epigramatycznego — ale w zasadzie poetka stosuje je łącznie.

W artykule niniejszym analizie poddane zostaną te czynniki, które cechuje bliższy związek z tendencją do przemówieniowego kształtowania wypowiedzi. Związku tego można także dopatrywać się w kształtowaniu podmiotu lirycznego, w ogólnej koncepcji i w stylu wypowiedzi oraz w języku *Pieśni*.

Podmiot liryczny w *Pieśniach* nie przedstawia indywidualności jednolitej. Bliższa obserwacja tej kategorii literackiej pozwala ustalić kilka zróżnicowanych postaw podmiotu, które pozostają w związku z zasadniczymi tendencjami retorycznymi przejawiającymi się w zbiorze. Podmiot w *Pieśniach* — to w zasadzie „obraz autorki, poetki”.

¹ Artykuł jest częścią większej całości omawiającej tendencje retoryki (oratorskiej, epigramatycznej i emocjonalnej) w *Pieśniach* K. Benisławskiej na podstawie analiz konstrukcji podmiotu, wypowiedzi poetyckiej, elementów leksykalnych i stylistycznych wypowiedzi, podejmującej próby powiązania wymienionych tendencji z bliższym lub dalszym kontekstem historycznoliterackim. Fragmenty wierszy przytaczane w artykule cytuję za wyd. K. Benisławska: *Pieśni sobie śpiewane*. Lublin 1958, do druku przygotowali T. Brajerski i J. Starnawski. Lokalizacja pod każdym cytatem wskazuje na księgę *Pieśni* (cyfra rzymska), kolejny numer utworu w księdze (cyfra arabska przed kreską) oraz kolejne wiersze utworu (cyfry arabskie po kresce). Wszystkie podkreślenia autora (M. K.).

décision du prélat, l'auteur se voit amené à conclure qu'il faut attribuer le plus de poids à cette circonstance que le cardinal primat, privé de la possibilité de rentrer à Poznań, dut simplement attendre un arrangement entre les États. Avec l'appui du Saint-Siège, il espérait revenir rapidement dans archidiocèses.

Cependant l'espérance s'avéra vaine. Les Allemands ne lui permirent pas de retourner en Pologne, malgré des interventions réitérées du Vatican. Le primat de Pologne resta donc à Rome où il développait une intense activité en faveur de la patrie occupée. Entre autres, il fit beaucoup pour montrer au monde la nature et les ambitions de l'hitlérisme.

WPŁYW ZASAD RETORYKI ORATORSKIEJ
NA SPOSÓB KSZTAŁTOWANIA WYPOWIEDZI POETYCKIEJ
W „PIEŚNIACH SOBIE ŚPIEWANYCH”
KONSTANCJI BENISŁAWSKIEJ¹

Gdy czynniki retoryki ujmie się ze względu na ich funkcjonalność — można zauważyć, że jedne są bardziej związane z retoryką oratorską, inne z retoryką epigramatyczną. Benisławska w *Pieśniach* zwykła posługiwać się obiema kategoriami. Niektóre wprawdzie księgi *Pieśni* cechuje pewna przewaga określonych czynników, np. w księdze drugiej więcej jest czynników pochodzenia epigramatycznego — ale w zasadzie poeta stosuje je łącznie.

W artykule niniejszym analizie poddane zostaną te czynniki, które cechuje bliższy związek z tendencją do przemówieniowego kształtowania wypowiedzi. Związku tego można także dopatrywać się w kształtowaniu podmiotu lirycznego, w ogólnej koncepcji i w stylu wypowiedzi oraz w języku *Pieśni*.

Podmiot liryczny w *Pieśniach* nie przedstawia indywidualności jednolitej. Bliższa obserwacja tej kategorii literackiej pozwala ustalić kilka zróżnicowanych postaw podmiotu, które pozostają w związku z zasadniczymi tendencjami retorycznymi przejawiającymi się w zbiorze. Podmiot w *Pieśniach* — to w zasadzie „obraz autorki, poetki”.

¹ Artykuł jest częścią większej całości omawiającej tendencje retoryki (oratorskiej, epigramatycznej i emocjonalnej) w *Pieśniach* K. Benisławskiej na podstawie analiz konstrukcji podmiotu, wypowiedzi poetyckiej, elementów leksykalnych i stylistycznych wypowiedzi, podejmującej próby powiązania wymienionych tendencji z bliższym lub dalszym kontekstem historycznoliterackim. Fragmenty wierszy przytaczane w artykule cytuję za wyd. K. Benisławska: *Pieśni sobie śpiewane*. Lublin 1958, do druku przygotowali T. Brajerski i J. Starnawski. Lokalizacja pod każdym cytatem wskazuje na księgę *Pieśni* (cyfra rzymska), kolejny numer utworu w księdze (cyfra arabska przed kreską) oraz kolejne wiersze utworu (cyfry arabskie po kresce). Wszystkie podkreślenia autora (M. K.).

W niniejszej pracy terminy: podmiot, „obraz poetki, autorki” będą używane zamiennie. Zawsze mieć się będzie na uwadze tożsamość tej kategorii literackiej². Spróbujmy zatem określić najpierw cechy podmiotu odpowiadające tendencjom oratorskim.

Podmiot oratorski to — zgodnie z wymaganiami teorii retoryki — podmiot uczony, erudyta, podmiot wiedzący wszystko, daleki od jakichkolwiek wątpliwości³. W *Pieśniach* uczoneść podmiotu przejawia się w jego zainteresowaniach różnymi dziedzinami wiedzy i życia. Na pierwszym miejscu należałoby wymienić wielkie odczytanie i znajomość zagadnień teologicznych, o czym pisał już Borowy⁴. Poetka doskonale znała *Stary i Nowy Testament*, czego dowodem są częste w *Pieśniach* dosłowne lub upoetyzowane cytaty, np.:

Sam się skarżysz, mój Panie, nasz Ojciec jedyny
Przez Twojego Proroka na wzgardne dzieciąt;
„Wykarmiłem Mych synów, oni Mną wzgardzili,
Wyniosłem, aż za dobroć złością zapłacili”.

I 2/109—112

Jest to prawie dosłowny cytat z księgi Proroka Izajasza⁵. Innym razem będzie to fragment psalmu, upoetyzowany na wzór Kochanowskiego:

Ty wraz-wraz za mną chodzisz, Ty uścielasz drogi,
Bym wzdry nie obrazila gdzie o kamień nogi.
Ty na Twojej Opatrzności rękach nas piastujesz,
Ty nam w dziedzictwo wieczne niebo zapisujesz.

I 2/89—92⁶

² R. Ingarden: *Szkice z filozofii literatury*. Łódź 1947; „Polonista” t. I. s. 29—30.

³ S. Konarski w swej retoryce na pytanie — co potrzeba przede wszystkim do mówienia dobrze? — odpowiada: „*Trzeba roztropnie i pewnie pojmować to, co mówić mamy*” (S. Konarski: *De arte bene cogitandi, ad artem dicendi, bene necessario*. Warszawa 1929 s. 1). Porównaj także zdanie Pietraszki: „Renesansowy model poety — uczonego był nie rezultatem mody, lecz konsekwencją ówczesnego sytuowania poezji w rozdziale nauk. Teza ta nie dawała możliwości wyodrębnienia się osobnego przedmiotu, celów i funkcji poezji. Myśl Oświecenia wystrzegala się też tworzenia warunków takiej secesji”. (S. Pietraszko: *O pojmowaniu poezji w Polsce w okresie Oświecenia*. „Przegląd Humanistyczny” 7 /1963/ nr 1 s. 23).

⁴ Por. szkic w: *Pieśni sobie śpiewane*. Lublin 1958 s. IX.

⁵ Por.: „Pan mówi: Wychowałem syny i wywyższyłem a oni mię wzgardzili (Iz 1, 2).

⁶ Inne przykłady cytatów z *Pisma św.*: I 4/289—292; I 2/113—116; I 3/49—52; I 2/205—208; I 5/140; II 7/61—64.

Fragment ten jest poetycką parafrazą słów psalmu 90⁷.

Prócz wyraźnych cytatów z Pisma św., *Pieśni* zawierają mnóstwo różnych przywołań i aluzji do różnych scen, wydarzeń i postaci biblijnych, np. do manny, którą Bóg karmił Izraelitów na pustyni (I 6/13—14); do historii Jakuba i Ezawa (I 4/17—19); do historii syna marnotrawnego (I 6/40—50); do niezwykłego nawrócenia św. Pawła (I 2/157—9)⁸.

Wydaje się też, że Benisławska знаła nie tylko księgi kanoniczne Pisma św. Z niektórych fragmentów, zwłaszcza Księgi II, można wnioskować, że nie były jej obce jakieś przekazy apokryficzne. Chodzi tu o wybrane sceny z życia świętej Rodziny, których nie ma w ewangeliach⁹.

Poeta — klasyk, piszący na tematy świeckie, zwykł był — zgodnie z obowiązującą praktyką — posługiwać się mitologią, z niej czerpać natchnienie, motywy, sceny. Benisławska, traktująca o sprawach religijnych — przeciwnie, popisuje się znajomością Ksiąg świętych. Czyni to chyba z pełną świadomością postulowanej przez niektórych teoretyków niestosowności mieszania do poezji religijnej elementów pogańskich, świeckich. Wszak raz tak napisze:

W Tobie — ach, wybacz wierszpisce tylko,
Że z świeckich źródeł wtrącam wierszów kilka —
W Tobie doszedłby Menalka powieści,
Gdzie cieńniej niebo niż w trzech łokciach mieści.

II 2/93 96¹⁰

Na Biblii nie kończą się jednak zainteresowania poetki. Z jej wierszy wynika, że znała także dzieła Ojców Kościoła, uczonych teologów i świeckich. Wypowiedzi z ich dzieł cytuje, bądź powołuje się na ich opinie. Oto, w formie słów samego Boga, przytacza ogólnie znaną maksymę św. Augustyna:

Grzmi niebo! Głos Twój, Boże, głos to nieomylnie:
Który ciębiem bez ciebie stworzył bez twej pieczę
Zbawić ciębie bez ciebie nie mogą, człowiecze!

I 9/97—100

⁷ Por. Mt 4,6 i psalm 90 w przekładzie Wujka: „Albowiem Aniołom swoim rozkazał o tobie: aby cię strzegli na wszystkich drogach twoich. Na rękach będą cię nosić: byś nie obraził snąc o kamień nogi twojej”.

⁸ Por. inne przykłady: ostatnia wieczerza I 6/37; stworzenie świata I 2/178; 2/210; 8/64; cierpienia Joba I 9/94—95.

⁹ Por. II 4/85—109.

¹⁰ Por. „Grzech mieszać prawdę z fałszem, jakoby mogło właśnie iść razem objawienie i pogańskie waśnie...” (F. X. Dmochowski: *Sztuka rymotwórcza*. Wrocław 1961 BN. s. 1. Nr 158 s. 91—92).

W innym miejscu powołuje się na zdanie Dionizego Areopagity:

Błogosławionaś, bo innych na ziemi
Twarz Twa czyniła błogosławionemi,
Jak mi poświadcza Dyjonizy stary,
Uczeń Twojego Jana godzin wiary.

II 5/73—76¹¹

O uczoności *Pieśni* świadczyć może praktyka stosowania przez poetkę przypisów do swoich wierszy, nieraz bardzo obszernych, jak np. do wiersza:

O jako jużś łaski była pełna
Cdyś lat doznała siedm dziesiąt dwie pełna

II 3/95—96

autorka daje taki przypis: „O wielości lat Maryi Panny nic pewnego. Mnicmania różne: jedni liczą jej wieku na lat 60 z dodatkiem, drudzy na 70 (jako i Maria de JESU z objawienia w jej żywocie), inni na 72 lata życia tej to Pani rozciągają”¹². Przypis zupełnie odpowiadający wymogom pracy naukowej. Z innego, bardziej obszernego przypisu, można się dowiedzieć, że poetka znała dzieła Hipolita Marakcjusza, sławnego mariologa XVII wieku, że rozczytywała się w *Dziejach kościelnych* Skargi i Kwiatkiewicza, co więcej, można się dowiedzieć, że znała także literaturę świecką, gdyż wymienia *Noce arabskie* — utwory, które ocenia jako „ku strawieniu próżno drogiego czasu służącego”¹³. W jeszcze innym przypisie informuje poetka: „Cząstka tego afektu wzięta jest ze sławnego sonnetta francuskiego pana des Barreaux: Grand Dieu! Tes jugements”... etc”¹⁴. Wynika stąd, że odczytanie i wiedza autorki były obszernie. Jawne manifestowanie w *Pieśniach* tej wiedzy poprzez przywołania, odnośniki, przypisy, aluzje i cytaty — wyraźnie obiektywizuje wypowiedź poetycką. W poezji takiej jawny staje się dystans między podmiotem-autorem a tekstem, który dzięki wyżej omówionym zabiegom autonomizuje się, przybiera postać wypowiedzi nie własnej poety, lecz często postać wypowiedzi cudzej, cytowanej lub referowanej i udokumentowanej przypisem.

Wiele fragmentów *Pieśni* stanowi ponadto zbiór głębokich refleksji, interpretacji i dociekań na różne tematy teologiczne, poprzez które poetka ukazuje wielką swoją znajomość różnych problemów, znajomość chrześcijańskich dogmatów, których treścią jest Bóg, Chrystus, Maryja

¹¹ Na innym miejscu odwołuje się do św. Bernarda (II 3/253—256), do Suareza (II 3/96, przypisek).

¹² Pcr. *Pieśni* s. 90.

¹³ *Pieśni* s. 110.

¹⁴ Tamże.

i człowiek. W pieśni *Pan z Tobą* Benisławska umiejętnie posługuje się tekstem biblijnym (Przyp 8, 22—26) o funkcji mądrości Bożej w akcie stworzenia świata, odnosząc go do roli Maryi. Musiała zatem znać tzw. sens przystosowany, używany w biblistyce¹⁵. Gdy poetyzuje na temat chleba (I 6), nie omieszka rozróżnić kilka jego postaci: chleb powszedni, chleb eucharystyczny i chleb jako słowo Boże.

Niektóre części *Pieśni* przypominają postać traktatów filozoficzno-teologicznych, posługujących się sylogistycznym sposobem dowodzenia¹⁶. Oto np. wywód na temat bezpośredniej interwencji Bożej w akcie poczęcia i zrodzenia człowieka:

Teza:

— Ojciec nad wszystkie ojce! Bo żeśmy i ciało
Od swych rodziców wzięli, z Twej się woli stało,

Przesłanka:

— Ponieważ nie jest w mocy to ojca i matki,
Kiedy Ty nie przeżegnasz, mieć po sobie dziatki.

W dalszym ciągu następuje trzyzwrotkowe wyjaśnienie postawionej tezy i wreszcie typowy dla dowodzeń teologicznych argument — powołanie się na Pismo św.:

Ojciec, po stokroć Ojciec! Ojciec, któryś w niebie!
Bo mi PISMO po stokroć tak każe zwać Ciebie”.

A że sama autorka fragment ten uważa za rodzaj dowodu, świadczą słowa następnej strofy:

Ojciec! O miły Ojciec! Któż już wątpić może,
Czy trzeba, czy nie trzeba Ciebie kochać Boże?
A jeśli kogo oślepiła złość tak wściekła,
Ze wątpi, tam nie trzeba dowodów, lecz piekła.

I 2/225—248

Dowodzenie powyższe jest rozbudowane, gdyż zawiera wszystkie elementy: tezę, przesłankę, uzasadnienie i wniosek. Jest ono zatem najbliższe wypowiedzi oratorskiej¹⁷. Są w *Pieśniach* także inne odmiany argumentacji, niepełne, np.:

Bądź wola Twoja, Boża! Bo wiem to dołożnie,
Cokolwiek człowiek działa woli Twoje zdrożnie,
Jest to drzewo na opał wiecznego ogniska,
Które diabeł rad zbiera i do piekieł ciska.

I 5/49—52

¹⁵ *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1959 t. II s. 505.

¹⁶ O stosowaniu dowodzenia w średniowiecznej retoryce angielskiej pisała Margaret Schlauch w artykule: *Retoryka i studia retoryczne w średniowiecznej Anglii*. „Pamiętnik Literacki” 1960 z. 3 s. 66.

¹⁷ Inne przykłady dowodzeń: I 4/81—108; I 3/31—40.

Jest to dowód złożony tylko z tezy: „Bądź wola Twoja” i przesłanki zaczynającej się od — „Bo”... Przesłanka jest znacznie rozbudowana w porównaniu z tezą. W pieśni, z której tę strofę wyjęto, tak sformułowanych dowodzeń można naliczyć siedem. Są jeszcze inne typy, bliższe ukształtowaniom epigramatycznym wypowiedzi.

Spora liczba nagromadzeń i wyliczeń, jakie stosuje Benisławska, w których wymienia się długie katalogi różnych przedmiotów, stworzeń (por. I 3/145—151), nieznanymi rzek i drogich kamieni (por. II 5/137—148), instrumentów muzycznych (III 20/37—40) itp. stwarza wrażenie erudycyjnego opisu encyklopedycznego autorki. Uczoność wierszy Benisławskiej to także rezultat stosowania się pisarki do zasad i wymogów poetyckich, które zapewne знаła z podręczników retoryki. Początek oświeceniowa — to nie tylko owoc twórczego talentu, ale także znajomości techniki poetyckiej¹⁸.

Inną cechą podmiotu *Pieśni* jest jego postawa pouczająca lub umoralniająca. Cecha ta wypływa z ówczesnych ogólnych założeń teoretycznych, z koncepcji poezji jako sztuki użytecznej¹⁹. W przypadku religijnej twórczości Benisławskiej jest ta cecha kontynuacją tradycji kościelnej kultury i kościelnego modelu parenetycznej sztuki i literatury, z której to tradycji, jak stwierdza Pietraszko — polskie Oświecenie nie wyzwoliło się do końca²⁰. Na wskroś religijny charakter *Pieśni*, refleksyjno-modlitewna tematyka traktująca o Bogu, o jego przymiotach, i podkreślająca w szczególny sposób pozytywny stosunek Boga do człowieka oraz wzór Maryi — stanowią ze swej natury centrum chrześcijańskiej parenetyki. Zakres treści pouczających obejmuje w *Pieśniach* stosunek człowieka do Boga, pośrednio także stosunek człowieka do bliźniego. Zadziwia, jak to już zauważył Borowy — brak pouczających treści z dzie-

¹⁸ Por. opinię S. Pietraszki z artykułu: *O pojmowaniu poezji* s. 27 — „Tak dla autorów *Monitora* jak i niemal dla wszystkich ówczesnych polskich teoretyków poezji jest nauką. Z czego wynikają liczne konsekwencje. Te m. in., że uprawianie poezji wymaga umiejętności, których można się nauczyć”.

¹⁹ Por. zdanie z retoryki Juvencjusza: „Quid est finis poeseos! — est iucunda morum institutio” (Juvencius: *Institutiones poeticae*. Lublin 1755 s. 22); Rzewuskiego — „A to miej za cel dzieł twych i roboty, być w sercach zbrodnie kruszył, wszczepiał enoly” (W. Rzewuski: *O nauce wierszopiskiej*. W: *Tragedie i komedie*. Warszawa 1962 s. 249); opinię Pietraszki — „Moralizatorstwo poezji polskiego Oświecenia — pisze Pietraszko — wynikało niejako z wewnętrznej sytuacji. Po pierwsze — w swej większości nie uświadamiało sobie istnienia, czy możliwości innych celów i funkcji twórczości poetyckiej, (...), po drugie — właśnie funkcja wychowawcza i treść moralizatorska dawały poezji tę wysoką rangę społeczną, bliską kałpaństwu (...)”, Pietraszko, jw. s. 29.

²⁰ Por. Pietraszko, jw. s. 28.

dziny obywatelsko-patriotycznej²¹. Treści pouczające mieszczą się ściśle w ramach ortodoksyjnej etyki katolickiej, choć skala wymagań, jakie stawia sobie lub innym podmiot liryczny, sięga nieraz samych szczytów doskonałości chrześcijańskiej. Ta rozpiętość w skali wymagań odzwierciedla w pewnym stopniu sposób wyrażania treści pouczających, który w *Pieśniach* waha się między spokojem i obojętnym wypowiedaniem sentencjonalnych stwierdzeń a pełnym zaangażowaniem się podmiotu zażekaniem się, złorzeczeniem lub przysięganiem. Przyjrzyjmy się przykładom.

Dydaktyzm w wierszach Beniślowskiej wyraża się dość często w postaci wplątanych od czasu do czasu ogólnych, aforystycznych stwierdzeń, np.:

...bo też i na Pana
Więszy ątek przystoi, niżli na ubogę:
Pan winien dać po pańsku, ja daję, co mogę.

I 3/102—104

Daj nam chleba naszego, daj, wielmożny Panie!
Wszak do Ciebie należy ątek, do nas branie.

I 6/21—22

**Szlachetność matki jest zaszczytem dziełek,
Zaś upodleniem synów podłość matek.**

II 8/79—80

Wypowiedzenie powyższe cechuje zwięzłość i przemyślność budowy. Sentencje mają w zasadzie charakter ogólny i odnoszą się do Boga lub Maryi, ale ich szeroki zakres pozwala rozciągać je także na sytuacje międzyludzkie, gdyż z obserwacji takich sytuacji zostały chyba zaczerpnięte.

Kiedy indziej poetka gromadzi w jednym fragmencie pieśni szereg takich aforystycznych stwierdzeń, tworząc jakby pouczającą lekcję. Oto cztery kolejne strofy z pieśni *Ojciec nasz...* kończy następującymi formułami:

1 strofa:

Nie powiada ten „strzeż się”, kto chce czyjej zguby.

2 strofa:

Zacianane przychodzi do rozumu dziecie.

3 strofa:

Groza do szczęścia droga, przewodnicem, nauką.

4 strofa:

Do poznania rodziców pędzi różga dzieci.

I 2/145—160

²¹ Borowy: Szkic, jw. s. IX.

Cztery zwrotki, z których przytoczono powyższe sentencje, mają bardzo podobną konstrukcję. Każda stanowi jakby mały wywód na temat konieczności stosowania w wychowaniu środków przykrych, gdyż takie tylko środki — zdaniem poetki — gwarantują osiągnięcie celu wychowawczego. Sentencje kończą każdy człon wywodu, są jakby zwięźle sformułowanym wnioskiem, a w kompozycji strofy — pointą:

Wiem, że kiedy uporną skalę stałą otną,
Z nieużytych wnętrzości sypie skrę błyskotną.
Orzech słodkie da jądro, gdy łupinę sfluką.
Groza do szczęścia drogą, przewodniem, nauką.

I 2/153—156

Dla ilustracji zasadniczej tezy o stosunku Boga do człowieka autorka posługuje się przykładami z dziedziny zjawisk czysto naturalnych, ze stosunku rodziców do dzieci. A oto inny fragment większego nagromadzenia aforystycznych sformułowań:

Przyjdź, przyjdź Królestwo Twoje! Ale jakiej drogi
i jakiego gościńca mają strzec me nogi?
Nie, nie gościńcem bitym, lecz się ścieżką trzeba,
A to wąską i cierniem sianą drzeć do nieba.

Gwałt królestwo niebieskie cierpi. Nie dostanie
Nikt go, chyba przez długie tylko szturmowanie:
Strzałą modła gorąca, pokuta taranem,
Dobre życie drabiną, szlurmujący panem.

Nie wzleci ptak do góry skrzydła opuściwszy,
Nie dojdzie żeglarz portu wiosem nie robiwszy,
Żołnierz próżno chce wygrać, co bronią nie włada!
Wszelka chęć bez uczynków na koszu osiada.

Przyjdź Królestwo Tve Panie! „Nie każdy, co praw
„Panie, Panie! — głos słyszę — duszę swoją zbawi,
Lecz kto czyni mą wolę, ten sam do pokoja
Królestwa mego wnidzie!” Bądź wola Twoja!

I 4/277—292

Treści pouczające zawarte w tym fragmencie nie są tak regularnie ułożone, jak w poprzednim. Ich proveniencja wykazuje także pewne zróżnicowanie. Są to upoetyzowane teksty biblijne: o wąskiej drodze wiodącej do nieba, o gwałcie, jaki królestwo Boże cierpi, oraz prawie dosłowny cytat — „Nie każdy...”. Są to dość banalne sformułowania oparte na doświadczeniu fizycznym, jak np.: nie wzleci ptak do góry, skrzydła opuściwszy, nie dojdzie żeglarz... itd. Największą rangę mają tu jednak teksty pochodzenia biblijnego. Od nich poetka wychodzi i na nich kończy ten pouczający wywód.

Fragment łączy w sobie ponadto różne sposoby kompozycji wypowiedzi. Strofa pierwsza, złożona z pytania i odpowiedzi, oraz 2 wersety

drugiej strofy zbudowane są w stylu kolokwialnym. Wskazuje na to składnia zbliżona do składni mowy potocznej. Powtórzenie: „nie, nie”, „ale jakiej drogi i jakiego gościńca”, użycie spójnika „a” zamiast „i”, potoczny zwrot „drzeć się ścieżką pod górę” oraz silna przerzutnia w drugiej strofie — to cechy takiego typu wypowiedzi. Połowa drugiej strofy i cała trzecia mają kompozycję bardziej przemyślną i zbliżoną do epigramatycznej (asyndetyczne równoważniki pierwszych dwóch wersów, paralelizm i pointa trzeciej strofy). Ostatnia strofa, powtarzająca także myśl o konieczności dobrych uczynków do osiągnięcia zbawienia, przez przywołanie słów ewangelicznych skomponowana została na wzór dialogu, w którym treści dydaktyczne wypowiada sam Bóg. W ten sposób podkreślona została wyraźnie ranga słów pouczających.

Na uwagę zasługuje w tym fragmencie także sam podmiot, który nie jest już, jak w poprzednich przykładach, biernym referentem pięknych myśli, wydaje się jakby do siebie odnosić głoszone maksymy. To chyba ma na celu postawienie siebie w roli interlokutora w pierwszej strofie — „I jakiego gościńca mają strzec **me** nogi?” i w roli słuchacza w strofie ostatniej — „głos **słyszę**”.

Podsumujmy. Przytoczony fragment dydaktyzujący, prosty w zasadzie co do pouczającej zawartości, jest jednak bardzo zróżnicowany co do sposobu jej wypowiedzania. Krzyżują się w nim dwie, a może trzy różne tendencje retoryczne: oratorska, epigramatyczna i emocjonalna. Tak w *Pieśniach* bywa dość często.

Nieco inną odmianę pouczania, zbliżoną do moralizowania, stanowią fragmenty rozpoczynane lub zamykane oceniającym adresata epite-tem, np.:

(...)

Wola, co wszystkie wole stworzyła i chowa
Szczęśliwa dusza, która jej słuchać gotowa.

(...)

Bądź wola Twoja, Boże!...
Szczęśliwy, który onej nie idzie oporem.
Szczęśliwy! Który za nią niesie chętnie nogi,
Temu różą cierniste pościelą się drogi,
Tego nie nie zasepi, ten zawsze i wszędzie
Wśród ubóstwa bogaty, wśród smutków rad będzie.

Szczęśliwy! kto na stanie swoim rad przestawa,
W którym go osadziła opatrność łaskawa, ...

I 5/66—90

Złota ogień doświadcza, a pokusa męża,
Szczęśliwy, co w Twe Imię z Tobą ją zwycięża.

I 8/44

Albo negatywnie:

(...)

Czart zbójca, sprośnik ciała, to i owo trzeci.

Szalony, kto w poddaństwo takich panów leci.

I 4/11—12

Kwalifikujące epitety — bardziej określony adresat („ten, który, kto”) stwarza wrażenie większego zaangażowania emocjonalnego podmiotu pouczającego. Choć treści dydaktyczne są nadal ogólne i w życiu religijnym powszechnie znane (por. zawsze zgadzać się z wolą Bożą, poprzestawać na tym, co Opatrzność daje, w imię Boże pokonywać pokusy) — to jednak ta ocena adresata, który z pouczenia korzysta lub nie, wskazuje na inną nieco postawę podmiotu lirycznego niż w poprzednich wypadkach, gdy tylko wygłaszał suche sentencje. Jak poprzednio, tak i tu umoralniające maksymy cechuje zwięzła budowa, powtarzająca schemat — „Szczęśliwy, kto...”

Znacznie wyższy stopień emocjonalnego zaangażowania przejawia podmiot w tych fragmentach, w których ucieka się do formuł złorzeczenia, pomstowania lub przekleństwa. Są w *Pieśniach* dwa bardzo podobne cykle, których treścią jest potępienie ludzi nie kochających Jezusa i Maryi. Oto cykl odnoszący się do Chrystusa skomponowany na kształt konceptystycznego wywodu, zakończonego formułą przekleństwa:

Kto Go nie kocha, ten twardym szkopulem,
Śmiercią nieczułą i grobem nieczulem,
Ba, stokroć twardszy nad twarde szkopuły,
Nad śmierć nieczulszy i nad grob nieczuły!

Przy śmierci Chrysta kamień się gruchota,
Śmierć się ocuca, grob rozwala wrota!
Kto Go nie kocha? Kochają więc glazy!
Kto Go nie kocha? Człek twardszy sto razy!

Kto Go nie kocha, niech będzie przeklęty!
Niechaj z korzenia zostaje wycięty!
Niechaj pamiątki żadnej nie zostawi!
Niechaj mu nigdy nikt nie błogosławi!

II 6/201—212

Gdyby poetka na tym przekleństwie pieśń skończyła, można by ją było pomówić o herezję, gdyż takiego kategorycznego potępienia katolikowi rzucać nie wolno. Toteż w następnej strofie jakby wycofuje się z zajętej postawy.

Analogicznie zbudowany jest cykl dotyczący Matki Boskiej, dlatego przytoczę tu tylko ostatnią strofę, zawierającą przekleństwo:

Kto Cię nie kocha, niech z ludzkiej pamięci
Tego przed czasem czas mściwy wykreśli!

Wart, wart jest śmierci! Lecz, chej, azali
Sąd mój najpierw na mnie się nie zwali?

II 3/256—260²²

W tym przypadku poetka już w połowie strofy zaraz po przekleństwie próbuje się wycofać i jakby na siebie przyjąć to, co komuś najpierw życzyła. Wynika stąd, że retoryczny patos oburzenia poniósł autorkę za daleko, musiała go zatem mitygować, zmieniając postawę potępiającą:

Mylę się, mylę! Nie na toś, nie na to
Nas okupował, Jezu, z życia strata!
Tak-liż to żądam — o mój błędzie wielki! —
By Krwi najdroższej w niwecz szły kropelki?

II 6/213—216

Obydwa teksty wyrażają tę samą myśl: wszyscy powinni kochać Jezusa i Maryję. Dydaktyzm tych fragmentów jest dydaktyzmem pośrednim, wynika bowiem z rapiktrowania negatywnej postawy człowieka wobec wymienionych istot. Piętnowanie to przybiera postać retorycznego wzburzenia, wyrażającego się w kategoriach zdaniach — sądach:

Kto Go nie kocha — ten twardym szkopułem,
Kto go nie kocha — nie wart kęsa chleba,

II 6/201—202

Niechaj z karzenia zostało wycofane!
Niechaj pamiętki żadnej nie zostawi!
Niechaj mu nigdy nikt nie błogosławi!

II 6/210—212

Takie trzykrotne wypowiedzenie analogicznie zbudowanej formuły o stopniowo narastającej sankcji karnej, formuły rozpoczynającej się anaforycznym „niechaj” — zawiera w sobie coś z powagi rytualnego egzorcyzmu²³.

Jest też w przytoczonym fragmencie coś ze stylu konceptystycznego. Człowieka, który nie kocha Boga, nazywa poetka twardym głazem, nieczułą śmiercią, grobem nieczułym. Metaforyka tych trzech elementów ma wspólne pole semantyczne: twardość, nieczulość, ziać. Cechy te zostały jeszcze podkreślone przez dodanie tautologicznie określających przydawek i hiperboliczne stopniowanie: „stokroć twardszy”. Metafora grobu i śmierci nie jest tu przypadkowa, gdyż już w następnej strofie nawiązuje autorka do faktu zmartwychwstania Chrystusa, w czasie którego te trzy metaforycznie użyte elementy odmieniają swe właściwości. To koncepty-

²² Inne strofy patrz II 3/240—256.

²³ Por. M. K o w a l e w s k i: *Meły Słownik Teologiczny*. Poznań 1960 s. 111.

styczne rozumowanie, gdzie znanym już zwyczajem przeciwstawia się nierozumną naturę człowiekowi, kończy poetka dwoma wersetami złożonymi z pytań i odpowiedzi, w których jaskrawo i hiperbolicznie uwytkłona została nieczułość człowieka — „człek nad głazy twardszy sto razy”. Oczywiście, po takim ustawieniu sprawy można już przejść do najcięższych przekleństw.

W przypływie wielkiego oburzenia poetka ucieka się do zwrotów bardziej dosadnych, rezygnując z klasycznej czystości słownictwa. Oto jak określa człowieka, który z bratem swym żyje w niezgodzie:

Cópeć nam jako i my! O, jak niezgodziwie
Pacierz trzepie, kto w gniewie z swoim bliźnim żywie!
Iże Boga całą gębą, a duszę niebogą
Iż wiekiusią zębą, ach jako klnie srogo!

I 7/85—88

Dozaprobata dla niewłaściwie postępującego człowieka wyrażona tu została w dosadnym słownictwie, w takich zwrotach jak: pacierz trzepie, Iże całą gębą, klnie srogo.

Omówione przykłady chyba dostatecznie uzasadniają moralizatorską i dydaktyczną postawę podmiotu lirycznego *Pieśni*. Mówią także o rozmaitej technice przekazywania pouczeń, poczynając od spokojnego i objętego wtrącania od czasu do czasu ogólnych sentencji, poprzez pouczanie emocjonalnie bardziej zaangażowane, a na pełnym patosu i oburzenia strofowaniu i zaklinaniu skończywszy. Jest to dowodem złożoności postaw podmiotu lirycznego w obrębie jednej funkcji dydaktyzowania. Retoryczny patos oburzenia wskazuje na wielką żarliwość religijną poetki, która w ogromnym uniesieniu zda się zapominać czasem o granicach zakreślonych przykazaniem miłości bliźniego.

Z retoryczną koncepcją podmiotu jako człowieka uczonego i moralizatora idzie w parze jego pozycja reprezentanta spraw ogółu. Postawa ta na zewnątrz najczęściej wyraża się w łatwości przechodzenia od sposobu mówienia w 1 os. lp. do 1 os. lm., od mówienia w imieniu cudzym do wyrażania jakby osobistych uczuć. Oto np. w 7 strofie pieśni *Ojczy nasz...* (Księga I) poetka zda się mówić ogólnie o pewnej niemożliwości wszystkich ludzi, w tym i swojej, posługując się określeniem „człek” jako „pars pro toto”:

Ach, jak wielki nasz Ojczy! Cóż mógłi **człek** takiego
Zdziałać, by Ojcowstwa był wart tak wielkiego!

I 2/25—26

Ale już w następnej strofie (8) przechodzi do wypowiedzi w 1 os. lp.:

Ojczy! O Ojczy dobry! Ojczy któryś w niebie!
I stąd się mocno **cieszę**, że*m* nic jest bez Ciebie.

I 2/29—30

Trzy kolejne strofy (8, 9, 10) formułują wypowiedź wyraźnie w 1 os. lp. Ale już w 11 strofie autorka wraca znów do liczby mnogiej, znacząco akcentując to przejście oddzielnym wykrzyknikiem:

Ojciec nasz! **Nasz!** Boś Ojcem powszechnym jest ziemi...

I 2/41

Wszyscy w Tobie żyjemy, a kto się wydziera
Z życiodawnej Twej ręki, ten rychło umiera

I 2:47—48

by w 13 strofie ponownie przejść do 1 os. lp. Manewr ten powtórzy się w tej pieśni jeszcze kilkakrotnie. Ta łatwość i częstotliwość przechodzenia od jednej formy gramatycznej do drugiej wskazuje na to, że przedmiot wypowiedzi, choć indywidualizowany przez formę orzeczenia, nie jest w zasadzie sprawą prywatną, osobistą, lecz odnosi się do ogółu ludzi. I stąd ta możliwość stosowania takich zabiegów, w których podmiot, objętnie czy mówi w swoim imieniu czy wszystkich, zawsze jest wyrazicielem opinii większej zbiorowości. Oto jeszcze jeden przykład wyraźnego przemawiania w liczbie mnogiej:

Ojciec nasz! Bo Twój dla nas skarb zawsze bogaty,
Twa miłość ku nam nigdy nie starzeje z laty,
Twe rządy zawsze słodkie, litość niezmierzona,
Z Ciebie wszelki nasz zaszczyt i wszelka obrona.

I 2/93—96

Świadomość pozycji reprezentanta ogółu, znamienna także dla podmiotu wielu ód klasycystycznych, daje poetce prawo przemawiania do adresata, choć jest nim Istota Najwyższa, z pozycji jeśli nie wyższej, to przynajmniej równej jemu²⁴. To nic, że w wypowiedzi podmiot jakby celowo się uniąża, używając najskromniejszych dla siebie określeń, jak np.:

O Ty, co Panem na niebie i ziemi,
Panem od wieków, Panem nad wszystkimi,
Co na to myślisz, gdy **lepianka licha**
Ojcem Cię zowie, jak do Ojca wzdycha?

I 1/1- 4

Zarysowany w tej strofie dystans wobec wielkości Boga jest tylko sprawą formuł stylistycznych. Już bowiem w następnej strofie ta „lepianka licha” przypisuje sobie wiedzę, dzięki której zda się przenikać najgłęb-

²⁴ T. Kostkiewiczowa: *Miejsce ody w poezji polskiego Oświecenia w: Studia z historii poezji. Z dziejów form artystycznych literatury polskiej*. t. IX Wrocław 1967 s. 199—200.

sze tajniki myśli Bożej, ma odwagę mówić o Stwórcy jakby była z nim na jednej płaszczyźnie:

Wiem, wiem co myślisz: ile z łask Twych dociec,
Ach, lepiej myślisz, niżli każdy ociec.
I więcej czynić każdemu gotowy,
Niżli kto trafi wymodlić się słowy.

I 1/5—8

Tak wyrażona relacja podmiotu do adresata jest relacją typowo retoryczną, w której najważniejszym momentem jest sam zwrot do odbiorcy, motywujący proces poetyckiego mówienia, nie zaś podmiot czy adresat.

Omówiono dotąd trzy postawy podmiotu *Pieśni*, postawy erudyty, moralizatora i reprezentanta ogółu. Wszystkie one są najbliższe koncepcji podmiotu retoryki przemówieniowej.

Przejawy retoryki oratorskiej widoczne są jednak w *Pieśniach* nie tylko w postawie podmiotu lirycznego. Można się ich dopatrzeć także w ogólnej koncepcji samej wypowiedzi poetyckiej. Mimo że zbiorek swych poezji religijnych opatrzyła Beniśławska tytułem: *Pieśni sobie śpiewane*, to jednak analiza sposobu konstruowania wypowiedzi lirycznej w tych utworach nie dostarcza zbyt wielu argumentów, które przemawiałyby na rzecz tzw. śpiewności. Poza regularnością w budowie wiersza: regularne strofy, określona długość wersów, dokładny rym, inne czynniki, nawet takie jak anafory i paralelizmy, mają tu więcej wspólnego z retorycznością niż ze śpiewnością. Nadto sama rozpiętość utworów, sięgająca nieraz liczby kilkudziesięciu zwrotek (np. pieśń *Ojczyzna nasza...* liczy sześćdziesiąt siedem zwrotek) — wskazuje na to, że chyba nie z myślą o śpiewaniu tworzyła poetka swe pieśni. Do rzadkości także należą w zbiorce fragmenty przybierające postać bezpośrednich, intymnych wynurzeń, nastawionych wyłącznie na sam podmiot liryczny, spokojnych opowiadań czy zwyczajnych opisów. Przeciwnie, wyznania nawet najbardziej osobiste potrafi poetka nieraz przybrać w kształty podniosłej retoryki, np.:

Odpuść nam nasze winy! Załóż rżnicę serce moje.
Spowiedź czynię: zbroiłam! Już więcej nie zbroję.
Daruj ten raz grzesznicę, włóż miecz w pochwy srogi
Wyciągniony na wieczną zglądę mnie niebogiej

I 7/5—8

Wykrzyknienia, przytoczenie, patetyczna metafora miecza, dostojne słownictwo i składnia — oto czynniki retoryki tego krótkiego fragmentu.

Nie często również zwykła Beniśławska korzystać w kształtowaniu swych wierszy z form dialogowych. Trafiające się od czasu do czasu wypowiedzenia, ujęte w cudzysłów i jakby włożone w usta Boga lub innej

postaci, nie zawsze można uważać za próbę konstruowania dialogu, lecz raczej za wypowiedź z przytoczeniem, która swe pochodzenia zawdzięcza retoryce²⁵, np.:

Sam się skarżysz, mój Panie, nasz Ojcie jedyny,
Przez twojego proroka na wzgardne dziciny:
„Wykarmiłem mych synów, oni mną wzgardzili,
Wyniosłem, aż za dobroć złością zapłacili”.

I 2/109—112

W *Pieśniach* zdecydowanie przeważa sposób konstruowania wypowiedzi na wzór przemowy, i to często przemowy wysokiego tonu. Nie jest to nowość, gdyż w ten sposób ukształtowana została większość dokonanych poetyckich tego okresu²⁶.

Integralnym elementem każdej przemowy, zarówno tej zwykłej, jak i podniosłej, jest nastawienie na adresata, przejawiające się w sposobach uobecnienia go w zasięgu przemawiającego. Sposobem najprostszym jest komponowanie wypowiedzi z użyciem form w drugiej osobie:

Zdrowaś Maryja! Tyś zaszczytem Nieba!
Tyś pomocą czysca! Tyś ziemi potrzeba!
Tyś wszystkich wicków interes! Do Ciebie
Wzroki wzniesione z ziemi, z czysca, w niebie.

II 2/85—88

W ten sposób konstruuje Beniśławska niektóre całe swoje pieśni, np. pieśń II i III z cyklu *Zdrowaś Maryja*, lub znaczne ich fragmenty.

Klasycznym sposobem nawiązywania kontaktu z adresatem, sposobem uroczystym, retorycznym, była zawsze apostrofa. Nie trzeba wielkiego wysiłku, by stwierdzić, że w *Pieśniach* apostroficzność jest cechą częstą i bardzo wyraźną. Jej obecność może być dwojako motywowana: obiektywnie — wtedy apostroficzność jest wynikiem obranej przez poetkę modlitewnej koncepcji utworów. Większość modlitw z natury swej zakłada konstrukcje odwoływania się do adresata²⁷. Jeśli autorka wzięła

²⁵ Tak twierdzi T. Brajerski w artykule: *Przytoczenie nie jest kategorią składową*. „Roczniki Humanistyczne” t. XIV z. 4 s. 94.

²⁶ „Utwory literackie okresu stanisławowskiego mają najczęściej konstrukcję wywodzącą się z poetyki przemówienia. Zjawisko to szczególnie rzuca się w oczy w dziedzinie poezji lirycznej” (T. Kostkiewiczowa: *Model liryki sentymentalnej w twórczości T. Karpińskiego*. Wrocław 1964 s. 20).

²⁷ Wynika to z ontologicznego określenia modlitwy: „Człowiek wierzący (...) wie i zarazem wierzy, że w modlitwie zwraca się bezpośrednio do Boga, który jest”. Ludzkie „ja” i boskie „Ty”, „ja” i „Ty” — oto w najwęższym skrócie ontologia modlitwy (...). Wokół tego układu rozwija się cała teologia modlitwy, na tym układzie zatrzymuje się spekulatywna myśl dla owej rozmowy — modlitwy”. (A. Jastrzębski, A. Podsiad: *Z głębokości. Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*. Warszawa 1960 s. XII).

sobie za tematy swych wierszy wezwania z dwóch klasycznych modlitw chrześcijańskich, to nie dziwnego, że ta okoliczność już w znacznym stopniu rzutuje na strukturę wypowiedzi. Subiektywnie — apostroficzność omawianych poezji jest wynikiem świadomych i celowych zabiegów artystycznych poetki, która w taki właśnie sposób kształtuje swą wypowiedź. Warto może bliżej przyjrzeć się apostrofom w *Pieśniach*. Wiele spośród wezwań Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia Anielskiego, które autorka bierze za tematy swych utworów i które bardzo często powtarza, umieszczając anaforycznie na początku strof, wersetów, już ze względu na ich ukształtowanie, jakie otrzymały w tekstach kanonicznych — posiada charakterystyczne nastawienie na adresata, t.j. na Boga lub Maryję, np. *Ojciec nasz...*, *Zdrowaś Maryjo*, *Matko Boga* itp. Są to po prostu mniej lub bardziej rozwinięte apostrofy, nieodłączne od adresowanego sposobu przemawiania. Inne wezwania, nie posiadające wyraźnego charakteru apostroficznego w tekstach modlitewnych, poetka nieco modyfikuje, nadając im kształt wyraźnego adresu. Tak np. postąpiła z długim wezwaniem: „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi”. Wezwanie to autorka skróciła i dodała imię Boże w wołaczku: „Bądź wola Twoja, Boże” — tak brzmi apostrofa powtarzana w pieśni. W tym samym kierunku poszła także zmiana wezwania „Łaskiś pełna” — na wykrzyknienie: „O, łaskiś pełna”. Z kierunku powyższych modyfikacji oraz z częstotliwości powtarzania w poszczególnych pieśniach modlitewnych i apostroficznie ukształtowanych wezwań (np. w pieśni II z księgi pierwszej na 67 zwrotek, 48 rozpoczyna się apostrofą), można wnioskować, że Benisiawska świadomie i celowo konstruowała większość swych wierszy na typ przemówienia adresowanego do Boga lub Matki Bożej. Wypada jednak dodać, że często także anaforycznie powtarzane apostrofy pełnią nie tylko funkcję retorycznych inwokacji, ale służą także innym celom, np. rozwojowi wątku lirycznego.

Apostrofy zaczerpnięte z dwóch modlitewnych tekstów nie wyczerpują całości materiału. Benisiawska zna także i stosuje innego rodzaju apostrofy. Najwyraźniej występują one w tych pieśniach, które nie powtarzają apostroficznych wezwań modlitewnych, czyli w pieśniach księgi trzeciej. Nie znaczy to, że nie ma ich także w dwóch pierwszych księgach. Rozłożenie tych apostrof w pieśniach księgi trzeciej jest bardzo urozmaicone. W jednych wierszach pojawiają się jako inwokacje na początku utworu, np. w pieśni 21:

Wielki wielkiego Rządco nieba, Boże,
Którego wieczność tylko zmierzyć może!
I Sędzio świata ogromny i prawy,
Mścicielu srogi i Ojciec łaskawy!

W *Modlitwie Południowej* (III 2/5—8) apostrofa pojawia się dopiero w drugiej strofie, po uprzednim opisowym wstępie, i jest znacznie krótsza od poprzednio omawianej, a także mniej dostojna, bardziej kolokwialna:

A Ty, o Boże, Boże sprawiedliwy,
A razem Ojczy, Ojczy miłościwy,
Racz, racz zbawiennym rozgnać ogniem Twóim
Łód w sercu moim!

III 2/5—8

Charakterystyczne powtórzenia, występujące w trzech kolejnych wersach, wzmacniają modlitewną emotywność tej strofy²⁶. Na jeszcze dal- szym miejscu, bo prawie w połowie wiersza (4 zwrotka), lokuje poetka apostrofę w pieśni 10 (III), przedstawivszy w trzech poprzedzających strofach przykrą sytuację podmiotu lirycznego (por. III 10/9—12).

W *Modlitwie porannej* (III 1/25—30) apostrofa wieńczy całą pieśń i jest poetycką przeróbką kończącej z reguły wiele kościelnych modlitw tzw. doksolonii: Chwała Ojcu i Synowi..., połączonej z modlitewną prośbą:

O Ty, co rządysz wszystkimi
I na niebie, i na ziemi,
Którzy Ciebie, Syna Twego
I czczą Ducha Najświętszego,
Spraw, iżby się onych modły
Nigdy, nigdy nie zawiodły!

III 1/25—30

Krótkość wersetów (8 zgłoskowe), bardziej potoczna składnia (rozpo- czynanie spójnikiem i) — sprawiają, że apostrofa ta różni się znacznie stopniem dostojności od pierwszej z cytowanych dotychczas apostrof: „Wielki wielkiego Rządco nieba Boże”, jest bardziej śpiewna.

Z dotychczasowego wywodu o rozmieszczeniu i budowie apostrof pieśni z Księgi III wypływa wniosek, że są one różnorodne. Apostroficzne fragmenty, przeważnie całe strofy, choć z zasady bardzo podobne, różnią się jednak dość wyraźnie zarówno w budowie, jak i w funkcji. Ich rozmieszczenie jest także bardzo urozmaicone. Nie przeszkadza to im pełnić tej samej zasadniczej funkcji, tj. mniej lub bardziej sprecyzowa- nego adresu przemowy. Jeśli się zważy fakt, że na 24 pieśni ostatniej księgi aż 15 zawiera wyraźne i dość rozbudowane apostrofy, i jeśli znaczna część wypowiedzi ukształtowana jest w drugiej osobie, to można mówić o jakiejś generalnej tendencji w *Pieśniach* do konstruo- wania wypowiedzi lirycznej na modłę przemowy, dość często przemo- wy wysokiego tonu. Charakterystyka ta zbiega się z charakterystyką

²⁶ Funkcję taką przypisuje w *Pieśniach* T. Brajerski licznym powtórzeniom (T. Brajerski: *O języku „Pieśni” Konstancji Benistawskiej*. Lublin 1961 s. 159).

typu struktury wypowiedzeniowej większości ód A. Naruszewicza²⁹. Nie w tym dziwnego. Poeta ten, współczesny Bonisławskiej, żył i tworzył w oparciu o wspólną z autorką *Pieśni* świadomość artystyczną epoki.

Z apostrofą, jak to już można było zauważyć na analizowanych przykładach — idzie często w parze peryfrazą. Ten stylistyczny środek z natury swej poszerza wypowiedź, a równocześnie czyni ją uroczystą i bardziej dostojną. Oto przykład łącznego użycia apostrofy i peryfrazy:

O Ty, który w swym ręku trzymasz urodzaje,
A kto się na Cię spuści, do sytości naje,
Który władasz dżdżem, gradem, upałem i suszą,
Którego głosu słuchać wiatry głuche muszą;
Który gdy nie przeżegnasz na roli siew wszystek,
W oborze co do sierci wypada dobytek,
Ryba w wodzie wytycha, w lesiech mrze głód zwierze,
A ptastwo na powietrzu złe powietrze bierze;
Który kiedy rozkażesz, na piaszczystej ziemi
Bujniejsze zboże pójdzie niż na czarnoziemi;
Piaski w łąki wesołe mienisz i do razu
Żywy strumień z twardego wyprowadzasz głazu;
Za którego statutem z niebios nieustanna
Głodny lud izraelski nasycała manna,
Daj nam dzisiaj naszego powszedniego chleba,
Którego jako ciała tak duszy potrzeba!

I 6/1--16

Powyższy fragment jest znamienym przykładem rozwiniętej apostrofy, zbudowanej na zasadzie klasycznego okresu retorycznego. Cztery strofy tworzą tu jedną wypowiedzeniową całość, uwidocznioną nawet graficznie, gdyż dopiero po czwartej strofie stawia autorka wyraźnie delimitujący całą frazę znak interpunkcyjny — wykrzyknik, podczas gdy trzy poprzednie strofy oddzielała tylko średnikiem. Całość ta stanowi jeden wielki period, utrzymany od początku do końca w tonie podniosłej oratorskiej emfazy, którą rozładowuje dopiero końcowa modlitewna poin-ta: „Daj nam dzisiaj naszego powszedniego chleba”. Zważmy, że podmiot zdania głównego pojawia się jako drugie słowo pierwszego werse-tu, a orzeczenie główne — dopiero w przedostatnim wersecie. Takie kłamrowe ujęcie zdań — członów podrzędnych jest znamieną cechą konstrukcji okresu retorycznego³⁰. Zdania składowe tworzą zaś wewnątrz

²⁹ Por. Cz. Zgorzelski: Naruszewicz — poeta. „Roczniki Humanistyczne” t. IV z. 1 s. 128—130.

³⁰ Por. egzorcyzm z *Dziadów* A. Mickiewicza, cz. II:

A kto prośby nie posłucha,
W imię Ojca, Syna, Ducha.
Widzicie Pański Krzyż?
Nie chcecie jadła, napoju,

zdania głównego mniej lub bardziej rozbudowany układ „szufladkowy”.
 O Ty _____ . *Doj nam chleba*
 który (3X) . . . który . . . który . . . _____ za którego _____ , którego
 gdy _____ Kiedy? . . .

Uniesioną intonację podtrzymują w wypowiedzi anaforycznie umieszczone zaimki względne, które rozpoczynają kolejne człony okresu. Ta anafora ciągle przywołuje postać adresata i rozciąga na kilka strof re-toryczny zwrot do odbiorcy. Mimo to — w tej bogato rozbudowanej apostrofie ani raz nie pojawia się bezpośrednio nazwanie adresata po imieniu, choć dobrze wiemy o kogo chodzi. Wypowiedź posługuje się wyłącznie peryfrastycznymi określeniami Boga. Poetka jakby się uwzięła, aby ani raz w tym fragmencie nie wypowiedzieć imienia Stwórcy. Także i w następnych strofach, choć w międzyczasie zwróci się do Boga: „Wielmożny Panie” — kontynuuje omówieniowy sposób określania Boga. Nie przypadkowa jest zawartość semantyczna tych peryfraz. Wszystkie one zgodnie charakteryzują i podkreślają życiodajną i opatrnościową funkcję Boga, który włada siłami przyrody, karmi wszelkie stworzenie. Wymienione przymioty Boga, łącznie z aluzjami biblijnymi (manna, strumień ze skały dobyte), analogicznie do składni i intonacji pierwszego fragmentu — stanowią przygotowanie do postawienia tej „aprowizacyjnej” prośby o chleb powszedni.

Kunsztowność niemal wszystkich peryfraz wymownie harmonizuje z potęgą Stwórcy i opatrnościową troską o stworzenie:

O Ty, który w swym ręku trzymasz urodzaje,
 Który władasz dżdżem, gradem, upałem i suszą.

(kontrast zestawienia)

Którego głosu słuchać wiatry głuche murzą,
 Który gdy nie przeżegnasz — który kiedy rozkażesz,
 Ty któryś arcypańską sprawiwszy biesiadę
 Kazał wzywać do stołu ubóstwa gromadę.

I 6/1, 3—5, 27—28

Te kontrastujące omówienia służą tu bezpośrednio celom jakiegoś wy-wodu. Bóg przedstawiony jako wszechmocny i zapobiegliwy względem wszelkiego stworzenia nie może zapomnieć o człowieku, który w zesta-wieniu z nim jest słaby, ubogi i nędzny:

Owo żebracy, z ręką wyciągniłą stoim
 Przed Pańskimi oknami, przed pałacem Twoim.

I 6/23—24

Zostawcie nas w pokoju
 A kysz, a kysz!

(A. Mickiewicz: *Dzieła poetyckie*. Warszawa 1953 s. 18).

Innym przykładem wielkiego nagromadzenia peryfrastycznych określeń może być pieśń *Zdrowaś Maryja* z Księgi II. Poetka wykorzystuje w niej cały zapas określeń Maryi, jakie tradycja kościelna zwykła do niej odnosić:

Zdrowaś Maryja! O schorzałych zdrowie
Synów Adama! (...)

(...) Proroków spełnienie,
Jęczących Ojców starych ożywienie,
Wskrzeszenie świata w grzechu umarłego
I zmartwychwstanie początku naszego.

(...) dóbr wszelkich Skarbnico,
(...) Oliwo pokoju,
W okupie świata Syna Pomocnico!
O chlubo panien, o plej mej ozdobo!
Laurze niezwiędły po zwycięstwie w boju,
Płodna panięństwa w świecie Latorośli,
Przez którą ludzie w anioły porośli!

II 2/17—18, 21—24, 41—43, 45—48

Ta peryfrastyczna litania ciągnie się w tej pieśni jeszcze przez kilkanaście zwrotek. Peryfrastyczne nazwania Boga, Maryi, występujące często wspólnie z apostrofami, stanowią w *Pieśniach* wyraźny przejaw retoryki oratorskiej. Funkcja ich polega na słownym poszerzeniu wypowiedzi, na podnoszeniu dostojności i uroczystości formy wypowiedzi, na bezpośrednim zwrocie do adresata, który to zwrot często motywuje wypowiedź poetycką.

Widocznym odbiciem wpływów retoryki oratorskiej na koncepcję wypowiedzi w *Pieśniach* jest częste użycie form kategorycznych, żądających, form w trybie rozkazującym, wykrzyknikowym itp. Nawet bardzo pospolity rodzaj modlitwy — prośba, rzadko u Beniślowskiej przybiera spokojną pokorną postać, nacechowaną obecnością eufemistycznych zwrotów, takich jak w następującym przykładzie:

Odpuść nam nasze winy, pokornie prosimy,
Bo odpuszczamy naszym winowajcom i my.

I 7/13—14

Najczęściej jest to wypowiedź żądająca, a czasem formalny rozkaz.

Ty mną rządz, Ty mi panuj! Niech Twa wola kręci
Mną jak wiatr wietrznikiem według swojej chęci.

I 4/13—14

Jeśli zatem zwyczajną prośbę zwykła poetka wyrażać w formie żądającej, to nie powinien dziwić fakt, gdy inne wewnętrzne postawy podmiotu wyrażać będzie w tonie rozkazującym, wykrzyknikowym. Tak np.

postanowienie poprawy, a więc jakąś zdecydowaną wolę podmiotu lirycznego wyrazi poetka w uroczystej formie przyrzeczenia, przysięgi:

Przyjdź, przyjdź Królestwo Twoje! Rzucam wszystkie zbrodnie!
Wyrzekam się niewolstwa grzechu: Niezawodnie
Ci służyć, Ignąć do Ciebie po wszystkie dni moje,
Królu królów, przysięgam. Przyjdź Królestwo Twoje!

I 4/5—8

Innym razem decyzję swoją stwierdzi nawet zaklęciem:

Ojcze! Świadcę się Niebem i ziemią, i piekłem.
Przed świętymi Duchami i przed błęsnem wściekłem.
Ze niczego ja nie choę, ni o co nie stoję,
Jedno tylko o Ciebie i o miłość Twoję.

I 2/249—252

Kategoryczne stwierdzenia, wzmacniane formułami zaklęć, przyrzeczeń, wołania o pomstę, natęrczywe żądania — to styl wyrażania postaw podmiotu lirycznego u Benisławskiej, podmiotu odzwierciedlającego w ten sposób wielką żarliwość religijną³¹.

O tym jak przywiązana była poetka do tego rodzaju patetycznych deklaracji świadczy fakt wystylizowania znacznego fragmentu Pieśni VII (Księga I) na wzór jakiegoś cyrografu, osobiście spisanej przysięgi. Stylizacja ta jest bardzo wiernym odtworzeniem takiego dokumentu, z zachowaniem wszystkich niezbędnych jego prawnych wymogów. Najpierw jest mowa o karcie, na której ma być spisany ów dokument i dla czego ma być spisany:

Lecz dla mnie trzeba karty, której ustna snadnie
Obielnica z nietrwalej pamięci wypadnie.

Następnie określa się sam sposób pisania, tak znamieny dla cyrografu — pisania krwią:

Więc padłszy na kolana pokornie ku ziemi,
Przed nogi Syna Twego goźdźmi przebitei,
Biorę pióro, o Ojczy, krwią ran drogich poję,
Krwia Zbawce świata pisze przedsięwzięcie moje:

Literatura fantastyczna zna cyrografy spisywane z szatanem, ale spisywane krwią własną kontrahenta. W tym wierszu Benisławska odmieniła ten motyw — akt ten jest spisywany „Krwia Zbawce świata”. W tej wstępnej strofie stworzyła poetka obraz pełen poważnego, sakralnego nastroju. Z kolei wymienia autorka treść swego przyrzeczenia:

Przyrzekam Ci na zawsze krzywd nie mścić się, które
odbrałam, odbieram, lub kiedy odbiorę

³¹ Por. II 6/240—300.

Następuje charakterystyczny dla prawnego aktu moment wezwania na świadków:

Biorę za świadki ziemię, i niebo i piekło,
I ludzi, i anioły, i ómę duchów wściekłą,
I samo me sumnienie (...).

i nieodzowna w takim wypadku sankcja za niedotrzymanie zobowiązania, zaklęcie:

(...), a gdy nie dostoję
W mym słowie, niech na zgubę wszyscy staną moje.
Niech ziemia precz mię goni, niebo nie przyjmuje,
Piekło do siebie chwyta, sumnienie katuje!

Do kompletu formalnych wymogów aktu prawnego pozostały jeszcze własnoręczny podpis i data, i o tym Benisławska nie zapomniała:

Pomnij na moją kartę, którać nie przez dzięki
Na wieczny czas z podpisem daję własnej ręki.
Daję, gdy rok dwudziesty ósmy już przemija.
Biada mi, że tak późno! — daję, Konstancyja!

I 7/149—188

Jurydystyczna doskonałość tego dokumentu i dostojny ton wypowiedzi, sakralny charakter przysięgi, zaklęcia — oto cechy jego wysokiego tonu retoryki. Składnia, nie zawsze honorująca granice wersetu, rozrzucająca dość daleko elementy szyku wyrazów, niedwuznacznie nawiązuje do prozy uroczystego dokumentu sądowego.

Ale na tym przykładzie nie wyczerpuje się lista retorycznie wykorzystywanych wykrzyknień. Podmiot liryczny *Pieśni* nie tylko do siebie zwykł kierować ostre słowa zaklęć. Gdy je kieruje do szatana, lub do kogoś innego, wówczas zaklęcia takie przybierają formę kościelnego egzorcyzmu lub zwyczajnego przekleństwa³², np.:

Precz na duszę mą zażarci,
Precz pierzchajcie, precz, precz czarci!
Znak, znak Krzyża kładę drogi!
Precz ode mnie! Precz stąd, w nogi!
W imię Ojca... Stój! Stój, biesie!
W imię Syna... Stój! Gdzie rwiesz się?
W imię Ducha Najświętszego...
Stój! Czuj Boga ze mną mego!

I Pieśń Przeżegnania/1—4, 9—12.

Najwyższy chyba stopień retorycznego wzburzenia zawiera przekleństwo (por. już cytowane przykłady II 6/109—212); II 3/256—260). Można by jeszcze cytować wiele takich przykładów różnie ukształtowa-

³² A. Wierzbicka: *System skądniowo-stylistyczny prozy polskiego renesansu*. Warszawa 1966 s. 54—56.

nych kompozycji, których wspólną cechą jest zazwyczaj zdecydowana, konatywna, zaakceptowana wykrzyknikiem struktura wypowiedzeniowa.

Kolejnym przedmiotem obserwacji w *Pieśniach* pod kątem związków z retoryką przemówieniową będzie styl. Styl retoryki oratorskiej przejawia się w wierszach Benislawskiej w dość częstym użyciu figur klasycznych: pytania retorycznego, nagromadzenia, wyliczenia oraz tautologicznych powtórzeń. Pytania używa Benislawska w różnym celu. Tu interesować nas będzie tylko pytanie mające cechy pytania retorycznego. Do innych będzie jeszcze pora powrócić. Pytania retoryczne nie są w *Pieśniach* nazbyt częste. Występują pojedynczo i sporadycznie, np. w pieśni II (Księga I) na 67 zwrotek tylko 5 razy:

Cóż już jakoś jest dobry, jak łaskawy Ociec
Dla tych, co Cię szukają, któż potrafi dociec?

I 2/103—104

Ojczel! O miły Ojczel! Któż już wątpić może,
Czy trzeba, czy nie trzeba Ciebie kochać Boże?

I 2/245—46 i inne.

Innym razem gromadzi poetka kilka pytań naraz:

I za tóż monarchowie krwawe wojny wiada?
I za tóż tyle dusz gubią z wieczną swoją szkodą?
Za tóż, rish niepamię, dawszy rozbrat enoćie,
O ludzie — ach, nie ładzie! — waiją się w błocie?

I 4/137—146

Bywają także pytania bardziej rozbudowane, rozciągające się na całą strofę:

Świąć się, świąć się Imię Twoje! O, kto mi dozwoli
Z wszystkich serc wydrzeć miłość, która nie z Twojej woli,
A w zamiarę Twą natchnąć, by wszyscy gorzełi
Zarem: Twojej miłości, a wreszcie splonęli?

I 2/117—120

Tak skonstruowane zapytania służą w *Pieśniach* do uroczystego, poetyckiego wyrażania pewnych uczuć: zdziwienia, miłości, oburzenia i pragnienia. W wypadku większego nagromadzenia pytań można się dopatrzeć w ich użyciu także funkcji rozwoju wątku lirycznego.

Częstszym zabiegiem stylistycznym jest nagromadzenie i wyliczenie. W nagromadzeniach spotykamy różne elementy i struktury składowe. Np. w pieśni *Przyjdź Królestwo Twoje* (Księga I) 11 kolejnych zwrotek formułuje poetka jako jeden wielki zbiór antyetycznych zestawień: negatywów ziemi i pozytywów nieba, w którym na przemian jedna strofa rozpoczyna się partykułą „tu” (do ziemi), druga — „tam” (do nieba):

Tu nas na czas wszelki
Ciężko zbyt osedziały grzechowe mścicielki:
Troski, prace, gryzoty, giód, chłód, niedostatek,
Bój, strach, boleść, choroby i śmierć na ostatek.

Tam żywoi spokojny,
Tam wolność bez niewoli, tam pokój bez wojny,
Tam bez odmiany szczęście, tam szczęśliwa radość,
Tam radosna wieczność i dóbr wszelkich załość!

I 4/21—28

Choć ten jedenastozwrotkowy fragment jako całość stanowi przykład rozwlekłego nagromadzenia przeciwstawnych porównań, to poszczególne elementy tego fragmentu — strofy — prezentują różne tendencje. Tak np. już te dwie przytoczone różnią się między sobą: pierwsza ogrom niedoskonałości ziemskiego padoleu oddaje w długim szeregu asyndetycznych wliczeń, druga zaś doskonałości nieba wyraża w eliptycznych, antytetyczno-konceptycznych określeniach: Tam wolność bez niewoli, pokój bez wojny itp. Dwa ostatnie wersety są przykładem tzw. zahaczania się konceptów przez „podechwytywanie” brzmienia ostatniego wyrazu:

Tam bez odmiany szczęście, tam szczęśliwa radość,
Tam radosna wieczność.

(...) Tu młodość starzeje,

W dalszych zwrotkach zjawiska te się powtarzają, stają się jeszcze bardziej wyraźne, np. dwie kolejne strofy są analogicznie zbudowane i realizują ten sam, co w poprzedniej strofie określony schemat:

Tu się piękność wyszpeca, tu mocność słabieje,
Tu wystawna chudnieje niepocześnie cera,
Tu życie bez nadziei ożycia umiera!

(...) Tam starość młodziuje,

Tam się szpetność wypiększa, tam słabość mocnieje!
Tam opadła nadobnie wypełnia się cera,
Tam bez bojaźni śmierci śmierć życie odbiera!

I 4/37—44

Strofa jest zaprzeczoną powtórką poprzedniego schematu, w którym przedstawiono tylko odpowiednie słowo. Na tym przykładzie można wyraźnie obserwować krzyżowanie się dwóch odmiennych tendencji retorycznych. Jedenastozwrotkowy fragment już przez samą długość zdradza tendencję pewnej rozwlekłości, bliższej retoryce oratorskiej, natomiast konstrukcje niektórych strof, operujące środkami epigramatycznymi (elipsą, kontrastem, konceptem itp.) zbliżają się do konstrukcji bardziej lakonicznej.

Mniejszym od strofy komponentem nagromadzeń są zdania — wersety. Benisławska buduje czasem paralelne układy analogicznych konstrukcji składniowych, pełniące funkcję argumentów uzasadniających postawioną tezę.

Teza:

Wszyscy w Tobie (Bogu) żyjemy, a kto się wydziera
Z życiodawnej Twej ręki, ten rychło umiera.

Argument:

Przejmę promyk od słońca, ażci po promyku,
Rozżenię strumyk z źródłem, ażci po strumyku,
Siekę gałęź od drzewa i usycha snadnie,
Utaę członek od ciała, i zgnilizna padnie.

I 2/47—52

W jednej strofie aż cztery paralelne konstrukcje składniowe rozpoczynają czasownikami i zarazem cztery argumenty potwierdzające tezę.

Nagromadzenie argumentów pełni często funkcję wzmacniającą ich siłę dowodową, siłę przekonania. Nagromadzenia elementów mniejszych od zdania spotkać można w *Pieśniach* tam, gdzie autorka próbuje wyrazić coś niewyraźnego, np. doskonałość Boga, Maryi, bądź tam, gdzie chce wzmocnić lub spotęgować wrażenia. Tak np. dla wyrażenia kilku zasadniczych, sformułowanych przez teologię przymiotów Bożych — jak najwyższy, najdoskonalszy, wszechmocny, jeden w Trójcy, sprawiedliwy — poetka w ośmiu wersach pieśni II (Księga I) gromadzi najpierw cały szereg porównań i jeszcze większą ilość synonimicznych określeń (por. I 2/1—24). W innym wypadku nagromadzenie synonimicznych określeń służy także oddaniu wielkości imienia Bożego (por. I 2/69—72). Na wyliczeniach oparta jest cała pieśń 20 (Księga III), przypominająca kantyk Daniela. Wzywa w niej poetka wszystkie stworzenia, by chwaliły Boga. W pieśni tej znalazło się też najwięcej wyrazów złożonych:

Lyskanie chmuroblędne, wiatry lasołonne,
Pioruny trójjęzyczne, powietrze ruchome,

Szturmy i wichry gwiazdne, Akwilonie zimny,
Chwalcie Paca (...)

III 20/13—16

W wyliczeniach Benisławska nie tylko zwraca uwagę na ilość, ale także na jakość wymienionych elementów. W przytoczonej strofie mowa jest o wietrze, który ma wielbić Stwórcę. Ale nie o jednym tu wietrze mowa. Są to: wiatry lasołonne, powietrze ruchome, szturmy i wichry gwiazdne, zimny Akwilon. Istotną funkcję pełnią tu także nagromadzenia przymiotników i określeń złożonych, które różnicują poetyczność widzenia świata i konstruują z wyliczonych elementów plastycznych jego obraz oraz kształtują nastrój wiersza. (Por. inne nagromadzenie, np. samych przymiotników I 8/17—18). Są również wyliczenia mające charakter „rozwijający”:

(...)! Niech Ciebie na ziemi
Wielbi Pasterz Kościoła z owcami wiernymi,
Monarcha z poddanymi, hetman z wojsk gromadką,
Rodzice z dziećkami, gospodarz z czeladką.

(...) Niech Ci śpiewa słońce
Oracz za pługiem chodząc, pasterki za trzodką,
Zeńcy chleb w snopy wiążąc, ów bawny rzemiosłem,
Ów flintą, a ów handlem, a ów robiąc wiosłem.

I 3/65—68: 73—76

Wyliczenia te różnią się wyraźnie od suchych asyndetonicznych enume-
racji, stwarzają pozory opisu bądź opowiadania. Wystarczy bowiem wy-
kreślić początkowe „niech”, by strofy zamieniły się wypowiedzenie
opisowe.

Niekiedy nagromadzenia wyrażen wykrzyknikowych odzwierciedlają
w retoryczny sposób stopień emocjonalnego uniesienia podmiotu lirycz-
nego, np.:

Przepuść tylko na wicki, zbaw ognistej rzeki!
Tu siecz, przepuść! Pał, przepuść! Ach przepuść na wieki!
Spuść na nas tu choroby, spuść tu zawstyżenia,
Tu strasz, grzmi, tłucz, piorunuj! Zbaw nas potępienia.

I 9/125—126

To wzburzenie wyraża się także rwanym tokiem metryczno-składnio-
wym. W sumie wszystkie wyliczenia i nagromadzenia tworzą w *Pieś-
niach* bardzo bogaty i zróżnicowany zasób środków stylistycznego kształ-
towania wypowiedzi. Nie sposób omówić tu wszystkie warianty.

Innym dość częstym środkiem stylistycznym są porównania. W *Pieś-
niach* występują one w różnych odmianach: pojedynczo lub gromadnie,
mniej lub bardziej rozbudowane. Oto przykład porównania pojedynczego:

(...): Albowiem Twe, Panie
Wypełnić się nie może w nas upodobanie,
Póki człowiek swym bywa i pokąd swej chuci
Tak daleko, jak zachód od wschodu, nie rzuci.

I 5/141—144

Porównanie to występuje samotnie. Jego punkt odniesienia ma nieokre-
ślony kosmiczny zasięg: człowiek, by zasłużyć na umiłowanie Boże, tak
daleko ma odrzucić swe skłonności, jak zachód odległy jest od wschodu.
Określenie to, rzadko w poezji spotykane, ma wymiary hiperboliczne.
Warto przy okazji zwrócić uwagę na charakterystyczne dla tej strofy zja-
wisko rozrzucenia elementów składniowych, które w zwyczajnym wypo-
wiedzeniu stoją z zasady blisko siebie. A więc najpierw w pierwszej
części takie elementy, jak „Twe Panie... upodobanie” — rozdziela nie
tylko cała reszta konstrukcji zdaniowej, ale także granica wersetowa,
części te bowiem umieszczone są w klauzulach obu wersetów. W drugiej
części analogicznie rozbite zostało orzeczenie: „nie rzuci” i dopełnienie
bliższe: „swej chuci”. Wewnątrz tych składników znalazło się właśnie
całe porównanie. Czyżby składnia wspierała tutaj także ową rozpiętość

członów porównania — tak daleko, jak zachód od wschodu³³? Bardzo podobny do poprzedniego wydaje się inny przykład:

Odpuść nam nasze winy! Odpuść tak nawzajem,
Jak i my odpuszczenie winowajcom dajem.
Dajem z całego serca, w wiecznej niepamięci,
Jak kamień w głębi morskiej topiemy niechęci.

I 7/141—144

W innym miejscu poetka gromadzi cały szereg porównań, które służą dla oddania wielkości przymiotów Boga, np.:

Ojciec nasz, któryś jest w niebie jak król na stolicy,
Jak słońce wszytkożywne na niskiej ziemi, cy,
W Kościele — jako Rządca, w duszy wiernej — jako
Oblubieniec w łożnicy przybranej wszelako.
W Aniołach i swych świętych jak odpłata droga,
W złych duchach i przeklętych — jako strach i twoga.
Jak Alfa i Omega sam w sobie od wieka,
Jak Ojciec dobrotliwy dziecinnie — dla człowieka.

I 2/1—3

Osiem wersetów i osiem porównań, na przemian paralelnie i chiazmo-wo układanych, jak to zwykle bywa przy większych nagromadzeniach różnych elementów w wierszach Beniśławskiej. Analogicznie określa się także Matkę Bożą, posługując się nagromadzeniem szeregu porównań, w których użyty spójnik: niż, nad, wskazuje na stopniujące wartościowanie elementów porównawczych:

Święta Maryja! Tyś czystsza bez miary,
Niżli Zuzanna, niżli Józef stary.
Twoja niewinność nad Jeremiasza,
Twoja gorliwość nad Enechiasza.

II 7/53—56

Poetka zna różne przykłady takich rozbudowanych porównań, które wykorzystuje dla różnych celów, np.:

(...) Nic tak jeleń leci
Raniony od postrzału do leczystych kwieci,
Nic tak strzała do celu, do góry płomienie,
Jak się moje unosi do Ciebie pragnienie.

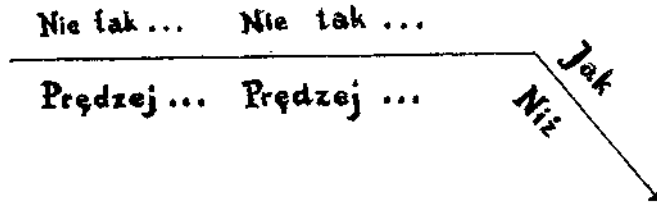
I 4/273—276

Prędzej by swej kochanki posłuchał niecnota,
Precz gniew na słowo jedne pognałby za wrota.
Prędzej by chciwiec za grosz odstąpił urazy,
Niż gdybyś rozkazywał Ty, Boże, sto razy.

I 7/109—12

³³ A. Wierzbicka: *Lingwistyczne narzędzia w stylistycznej analizie szyku wyrazów*. „Pamiętnik Literacki” 1963 z. 2 s. 531.

Te dwa przykłady porównań rozbudowanych i połączonych ze stopniowaniem o pointowym rozwiązaniu wydają się być najbardziej bliskie retoryki oratorskiej. Przemawiają za tym: składnia długich, anaforycznie i paralelnie formułowanych zdań, gradacja oraz dramatyczne kształtowanie linii intonacyjnej antykadencji i kadencji³⁴. Oto schemat tej linii:



Porównania te, choć ukształtowane retorycznie, w odróżnieniu od poprzednich wyrażają jakieś uczucia. Wśród rozbudowanych porównań, zwłaszcza z księgi trzeciej, są takie, które odbiegają nieco od założeń retoryki oratorskiej, a nawet elogiarnej, a bliższe są funkcji lirycznej. Porównania w twórczości Benisławskiej pełnią zróżnicowane funkcje. Służą autorce do ukonkretnienia pojęć abstrakcyjnych nadprzyrodzonych, do wyrażania rzeczy i pragnień niewyraźalnych, duchowych. I stąd częste ich użycie. Podobnie konstruowane porównania znaleźć można w poezji J. A. Morsztyna³⁵.

Analogiczne funkcje pełnią inne elementy metaforyki: przenośnie, animizacje i personifikacje. Oto np. posługując się obrazem żeglowania po morzu oddaje autorka trudności życia duchowego:

Ale zbaw nas od złego! Złe tu z nami, Panie!
 W wątciej łódce na srogim płyniem oceanie.
 Tu na nas szlurm po szturmie, wał po wale leci,
 Tu twarde skały grożą, tu miękkie zamieci.
 Tu trzeba się z łakomstwem spotkać, z gniewem, pychą,
 Tu z bezwstydem, miękkością i rozkoszą lichą.
 Zewsząd niebezpieczeństwo i trwoga niemała:
 Tam z ponętami światła, tu z podniętą ciałą.
 Jeśli zwalę łakomstwo, rozkosz wznosi szyję,
 Pycha nadęto idzie, gdy rozkosz podbije.
 Jeśli pychę odeprę, to tam druga flaga,

³⁴ Por. inny przykład: II 9/13—16.

³⁵ Por. Nie tyle Puszcza Niepołomska zwierza,
 Nie tyle ordy janczarskie żołnierza,

.....

Nie tyle mają i jeziora trzciny
 Jak ja mam bolu dla swej Katarzyny.

(J. A. Morsztyn: *O sobie*. W: *Utwory zebrane*. Warszawa 1971 s. 7)

Drugi bałwan na me się pogrążenie wzmaga.
 Cóż gdy jeszcze po takich i burzach, i wietrze
 Rozbójnik zasadzony na tym morzu natrze
 Na mój słaby czółneczek? Gdzie mię w złą godzinę
 Nie poratujesz, Boże, zginę! zginę! zginę! zginę!

I 9/21—36

Jest to przykład wielkiej metafory-alegorii z równoczesną wykładnią znaczenia każdego elementu. Fragment ten jest zbudowany ramowo, bowiem przenośnia zajmuje w zasadzie strofę pierwszą i ostatnią i jakby kłamrą spina wewnątrz wykładnię przypowieści. Jej cechą jest wykorzystanie wielu elementów morskich. A więc tendencja bliska takim zjawiskom, jak omawiane uprzednio wyliczenia bądź nagromadzenia. Poetka przywołuje następujące elementy związane wspólnym kregiem pola semantycznego: łódka, ocean, szturm, wał (domyślne: wody), skały, zamieci, flaga, bałwan, burze, wiatr, rozbójnik, morze, czółneczek i zła godzina. Elementów jest wiele, co wskazuje na wielostronne i szerokie wykorzystanie metafory. Mowa w niej nie tylko o samym żeglowaniu, ale także o groźnych niebezpieczeństwach, jakie nieraz towarzyszą temu zajęciu: burze, wiatry, wzburzone fale, mielizny, piraci. Zestawienie tych elementów nie jest zwyczajne, rządzi nimi czasem zasada kontrastu, podkreślana dodatkowo znaczącymi przydawkami:

wąta łódka — na srogim oceanie
 Tu twarde skały — tu miękkie zamiecie

Zwrotka trzecia przedstawia zdynamizowany obraz walki, w którym nakładają się elementy zmagania wewnętrznych człowieka na elementy walki żeglarza z żywiołem morskim lub z rozbójnikiem. Strofę ostatnią kończy trzykrotny okrzyk: zginę, przypominający wołanie o ratunek (por. zestawienie ojczyzna — okręt z II kazania sejmowego Piotra Skargi).

Dość często zmagania wewnętrzne ukazuje Beniśławska poprzez realistyczne obrazy walki, trudu, pokonywania zewnętrznych przeszkód. Oto inny przykład takiej metafory:

Wszędzie na drodze cierń ostry się kładzie,
 Zewsząd gromadne głogi na zawadzie,
 Wojną mi grozi nieprzyjaciel srogi
 I w serce puszcza niespokojne trwogi.

III 21/9—12

Sytuację duszy otoczonej zewsząd różnymi niebezpieczeństwami najlepiej oddaje obraz usidlenia:

(...) Widzą oczy Twoje,
 Jako wśród **sideł** chytrólownych stoję.
Sidla nade mną, **sidła** i pode mną,
 Za mną i ze mną, **sidła** i przede mną.
Sidla nade mną: rozkosz, szczęście z pychą;
Sidla pode mną: rozpacz z troską lichą;

Sidla przede mną: dalsze gnanie świata;
Za mną i ze mną: przepędzone lata.

Sidla z lewicy: nieprzyjaciół wiele;

Sidla z prawicy: sami przyjaciele.

Sidla są we mnie, bo sam człek przyjaciel
I sam największy sobie nieprzyjaciel.

Wszereż i wzdłuż **sidła**, i **sidła** dokoła,

Sidla przy **sidłach**. Kłóż się ustrzec zdoła?

Z tego się wyrwę, w drugim więznie **sidle**,

Z drugiego wyjdę, w innych się **usidle**.

II 9:37—52

Osobliwością tego fragmentu jest rzucające się w oczy powtarzanie wyrazu „sidła” (16X). Zabieg w zasadzie prosty, nawet monotony, ale w swej prostocie bardzo realistycznie oddający sytuację uwikłania. Właśnie takie częste powtarzanie tego samego wyrazu w nagłosie wersetu, w częściach pośredniówkowych lub przedśredniówkowych oraz w klauzulach — stwarza wrażenie całkowitego zaplątania się, usidlenia, wrażeń, które narzuca sama kompozycja fragmentu.

Takie i tym podobne metafory-alegorie rozciągające się na całe strofy lub dłuższe fragmenty *Pieśni*, przypominające ewangeliczne przypowieści, stanowią nierzadki zabieg artystyczny Beniślawskiej. Zabieg ten bardzo często konkretyzuje niewyraźne stany wewnętrzne duszy ludzkiej i Bożego działania. Konstrukcja przypowieściowych alegorii, ich rozmiary i kompozycja mają chyba najwięcej wspólnych cech z przemówieniowym sposobem kształtowania wypowiedzi retorycznej.

Zjawiskiem częstym w pieśniach jest antropomorfizacja istot nadprzyrodzonych bądź animizacja pojęć oderwanych lub przedmiotów martwych. Tendencja ta ma wspólny kierunek z rodzajem metafor-alegorii. Jej celem jest bowiem sprowadzanie tego co niezemskie, nadzmysłowe, do wymiarów ziemskich, konkretnych. W antropomorficznym ujęciu Boga spotkać można liczne elementy ludzkiego ciała przypisywane Najwyższemu. Poetka dość często mówi o Bożym obliczu lub Bożej twarzy (por. I 4/65; I 4/124—125; 4/177—182, 195, 238), np.:

O, kto pęta rozbije krzepkie niewolnicze?
Kto pozwoli wylecieć przed święte **Oblicze**?
(...)! Ach kto jak najraczej
Da mi **twarz** Boga widzieć? (...)

I 4/123—124, 165—166

Z organów ludzkich najczęściej wymieniane bywają uszy (por. I 7/55; III 2/17—18):

Dzisiaj, dnia nędzy, przyjm w święte **Twe uszy**
Ku czci Twojej, mojej ku zbawieniu duszy.

I 1/15—16

Jest mowa także o Bożym oku:

Bo jasność Twego oka z wysokiego nieba
Przegląda łepiej, czego bardziej mi potrzeba.

I 5/43—44

Z innych organów przywoływane bywa serce:

Ach, daruj, Ojcze, wino! Twa dobroć zgniewana,
Twe serce rozjątrzone nad rany mi rana.

I 2/117—118

Jednak najczęstszym elementem antropomorfizacji Boga są ręce. Ich dziełem jest niebo i ziemia, wszechświat i człowiek:

...To mi niebo złote
Rąk Twoich widzieć przedziwną robotę
Tyś niebo rzucił gwiazdami haftowane,
Rąk Twoich dzieło...

III 6/5—7

Ojcze! Bo z Twych rąk sąśmy już z kości, już z gliny.
Ty wiesz Boże! Twe ręce w matkach nas tworzyły.

I 2/169, 237

Boża ręka utrzymuje nas przy życiu i karmi:

Wszyscy w Tobie żyjemy, a kto się wydziera
Z życiodawnej Twojej ręki ten rychło umiera.

I 2/47—49

W Bożej ręce znajdują się także losy człowieka:

Ten w jednym, a ten w drugim, a ten w trzecim stęka,
Chociaż wszystkie te kostki! Twoja rzuca ręka.

I 5/111—112

Boża ręka, jako potężne ramię — to wreszcie siła oparcia dla słabego człowieka:

A Bóg (...)
I przeprowadza ręka wielowładna
Przez drogę życia szyszkami nasadną.

III 5/21—24

Wesprzyj mię silną ręką, nieprzewyciężonem
Wzmocnij ramionem.

III 11/19—20

To także ręka, która karze i łagodnie głaszcze, jak ręka ojca:

Ojcze! Bo choć ręka Twa nas dobrze otnie,
Potem nas po ojcowsku głaszczesz postokrotnie.

I 2/161—162

Wymienione elementy antropomorfizujących zabiegów autorki, zwłaszcza ręce, użyte są często w funkcji metonimicznej, jako „pars pro toto”. Oznaczają samego Boga bądź jakiś wyróżniony zakres jego działania, jak np. czynność stwarzania, pomnażania, opatrnościowej opieki nad światem i człowiekiem. Antropomorfizacja — to jedna z tendencji

w ukazywaniu Boga, ale nie jedyna w *Pieśniach*. Jest ona ze względu na realistyczne i plastyczne ukierunkowanie chyba najbliższą technikę oratorskiej wypowiedzi³⁶.

Inne fragmenty, choć nie wymieniają wprost organów ludzkich, mówią o Bogu w formie przenośnej, odwołując się do pewnych, właściwych tylko człowiekowi, czynności, np.:

Ojcie nasz! Bo a któryż z ojców lubo matek
Tak pilnie opatruje i dostrzega dzieciak?
Kto tak karmi, jako Ty? Kto tak pieści, jako Ty?
Kto tak uczy rozumu? Kto tak uczy cnoty?
Ty wraz — wraz za mną chodzisz, Ty uścielasz drogi,
Bym wždy nie obraziła gdzieś o kamień nogi.
Ty na Twej Opatrzności rękach nas piastujesz,
Ty nam w dziedzictwo wieczne niebo zapisujesz.

I 2/89—92

Chorobę duszy przedstawia Beniśławska na wzór fizycznych niedomagań ciała czy obumierającej z pragnienia rośliny:

Nędza duszyca, i oschła, i chora,
Wzdycha od rana, wzdycha do wieczora,
Czekając Twej ochłody (...)
Pokrop ją rosą świętą, a nad nadzieję,
Prędzej ożyje, prędzej ozdrowieje!

III 4/9—11; 13—14

Szatan kójarzy się poetce z psem:

A kto się Nim zasili należycie, srogi
Od tego nieprzyjaciel dusz precz idzie w nogi,
Precz idzie bies przeklęty z niezwrótnym pochopem
Jak pies oparzony gorącym ukropem.

I 6/69—72

Właściwym retoryce personifikacyjnym zabiegom poddane bywają z kolei pojęcia abstrakcyjne:

(...) Tu stąd na człowieka:
Zdrada cicha dół kopie, zowąd zazdrość szczeka;
Już go obmowa czerni, już gniew się nań miota,
Już głupstwo ślepe, już też widoczna niecnota.
(...) Tu szczęście do pychy,
Tu młodość powoduje do rozkoszy lichej,
Tu zuchwałość na męże, starce, skąpstwo bije,
Tu tysiąc namiętności siada nam na szyję.

I 4/29—32; 45—49

³⁶ Podręcznik wymowy kościelnej tak charakteryzuje rolę wyobraźni w nauczaniu prawd nadprzyrodzonych: „(...) Ona (wyobraźnia) przechowuje dorobek umysłowy, poddając pojęcia żywe, uchwytnie, plastyczne: ona ożywia oderwane prawdy, konkretnie przedstawia świat ducha. (...)”. Z. Pilch: *Wykład zasad kościelnej wymowy*. Poznań 1958 s. 215.

Omówione zabiegi metaforyczne ukazują wspólną linię artystycznego postępowania poetki. Ich zadaniem jest sprowadzanie różnych elementów świata nadprzyrodzonego i materialnego do wspólnej płaszczyzny ludzkiego sposobu pojmowania, odczuwania i działania.

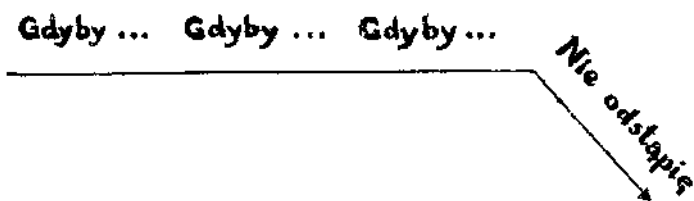
Ostatnim polem obserwacji wpływu retoryki oratorskiej na poetykę *Pieśni* będzie język, rozpatrywany tylko w niektórych jego przejawach, tj. częściowo w składni i słownictwie. Niejednokrotnie sygnalizowano już w artykule skłonności poetki do posługiwania się w budowie wypowiedzi zasadą okresu retorycznego. Co to jest okres retoryczny? Anna Wierzbicka zebrała kilka określeń tego zjawiska, ale dla ich nieściśłości nie odważyła się stworzyć jednej, obejmującej wszystkie zasadnicze elementy definicji³⁷. Większość definicji wymienia następujące cechy okresu retorycznego: długość, wieloczłonowość, parataktyczno-hipotaktyczne połączenia zdań, wyraźne wskaźniki syntaktyczne oraz dwudzielność periodu. Z góry trzeba się zastrzec, że okres retoryczny to przede wszystkim właściwość prozy. Od niej dopiero przejęła go poezja, stąd nie należy przypuszczać, by w wierszu okres znajdował swą optymalną realizację.

Są w *Pieśniach* fragmenty, których konstrukcje mają wiele cech zbliżonych do właściwości okresu retorycznego. Niektóre przykłady zamykają się w ramach jednej strofy, której człony rozłożone są zgodnie z budową wersetów, np.:

- (1) Gdyby się palił ogień z spodu z żywej smoly,
- (2) Gdyby płytka spadała szabla na kark goły,
- (3) Gdyby po sto i więcej leciało do boku
Strzał i kul śmiercionośnych, (4) **nie odstąpić kroku!**

III 13:5—8

Fragment powyższy jest niewielkim, bo zawartym w jednej strofie periodem retorycznym. Składa się z czterech krótkich członów. Mimo to właściwy okresom podział dwuczęściowy przebiega tu konsekwentnie między trzema znacznie dłuższymi członami poprzednika a jednym krótkim, bo półwersetowym członem następnika. Oto schemat:



³⁷ Por. Wierzbicka: *System składniowo-stylistyczny prozy polskiego renesansu* s. 53 oraz M. Korolko: *Konstrukcja okresu retorycznego w prozie H. Potwadowskiego*. „Roczniki Humanistyczne” t. XIV z. 4 s. 101.

Dzięki takiemu rozmieszczeniu członów konstrukcja tego fragmentu ma charakter zbliżony do kierunku rozwoju wątku dramatycznego, gdyż linia poprzednika wznosi się gradacyjnie w górę aż do punktu kulminacyjnego i nagle opada w następniku. W ten sposób sama składnia obligatoryjnie konotuje postanowienie drugiego członu — następnika. Kadencja, zredukowana do połowy wersetu, ma charakter pointowy i tym bardziej akcentuje rolę rozładowania retorycznego napięcia intonacyjnego oraz podkreśla ważność informacyjnego przekazu zawartego w ostatnim członie. Warto także zwrócić uwagę na wskaźniki połączenia, na spójniki członów podrzędnych. Ich anaforyczne rozmieszczenie na początku trzech kolejnych wersetów jest najwyraźniejszym wykorzystaniem w poezji właściwości okresu retorycznego. Nadaje to konstrukcji poetyckiego okresu retorycznego pewien rytm wynikający z zasady powtarzalności. Godny uwagi jest także sam porządek, w jakim ułożone są wymienione w trzech członach poprzednika niebezpieczeństwa, na które decyduje się podmiot:

Z spodu — ogień z żywej smoły
z góry — piłyka stal na kark goły
z boku - - strzały i śmiertelne kule.

Od stopnia obligatoryczności spójnika łączącego człony podrzędne zależy charakter obligatoryjny części poprzedzającej w okresie retorycznym. Oto np. spójnik „jeżeli” z naturalną koniecznością domaga się postawienia części następnika:

Jeśli świętego Kościoła imię bierze
I w swych się członkach świętym zowie szczerze.
Jeżeli święty w Apostołach z głowy,
Z rąk w Doktorach, w Wyznawcach z ust mowy,
Z nog w swych Posłańcach, z piersi w Męczennikach,
Z serca w Dziewicach, z barków w zakonnikach,
Kłóć tu wyrazić, by sto gąb miał, zdola,
Jak świętaś Matko takiego Kościoła!

II 7/15—20

W powyższym fragmencie poprzednik składa się tylko z dwóch, ale za to znacznie rozbudowanych członów. Powtórzenie na początku obu członów jednego spójnika spełnia tu funkcję anafory składniowej.

Przytoczone przykłady znamionuje wspólna cecha, właściwa pewnemu typowi wywodu rozumowego, obecna zawsze w klasycznych okresach retorycznych³⁶. Stosowanie niemal w każdym przykładzie wielu nagromadzeń podobnych konstrukcji zdań, członów lub wyliczeń pełni tu funkcję argumentów.

³⁶ Per. Korolko, jw. s. 110—111.

Okres retoryczny cechuje konstrukcja zdań długich, szeroko rozbudowanych. Zdania tak konstruowane występują w *Pieśniach* niekiedy w sąsiedztwie zdań krótszych, niepełnych, eliptycznych. Jest to zjawisko współwystępowania różnych tendencji retorycznych, przejawiające się w budowie zdań. Retoryce oratorskiej bliższy jest zawsze pierwszy typ zdań, typ pełnej frazy intonacyjno-składniowej i znaczeniowej. Przewagę takich zdań obserwuje się w księdze pierwszej, której wiersze mają też największą ilość zgłosek (13). Ale nie tylko długość zdań oraz ich rozwinięta konstrukcja świadczą o retorycznej powadze i dostojności składni. Poezja retoryczna dla podkreślenia pewnej odrębności od składni zdania potocznego, a tym samym dla upoetycznienia wypowiedzi, zwykła korzystać z takiego zabiegu, jak odmienne kształtowanie szyku wyrazów w zdaniu. Zwyczaj ten stosuje także Beniśławska. Do najczęstszych należą chyba przykłady inwersji i interpolacji związku nominalnego przydawki i rzeczownika.

Oto wybrane przykłady szyku odmiennego od normy powszechnie stosowanej w języku użytkowym ³⁹:

I — Szyk antycypacyjny najważniejszych składników związku nominalnego ⁴⁰

a) interpolacje:

Tam opadła nadobnie wypełnia się cera (...)	I 4/89
Od szyszów ustawiczne znoszą szturmowanie (...)	I 3/98
Kręcym rznie się wężykiem , goniąc precz zdarzone(...)	I 4/43

b) inwersje:

Kto deszczów krople , wiatrów biegi zliczy(...)	II 2/11
Brogu pszeniczny! Kąkołu wiejadło! (...)	II 2/68
Bezwierńców gromie , chrześcijan podpora (...)	II 2/89

³⁹ Norma ta ustaiona przez Podgórskiego dla pierwszej połowy XIX wieku nie różni się od normy współczesnego języka polskiego i sformułowana przez A. Wierzbicką (*Lingwistyczne narzędzia w stylistycznej analizie szyku wyrazów*) brzmi: „pamięta w (...) szyku tendencja do zgodności porządku strukturalnego i porządku linearnego w ramach skupienia (grupy)”. Podgórski wyjaśnia, że „oznacza to dążność do lokowania się bezpośrednio obok podstawy przede wszystkim przydawek: przymiotnej i dopełniaczowej. Jeśli idzie o kolejność członków w grupie nominalnej, to zasadniczo obowiązuje szyk progresywny”. (M. Podgórski: *Uwagi o szyku przydawki*. „Roczniki Humanistyczne” t. XIV z. 1 s. 82—83).

⁴⁰ przez „szyk antycypacyjny” (w przeciwieństwie do „szyku progresywnego”) rozumiem taki szyk związku nominalnego, w którym nastąpiło przestawienie członów związku w opozycji do normy języka użytkowego. Pociąga to za sobą wzrost konotacji obligatoryjnej, zwłaszcza w wypadku rozdzielenia obu konotowanych członów przez inny element zdania. Oto przykład: szyk progresywny — „*kreska wszelkiej chwały*”, szyk antycypacyjny — „*Twej Boże mądrości przedziwny wynalazku*”. (Por. uwagi na ten temat zawarte w artykule Podgórskiego: *Uwagi o szyku przydawki* s. 82—85).

c) inwersje i interpolacje:

O ziemię świętą, cnót wszelkich zwierciadło! (...)	II 2/67
Kto mnie przydadzie w ptaka skrzydłolotne pierze (...)	I 3/11
Zdrowaś Maryjo! Dóbr wszelkich Skarbnico (...)	II 2/41

II — Szyk progresywny najważniejszych elementów związku nominalnego — interpolacje:

Na pobrojenie rzewnych dziełek nie pamięta(...)	I 2/146
Którego wonia na świat idzie cały (...)	II 2/76
Monarsze najwyższemu świata być pieczurem(...)	I 4/220

Nie dokonano dokładnych obliczeń, jakiego szyku przykładów jest więcej. Ale prawdopodobnie przykłady szyku antycypacyjnego zdecydowanie przeważają.

Nie bez znaczenia jest sposób rozmieszczenia zasadniczych elementów związku nominalnego w wersetach, w częściach wersetów lub nawet w całych strofach. Bliższa analiza materiału pozwala na wyodrębnienie następujących kombinacji:

1. — Elementy związku obejmują człon pośredniówkowy:

Do nieba zapuszczali ciekawe swe oko (...)	I 4/154
Hej gdybym stworzyć hymn zdołała nowy (...)	II 1/1

2. — Elementy związku tak są rozlokowane, że pierwszy (zwykle przydawka) mieści się przed samą średniówką, drugi (podstawa) stoi w klauzuli:

Owo mijam księżyców odmiennych siedlisko (...)	I 4/147
Przez Ciebie niebios otwarte nam wrota (...)	II 2/56
Wskreszenie świata w grzechu umarłego (...)	II 2/55

3. — Związek podstawy i przydawki zajmuje cały wiersz lub większą jego część, pozostawiając za sobą jeden wyraz, spójnik, wskaźnik nawiązania itp.:

Zacznane przychodzi do rozumu dziecie (...)	I 2/152
Płodna panieństwa w świecie Latorośli (...)	II 2/47
Dziedzictwa żadnym płatem nie ocenionego (...)	I 4/20
Tam opadła nadobnie wypełnia się cera (...)	I 4/43
Tyś Trójcy świętej najmilszym przybytkiem (...)	I 2/111

4. — Związek rozciąga się na dwa sąsiadujące ze sobą wersety:

Tyś jest Królestwem Bożym, Tyś obfita Lask, dóbr, honorów Rzeczpospolita .	II 2/83—84
---	------------

Lecz dla mnie trzeba karty, której ustną snadnie Obietnica z nietrwałej pamięci wypadnie	I 7/149—150
--	-------------

Zdrowaś Maryjo! O schorzałych zdrowie Synów Adama! Po tobie Ojcowie (...)	II 2/17—18
--	------------

Posługiwanie się odmiennym od potocznego szykiem przydawkę nie jest u Beniśławskiej zwyczajnym hołdowaniem manierze artystycznej, co w drugiej połowie XVIII wieku nie byłoby wielką rewelacją. Jak można wnioskować z analizowanych przykładów, a zwłaszcza z ich różnorodności — autorka przez odwrócenie szyku członów związku, przez mniejsze lub większe ich rozrzucenie w linearnym toku wypowiedzi (w wersecach lub strofach), znacznie zdynamizowała składnię, uatrakcyjniła wypowiedź przez znamię dostojności, jakie wnosi każde odpotoczenie szyku. Ponadto poetka dzięki licznym interpolacjom i inwersjom świadomie rozlokowała składniki związku na miejscach w wersecie najważniejszych. Te znaczące pozycje okupują z zasady w *Pieśniach* zinterpolowane lub zinwersjowane człony związku, dzięki czemu znaczenie ich zostaje uwypuklone nie tylko przez składnię, ale i przez metrum.

Prócz inwersji rzeczownika i przymiotnika istnieją przykłady wielkiego rozrzucenia podmiotu i orzeczenia, np.:

Już ogień słońca złotego wesoly.
Nieba ogromność przedzieliwszy w poly.
Z górnej wierzchnicy promieniami jasnemi
dopieka ziemi.

III 2/1—4

Oratorską wypowiedź retoryczną cechuje w *Pieśniach* z zasady zgodność toku składniowo-metrycznego. Analizowane przykłady okresów retorycznych potwierdzają ten fakt. Przerzutnie, dość często się pojawiające, znajdują się we fragmentach, które zaliczyć można do odmiany retoryki emocjonalnej.

Z retoryką oratorską pozostaje w zgodzie określony typ słownictwa, odpowiadający postulatowi klasycznej czystości i wzniosłości⁴¹.

Odnowicielska praca Beniśławskiej na polu słownictwa idzie zasadniczo w dwu kierunkach. Poetka zapożycza słowa z dawniejszej polszczyzny, archaizuje tekst, bądź też tworzy nowe wyrazy. Czasem wprowadza także słownictwo regionalne lub wyrazy obce, ale zabieg ten nie odgrywa ważniejszej roli artystycznej. Klasyczną powagą i dostojnością charakteryzuje się znaczna część peryfrastycznych określeń, którymi posługuje się Beniśławska w nazywaniu postaci tematycznych: Boga i Maryi. Dostojność oratorskiego stylu tych określeń wypływa z ich biblijnego, teologicznego lub uświęconego tradycją pochodzenia. Oto kilka przykładowych określeń Boga, których głębią ojczyzną jest Pismo św.: Alfa i Omega, Pan Zastępów, Lew i Baranek, Oblubieniec. Nazwania będące wytworem spekulacji filozoficzno-teologicznych są następujące: We Trzech Jedyny, Twórca nieba i ziemi, Zbawiciel człowieka, Dawca na-

⁴¹ Por. opinię Z. Libery: „W praktyce literackiej postulaty poetyki klasycystycznej odbiły się na czystości i elegancji języka”. (*Oświecenie*. Warszawa 1967 s. 107).

tury, Dawca łask wszystkich itp. Określenia takie, jak Wieczny Monarcha, Wielki Monarcha, Król wszystkich wieków, Mocarz, Sędzia, Pan wielki, swą dostojność zawdzięczają uświęconej wiekami tradycji kościelnej. Czasem trafiają się w *Pieśniach* nazwania przypominające niektóre poetyckie określenia bogów pogańskich, np. Boże władogromy (lub gromowładny), Boże wielowładny, wiecznotrwały itp. Jest ich niewiele, co świadczy o świadomym wystrzeganiu się przez poetkę używania terminologii pogańskiej, o czym już wspomniano na innym miejscu. Analogicznie formułowane bywają niektóre określenia Matki Bożej, np. Bogorodzica, Królowa Nieba i ziemi, Pośredniczka, Matka Kościoła, Niepokalana itp.

Przytoczone nazwania nie wyczerpują całego katalogu określeń Istot Najwyższych, którymi posługuje się Beniśławska. Postacie Boga i Maryi, jakie można by zrekonstruować z wyżej przytoczonych sformułowań, znamionuje klasyczna powaga, doskonałość, wniosłość i królewski majestat. Są to postacie uposażone, bez najmniejszych niedoskonałości. Takie wyobrażenie Istot Najwyższych, nie jedynie w *Pieśniach*, jest chyba najbliższe retorycznym koncepcjom bohaterów ód klasycystycznych (por. A. Naruszewicz. *Hymn do Słońca*).

W dziedzinie słownictwa dają się zauważyć w wierszach Beniśławskiej pewne zabiegi odnowicielskie. Praca ta idzie w różnych kierunkach. Tu warto zwrócić uwagę na dwie tendencje, które umownie nazwiemy archaizacją i neologizacją słownika. Efektem obu tych tendencji jest mniej lub bardziej świadoma poetyzacja języka *Pieśni*.

O neologizmach, czyli o wyrażeniach złożonych u Beniśławskiej, pisał już Borowy, wskazując na naśladownictwo Naruszewicza⁴². Obojętnie jak ten fakt się oceni, znaczny zasób złożzeń, które w jakiejś części są jej oryginalnymi twórcami, wnosi do *Pieśni* nowe, swoiste piętno. Wśród złożzeń jedne są rzeczownikowe, inne przymiotnikowe. Pewną grupę złożzeń przymiotnikowych cechuje tendencja do wyraźnego poetyckiego określenia pewnych przedmiotów, np. ogniozłote gwiazdy, srebrnorogi księżyc, złotolewne piaski, gwiazdozłoty haft, złotogłowy płaszcz, wiecznożywe ognie, wszystkożywe słońce itp. Powtarzające się w tych złożzeniach przymiotniki: złoty, srebrny, ogniowy, nawiązujące swą semantyką do kręgów bogactwa, wspaniałości i królewskiego przepychu, na równi ze składnią i dostojnymi epitetami wprowadzają do *Pieśni* znamię wysokiej poetyckości.

Drugim kierunkiem pracy poetki nad językiem jest przywoływanie nie używanych już form fleksyjnych, zapożyczanie wielu słów i wyrażeń z dawniejszych epok. Tadeusz Brajerski w monografii o języku *Pieśni*

⁴² Por. *Pieśni* s. IX.

wydobył i dokładnie opracował olbrzymi zasób archaizmów fleksyjnych i leksykalnych⁴³. Wśród archaizmów fleksyjnych najczęstsze są formy z dawną końcówką -y w narzędniku, np. z anioły, z apostoły, z głowy wszelakimi, chytremi sidły, nabożnemi modły, słowo nad słowy, i wiele innych. Są także przykłady ze starą końcówką na ech, np. w leciech, w lesiech, we wszech raziech. W dopełniaczu lp. pojawia się także nieużywana już końcówka -e, np. Zbawce, krwiożyrcie itp. Monografista stwierdził w *Pieśniach* obecność wielkiej ilości archaizmów leksykalnych. Nie wszystkie zdołał udokumentować w oparciu o istniejące w czasach najbliższych powstaniu wicrszy Benisławskiej polskie słowniki. Archaizmów, które w badaczu nie budzą żadnych wątpliwości — opracowanie wymienia około 30. Są wśród nich stare rzeczowniki, jak np. Chryst, faryz (faryzeusz), płat (płaca), truta (trucizna), norow, chuć; czasowniki: wyciskać się (drukować), błagać (koić), obwijać się; przysłowki: ninie, wżdy, drugdy, wespołek; przyimki: prze (przez), ktemu, przcz dzięki; wykrzykniki: bawej, hejdyż. Gdy dodamy do tego niektóre archaizmy składniowe, jak np. użycie spójnika w funkcji łącznej (w paskudnej a psiej gębie), rozpoczynanie zdań na sposób biblijny — A którzy uwierzyli, A ty jakoś dał, A jeżeli odpuścicie itd., to mieć będziemy częściowy obraz tych tendencji, które stosuje Benisławska w *Pieśniach*. Jednym ze skutków pracy autorki nad językiem jest przyozdobienie w toę dostojności, wysokiej poetyckości.

Przejawy retoryki oratorskiej dostrzeżone w różnych kategoriach poetyckich *Pieśni*, a mianowicie w koncepcji podmiotu lirycznego, w ogólnej koncepcji wypowiedzi i w stylu języka — tworzą jeden, ale nie jedyny profil utworów Benisławskiej. Nie uprzedzając wyników dalszych rozważań w oparciu o dotychczasowe dane analityczne spróbujemy umieścić w jakimś ogólniejszym prądzie poetyckim okresu Oświecenia tę tendencję artystyczną *Pieśni*. Wydaje się, że jest ona najbliższa nurtowi klasycystycznemu w poczji polskiej, nurtowi, który przejawiał się w części utworów (odach, hymnach) A. Naruszewicza, F. K. Kniaźnina, J. Aibertrandiego i innych. Klasycyzm był w okresie powstania *Pieśni* najżywotniejszym kierunkiem literackim. W tym czasie bowiem doczekał się także pierwszych na gruncie polskim kodyfikacji w poetykach F. N. Golańskiego i F. X. Dmochowskiego⁴⁴. Stąd wpływ tego kierunku na częściowe ukształtowanie artystycznego oblicza *Pieśni* nie powinien

⁴³ Por. Brajerski: *O języku „Pieśni”* s. 204—209.

⁴⁴ S. Pietraszko: *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*. Wrocław 1966 s. 169.

budzić zastrzeżeń⁴⁵. Niemniej także i w retoryce oratorskiej trafiają się elementy barokowe, a to dlatego, że kierunki te w wierszach Beniśławskiej przeplatają się i wzajemnie się uzupełniają. Jak to już zaznaczono, tendencje retoryki oratorskiej nie są jedynym czynnikiem kształtującym artystyczny charakter *Pieśni*.

⁴⁵ Na wpływ klasycyzmu wskazywał Krzyżanowski, gdy pisał: „Równocześnie jednak Beniśławska umie kreślić obrazki statyczne, pełne powagi i namaszczenia, jak przegląd stanów wszelkich, wielbiących Boga, któremu „śpiewa słodko oracz, za pługiem chodząc, pasterki za trzodką, żeńcy chleb w snopy wiążąc: ów bawny rzemieślnic, ów flintą, a ów handlem, a ów robiąc wiosłem”. Tak więc i ulubiona klasycom peryfraza (rzemieślnik, strzelec, kupiec i rybak) znajduje tu skromne zastosowanie. (J. Krzyżanowski: *Historia literatury polskiej*. Warszawa 1953 s. 501).

Eléments de la rhétorique oratoire dans „Chants pour moi”
de Constance Beniśławska

RÉSUMÉ

Le présent article est une partie d'un ensemble plus important qui traite des éléments de la rhétorique dans „Chants pour moi” (Pieśni sobie śpiewane) de Constance Beniśławska. De l'avis des histories de la littérature (et particulièrement selon W. Borowy), ce volume publié en 1776, unique qui soit consacré aux poésies d'inspiration religieuse, s'éloigne visiblement du modèle adopté généralement par la littérature de cette période. L'auteur de l'article s'intéressa particulièrement à la forme artistique et poétique de ces poésies auxquelles les critiques refusent en général une valeur littéraire de premier ordre. Dans son étude, l'auteur se limita aux éléments de la rhétorique qui adoptent dans la poésie de Beniśławska des formes variées et remplissent des fonctions diverses. Une analyse détaillée du recueil démontra l'existence de différentes tendances rhétoriques définies provisoirement comme tendances de la rhétorique oratoire, épigrammatique et émotionnelle. Le présent article ne tient compte que d'éléments de la rhétorique oratoire, les considérant comme les plus représentatifs de la poétique des „Chants”. Le problème ne s'en trouve pas évidemment épuisé, les autres tendances paraissent non moins importantes. Les éléments de la rhétorique oratoire sont examinées dans l'article à partir de l'analyse de certaines catégories littéraires: sujet lyrique, énoncé poétique, richesse lexicale et éléments du style.

Il convient toutefois de faire remarquer que l'emploi de différents moyens rhétoriques ne détermine pas la disposition des poèmes ou des livres dans le recueil. L'on pourrait, il est vrai, constater p.ex. une légère prépondérance d'éléments de la rhétorique oratoire dans le livre I et d'éléments de la rhétorique épigrammatique dans le livre II, cependant le plus souvent les deux éléments s'entrecroissent pour s'identifier dans un même chant. Les définir et les distinguer est plutôt le rôle qui revient à une analyse minutieuse. Si l'on essaya de voir dans manifestations de la rhétorique oratoire de ce recueil les influences classiques, celles de la rhétorique épigrammatique peuvent à plus forte raison être considérées comme tendances de cette poésie.

SPIS TREŚCI

index rerum

SŁOWO WSTĘPNE	5
Ks. RYSZARD RUBINKIEWICZ. Kapłaństwo Chrystusa według Hbr 5, 1-10 <i>Le sacerdoce du Christ selon Hébr 5,1-10</i>	7 26
Ks. KONSTANTY KOZIEŁ. Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny <i>Der Einfluss des erlosenden Mystariums von Tod und Auferstehung Christi auf die materielle Welt</i>	27 49
Ks. ANDRZEJ ŚWIDA. Aktualność niektórych rozwiązań ascezy św. Jana Bosko <i>Attualità di alcune proposte ascetiche di San Giovanni Bosco</i>	51 86
Ks. MIECZYŚLAW MAJEWSKI. Niektóre czynniki rozwoju katechezy młodzieży, zwłaszcza pracującej <i>Manche Faktoren der jugendlichen Katechese</i>	89 103
Ks. JERZY RYDZEWSKI. Poszukiwanie nowych środków wyrazu w katechezie <i>La recherche de moyens nouveaux en catéchèse</i>	105 118
Ks. ROMAN POMIANOWSKI. Psycho-pedagogiczne prawidłowości kontaktu katechety z młodzieżą <i>Psycho-pedagogical aspects of the catechist's relations with young people</i>	121 135
Ks. STANISŁAW KULPACZYŃSKI. Uczucia młodzieży podczas spowiedzi w świetle badań empirycznych <i>Empfindungen der Jugend bei der Beichte im Lichte der empirischen Forschungen</i>	137 150
Ks. ROMAN POMIANOWSKI. Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje <i>Psychological problems of religious development and its deviations</i>	153 180
Ks. BOLESŁAW BARTKOWSKI. Śpiewy procesji palmowej w Polsce w rękopisach muzyczno-liturgicznych z XIII — XVIII w. <i>Die Palmprozessionsgesänge in Polen (13.—18. Jh.)</i>	183 198
Ks. STANISŁAW WILK. Wyjazd kard. Augusta Hlonda z Polski i jego starania o powrót do kraju na początku II wojny światowej <i>Le départ du cardinal Auguste Hlond et ses démarches pour rentrer en Pologne au début de la Seconde Guerre mondiale</i>	201 229
Ks. MIECZYŚLAW KACZMARZYK. Wpływ zasad retoryki oratorskiej na sposób kształtowania wypowiedzi poetyckiej w „Pieśniach sobie śpiewanych” Konstancji Benislawskiej <i>Éléments de la rhétorique oratoire dans „Chants pour moi” de Constance Benislawska</i>	231 271