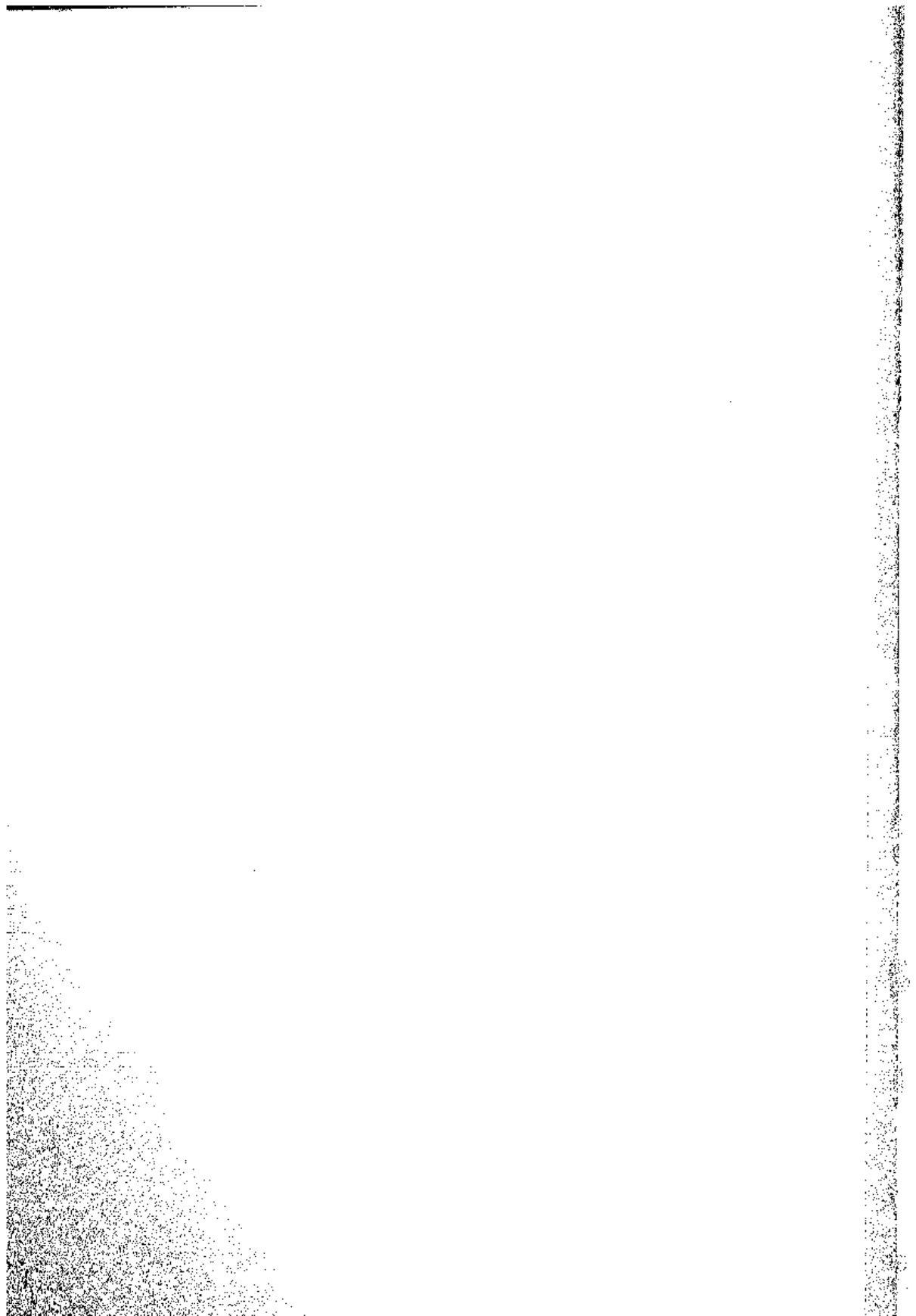


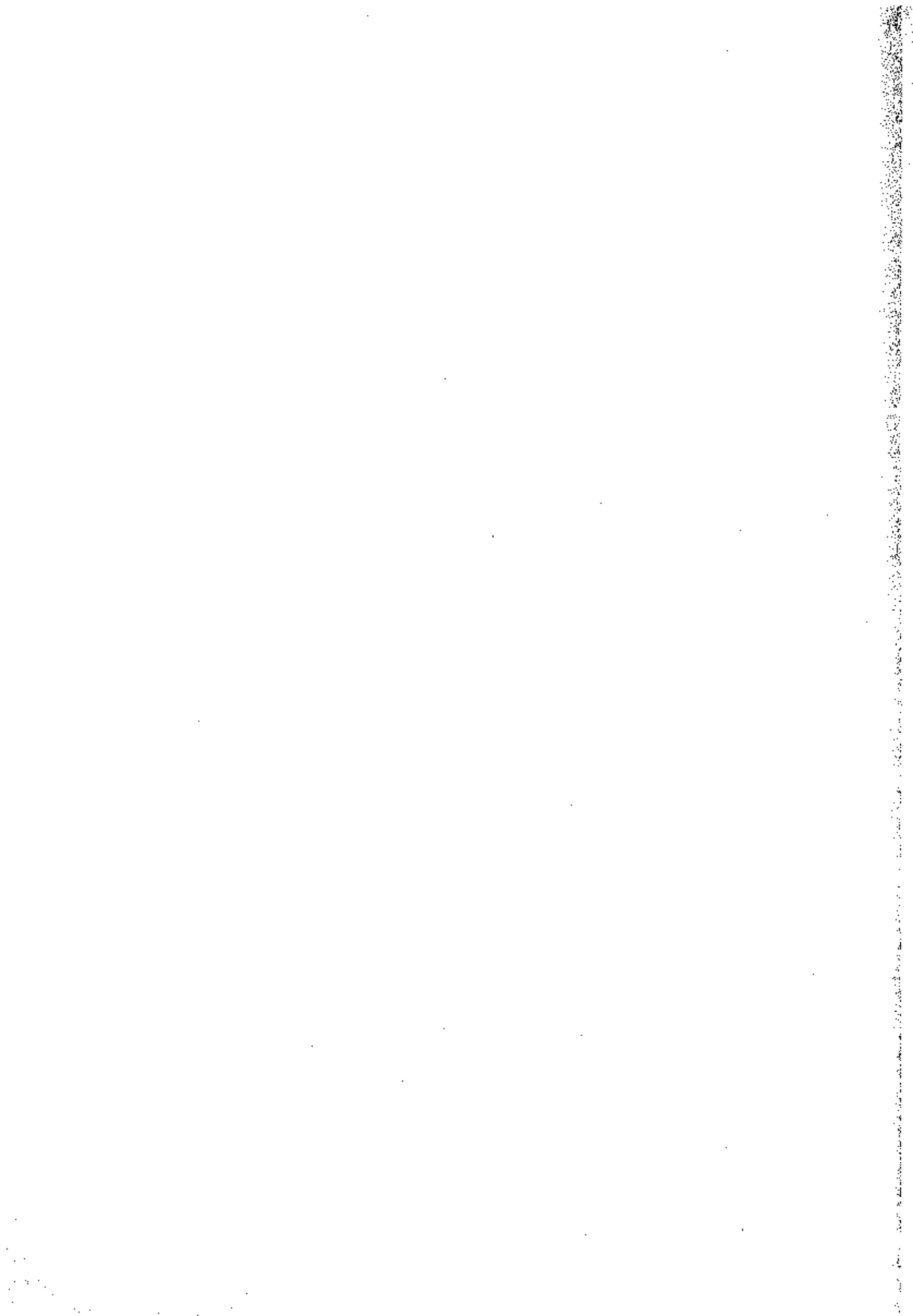
SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

M. Najewski: Wpływ sekularyzacji na postawę pastoralną Kościoła * J. Wilk: Katecheza jako podstawowe funkcje katechumenatu neokatechizacji * J. Rydzewski: Komunikatywność języka w polskich katechizacjach neokatechizacji * A. Wilczko: Katecheza wychowująca do świadectwa wiary * S. Krzyżewski: Przyczyny odchodzenia od katechizacji * S. Szank: Katecheza w rodzinie-kolejnym dożyciu *



SEMINARE



SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW - ŁĄD 1977

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

*Bolesław Bartkowski, Jan Chmiel, Stanisław Kulpaczyński
Marian Lewko, Mieczysław Majewski, Roman Pomianowski,
Remigiusz Popowski, Adam Śmigieński*

stała współpraca: *Franciszek Pytel, Stefan Prus*

Imprimi potest

Nihil obstat

Ks. Dr Stanisław Styrna SDB
Inspektor
Łódź 22 VI 1977

Ks. Dr Zygmunt Skowroński, Cenzor
Ks. Dr Władysław Ziótek, Kanclerz
Łódź 2 IX 1977, l. dz. 1090/77

Imprimatur

† Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

Okladkę i stronę tytułową projektował

MARIAN LEWKO

Wydawnictwo Tow. Salezjańskiego Kraków—Łódź 1977 r. Nakład 1000 egz.;
Objętość ark. wyd. 18,5; ark. druk. 20; Papier druk. sat. kl. III, 70 g. 70×100
Druk ukończono w grudniu 1977 r.
Zakł. Graf. „Temka”, Zakł. nr 1. W-wa, Zam. 178/77. P-6.

SŁOWO WSTĘPNE

Nierzadko stoimy wobec zapotrzebowań, których nie można zaspokoić prostą intensyfikacją wysiłków, wymagają one bowiem skoku jakościowego. Wzmoczony ruch pastoralny, który stanowi najbardziej widoczny rezultat II Soboru Watykańskiego, daje nam wiele okazji, by włączyć się aktywnie do współpracy w dziedzinie duszpasterskiej i katechetycznej. Z wydatną pomocą może przyjść SEMINARE, którego drugi tom oddajemy do rąk czytelników, wrażliwych na wartości kultury, rozwój wiary, dobro Kościoła i Narodu. Jeżeli studia tutaj zebrane choć w minimalnym stopniu posłużą do pogłębienia formacji religijnej i podniesienia kwalifikacji operatywnych, to już spełniły swoje zadanie.

Ks. MIECZYŚLAW KACZMARZYK

Ks. STANISŁAW STYRNA

Inspektorzy

Kraków — Łódź, październik 1977 r.

the \mathbb{R}^n -valued function \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if each component function f_i is continuous at \mathbf{a} .

It is not true that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if each component function f_i is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

Let \mathbf{f} be a function from \mathbb{R}^n to \mathbb{R}^m . We say that \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} if and only if \mathbf{f} is continuous at \mathbf{a} and $\mathbf{f}(\mathbf{a}) = \mathbf{0}$.

KARDYNAŁ HLOND JAKO PREKURSOR SOBOROWEJ ODNOWY W ŚWIETLE WŁASNYCH WYPOWIEDZI *

Dnia 5 grudnia 1965 r. kardynał prymas Stefan Wyszyński wygłosił w Rzymie przemówienie radiowe z okazji zakończenia II Soboru Watykańskiego. Wspomniawszy o jego przebiegu i uchwałach podkreślił, że w polskiej myśli religijnej od dawna nurtowały już te prądy, które dzisiaj się urzeczywistniają. Wystarczy wspomnieć — mówił dalej — choćby najwybitniejszych polskich teologów i myślicieli przeszłości, którzy przyzwyczajali się do myślenia zagadnieniami soborowymi. Należeli do nich, według jego zdania, ks. Idzi Radziszewski, założyciel Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, o. Jacek Woroniecki, dominikanin, wybitny moralista polski, ks. Aleksander Żychliński, dogmatyk, kandydat na ołtarze, ks. Antoni Szymański, socjolog i rektor KUL, biskup Kazimierz Kowalski, neotomista, ks. Konstanty Michalski, wybitny znawca filozofii średniowiecznej i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. Władysław Kornikowicz, promotor ruchu liturgicznego w Polsce, kardynał August Hlond prymas Polski i wielu innych¹. Tę opinię, zresztą nie odosobnioną, jeśli idzie o kardynała Hlonda, potwierdza w pełni analiza jego pism i innych wypowiedzi, zaskakującym umiętnym odczytaniem „znaków czasu” i intuicyjnym wyczuciem konieczności reformy Kościoła.

Oczywiście wszystkie wypowiedzi zmarłego prymasa należy rozwa-

* Tekst referatu wygłoszonego na sympozjach poświęconych Kard. Hlondowi z okazji 25-lecia zgonu w Poznaniu 23 X 1973 r. w Domu Głównym Towarzystwa Chrystusowego i 28 XI tegoż roku w Lublinie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim:

¹ „Duszpasterz polski zagranicą” R. 17 : 1966 nr 2 s. 222.

żyć na kanwie epoki, w której żył i działał, wczuwając się w jej klimat, w uwarunkowania determinujące jego poglądy zgodnie z ogólną linią magisterium Kościoła, gdzie *conformitas sentiendi, docendi et agendi* jako spuścizna potrydenckiej reformy stanowiła warunek jedności i trwałości Kościoła wśród fluktuacji ustrojów i form ludzkiego myślenia i działania. Stąd oryginalność i doniosłość myśli kardynała Hlonda polega przede wszystkim na tym, że mimo uniformizmu teologicznego doby przedsoborowej intuicją swego umysłu i jakby darem przewidywania umiał dostrzec nowe czasy i zająć wobec nich właściwą postawę, zgodną z duchem II Soboru Watykańskiego. Wybitna inteligencja, wspomagana przez wrodzone zdolności i charyzmaty, dopomogła mu ogarnąć szerokie horyzonty życia kościelnego i wysunąć praktyczne wnioski na przyszłość, wprowadzając Kościół „w tajemnicze jutro”².

Życie katolickie w Polsce niepodległej, mimo przywiązania szerokich mas do Kościoła, nie przedstawiało sielanki. Według wypowiedzi samego kardynała „zaciążyły na polskim duchu w pierwszym rządzie następstwa niewoli”³. Wprawdzie twierdził, że „rdzeń narodu był zdrowy, ale w życiu społecznym, wśród wyższych warstw zwłaszcza, roiło się od błędów dziewiętnastego wieku”⁴. Były to idee materializmu, pozytywizmu, liberalizmu, radykalizmu społecznego itp., które nawzajem toczyły walkę o duszę polskiego społeczeństwa. Nadto jawne i ukryte zwalczanie Kościoła, apoteoza zła w życiu publicznym, podziały dzielnicowe, błędy polityczne kół rządzących, mozaika narodowościowa i wyznaniowa ludności, kryzys ekonomiczny, „hańba stosunków społecznych, urągających elementarnym zasadom sprawiedliwości”⁵ — wszystko to nie ułatwiało odnowy życia kościelnego, przeciwnie — stwarzało niepokonalne trudności. Jeśli jednak Kościół w Polsce przetrwał ten kryzys i otrząsnął się z duchowego marazmu, smutnej spuścizny niewoli, jeśli skupił swe siły i przeorganizował się, usuwając powoli ślady antykościelnej polityki zaborców z życia narodu i ustawodawstwa państwowego, jeśli wszedł w nowy okres rozwoju, to część zasług należy niewątpliwie przypisać także kardynałowi Hlondowi. Nie brał on wprawdzie udziału w bezpośrednim organizowaniu życia kościelnego w kraju zaraz po odzyskaniu niepodległości, ale przejąwszy spuściznę po swym poprzedniku, kardynale Dalborze, nie zmarnował dziedzictwa, lecz je jeszcze

² Kard. A. Hlond: *Na straży sumienia narodu. Wybór pism i przemówień z przedmową prof. O. Hajeckiego*. Wyd. ks. A. Słomka SDB. Ramsey 1951 s. 296.

³ Tamże s. 211.

⁴ Tamże.

⁵ Kard. A. Hlond: *Przedmowa do Encykliki Piusa XI o odnowieniu ustroju społecznego*. Poznań 1935 s. 5—6. Wyd. Rady Społecznej przy Prymasie Polski nr 1.

bardziej zdynamizował. Spośród licznych nurtujących go problemów najbardziej leżały mu na sercu dwie sprawy: świętość Kościoła i apostołstwo laikatu. Wokół nich, jak wokół osi, obracały się wszystkie jego myśli, inicjatywy i dzieła. Z nich czerpał treść dla swych apostołskich porywów i nimi nasycił wszelkie akcje zmierzające do „odnowienia oblicza” Kościoła katolickiego w Polsce. One też stały się w pewnej mierze wyznacznikami obecnego, posoborowego, aggiornamento polskiej rzeczywistości kościelnej, naszkicowanego przez niego w przemówieniach, listach pasterskich i prywatnych wypowiedziach⁶.

PERSPEKTYWY ODNOWY WEWNĘTRZNEJ

Kardynał Hlond, stwierdzając w okresie międzywojennym bujny renesans życia kościelnego i jego wpływ na społeczeństwo katolickie, zwracał uwagę, że właściwie „tkwimy w początkach dziejowego posłannictwa polskiego katolicyzmu”⁷, gdyż „miarą Ewangelii, miarą Opatrzności, miarą pokoleń i wieków mierzyć powinniśmy Kościół i jego przeznaczenia, a moc i jego zdolność zdobywcą mierzyć możemy tylko miarą tych wartości, które poręczają zwycięstwo Ewangelii”⁸. Jednocześnie zaznaczył, że życie zewnętrzne Kościoła „zanieczyściło się światem, duchem pogańskim, niekonsekwencją etyczną, grzechem”⁹. Oblicze Oblubienicy Chrystusowej „okryte jest zmaszami albo zmarszczkami”¹⁰.

Szata Kościoła wymaga „wybielenia we Krwi Barankowej”¹¹. Toteż jeśli Kościół ma w obecnej epoce „wyprowadzić tłumy z bezdusznego materializmu, a życie narodów uzdrowić z laickiej hypnozy i w martwe czasy tchnąć ducha bożego”¹², musi on przeżyć na nowo tajemnicę swego powołania, a więc zmobilizować się wewnętrznie, czyli „poróść świętością ewangeliczną”, w której tkwi istota odrodzenia Mistycznego Ciała

⁶ Wywody niniejsze oparto na listach pasterskich, orędziach i przemówieniach kard. Hlonda zebranych w książce *Na straży sumienia narodu (zob. wyżej)* oraz na licznych myślach i wypowiedziach zamieszczonych w zbiorze pt. *Acta Hlondiana (Materiały do życia i działalności kard. A. Hlonda 1881—1958)* t. 3 cz. 2: *Pisma różne* s. 240—261 (maszynopis). Zebrał ks. St. Kosiński SDB. Łódź nad Wartą 1987. Dalej cyt. AH.

⁷ *Na straży sumienia narodu* s. 139.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże s. 140.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże s. 44—45.

Chrystusa, gdzie „czynniki duchowe i nadprzyrodzone biorą górę nad zewnętrzną stroną ustrojową, duch nad literą; życie łaski nad sprawami organizacyjnymi”¹³. Jest to punkt wyjścia wszystkich wypowiedzi kardynała na temat odnowy polskiego życia kościelnego, prowadzący do praktycznych wniosków.

Za pierwszy warunek tej wewnętrznej przemiany, jeśli Kościół ma oddziaływać na życie swoich wiernych, uważał zmarły prymas zerwanie z dotychczasowym stylem życia i pracy na niwie kościelnej, nacechowanym niejednokrotnie przyzwyczajeniem, rutyną, urzędowością, paralizującym przez to wszelkie szlachetne impulsy i zbawcze inicjatywy. Kościół, według niego, ma obowiązek „z myśli Chrystusowej i z urzędzeń zbawienia ścierać patynę, którą tu i tam zaszyły”¹⁴, a więc w konsekwencji powinien „walczyć ze stagnacją, z rutyną, półświadomością religijną, z wszystkim tym, co było powodem dotychczasowego przygłuszenia i nieczynu”¹⁵. Także „między siedmiu złotymi świecznikami strzepuje się kurz czasu i ściera się pył z ołtarzy i z ambon”¹⁶. Kościół bowiem nie może i „nie chce być muzeum wycofanych z użytku świętości, lecz Kościołem ducha i mocy Zielonych Świątek”¹⁷, to znaczy — „życiem, czynem, apostołstwem, fermentem, niepokojem dusz, walką o najszczytniejsze ideały”¹⁸. Tę myśl podkreślił kardynał Hlond w szczególny sposób w liście do o. J. Figasa w 1942 r., pisząc bez ogródek, że nasza praca kapłańska pozostawia wiele do życzenia, gdyż jest „nierządkiem mało głęboka, żywa, nie dość wyteżona i ofiarna. Obciążona starymi formami, tkwiąca zbyt w stylu urzędowym, hamowana przez wygodę, nieśmiałość wobec zuchwalstwa zła, a nawet brak jasnego stanowiska wobec potwornych błędów współczesnych (chodzi o hitleryzm — przyp. aut.), nie sięga w sferę nadprzyrodzoną, nie formuje sumienia, nie zdobywa zmaterializowanego świata, nudzi go. Jakże nam brak apostołów na skałę przeobrażeń, które się na ziemi rozgrywają”¹⁹ — pisał z pewnym żalem. Jednak kardynał nie poprzestał tylko na stwierdzeniu tej smutnej prawdy. Pocuśnął się dalej, wskazując na ducha poświęcenia i ofiary jako na podstawowy warunek odrodzenia Kościoła i jego owocnej działalności w nowym świecie, rodzącym się wśród boleści powojennej pożogi. Dlatego usilnie nalegał, żeby „ocknąć się, przetrzeć oczy, zrozumieć znaki na niebie i jać się czynu apostołskiego w stylu największych postaci

¹³ Tamże s. 139.

¹⁴ Tamże s. 45—46.

¹⁵ Tamże s. 46.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże s. 132.

¹⁹ „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej w Londynie” R. 4: 1942 nr 10 s. 2.

kościelnych”²⁰, a więc „porzucić przeciętność, wygodę, dyplomację i nie swoje sprawy, a zabrać się bezzwłocznie do gruntownej reewangelizacji świata. Ruszyć na całego na nowy podbój ziemi in virtute et in Spiritu Sancto”²¹. „Bo albo nam być — podkreśla z całym naciskiem — wielkodusznymi apostołami, albo męczennikami nowych wielkich czasów”²².

Ten maksymalny program totalnej odnowy współczesnego katolicyzmu widział więc polski hierarcha przede wszystkim w zdecydowanym Chrystusowym duc in altum, z odrzuceniem tego wszystkiego, co paraliżuje i osłabia ducha katolickiego, jego zdobywczość i apostołskość. W jego pojęciu duch apostołstwa to nie tylko jeden z warunków naszego uświęcenia, to również kwestia przyszłości Kościoła i jego wpływu na dusze ludzkie. Ponieważ uważał, że „za wiele jest w pewnych kołach katolickich nastawienia na obronę, a za mało zrozumienia zdobywczych zadań Kościoła”²³, nalegał na kapłanów i wiernych, aby zdobywali się na ducha twórczej inicjatywy na całym froncie życia religijnego. „Katolicyzm był zamknięty na modlitwie we wieczniku tylko do zesłania Zielonych Świątek — pisał kardynał Hlond w jednym z listów pasterskich — a potem wyszedł zeń na zawsze i stał się wiekuistym apostołstwem”²⁴ i „wieczną wiosną wśród obumierającej doczesności”²⁵. Takim pragnął go widzieć także w naszej dobie i w naszym kraju, a więc przede wszystkim zdobywczym, apostołskim, zdolnym podbić duszę współczesnego człowieka dla Chrystusa i Ewangelii.

Jakby przeczuwając zbliżającą się erę soboru i nowe czasy, które z nieprzepartą siłą rozsadały dotychczasowe, nieraz zbyt ciasne formy tradycyjnych struktur o charakterze politycznym, społecznym, kulturalnym, a nawet religijnym, kardynał Hlond zwracał szczególną uwagę, jako na *conditio sine qua non*, na konieczność realizowania w życiu Kościoła, tak gdy chodzi o hierarchię i duchowieństwo, jak i o Lud Boży, ewangelicznych postulatów jako warunków posoborowej *renovatio accommodata*, idących po linii ubóstwa, pokory, ducha ofiary, służebnej postawy członków Mistycznego Ciała Chrystusa względem całej rodziny ludzkiej. Jest rzeczą znamionną, że właśnie w afirmacji tych wartości widział polski prymas przedświt duchowego i moralnego odrodzenia Oblubienicy Chrystusowej. Sam będąc i czując się zakonnikiem mimo kardynalskiej purpury podkreślał często, że „Kościół ma być pokorny,

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ *Na straży sumienia narodu* s. 44.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże s. 133.

utogi, mocny, gorliwy, pobożny, naśladowający cnotę i życie Zbawiciela”²⁶. Nie w triumfalizmie zatem minionych epok, gdyż „triumf jest zastrzeżony Chrystusowi, który pokonał zło i grzech; Chrystus (bowiem) ma triumfować, Chrystus ma królować i panować, Kościół zaś ma służyć sprawie odkupienia, cierpieć dla niej i za nią, walczyć o prawdę Chrystusową i prawo Chrystusowe”²⁷, i nie w blasku zewnętrznej chwały i doczesnej władzy, o które tak często zabiegali jego słudzy w ubiegłych wiekach, Kościół ma odnaleźć swoją tożsamość i określić swój stosunek do współczesnej rzeczywistości. Zgodnie z konstytucją pastoralną *Gaudium et spes* Kościół „mając przed sobą eschatologiczny cel zbawienia, który w pełni może być osiągnięty dopiero w przyszłym świecie (...), kroczy z całą ludzkością i doznaje wspólnego ze światem losu ziemskiego; jest też niby fermentem i jakby duszą społeczeństwa ludzkiego, które ma odnowić się w Chrystusie i przemienić w rodzinę Bożą”²⁸. Nie inaczej nauczał kardynał Hlond, gdy z naciskiem podkreślał prymat wartości moralnych w życiu Kościoła, warunkujących nie tylko świętość Mistycznego Ciała Chrystusa, lecz jego zdobywczą apostołską i zbawczą wpływ. „Kiedy nam godziny odrodzenia Chrystusowego wybiją — wołał w ingresowym przemówieniu w Warszawie (30 V 1946) — wszystko co małe, wszystko co ciasne, wszystko co przyziemne powinno ustąpić z naszych dusz kapłańskich i katolickich. Nie wolno nam swą słabością obniżać tego, co według myśli Stwórcy ma być wielkie Bogiem, natchnione Duchem świętym, górne czystością Ewangelii. Tylko z wielkości zrodzi się wielkość. Tylko nadprzyrodzone siły uskrzydlą ducha polskiego”²⁹. Dlatego domagał się jako warunku duchowego odrodzenia katolickiego społeczeństwa, zwłaszcza w jego przedstawicielach kapłanach, zakonnikach i zakonnicach, skończenia definitywnie z grzechem, wyzwolenia się z niewoli nałogów i wad³⁰, zerwania zwłaszcza „z pychą, luksusem, ambicją, zarobkowaniem, karierą, świeckim umiłowaniem (życia) i z chciwością duszpasterską”³¹. W ogóle według jego wypowiedzi, tak jasnych i autorytatywnych, „skończyć należy z wygodą życiową kleru, która kurczy serca kapłańskie, odbiera im polot, męstwo i robi ich niezdolnych do ofiar i poświęcenia”³². W pierwotnym tekście orędzia w sprawie uchwał Polskiego Synodu Plenarnego z 1 I 1938 r., który w całości wyszedł spod pióra prymasa, złagodzoną później przez niego pod wpływem uwag

²⁶ Luźne myśli kard. A. Hlonda. AH t. 3 cz. 2 s. 247.

²⁷ *Na straży sumienia narodu* s. 196.

²⁸ *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Paris 1967 s. 577.

²⁹ *Na straży sumienia narodu* s. 294.

³⁰ AH t. 3 cz. 2 s. 241.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

biskupów, w rozdziale poświęconym kapłanom ostro i niedwuznacznie napiętnował kardynał Hlond na pierwszym miejscu grzech chciwości w życiu kapłana, który „odbiera pracy kapłańskiej charakter i urok apostołstwa, a życiu kościelnemu zadaje upokarzające klęski”³³. „Duchowni zdradzają swą misję — pisał gdzie indziej — gdy gonią za bogactwami, lekliwie są zatroskani o swą władzę, gdy rządzą z pychą i wśród zbytku. Biada kapłanom i zakonnikom złego życia, zatroskanym o swe dochody, honory i przyjemności (...), bo nad nimi zawisł gniew Boży, jako przekleństwo za zdeptane śluby, za sponiewieranie świętości”³⁴. Według prymasa Hlonda największą łaską dla kapłana jest przede wszystkim duch wiary, poświęcenia, wyrzeczenia się, ponieważ czasy obecne stawiają kapłanowi i zakonnikowi wielkie wymagania; co więcej, trzeba nawet dzisiaj „w pewnej mierze bohaterstwa, a nie księdza burżuazji”³⁵. Toteż nie dziwnego, że kardynał Hlond, zakładając Towarzystwo Chrystusowe dla wychodźców, związał jego członków ślubami zakonnymi, aby dzięki nim zdynamizować ich ducha ofiary i poświęcenia na rzecz naszych rodaków na obczyźnie, żyjących często w biedzie, nędzy i poniżeniu. W szczególny sposób zwracał uwagę na ducha ubóstwa i posłuszeństwo jako rękojmię apostołskiej pracy. Pisząc z Rzymu 21.XI.1934 r. do o. Ignacego Posadzego, przełożonego naczelnego towarzystwa, zaznaczył: „Na grobach Apostołów modliłem się o ducha apostołskiego dla członków Towarzystwa Chrystusowego o pełne i wyłączone oddanie się zadaniom jego, o taki żar gorliwości, iżby spalił wszystko to, co samolubne w jakimkolwiek znaczeniu, a miłością Bożą bez granic uszlachetnił i spotęgował wszystko to, co jest pierwiastkiem szlachetnym i z łaski Bożej porywem ku doskonałości i ofierze ze siebie (...), bo któż zliczy biedy wychodźstwa, jego bóle, męki, nieporozumienia i błędy!”³⁶. Do tej myśli powróci jeszcze raz w innym liście, pisanym także z Rzymu w cztery lata później, gdzie wyraźnie zaznaczy, że „bez ducha ofiary i bez karności nadprzyrodzonej nic wielkiego w Kościele ani powstać, ani utrzymać się nie może”³⁷. „I dlatego — pisał dalej — nim z mych wędrownych oczu zniknie przejmująca do głębi zjawa kopuły nad grobem św. Piotra, zasylam wam serdeczne słowa zachęty, byście się mocno i bohatercko gruntowali w duchu ofiary i karności zakonnej. Miłość własna, posłuszeństwo połowiczne, krytykowanie zarządzeń przełożonego — to

³³ „Kronika Diecezji Włocławskiej” R. 32 : 1935 nr 3 s. 78.

³⁴ AH t. 3 cz. 2 s. 248.

³⁵ Tamże.

³⁶ Korespondencja z o. I. Posadzym. Przełożonym Generalnym Tow. Chrystusowego. AH t. 4 cz. 1 s. 166.

³⁷ Tamże s. 172.

słabość, upadek, rozstrój, linia odbiegająca od wielkości ewangelicznej. Wielkość Boża urzeczywistnić się może w człowieku i jego życiu po opanowaniu miłości własnej, po podporządkowaniu wszystkiego planom Opatrzności. Tą jasną, twardą nauką stoją wielkie dzieje chrześcijaństwa, nią stoją przez wieki zakony i Boże dzieła”³⁸.

Prymas Hlond stawiając twarde wymagania Towarzystwu, takie same stawiał swemu duchowieństwu i wiernym, wychodząc z założenia, że „Królestwo Boże gwałt cierpi i gwałtownicy porywają je”³⁹. Jego zdobycie kosztuje wiele wysiłku, i to na każdym odcinku katolickiego życia. A ponieważ „dzisiaj zmiany w Kościele idą wyraźnie ku prostocie, ubóstwu, poświęceniu, świętości”⁴⁰, konieczną jest rzeczą, by katolicy zdawali sobie sprawę, że realizacja tych ideałów wziętych z Ewangelii może mieć miejsce jedynie w klimacie ofiary, zaparcia, poświęcenia, w łączności z łaską Bożą i wytężoną pracą wewnętrzną. Tylko w tym sensie „Królestwo Boże jest duszą chrześcijaństwa, a ludy nie ożywione Królestwem Bożym zamieniają się w trupy”⁴¹. I tylko w tym znaczeniu należy rozumieć słowa prymasa: „Nie dałby spodziewanych wyników wielki trud odnowy, gdyby narodowi brakło Chrystusowej prawdy i sakramentów Odkupienia”⁴².

Jak stąd widać, przytoczone przykładowo niektóre myśli polskiego prymasa były nie obce duchowi soborowych uchwał, omawiających w pierwszym rzędzie udział kapłanów w życiu Kościoła oraz ich posłannictwo we współczesnym świecie w świetle Ewangelii i magisterium Kościoła. Wszystko to należy również odnieść do laikatu, który w Kościele ma swoje przednie miejsce, swą misję i odpowiedzialność. Do tych refleksji, snutych przez kardynała Hlonda, nawiązują przede wszystkim takie dokumenty soborowe, jak Konstytucja o Kościele (*Lumen gentium*) i o jego roli w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*) oraz dekrety o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (*Christus Dominus*), o odnowie życia zakonnego (*Perfectae caritatis*), o posłudze i życiu kapłańskim (*Presbyterorum ordinis*), o apostołacie świeckich (*De apostolatu laicorum*) i inne. W ich świetle jako autentycznych wypowiedzi Kościoła możemy należyście ocenić wkład myśli polskiego prymasa w posoborowe *aggiornamento*, którego się nie doczekał. Według bowiem nauki II Soboru Watykańskiego Kościół pochodzący z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela i założony w Duchu świę-

³⁸ Tamże.

³⁹ Mt 11, 12.

⁴⁰ Na straży sumienia narodu s. 273.

⁴¹ Tamże s. 294.

⁴² Tamże.

tym, ma cel zbawczy i eschatologiczny, a moc jego, jaką może tchnąć w dzisiejszą społeczność ludzką, polega na wierze i miłości, zmierzając ku temu jednemu, aby nadeszło Królestwo Boże i żeby urzeczywistniło się zbawienie całego rodzaju ludzkiego”⁴³. To samo głosił prymas Hlond zaznaczając wyraźnie, że „Kościół nie zawiedzie jako ostatnia, bezwzględnie ostatnia, deska ratunku narodów. Nie zgaśnie jako ostatnia latarnia morska w dziejowej burzy. Niby rad uwolniony ze skorupy ołowiu, snopami energii i światła wyprowadzi ludzkość z zgonnej, ciemnej topieli”⁴⁴. Dokona się to, atoli pod warunkiem totalnej renovatio accommodata, w myśl soborowych uchwał, wprowadzonych w życie Mistycznego Ciała Chrystusa w ramach ziemskiej rzeczywistości, zgodnie z duchem Ewangelii⁴⁵.

PERSPEKTYWY OBNOWY ZEWNĘTRZNEJ

Kardynał Hlond szedł w swoich reformistycznych poglądach jeszcze dalej. Pragnął mianowicie uwzględnić w nich także stronę zewnętrzną życia Kościoła, która tak samo jak wewnętrzna musi ulec odnowie, zmianie, naprawie, jeśli ma być sprawnym narzędziem łaski i „sakramentem, czyli znakiem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem”⁴⁶. Podkreślając, że Kościół jest zbudowany na elemencie człowieczym i nosi znamiona ludzkiej słabości, że z ludzi śmiertelnych i ułomnych składa się hierarchia i istotą ludzką jest papież, a dziećmi swego czasu są biskupi i kapłani⁴⁷, uważa prymas za nieodzowny czynnik postępu, należytego rozwoju i działania usuwanie z życia Kościoła tego wszystkiego, co technicznie anachronizmem, jest już przeżytkiem i nie pozwala Kościołowi oddychać swobodnie atmosferą współczesności. Już w liście pasterskim *O zadaniach katolicyzmu* (1932) pisał, że „mylnie jest zapatrywanie, jakoby zadaniem Kościoła było cofać dzisiejszą chwilę do minionych form, do wczorajszych nastrojów, do rozmarzonego romantyzmu, do baroku, do bujnego średniowiecza”⁴⁸. Twierdził zdecydowanie, że Kościół „nie kostniejąc w przygodnych formach działania nie wróci ani do średniowiecza, ani do czasów apostołskich (...). Pozostanie sobą także w epoce ery kosmicznej i bomby wodorowej”⁴⁹, gdyż współczesne „zmagania i niepokoje

⁴³ *Sobór Watykański II* s. 577—578.

⁴⁴ *Na straży sumienia narodu* s. 274.

⁴⁵ Por. L. Algisi: *Jan XXIII*. Kraków 1965 s. 339 i nn.

⁴⁶ *Sobór Watykański II* s. 79.

⁴⁷ *Na straży sumienia narodu* s. 276.

⁴⁸ Tamże s. 42.

⁴⁹ Tamże s. 227.

nie oznaczają zmierzchu Kościoła. W duszącym przesileniu przepadnie to, co przeżyte, nieprawdziwe i szkodliwe"⁵⁰. Chodzi tylko o to, aby Kościół umiał wyjść naprzód na spotkanie nowych czasów i odważnie a zdecydowanie wszedł na drogę *renovatio accomodata*, nie nie uszczuplając ze swego depozytu wiary i autorytetu moralnego, a równocześnie oddziaływując na duszę współczesnego człowieka, pozostawiając za sobą bez żalu i rozterki „popioły wojennych wspomnień, prochy pokuty i gruzy utraconego mienia”⁵¹.

Jak to rozumiał kardynał, widzimy z jego zapisków poczynionych w czasie wojny, zwłaszcza we Francji, które poruszają takie sprawy, jak odnowa instytucji papieżstwa, reorganizacja urzędów kościelnych, wyjście Stolicy Apostolskiej z dotychczasowej izolacji, reforma życia kościelnego, decentralizacja władzy, reforma liturgii, problem ekumenizmu, zagadnienia mariologiczne itp. Oczywiście ks. prymas nie pozostawił po sobie jakichś wykończonych rozpraw czy artykułów na wspomniane tematy. Rzucił jedynie luźne myśli, jakie mu się nasuwały w chwilach skupienia, drobne uwagi, notowane na skrawkach papieru, mające zapewne służyć w przyszłości do głębszych przemyśleń i opracowań. Niemniej te notatki, zebrane w całość, wywołują silne wrażenie i zdradzają, że kardynał posiadał niezwykle dar intuicji, wycucie potrzeby chwili, konieczności zmian — także w życiu Kościoła. Zwróćmy przykładowo naszą uwagę na niektóre zapiski⁵².

Jakże śmiałym, a jednocześnie aktualnym i zrealizowanym przez ostatnich papieży, postulatem jest następująca wypowiedź kardynała: „Nowy papież powinien wyjść z kamery Watykanu, z osamotnienia na Zachodzie, z więzienia prymasa Włoch. Musi pójść w świat i zdobyć go. Powinien wyrzec się noszenia tytułu więźnia i postarać się „poznać swoje” i by go „swoje znalazły”. A więc wyjść z „zakłętaj” intymności watykańskiej na pełne życie Kościoła, z papierowych rządów zrobić duchowe rządy serc. Z nieruchu Stolicy Apostolskiej w ostatnich wiekach stworzyć światowy ruch ku Chrystusowi i samemu na czele tego ruchu stanąć. Nic na tym powaga papieżstwa nie straci, a zyska wiara i Kościół”⁵³. „Papież jest zanadto odizolowany — pisze prymas — pozostawiając wyłącznie na Zachodzie. Trzeba, by bywał często na Wschodzie. Przynajmniej raz w roku powinien być w Jerozolimie, która ma być jego drugą stolicą”⁵⁴. Wprawdzie nie podaje w tym względzie praktycznych

⁵⁰ Tamże s. 182.

⁵¹ Tamże s. 361.

⁵² Por. S. Kosiński: *Kardynał August Hlond, Prymas Polski 1881—1948. Dzieła i człowiek*. „Ateneum Kapłańskie” R. 66:1974 t. 92 s. 114—115.

⁵³ AH t. 3 cz. 2 s. 240.

⁵⁴ Tamże s. 243.

rozwiązań, niemniej byliśmy w ostatnich latach świadkami apostolskich podróży Pawła VI, które stały się realizacją myśli prymasa, przyczyniając się waleńie do wzrostu moralnego autorytetu Stolicy Apostolskiej w skali światowej.

Inny problem, zaprzęający uwagę prymasa, to rola papieństwa w dobie współczesnej. Podkreślając, że papieżowi potrzeba „wielkich myśli, śmiałych planów, pociągnięć epokowych, że powinien on — co uważa za konieczne dla Kościoła i dusz — realizować je śmiało i mężnie, nie oglądając się na osobiste i czasowo niekorzyści”⁵⁵, na podstawie wnikliwych obserwacji z tytułu swego wysokiego urzędu i stanowiska dochodzi kardynał Hlond do wniosku, iż na pierwszym miejscu należy „dać mu (tj. papieżowi — przyp. aut.) przystęp do prawdziwego życia Kościoła, gdyż żyje w fałszywym nimbie i nierealnej atmosferze”⁵⁶, i ułatwić „kontakt z kościelną rzeczywistością współczesną”⁵⁷; następnie „punkt ciężkości zainteresowań papieża przenieść z „drobnotek rzymskich” na wielkie ogólne sprawy Kościoła, na żywe działania biskupów w całym świecie”⁵⁸; wreszcie „wrócić do prawdy i wielkości posłannictwa, wychodząc z małych spraw na wielkie nieobjęte pola”⁵⁹ współczesnych problemów, nurtujących rodzinę ludzką.

Odnosnie do reformy Kościoła kardynał Hlond zaznacza wyraźnie, że „papież powinien reformy konieczne nie tylko chcieć, lecz zaraz przystąpić do przygotowań konkretnych, by je zaryzykować, jak tylko te przygotowania będą ukończone”⁶⁰. Mają one obejmować wszystkie przejawy życia kościelnego, a więc „reformę duchowieństwa wszystkich stopni, ustroju beneficjalnego, głoszenia słowa Bożego, wychowania kleru, prawa kanonicznego, liturgii, powoływania biskupów, określenia kompetencji Kościoła w sprawach polityki” itd.⁶¹ W związku z tym zwróćmy uwagę na dwie sprawy poruszone przez prymasa odnośnie do rzymskich kongregacji i biskupów.

„Święte Kongregacje rzymskie — zauważa — dlatego sztywnieją, że mają za prefektów kardynałów, których się wszyscy boją i z którymi papież nawet za wiele się liczy. Stąd nikt nie zwraca uwagi na błędy, na przestarzałe formy, na potrzeby itd. A ponieważ na posiedzeniach kardynałów referuje w samej rzeczy kardynał prefekt — to już w znacznej mierze przesądza i zniewala — niech kardynałowie będą nadal naczel-

⁵⁵ Tamże s. 246.

⁵⁶ Tamże s. 240.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże s. 247.

⁵⁹ Tamże s. 243.

⁶⁰ Tamże s. 245.

⁶¹ Tamże.

nym senatem kongregacji, ale prefektami niech będą biskupi, zwłaszcza że kardynałowie na ogół są starzy, gdy obejmują kongregacje, a starzejąc się dalej i robiąc się nieudolnymi, są przeszkodą, zamiast naprawdę kierować”⁶². I znamienita uwaga, dodana na marginesie tej refleksji: „A i kardynałowie i urzędnicy niech będą z różnych narodowości”⁶⁴.

Odnosnie do biskupów i ich stosunku do papieża kardynał Hlond stwierdza, że dotychczas był „za duży dystans między papieżem a biskupami”⁶⁴. I dlatego Ojciec św. „zamiast tracić czas na przyjmowanie nic nie znaczących dla spraw Kościoła audiencji prywatnych, więcej czasu (powinien) poświęcić biskupom, bo od biskupów wszystko zależy. Dużo z nimi mówić, i to od (ze strony) papieża nie powinno być formalnością”⁶⁵. Należy więc „dać biskupom okazję do wyczerpujących rozmów z papieżem i szefami kongregacji”⁶⁶. Z kolei „należyte postawienie biskupa wymaga, by nikt nie biskup nie miał przed nim precedencji, a więc m.in. i kardynałowie mają być biskupami”⁶⁷. To samo żądanie wysuwa prymas pod adresem sekretarzy św. kongregacji, gdyż „przeciwnie zwyczaje — zauważa — są wpływem średniowiecznego dworu papieskiego na życie kościelne, kiedy dworzanie wywalczali sobie stanowiska i honory wyższe niż biskupie”⁶⁸. Poprawa Kodeksu Prawa Kanonicznego, według kardynała, powinna być dokonana głównie „przez podniesienie stanowiska biskupów, w czym należy nawrócić do dawnych czasów przed Avignonem”⁶⁹. Tak samo „różne kompetencje, dzisiaj Stolicy Apostolskiej zastrzeżone, odstąpić (należy) biskupom”⁷⁰. Według prymasa również „wszystkie beneficja i oficja w diecezjach mają być nadawane przez biskupów, oni też mają odznaczać kler według własnego uznania”⁷¹. Powinna być też jednolita na cały Kościół forma powoływania biskupów diecezjalnych i sufraganów, „z wykluczeniem czynników postronnych”⁷². Jeśli idzie o strój, „tylko biskupi powinni nosić fioletowe suknie”⁷³, gdy zaś chodzi o zewnętrzne odznaki godności biskupiej, a więc krzyże — „niech będą jak dawniej proste, bez kamieni i pereł, niewielkie, stanowiące własność Stolicy Biskupiej, na sznurku

⁶² Tamże s. 246.

⁶³ Tamże s. 246—247.

⁶⁴ Tamże s. 241.

⁶⁵ Tamże s. 247.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże s. 242.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże s. 246.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże s. 248 i 248.

⁷³ Tamże s. 244.

lub na taśmie”⁷⁴. Tak samo „nie ma herbów osobistych, są insygnia na przedmiotach, w pieczęci Patron diecezji i imię biskupa. Zasada: powrót do ewangelicznej prostoty”⁷⁵. Poruszając sprawę precedencji wyraźnie zaznacza, że „żaden prałat w żadnym wypadku nie może mieć precedencji przed biskupem”⁷⁶, gdyż to uwłacza godności biskupiej i nie jest zgodne z tradycją kościelną.

Nie omieszkał kardynał Hlond dotknąć także sprawy reformy tzw. dworu papieskiego, która dokonała się w ostatnim czasie na naszych oczach. Nie negując jego konieczności ze względów prestiżowych, zaznacza, że „dwór papieski, w miarę potrzeby, dla podkreślenia suwerenności Stolicy Apostolskiej, powinien występować tylko wtedy, gdy o akty tej suwerenności chodzi, a więc przy przyjęciach dyplomatów, panujących itp.”⁷⁷. W innych występowaniach wewnętrznych, kościelnych, niech Ojciec św. „występuje jako biskup, papież, otoczony Kościołem, a nie dworem, bez żołnierzy”⁷⁸. „W stosunku do swego otoczenia papież ma występować nie w roli władcy, panującego, lecz najwyższego kapłana”⁷⁹. Zastanawia się nawet prymas, czy nie należy znieść klękania przed papieżem. To, jego zdaniem, „ułatwi unię i powrót protestantów”, zresztą „przed ojcem nie klęka się”⁸⁰ — ceremonia bowiem papieski nie powinien być przeszkodą dla unii Kościoła i dla powrotu anglikanów i protestantów⁸¹. „Natomiast gdy papież błogosławi — pisze prymas — niech wszyscy klękają, bo błogosławi w imię Boga jako Namiestnik Chrystusowy”⁸².

Podkreślając zawsze nadprzyrodzony charakter papieżstwa w życiu Kościoła tak w przeszłości, jak i w obecnej dobie, uważał jednak kardynał, że nadszedł już czas, aby „uwolnić papieża z ciasnych, krępujących ceremoniałów i dworskich widowisk średniowiecznych”⁸³, a co za tym idzie, „należy wykluczyć z ceremoniału papieskiego teatralność strojów, form i ich świty dworskiej w stylu minionych czasów”⁸⁴. Dlatego postuluje dokonanie gruntownej reformy przez zniesienie czy ograniczenie przerostów w tej dziedzinie. Tak więc radzi: „skasować u wszystkich

⁷⁴ Tamże s. 248.

⁷⁵ Tamże s. 243.

⁷⁶ Tamże s. 244.

⁷⁷ Tamże s. 245.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże s. 251.

⁸⁰ Tamże s. 244 i 251.

⁸¹ Tamże s. 251.

⁸² Tamże s. 244.

⁸³ Tamże s. 240.

⁸⁴ Tamże.

cappa magna i cappa u kanoników i protonotariuszy; to średniowieczna montanité, przy mszy św. odwraca uwagę od liturgii”⁸⁵. Domaga się, aby „skasować u wszystkich morowe i jedwabne mozety, mantolety, suknie, pasy, piuski i birety”⁸⁶. U prałatów rzymskich należy znieść podwójne komże, tak samo u wszystkich skasować srebrne i złote spinki przy trzewikach, a w szatach liturgicznych (także gdy chodzi o mitry), które wkłada się na komżę, wolno używać jedwabiów, mory, haftów złotych i srebrnych, zwłaszcza artystycznych, „ale bez złotych kamieni, pereł i ich imitacji”⁸⁷. „Na co infułatом pontyfikalia — pyta prymas — zostawić biskupom i prałatom nullius”⁸⁸. Gdzie indziej stawia pytanie: „Po co trzy mitry? — I do Kościoła odnosi się: *beati pauperes spiritu* (...)”⁸⁹. Kardynał Hlond, zwracając na te sprawy uwagę, był świadom, że przesadne akcentowanie ich w życiu Kościoła razi często współczesnego człowieka, nawet katolika, a nawet może wywołać *scandalum pusillorum*; zdradzają one bowiem w pewnym stopniu świeckość i miękkość sług ołtarza, tak nie licującą z powołaniem kapłańskim i duchem Ewangelii.

Pewne uwagi wysunął również ks. prymas pod adresem liturgii papieskiej, zaznaczając, że powinno się dążyć do tego, aby w „bazylice św. Piotra nabożeństwa odbywały się bez aklamacji, niezgodnych z charakterem świątyni, bez *sedia gestatoria*, by komunie św. papieża odbywała się przy ołtarzu, jak to (czynią) biskupi i kapłani”. Należy także uważać, „by zbytnio nie zapełniać bazyliki, w której nabożeństwa powinny trwać nie dłużej, jak dwie godziny: inaczej (uczestniczący w nabożeństwach) profanują bazylikę (jedzenie, gwarzenie i gorzej)”⁹⁰.

Nie omieszkał także prymas dotknąć innej sprawy, która znalazła rozwiązanie za pontyfikatu Pawła VI, mianowicie służby bezpieczeństwa w państwie watykańskim. Stał więc na stanowisku, że należy „skasować gwardię szlachecką i żandarmerię”, a policyjne funkcje „niech spełniają szwajcarzy”. W tym wypadku „całą straż w Watykanie (należy) powierzyć jednemu korpusowi szwajcarów, którzy mają służbę (tę) pełnić tylko pięć lat, a powinni ją zacząć mając lat 19, by się następnie (mogli) w Szwajcarii żenić”⁹¹. Natomiast służbę wewnętrzną każe zastąpić zakonnikami; antykamerę oczyścić z żołnierzy i oficerów; u kardynałów skasować zbrojnych „gentiluomini”. „Po co strażę wojskowe

⁸⁵ Tamże s. 247.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże s. 243.

⁹¹ Tamże s. 243 i 253.

w przedpokojach? — pyta — (...). Tracą czas, przypominają złe czasy, luksus niepotrzebny”⁹² — dodaje na końcu.

Odnosnie do stylu urzędowania w dykasteriach rzymskich kardynał Hlond uważa, że należy unowocześnić jego formy, a więc „bulle sub plumb, breve na pergaminie, listy apostolskie ręką pisane — to rzeczy przestarzałe”⁹³. Powinno się pisać na maszynie, jak jest wszędzie przyjęte, „na dobrym papierze (...), przez to (z)redukuje (się) urzędy i pi-sarzy”⁹⁴ — co z pewnością nie jest bez uzasadnienia wobec przerostu biurokratyzmu, grożącego także apostolskiej działalności Kościoła.

Inna sprawa to stosunek Stolicy Apostolskiej do polityki. Według kardynała „Stolica Apostolska powinna unikać aktów natury politycznej, m.in. uznawania lub nieuznawania tych lub owych państw”⁹⁵, aby przez to nie zamykać sobie drogi do działalności religijnej w danym kraju i nie wpaść w podejrzenie antypaństwowej tendencji lub politycznego oportunistu. Powinna też możliwie z wszystkimi utrzymywać stosunki dyplomatyczne jedynie „dla dobra Kościoła i wiary w krajach”. Natomiast „w żadne inne problemy i akcje nie wdawać się, inaczej (wynikną) kłopoty i szkody, a zresztą Kościół ma być Kościołem Chrystusowym, a nie państwem”⁹⁶ — konkluduje prymas. Według niego „suwerenność papieska ma być tylko pomocą dla ewangelizacji, a nie wciągać go (tj. papieża — przyp. aut.) w spory ziemskie. W tym względzie musi nastąpić reforma dobrze sformułowana i opublikowana światu”⁹⁷. Z kolei kardynał Hlond domaga się, że należy m.in. „określić i potwierdzić uniwersalizm Kościoła (nie włoski, nie gallikański, nie angielski), jasno określić rolę i granicę kompetencji Kościoła w sprawach doczesnych, zwłaszcza co do polityki i spraw społecznych, do cywilizacji i kultury”⁹⁸. Dalej — „nowy papież powinien zupełnie zlikwidować resztki inwestytury i skończyć z wszelką ingerencją panujących w nominacje biskupów” (jak to np. miało miejsce w Hiszpanii). „W nowym świecie — podkreśla jeszcze raz prymas — papież powinien semel pro semper odwołać uroczyste wszystkie uprawnienia nadane panującym rządowi mieszczącemu się do wyboru biskupów, z tym jedynie, że będą z kleru krajowego, a wszystkie nadania tzw. iura acquisita znieść jednakowo dla wszystkich”⁹⁹. I jeszcze jeden postulat w związku z wyborem i nominacją bis-

⁹² Tamże s. 244.

⁹³ Tamże s. 245.

⁹⁴ Tamże s. 250.

⁹⁵ Tamże s. 251.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże s. 246.

⁹⁹ Tamże s. 242 i 245.

kupów: „Biskupi nie powinni składać przysięgi wierności władcom świeckim”, z czego prosty wniosek, że należy „rozwiązać konkordaty, które nie powinny robić ustępstw” w tym względzie¹⁰⁰.

W świecie obrzymich przemian i przewartościowań, także w dziedzinie polityczno-społecznej, Stolica Apostołska w osobach ostatnich papieży Jana XXIII i Pawła VI zajęła szczególną pozycję, wyciągając rękę do każdego człowieka dobrej woli i przyjmując z radością każdy gest i przejaw ze strony różnych państw i narodów, bez względu na ich ustrój, ideologię i kulturę, uczynione w kierunku pokoju, odprężenia, pomocy i postępu. Jest to skutek głębszego zrozumienia zaangażowania Kościoła w życie współczesnej ludzkości, wynikający z prostego przeswiadczenia, że najpierw trzeba szukać „Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko inne będzie przydane”¹⁰¹, a więc należy zrezygnować nawet z tego wszystkiego, co dotychczas stanowiło imponderabilia władzy doczesnej Kościoła, a przez które nie może należycie funkcjonować.

A jak trafnie ocenił kardynał Hlond konieczność reformy liturgii! Już w r. 1929 pisał do redaktora *Muzyki Kościelnej*: „Jestem zdecydowanym zwolennikiem ruchu liturgicznego, bo moim zdaniem, jednym z powodów dzisiejszej płytkości religijnej i zubożenia dla wiary jest nieznanostwo treści i ducha liturgii katolickiej. Pojmuję atoli to uswiadomienie jako wprowadzenie duszy w bogactwo i pełnię myśli Bożych i kościelnych, zawartych w liturgii, a nie jako pilnowanie li tylko zewnętrznych przepisów liturgicznych”¹⁰². Właściwym bowiem celem ruchu liturgicznego „powinno być takie przejęcie wniernych znaczeniem liturgii w ogóle i poszczególnych obrzędów kościelnych, iżby cały rok żył duchem tajemnic Bożych i przepiękną myślą liturgiczną”¹⁰³. Tymczasem — stwierdza prymas — „liturgia i życie Kościoła rozeszły się. Trzeba je znowu sprowadzić do jedności”¹⁰⁴. Nie analizując przyczyny tego rozejścia się zaznacza, że jej miejsce zajął „wyolbrzymiony rytualizm”, a więc „nieprzebyty las przepisów liturgicznych”¹⁰⁵. Ponieważ język liturgiczny jest niezrozumiały (chodzi o łacinę — dop. aut.), stąd brak oddziaływania liturgii na duszę. Trzeba więc tłumaczenia mszału i liturgii, które są nieprzystępne masie¹⁰⁶. To samo się dzieje z brewia-

¹⁰⁰ Tamże s. 243.

¹⁰¹ Mt 6, 33.

¹⁰² „Muzyka Kościelna” R. 4: 1929 nr 9 s. 117-118.

¹⁰³ Tamże s. 118.

¹⁰⁴ AH t. 3 cz. 2 s. 251.

¹⁰⁵ Tamże s. 243.

¹⁰⁶ Tamże.

rzem, który „ciągle powiększany, komplikowany, staje się początkiem zaniedbań modlitewnych kapłanów; nie mogą mu dać rady wtedy, kiedy najwięcej pracy, a brewiarz najdłuższy”¹⁰⁷. Toteż według zdania kardynała wystarczy „matutinum z laudesami rano, a pod wieczór vesperae z completorium. To odpowiada dzisiejszemu życiu i rozkładowi dnia kapłańskiego. Matutinum — pisze prymas — niech zawiera tylko jeden nokturn, chociaż i ta nazwa powinna zniknąć, bo się laudes i nokturn odmawia rano”¹⁰⁸. Dalej — „znieść septuagesimę, sexagesimę i quinquagesimę, które dzisiaj w życiu i pojęciu Kościoła niczym się nie odróżniają prócz liturgii, natomiast prowadzić aż do quadragesimy niedziele post Epiphaniam (...), co bardzo uprości brewiarz i mszał”¹⁰⁹. Także „co nie jest świętem obowiązkowym, niech w liturgii nie figuruje jako takie, a aplikacje pro populo (zarządzać) tylko w niedziele i święta naprawdę obowiązujące, gdy gmina jest na sumie”¹¹⁰. Tak samo Wielkanoc powinna mieć stałą datę, a więc „Pascha — prima dominica aprilis”, „missa sine ultimo evangelio, breviarium simpliificatum” itd.¹¹¹ I jeszcze jedna ciekawa uwaga na ten temat: „Żydom nawróconym w masie można by przyznać ryt izraelski, z językiem hebrajskim, ze strojami kapłanów Starego Testamentu, ze stylem świątyni jerozolimskiej”¹¹². Wydaje się, jakby te wszystkie myśli prymasa Polski zostały wyjęte z ust ojców soborowych, znalazły bowiem swą realizację w Konstytucji o Liturgii (*De Sacra Liturgia*) uchwalonej na II Soborze Watykańskim 4 grudnia 1963 r., stanowiącej prawdziwą rewolucję w życiu liturgicznym Kościoła.

Należy jeszcze dodać, że kardynał Hlond szkicował także program przyszłego soboru w formie luźnych myśli, rzucanych na skrawki papieru, pozwalających prześledzić główne linie soborowej problematyki, z których zasadnicza część została przytoczona często in extenso w niniejszym artykule. W większości sprawy poruszone na soborze pokrywają się z jego propozycjami. Można więc powiedzieć, że prymas Polski przejawiał w nich zdumiewającą umiejtność odczytania „znaków czasu”. Nadto przebija z nich ogromna troska o przyszłość Kościoła i o dobro dusz, a także i o autorytet moralny Stolicy Świętej wśród zamętu współczesnej epoki. Toteż problemy przezeń poruszone w formie luźnych myśli nie są i nie były krytyką tego czy innego odcinka życia kościelnego, ale próbą śmiałego wyjścia naprzeciw rzeczywistości, kształtującej profil

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże s. 251.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże s. 246.

¹¹² Tamże s. 247.

katolicyzmu drugiej połowy XX w., i pewnego rodzaju określeniem własnego stanowiska wobec najróżniejszych prądów religijnych, politycznych, społecznych i kulturalnych.

Z INNYCH ZAGADNIEŃ

W końcu wypada zwrócić uwagę na kilka spraw, które zaprzętały umysł kardynała Hlonda i świadczyły o jego prekursorskim stanowisku. Na pierwsze miejsce wysuwa się rzecz oczywista, problem laikatu. Chodziło mu bowiem o to, aby katolicy świeccy zdawali sobie sprawę, czego wymaga od nich Kościół, i aby przekonali się, że i oni „nie są poza Kościołem i nie można ich też uważać za jakiś dodatek do Kościoła, jak gdyby tylko hierarchia Kościoła tworzyła”¹¹³. Na całość bowiem Kościoła — pisze prymas w liście pasterskim o życiu parafialnym (1933) — składają się laicy i duchowieństwo. Laicy są w Kościele pełnymi obywatelami na prawach tej wolności, „którą Chrystus nas wolnymi uczynił (...). Laicy zatem mają swoje zadania w Kościele z racji doń swego powołania i mają udział w jego ideałach, pracach, zdobyczach, zmaganiach i triumfach”¹¹⁴. Podkreślił to również I Polski Synód Plenarny w 1936 r., gdy w swych uchwałach, bodajże po raz pierwszy w historii synodów polskich, szkicował program katolickiej odnowy i apostołstwa laikatu, które „jest posłannictwem i prawem także osób świeckich”¹¹⁵. Z faktu przynależenia do Mistycznego Ciała Chrystusa — pisał prymas w 1938 r. w orędziu w sprawie uchwał Polskiego Synodu Plenarnego — „wynika dla wszystkich katolików obowiązek troski o wiarę i jej szerzenie, o Kościół i jego ducha, o rozwój i jego swobodne działanie. Apostołstwo nie jest zatem przywilejem elity, ani rezerwatem wybrańców, lecz powszechną powinnością wiernych”¹¹⁶. Toteż uaktywnienie laikatu poprzez działalność w Akcji Katolickiej, obudzenie w nim ducha apostołskiego, włączenie go w pełne życie Kościoła i uczynienie go także odpowiedzialnym za jego dalszy rozkwit, uważał prymas za najważniejsze zadanie swej działalności kościelnej. Widział w nim bowiem warunek płodności apostołskiej Kościoła i jego oddziaływania na życie religijne i społeczno-kulturalne katolików polskich. Ubiegł w tym wypadku niemal o ćwierć wieku myśli soborową Kościoła, zawartą w słynnym dekreście o apostołstwie świeckich, tworząc tym samym zręby (według wy-

¹¹³ *Na straży sumienia narodu* s. 81.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ *Uchwały I Polskiego Synodu Plenarnego*. Poznań 1936 s. 17.

¹¹⁶ Tamże s. 17 i 40—44 (por. uchwały synodalne).

powiedzi Congara) „teologii laikatu”, oczywiście nie bez impulsu Stolicy Świętej, zwłaszcza Piusa XI, nazwanego przezeń „Papieżem laikatu”¹¹⁷. Był również tym, który jako jeden z pierwszych nie lękał się złożyć w ręce katolików świeckich odpowiedzialności za losy Kościoła¹¹⁸.

Kardynał prymas nie omieszkiał z kolei zwrócić uwagi na stosunek Kościoła do cywilizacji i kultury, a więc na to wszystko, co znalazło swoje odbicie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). Podkreślając wartości transcendentne jako podstawowe dla katolika XX w. uważa, że należy w pierwszym rzędzie uzasadnić i „stwierdzić teoretyczną jedność i konieczność harmonii praktycznej między wiarą a wiedzą, między Kościołem a Państwem, między człowiekiem a społecznością, między postępem technicznym a rozwojem duchowym i moralnym”¹¹⁹, jeśli życie ludzkie ma cechować braterstwo, jedność i miłość. Należy też według niego „jasno określić rolę i granice kompetencji Kościoła w sprawach doczesnych, zwłaszcza do polityki i spraw społecznych, do cywilizacji i kultury”¹²⁰. Ponieważ według prymasa „cywilizacja nowoczesna zgrzeszyła tym, że straciła z oczu człowieka, goniła za postępem technicznym bez względu na człowieka, mimo niego, poniżając go i łamiąc”¹²¹, czego namacalnym przykładem był kapitalizm ze swoim liberalizmem i „hańbą wyzysku”, a w dziedzinie życia polityczno-społecznego hitleryzm i faszyzm ze swoją teorią wyższości rasy, „mitem krwi” i barbarzyńskimi praktykami, trzeba wysunąć na pierwsze miejsce „godność osoby ludzkiej, która ma swe święte prawa i przeznaczenia”¹²²; uznać w duszy ludzkiej „czynnik nieśmiertelny” jako bezwzględną wartość, przyznać „prawo człowieka do służenia Bogu”¹²³. Sprawy sumienia, wolności, moralności, odpowiedzialności osobistej nie mogą ustępować innym sprawom¹²⁴. Toteż zgodnie z jego wywodami, „owocem cywilizacji chrześcijańskiej powinna być równość wszystkich ludzi wobec Boga, bez względu na rasę, majątek, stopień wykształcenia”¹²⁵ i „szacunek dla wiary i swoboda Kościoła

¹¹⁷ Por. Y. M. J. Congar OP: *Jalons pour une théologie du laïcité*. Paris 1954; „Przewodnik Katolicki” R. 45: 1939 nr 9 s. 134.

¹¹⁸ J. Kisielewski: *Syn ludu śląskiego w rzymskiej purpurze*. W: *Bożemu Nauczycielowi Narodu, Wielkiemu Prymasowi Polski*. Londyn 1951 (wyd. Polska Misja Kat. w Anglii i Walii) s. 25.

¹¹⁹ AH t. 3 s. 246.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże s. 253.

¹²² Tamże s. 252.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże.

w wykonywaniu swych zadań”, a także ze strony katolików jako obywateli państwa „poszanowanie władz prawowitych, praw słusznych, interesu ogólnego”¹²⁶. Gdy zaś chodzi o stosunki międzynarodowe, należy „przestrzegać zasady uczciwości i dotrzymywania układów”¹²⁷. Poruszając sprawę postępu podkreśla z naciskiem, że „życie polskie musi się unowocześnić pod wielu względami, by było europejskie i zrównało się się z rytmem i potencjałem życiowym innych narodów”¹²⁸. „I u nas — Europejczyk — pisał kardynał — powinien się czuć (jak) w Europie”.

W związku z podniesieniem standardu życia polskiego mówi: „Nasza praca nad robotnikami powinna mieć na celu podniesienie do pełnego życia obywatelskiego i zbiorowego tych warstw, które jeszcze tam nie dotarły. Od bólu i niedostatku wszystkich nikt nie wybawi, ale społeczne prawodawstwo powinno być tego rodzaju, by produktywną pracą, nie przez jałmużnę, warstwy dolne weszły w pełne życie narodu i wniosły tam swoje wartości”¹²⁹. Gdy się zważy międzywojenną działalność społeczną kardynała Hlonda i z uwagą wniknie w powyższe wypowiedzi, nie trzeba udowadniać, jak bliskie były jego sercu te wszystkie myśli, które znalazły swoje odbicie nie tylko w *Gaudium et spes*, lecz również w sławnych encyklikach Jana XXIII *Mater et magistra*, *Pacem in terris* oraz w Pawła VI *Populorum progressio* i *Octogesima adveniens*.

Zgodnie z tym, już po wojnie, kardynał Hlond głosił oryginalną wizję nowej Polski, podkreślając z naciskiem, że „Polska kroczy ku odrodzeniu własną drogą. Prędzej niż inne narody Polska znajdzie w swym gorącym a chrześcijańskim patriotyzmie pogodzenie zdrowej, rewolucyjnej treści czasu z wiarą ludu, sprowadzi do harmonii życiowej fizyczne siły i duchowe władze, polskiego człowieka, pogodzi ducha z techniką, doczesne zadanie obywatela z jego wiecznym powołaniem, nowoczesność ze szczytną tradycją, przyszłość ze zdobyczami duchowymi wieków”¹³⁰. Do tej idei wraca jeszcze raz w liście pasterskim na 950-lecie śmierci św. Wojciecha (1947): „Wierzę, że polska myśl polityczna znajdzie właściwy, a może nawet oryginalny sposób ułożenia stosunku między Kościołem a Państwem, mając na względzie potrzeby i dobro kraju, szczególną pozycję katolicyzmu w życiu polskim i swoiste prawa, którymi się Kościół rządzi pod względem wewnętrznej administracji, jak i pod względem sposobów działania”¹³¹.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże s. 152.

¹²⁹ Tamże s. 245.

¹³⁰ *Na straży sumienia narodu* s. 266.

¹³¹ Tamże s. 180.

Jest również w wypowiedziach kardynała Hlonda niejedna wzmianka o tęsności za unią, za jednością kościołów — o ekumenizmie. Problem ten był mu bardzo bliski, jako że sam był „człowiekiem — według słów prof. Ułaszyna, znanego antyklerykała — „de natura dobrym, wyrozumiałym, tolerancyjnym, który umiał zajrzeć (do) wewnątrz duszy człowieka i starał się zrozumieć jego psychikę”¹³². Oczywiście inaczej rysował się ten problem w okresie międzywojennym, inaczej w obecnej chwili. Niemniej już wtedy, zwłaszcza podczas wojny, kardynał coraz lepiej zdawał sobie sprawę i przeczuwał, że „stoimy wobec znamiennej zjawiska, które na tym polega, że w obliczu powszechnej katastrofy świat chrześcijański głębiej niż kiedykolwiek tęskni do jedności. Wzmagają się ruchy ekumeniczne, które szukają dróg powrotu do jednej owczarni i jednego pasterza, mimo trudności, zwłaszcza psychologicznych (...). Pierwsze to początki co prawda, łekliwe jeszcze inicjatywy, krok bardzo wolny, ale dobrej woli błogosławić będzie Ten, który ustanawiając swój Kościół modlił się, aby „wszyscy byli jedno”¹³³. „Przyszłość chrześcijaństwa — twierdził prymas — będzie taka, jaki był jego początek i jaka była jego prehistoria apostołska: będzie jedna i katolicka”¹³⁴.

W drobnych zapiskach notuje kardynał: „Kłókolwiek pomaga unii Kościołów, oddaje wielką przysługę ludzkości. Idziemy ku niej. Jesteśmy w okresie, który się unią skończy. A wtedy nastąpi odnowienie chrześcijaństwa w wielkim stylu”¹³⁵. Oczywiście uważał, że ta jedność Kościołów „nie jest wynikiem ewolucji i nie może być dowolnie zrywana, bez odrywania się od samego Chrystusa, bo już u samej kolebki ta jedność została Kościołowi nadana, wyznaczona, nakazana, wymodlona, ut unum sint”¹³⁶ i dlatego „wymaga ona zgody doktrynalnej; bez niej nie ma jedności kościelnej. Podobnie nie ma jedności bez mszy św. i bez centrum Następcy Piotrowego”¹³⁷. Odżegnuje się więc kardynał prymas od tzw. Unii Panchryścianistycznej, czyli skupienia wszystkich odłamów około wspólnie przyjętych prawd ewangelicznych i ze swobodą co do reszty prawd depozytu wiary¹³⁸. W tym wypadku nie ma mowy o „unii federalnej”, przy zachowaniu pewnych odrębności pod względem doktrynalnym i prawnym. Należy dążyć do „unii” w duchu i prawdzie około ośrodka Piotrowego, czyli — według ks. prymasa — unia ta może

¹³² Ze wspomnień o kardynale Hlondzie. AH t. 6 cz. 1 s. 247; S. Wilk: *August Kardynał Hlond w świetle wspomnień*. „Homo Dei” R. 42:1973 nr 4 s. 277.

¹³³ *Na straży sumienia narodu* s. 220—221.

¹³⁴ Tamże s. 221.

¹³⁵ AH t. 3 cz. 2 s. 248.

¹³⁶ Tamże s. 243.

¹³⁷ Tamże s. 248.

¹³⁸ Tamże s. 246.

jedynie się dokonać pod warunkiem „zgody w doktrynie, w duchu i z przyjęciem przewodnictwa papieskiego, mimo autonomii administracyjnej, mimo różności obrządków i różności tradycji każdego Kościoła”¹³⁹. Ze strony Rzymu jednym z czynników sprzyjających unii powinna być „pewna decentralizacja Kościoła”¹⁴⁰, a co za tym idzie, przeprowadzenie reformy w życiu kościelnym tak w dziedzinie wewnętrznej, jak zewnętrznej, co już w pewnej mierze dokonało się w ostatnim okresie. Z pewnością daleka jest jeszcze droga do pełnej realizacji tych postulatów o charakterze ekumenicznym. Nie pozostaną jednak one bez wpływu na ruch ekumeniczny także w naszym kraju.

Nie mógł wreszcie kardynał Hlond, szkicując program soborowej odnowy, pominąć roli Matki Bożej w życiu Kościoła, którą ojcowie soborowi ogłosili *Mater Ecclesiae*, z wszystkimi Jej przywilejami i łaskami. Wszak Matka Najświętsza, zgodnie ze słowami Konstytucji o Kościele (*Lumen gentium*), „wkroczywszy głęboko w dzieje zbawienia, łączy w sobie w pewien sposób i odzwierciedla najważniejsze treści wiary, gdy jest sławiona i czczona (i) przywołuje wiernych do swego Syna i Jego Ofiary oraz do miłości Ojca”¹⁴¹. To samo głosił kardynał, wielki sługa Maryi i Jej wierny czciciel, będąc przekonany, że „w ręce Matki Najświętszej Bóg złożył swoją wszechmoc”. Tę tezę podbudował szczególną rolą Matki Bożej w dziejach ludzkiego zbawienia, twierdząc, że „Matka Najświętsza w życiu Kościoła odgrywa znacznie większą rolę, niż to nawet z dotychczasowych teologicznych zasad wynika”¹⁴². Nie określił wprawdzie bliżej, na czym ta rola Matki Bożej ma polegać, ale można wyczuć z innych wypowiedzi, że Bóg, powołując Maryję na Matkę Swego Syna, chce, by Jej Boże Macierzyństwo było nieustannym źródłem duchowej odnowy świata, pogrążonego w grzechu, obojętności, niewierze. Według prymasa „właśnie ta funkcja Matki Najświętszej dozna w niedalekim czasie dalszego wyświecenia, co będzie z korzyścią wielką dla apostolskiej działalności Kościoła i dusz”¹⁴³. Nic dziwnego, że pierwszym aktem prymasa po powrocie do kraju było ofiarowanie narodu 8 IX 1946 r. Niepokalanemu Sercu Maryi. Z imieniem Maryi i różańcem w ręku kończy swą ziemską wędrówkę, jak przystało na „Maryjnego Prymasa”, zapowiadając w chwili zgonu klęskę zła i szatana oraz zwycięstwo Najświętszej Dziewicy. Zwycięstwo gdy przyjdzie, będzie zwy-

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ *Sobór Watykański II* s. 167.

¹⁴² Por. *Na straży sumienia narodu* s. 296; AH t. 4 cz. 3 s. 110 (list do kł. W. Sadowskiego z 18 II 1942).

¹⁴³ Tamże.

cięstwem Najświętszej Dziewicy — *Victoria si erit, erit Victoria Beatæ Maricæ Virginis*¹⁴⁴.

Kończąc niniejsze wywody, osnute na wypowiedziach kardynała Hlonda, należy podkreślić, że wielki prymas dobrze przysłużył się polskiej myśli teologicznej, przygotowując w pewnym sensie grunt pod idee reformistyczne, nurtujące Kościół współczesny i realizowane przez Ojca św. Pawła VI. Problemy bowiem, które poruszał, sprawy, którym się poświęcał, dzieła, których dokonywał — wszystko to miało na celu budowanie Królestwa Bożego „w duszach polskich i życiu narodu” i odpowiadało przewodnim liniom soborowych uchwał. W wielu sprawach, zwłaszcza co do roli laikatu, wyprzedził obecną epokę, tak bardzo uwrażliwioną na rolę katolików świeckich w życiu Kościoła. Na ich bowiem barkach spoczywa także odpowiedzialność za jego przyszłość i rozwój. Toteż kardynał Hlond ucząc nas, że „nasze odrodzenie religijne — w myśl soborowej odnowy — to nowy chrzest wspólnej duszy polskiej w imię Przenajśw. Trójcy i katolicki start narodu do drugiego tysiąclecia dziejów (...), to wzmożone życie ducha, skorygowany ład moralny, konsekracja polskiego patriotyzmu, oczyszczona atmosfera dobra, wyższe natchnienie kultury, nowy styl pracy i twórczości, nowy ton współżycia, nowa pogoń i pospolite ruszenie w dał przyszłości po szczęście pokoleń”¹⁴⁵, pragnie, by to wszystko dokonało się „za ojców przykładem z Matką Najświętszą i w Jej służbie, z Chrystusem i Jego Krzyżem, z Ewangelią i jej świętym prawem, z jednym, świętym, katolickim, apostołskim Kościołem i jego błogosławieństwem”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Na straży sumienia narodu* s. 319 (Monolog w obliczu śmierci).

¹⁴⁵ Tamże s. 223.

¹⁴⁶ Tamże.

Le Cardinal Hlond comme précurseur du renouveau conciliaire à la lumière de ses propres déclarations

RÉSUMÉ

Le présent article est une rédaction élargie du communiqué prononcé par l'auteur lors des séances d'hommage organisées à Poznań et à Lublin à l'occasion du 25-ème anniversaire de la mort du primate. A partir des déclarations du cardinal Hlond datant des années 1922—1948, déclarations officielles de même que faites en privé, l'auteur examine l'ensemble de problèmes relatifs à l'aggiornamento et à l'accomodatio renovata devenus fondamentaux dans la nouvelle réalité de l'Eglise catholique après le Concile Vatican II. Bien qu'attaché de toute son âme aux valeurs de l'époque qui suivit le Concile de Trente, époque où la centralisation du pouvoir, la fidélité à la tradition et la primauté de la hiérarchie tenaient dans la vie de l'Eglise le rôle principal, il sut pressentir l'esprit de son époque et y retrouver les „signes du temps”; il mérita ainsi, selon les paroles du cardinal Etienne Wyszyński, la dignité du „précurseur du concile”. Notre article met en relief trois aspects de ses idées de précurseur: le premier chapitre étudie le problème du renouveau intérieur de l'Eglise et notamment le retour à l'Evangile et à ses commandements comme condition première de la renaissance spirituelle du Corps Mystique du Christ; il souligne principalement l'esprit de pauvreté, de charité, de sacrifice et d'apostolat. Le chapitre suivant considère la réforme extérieure de l'Eglise dans son aspect temporel, en tant qu'institution à la fois divine et humaine, embrassant presque tous les domaines de son activité. Il étudie les charges de l'Eglise, les fonctions, les dignités, les cérémonies, la liturgie etc; il examine en même temps l'attitude de l'Eglise par rapport à la culture, à la politique, à la vie humaine etc. Le dernier chapitre envisage le rôle du laïc, consacre une place de choix à l'œcuménisme et à la mariologie, se penche donc sur les problèmes vivement discutés par le Concile Vatican II. C'eût été simplifier que de dire que le cardinal

Hlond présenta cette problématique de façon complète et satisfaisante. Il ne fit que l'esquisser et se limita souvent à soumettre les points à discuter, sans les élaborer lui-même. Ce qu'il laissa témoigne néanmoins de la profondeur de ses vues sur la réalité de l'église, de la lucidité de ses jugements, de l'intuition dans la perception des „signes du temps”. C'est dans ce sens qu'il convient de parler de son mérite historique.



WPLYW SEKULARYZACJI NA POSTAWĘ PASTORALNĄ KOŚCIOŁA

Kościół zbudowany na fundamencie Bożym, ustanowiony przez Chrystusa, spełnia misję zbawienia w różnych czasach i środowiskach. Realizacja tej misji określana bywa jako duszpasterstwo, czyli prowadzenie ludzi do trwałego spotkania z Bogiem. Dialogiczny charakter tego spotkania domaga się z jednej strony udziału Chrystusa, z drugiej zaangażowania człowieka. Kościół więc w pełnieniu duszpasterskiej misji zbawienia odwołuje się tak do Chrystusa, jak i do człowieka¹.

W duszpasterskiej pracy Kościoła w ciągu wieków przeważał bądź czynnik boski, bądź ludzki, zawsze one jednak wiązały się ze sobą. Obawiano się twierdzić, że przemiana człowieka, tak istotna dla duszpasterstwa, może się dokonać tylko pod wpływem łaski Bożej, bez szczególnego udziału człowieka, lub też przeciwnie — w oparciu o wzmożone wysiłki ludzkie, przy minimalnej jedynie pomocy ze strony Boga. W rzeczywistości Kościół ustawicznie dopracowywał pewne działania duszpasterskie i utwierdzał się w przekonaniu, że właśnie są one nieodzowne, że należy je zwielokrotnić, jak i udoskonalać. W zasadzie jednak przez wiele wieków duszpasterstwo Kościoła sprowadzało się do przepowiadania katechetycznego, posługi sakramentalnej i załatwiania spraw administracyjnych².

Dopiero Sobór Watykański II ustawił szerzej i głębiej problem duszpasterski Kościoła. Ojcowie Soboru stwierdzili, że Kościół z natury swojej jest duszpasterski, że jego wchodzenie w epokę, środowisko, w różne wymiary życia ludzkiego celem nawiązania dialogu z Bogiem — to właśnie duszpasterstwo. Stąd też nie można oddzielić duszpasterstwa od

¹ Zob. W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. Lublin 1972.

² Zob. L. Bopp: *Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung*. Freiburg 1952.

Kościoła, lecz trzeba ustawicznie wyprowadzać je z wewnętrznego życia Kościoła i uwarunkowań czasowo-środowiskowych³.

Jeżeli warunki społeczno-kulturowe jakiejś epoki mają wpływ na duszpasterstwo, wobec tego rodzi się problem, jak ma ono wyglądać w obecnych czasach sekularyzacji. Oczywiście, trudno byłoby spodziewać się tu rozwiązań szczegółowych, chodzi bowiem w zasadzie o ukie-runkowanie problemu, o wskazanie na główne idee, wokół których zary-sowuje się rozwiązanie. W tym celu należałoby ukazać sytuację kulturo-wo-religijną współczesnego człowieka oraz zapoznać się z postawą pa-storalną Kościoła i jego działalnością apostołską.

Sytuacja kulturowo-religijna współczesnego człowieka

Poszczególne epoki historyczne różnią się między sobą poglądami na świat i człowieka, jednakże pewne treści są ciągle akcentowane, również obecnie. Zapoznanie się z nimi pozwoli na rzeczowe przedstawienie za-dań, jakie Kościół ma do spełnienia w zakresie duszpasterstwa.

Aż do naszych czasów, w mniemaniu ogółu ludzi, kultura Zachodu była uważana za idealną⁴. Realizacja tego ideału, zwłaszcza ostatnio, odsłoniła braki kultury materialno-technicznej. Bezpośrednie dotknięcie dobrobytu, „szczęścia” materialnego, poprzez które człowiek mimo wszystko nie zaspokoił w pełni swoich potrzeb, odwróciło, zwłaszcza młodzież, bardziej wrażliwą na braki niż starsi, od tej kultury i skiero-wało ją na Wschód, gdzie zauważa się życie bardziej humanistyczne⁵. Bliższe zainteresowanie się tą nową kulturą przyniosło do naszych środo-wisk dotąd nieznaną sposob ubierania się, zabawy, inny rodzaj śpiewu i muzyki. Kultura ta bardziej naturalna, ale zarazem bardziej kontrasto-wa, przypadła mocno do gustu, szczególnie ludziom przesyconym mono-tonią kultury zachodniej.

Badania naukowe potwierdzają liczne fakty zbliżania się poszczegól-nych osób i grup społecznych do siebie. Podczas gdy problemy osób znajdujących się poza bezpośrednim zasięgiem danej społeczności daw-niej były dość odległe, obecnie są bliskie, zwłaszcza gdy chodzi o życie i wolność człowieka. Należy jednak dodać, że odpowiedzialność za świat ma wydźwięk bardziej teoretyczny niż praktyczny. Owszem, zajmowanie się innymi jest żywe, o ile przy tym nie trzeba składać ofiary osobistej.

³ Por. F. Blachnicki: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lu-blin 1971.

⁴ K. Brockmüller: *Cultura industriale e religione*. Torino 1966 s. 17.

⁵ F. Michel: *Welche charakteristischen Züge kennzeichnen das Phänomen „Jugend in der Dritten Welt“*. „Concilium” 1975 z. 6/7 s. 386—393.

Co więcej, podczas gdy odpowiedzialność za ludzi znajdujących się daleko wzrasta, zauważa się znieczulicę wobec ludzi żyjących w sąsiedztwie⁶.

W przeciwieństwie do kultury średniowiecznej, która miała charakter religijny, kultura współczesna jest laicka. Wartości ziemskie, naturalne i humanistyczne są w niej wysoko stawiane, gdy tymczasem wartości nadprzyrodzone w rozumieniu dotychczasowym są odsuwane na plan dalszy. Proces wzrastania wartości naturalnych jest jednocześnie procesem pomniejszania wartości nadprzyrodzonych. Z dość dużymi trudnościami i oporami współczesny człowiek odkrywa i zauważa nadprzyrodzoność w świecie natury⁷.

Jakkolwiek pomiędzy uczonymi trwają nadal dyskusje odnośnie do początku człowieka i jego miejsca w świecie, to świadomość powszechna postawiła go na naczelnym miejscu. On jest przedmiotem badań naukowych, jego problemy są podejmowane w licznych i poważnych dyskusjach, a troska o ich rozwiązanie jest wspólna. Sądzi się, że od stopnia zaangażowania człowieka w świecie zależy jego lepsze jutro. Twórcze relacje ze światem wydają się koniecznością. Człowiek bowiem otrzymuje od świata bogato wyposażoną naturę: siły i zdolności, które doskonaląc może przyczynić się do ulepszenia świata.

Mówiąc o centralnym miejscu człowieka w świecie należy zwrócić uwagę na sytuację człowieka młodego. Dotychczas młodzież tworzyła życie grupowe w kręgu jednakowych zainteresowań, w granicach określonego środowiska, obecnie natomiast grupy młodzieżowe stale się powiększają, gromadzą osoby o różnych zainteresowaniach, środowiskach i językach. Fakt, że ktoś jest młody sprawia, iż jest on jednocześnie bliski każdej grupie młodzieżowej. Grupy te z dużą łatwością się tworzą, a członkowie, pomimo koniecznego rozstawania się, utrzymują przez długi czas kontakt ze sobą⁸.

Niezadowolenie z kultury istniejącej przybiera na sile. Na pytanie, jak powinna wyglądać idealna kultura i co należałoby zmienić w dotychczasowej, młodzież nie umie dokładnie odpowiedzieć. Nie osłabia to jednak tendencji do podważania jej tradycyjnych składników. Pomimo niemożliwości bliższego określenia nowej kultury i pomimo braku pełnej świadomości jej treści, istnieje wśród młodzieży dążenie, by ta kultura stała na szczycie w hierarchii wartości społecznych.

Biorąc pod uwagę ujawnione czy ukryte dążenia młodzieży, można

⁶ Zob. A. Görres: *Patologia del catolicesimo*. Roma 1969.

⁷ M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 53.

⁸ I. Krzemiński: *O postawach i systemie wartości młodego pokolenia*. „Więź” 1974 nr 9 s. 72.

by zarysować przynajmniej ogólnie obraz współczesnej kultury młodzieżowej. Zdaniem młodzieży, należałoby znieść wszelkie granice. Każdy naród powinien mieć prawo do samostanowienia. Ponieważ człowiek z natury jest istotą wolną, stąd nie można go w niczym ograniczać. Za błędne uważa się pojęcie wychowania, które próbuje wkraczać w życie jednostkowe czy społeczne, natomiast właściwym jest takie wychowanie, które zaspokaja potrzeby człowieka. Twórczość wówczas jest znacząca, gdy wiąże się z praktyką i jej służy, a zarazem gdy bardziej się opiera na subiektywnym stosunku do rzeczywistości niż na obiektywnej prawdzie⁹.

U współczesnej młodzieży posiada dość wielkie znaczenie nie tylko twórczość w sensie pozytywnym, ale również negatywnym, w znaczeniu rujnowania, niszczenia. Zdaniem pewnych kręgów młodzieży szwedzkiej, niemieckiej i amerykańskiej ten, kto niszczy rzeczy bezużyteczne w pojęciu młodzieżowym, świadczy dobro, ponieważ daje miejsce nowej kulturze, przyspiesza proces odnowy kulturalnej¹⁰.

W porównaniu z młodzieżą żyjącą w pierwszej połowie XX w. młodzież współczesna posiada o wiele lepsze warunki bytowe, a wychowanie coraz bardziej zaspokaja jej potrzeby i próbuje humanistycznie rozwiązywać trudności i konflikty. Tymczasem nierzadko można spotkać się z niezadowolaniem, wyrażanym w krytyce tego co zastano.

Współczesny relatywizm poznałszy i styczny doprowadził młodzież do większego jeszcze niż dotąd zakłócenia psychicznego. W świetle wielu opinii młodzież zatraciła orientację, co jest prawdziwe i dobre. Ten stan z kolei doprowadził ją do utraty zaufania wobec wartości, które — ustawione według właściwej hierachii, zmierzają do znalezienia sensu i uzyskania szczęścia, natomiast zdewaluowane — wytwarzają niczym nie wypełnioną pustkę psychiczną. Owszem, podniety i wrażenia są niezbędne do dobrego samopoczucia, ale ich nadmiar czy jednorodność jest w zasadzie szkodliwa. Właśnie obecnie młodzież doznaje nadmiaru wrażeń i ponieważ nie są one powiązane z przeżyciami głębszymi, łatwo dochodzi do niezadowolienia i nudy¹¹.

Badania minionego okresu podkreśliły znaczenie i specyfikę poszczególnych funkcji psychicznych w człowieku. Według tego stanowiska człowiek byłby konglomeratem wzajemnie się zwalczających sił, które wciąż na siebie wywierają presję. Współczesna nauka w obrazie człowieka pod-

⁹ M. Kozakiewicz: *Każdy wybiera sam siebie*. Warszawa 1975 s. 232—241.

¹⁰ Cz. Czapów, K. Górską, S. Małkowski, A. Strzebosz: *Grypsera jako podkultura młodzieżowa*. „Więź” 1975 nr 7—8 s. 42—58.

¹¹ S. Kunowski: *Problem współczesnej młodzieży*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1972 nr 2 s. 23—32.

kreśla przede wszystkim jedność, która jest ukształtowana przez różnorodność funkcji wzajemnie współdziałających ze sobą i mających specyficzne zadania do spełnienia¹². Poszerzanie się i pogłębianie problematyki badawczej, wspólne zadania społeczno-ekonomiczne doprowadzają ludzi do wniosku, że jednostkowo, o własnych siłach, nie można dojść do celu. Stąd, pomimo podkreślania twórczości poszczególnych ludzi, zauważa się tendencję do pracy zespołowej. Sądzi się bowiem, że praca zespołowa, nawet przy mniejszym nakładzie sił, daje lepsze wyniki¹³.

Wśród potrzeb współczesnego człowieka na czoło wysuwają się te, które są związane z utrzymaniem, rozwojem i wykorzystaniem życia. Badania naukowe i praca lekarzy zmierzają do zmniejszenia śmiertelności i przedłużenia życia, a świadomość faktu, że życie jest krótkie, skłania ogół ludzi do intensywniejszego wykorzystania go dla przyjemności. Powszechne jest dążenie do podniesienia stopy życiowej, do dobrobytu materialnego i ciągle słychać skargi na trudne warunki, chociaż w istocie są one coraz bardziej sprzyjające. Na porządku dziennym można się spotkać z próbami odsuwania cierpień, trudności, z dążeniem do beztroskiego życia¹⁴. Wzrosło zapotrzebowanie na rozrywkę, wypoczynek, turystykę i wczasy, które niosą ze sobą wciąż nowe wrażenia, odsuwają od codzienności, pozwalają skontaktować się z „szerokim światem”. Jednocześnie maleje popyt na pracę i zdobywanie wartości duchowych. Traktowanie rozrywki dość często jest konsumpcyjne, ogranicza się do odbioru bez zaangażowania własnego, na przykład: „po coś śpiewać, grać, jeżeli radio, magnetofon, telewizja, przekazują rzeczy bardziej artystyczne”. W pracy cenniejszy jest rzetelność, twórczość i charakter wychowawczy, a bardziej jej użyteczność i korzyści osobiste. W dążeniu do wzbogacenia się, pomnożenia swojego majątku, wielu wykorzystuje sprzyjające okoliczności, podejmując popłatne prace, nie zawsze zwracając uwagę na to, że praca ta może krzywdzić i rujnować innych.

Wartości duchowe dla większości są mało zrozumiałe, zwłaszcza wtedy, gdy są oddzielone od wartości materialnych. Propozycja albo żądanie ich zdobywania, szczególnie kosztem wyrzeczenia się dóbr materialnych, natrafia na opory i nierzadko bywa odrzucana¹⁵. Współczesny człowiek jest daleki od abstrakcji i bardziej od pojęć ogólnych interesują go konkrety znamiennej dla czasu treści, a więc przede wszystkim to wszystko,

¹² J. Gavaert: *Il problema dell'uomo*, Torino 1973 s. 14.

¹³ B. Suchoćolski: *Problemy wychowania w cywilizacji nowoczesnej*, Warszawa 1974 s. 226.

¹⁴ Cz. Strzeszewski: *Współczesny kryzys rozwoju*, „Ateneum Kapińskie” R. 62:1970 nr 366 s. 19—30.

¹⁵ Tamże s. 22 nn.

co wynika z życia, posiada z nim bliski związek i służy jego rozwojowi. W czasach kultu wiedzy pewne nauki, np. metafizyka czy teologia tradycyjna, są uważane za mało przydatne, a nawet niepotrzebne, natomiast cieszą się powodzeniem te nauki, które posługują się metodami empirycznymi i ukazują konkretne, widoczne wyniki¹⁶.

Kształcenie poszerzyło zakres oddziaływania i osiągnęło wyższy niż dotychczas stopień. Szczególnego znaczenia nabrało kształcenie techniczne. Ono bowiem przygotowuje do twórczości, dzięki której człowiek odsłania tajemnice i panuje nad światem. Twórczość ta jednakże utrudnia w pewnej mierze rozwiązywanie problemów humanistycznych. Rozwój nauk prowadzi do wyłaniania się coraz to nowych specjalizacji, w następstwie czego wiedza współczesna staje się dość pokawałkowana, nieraz aż do tego stopnia, że nawet przedstawiciele tej samej specjalności nie mogą się ze sobą porozumieć¹⁷. Jakkolwiek specjalizacja w istocie sprzyja pogłębieniu problematyki, to jednak zarazem utrudnia zdobycie koniecznej w życiu syntezy. Krytycznie patrząc na naukę, woła się przede wszystkim o wiedzę humanistyczną, zdolną zrealizować postulat powiązania specjalizacji z syntezą.

Poza twórczością specjalistyczną, w której zaangażowane są nieliczne jednostki i której wyniki zacieśnione są do pewnych kręgów społecznych, spotyka się twórczość nastawioną na odbiór powszechny. Wyniki tej twórczości, zwanej kulturą masową, próbują dotrzeć do powszechnego odbiorcy. Kultura ta ze względu na swój zakres w rzeczywistości jest skierowana do przeciętnego adresata, wykorzystuje momenty psychologiczne i przekazuje specyficzną treść. Siłą rzeczy dochodzi do uogólnień i uproszczeń, a nawet do przysławiania wyższych wartości, byle tylko wpływ na ludzi był jak najszerszy. Ostatecznie, chociaż dąży się do spotkania z całą społecznością, faktycznie zaspokajają się potrzeby przeciętnego, anonimowego człowieka. Postulat powszechności sprawia, że poprzez kulturę masową trudno dokonać pełnego rozwoju intelektualnego, a tym bardziej rozwoju osobowości, gdyż ona bazuje na wrażeniach i wyobrażeniach, zaspokajając przede wszystkim ciekawość. W wielu środowiskach kulturę tę tworzą płatni twórcy, którym mało zależy na dobru społecznym, a jedynie na korzyści własnej¹⁸.

Współczesny człowiek niechętnie zwraca się do przeszłości, nieraz chce się od niej zupełnie oderwać, traktuje historię jako zbiór ciekawostek, natomiast docenia teraźniejszość i z optymizmem patrzy

¹⁶ Majewski, jw. s. 56.

¹⁷ J. Nowakowska: *Szkola współczesna w świetle statystyki i opinii nauczycieli*. Warszawa 1971 s. 58—65.

¹⁸ Zob. A. Kłoskowska: *Kultura masowa*. Warszawa 1964.

w przyszłość. Osiągnięcia naukowo-techniczne, które się ustawicznie dokonują, napawają dumą nie tylko twórców, ale całą ludzkość. Słowami często używanymi i cieszącymi się uznaniem są: nowoczesny, postępowy, kontestator, reformator itp. Bez większych trudności człowiek opowiada się za nowością w całym sposobie bycia. Nie waha się też pokonać czy usunąć przeszkód rzeczowych czy osobowych, byle tylko stać się postępowym. W ocenie dóbr materialnych i kulturalnych nie próbuje dokonywać wnikliwych analiz, by na tej podstawie wyprowadzić wnioski, ale za kryterium bierze przede wszystkim przydatność. Najczęściej to jest piękne i wartościowe, co aktualnie służy celom jednostki czy społeczeństwa. Ocena ta nie jest więc stała, wciąż się zmienia w zależności od stosunku osoby do środowiska.

Życie moralne współczesnego człowieka opiera się na podwójnej etyce: laickiej i chrześcijańskiej. Etyka laicka uważana jest za humanistyczną, bo zależy od człowieka, liczy się z nim i zmierza do ułatwienia mu życia; za postępową, ponieważ jej zasady dostosowują się do wymagań czasów i zmieniają się w zależności od sytuacji; za naturalną, gdyż nie potrzebuje odwoływać się do nadprzyrodzoności¹⁹. W rzeczywistości ścierają się poglądy obydwóch kierunków etycznych, ze względu jednak na to, że etyka laicka jest mniej nastawiona na wymagania niż etyka chrześcijańska, treści pierwszej — przynajmniej w części — są akceptowane również przez społeczność chrześcijańską. Zresztą tej postawie sprzyja ogólne nastawienie naturalistyczne, skłaniające do zachowania tego, co się posiada i zdobycia czegoś nowego.

Kontakty towarzyskie poszerzają zakres i stają się bardziej intensywne. Grupy towarzyskie najczęściej tworzą się w oparciu o wspólne zainteresowania zawodowe i jednakowy poziom wykształcenia. Z jednej strony pojawia się tendencja poszerzania kręgów towarzyskich, a z drugiej zauważa się dążenie do zacieśniania ich w pewnych granicach. Badania naukowe wykazują, że im wyższy stopień kultury, tym zasięg kontaktów jest węższy. Liczniejsze i bardziej intensywne są kontakty z ludźmi z daleka, a dosyć słabe z tymi, którzy znajdują się w pobliżu²⁰.

Więź rodzinna, której podstawą było wspólne środowisko, majątek, tradycje i kultura, stopniowo słabnie, natomiast umacnia się więź rodzinna wytworzona przez kontakty personalne. Dość często młode małżeństwa i ich rodzice mieszkają oddzielnie. Prowadzą oni autonomiczny styl życia, przy wzajemnym otwarciu się w stosunku do siebie. Potomstwo we współczesnych rodzinach jest nieliczne, a wynika to ze świadomości,

¹⁹ Por. H. Jankowski: *Szkice z etyki*. Warszawa 1965.

²⁰ K. Przecławski: *Miasto i wychowanie*. Warszawa 1968 s. 18.

że dziecku należy się dobrobyt życiowy, odpowiednia opieka, wykształcenie i wychowanie. Kontakty pomiędzy rodzicami i dziećmi próbuje się oprzeć na zasadach demokratycznych, według których nie ma rządzących i podporządkowanych, ale wszyscy uczestniczą w przewach i odpowiedzialności za życie rodzinne. Kontakty te mają charakter przyjacielski czy partnerski²¹.

Duch czasu osłabił wrażliwość moralną, co powoduje, że ocena ludzkich czynów obecnie jest una niż poprzednio. Nie wszystko, co dotychczas było oceniane jako moralnie złe, również obecnie otrzymuje taką klasyfikację. W przekroczeniu prawa moralnego winę składa się szczególnie na przyczyny i niesprzyjające okoliczności. Wielu ludzi bardziej kieruje się opinią społeczną aniżeli dyrektywami sumienia²².

Bóg przemawia do współczesnego człowieka mniej od strony świata zewnętrznego, a bardziej poprzez świat psychiczny. Nie Bóg — Siła, Potęga, Władza, ale Osoba zwracająca się z miłością do człowieka, by go zaprosić do uczestnictwa w pełni życia, jest bliski współczesności. Trudności, świadomość siebie i własnej bezsilności, samotne refleksje bardziej zблиżają człowieka do Boga niż cuda przyrody²³.

Pokrótko przedstawiona tu została sytuacja współczesnego człowieka, zasadnicze problemy nurtujące ludzkość. Treść współczesnego życia, bogata i złożona, wpływa na postawę pastoralną Kościoła, czym z kolei się zajmiemy.

Postawa pastoralna współczesnego Kościoła

Postawą pastoralną współczesnego Kościoła zajmuje się Konstytucja Duszpasterska, dlatego snując refleksje na ten temat będzie rzeczą jak najbardziej właściwą od niej wyjść. Oto w art. 40 czytamy: "Tak to Kościół stanowiąc zarazem zrzeczenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą". Nie ulega więc wątpliwości, że po Soborze Watykańskim II postawa Kościoła wobec współczesności jest przychylna, a mimo to również obecnie zarzuca się Kościołowi, że hamuje on postęp, zamiast stać na jego czele. W rzeczywistości do Kościoła należy przecież nie tylko two-

²¹ J. Komarowska: *Przemiany rodziny polskiej*. Warszawa 1975 s. 199 n.

²² W. Piwowarski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971 s. 111 nn.

²³ Najewski, *ib.* s. 58.

rzenie nowej kultury, ale również ocenianie i ukierunkowywanie już powstałej, wskazywanie na jej trwałe wartości.

Doświadczenie wieków pozwoliło wyprowadzić wniosek, że dialog Kościoła ze światem i jego kulturą, pożyteczny dla obydwu stron, powinien się rozwijać w sposób autonomiczny. Oczywiście, Kościół nie może mieć pretensji do panowania nad światem, ale jednocześnie słusznie broni się przed utratą autonomii w realizacji swojej misji. Misja ta jest tak szeroka, że niejednokrotnie w jej realizacji potrzebuje pomocy świata, o czym mówi KDK: „Podobnie jak w interesie świata leży uznawanie Kościoła jako społecznej rzeczywistości historii i jej zacyanu, tak też i Kościół wie, ile sam otrzymał od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego (...). Wszyscy bowiem, którzy przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej na płaszczyźnie rodzinnej, kulturalnej, gospodarczej, społecznej i politycznej, zarówno w zakresie krajowym, jak i międzynarodowym, zgodnie z planem Bożym, wyświadczają niemałą pomoc także i społeczności Kościoła w tym, w czym zależy ona od zewnętrznych warunków” (44).

Kościół współczesny, związany organicznie ze światem, przechodzi przeobrażenia, które dotyczą jego pojęcia, struktury i funkcji. Rozumienie Kościoła jako Ludu Bożego pozwoliło uczynić jego podmiotem wszystkich ludzi dobrej woli. Wśród zasadniczych elementów — boskiego i ludzkiego — ostatni współcześnie został dowartościowany. Z instytucji dysponującej takimi środkami, jak przepowiadanie, sakramenty i modlitwa, Kościół staje się sakramentem zbawienia, rodziną chrześcijańską, która przez personalne kontakty z Bogiem i między ludźmi zbawia się jako wspólnota²⁴.

Demokratyzacji życia, kryzysu autorytetu, obniżenia prestiżu kapłańskiego i zakonnego oraz kontestacji nie można uważać jedynie za czynniki rozkładowe, gdyż faktycznie są to w pewnej mierze formy odejścia od Kościoła konwencjonalnego, zwyczajowego i prawnego, by stworzyć Kościół personalny i wspólnotowy²⁵. Pomimo lamentu pesymistów, że Kościół opanowuje laicyzm, on się ustawicznie odnawia i jego nowa postawa otwiera mu szerokie perspektywy.

Współczesna teologia twierdzi, że Bóg przemawia nie tylko przez Pismo św., ale również przez otaczający świat, kulturę i technikę. Wobec tego Kościół, choć ponadczasowy, wchodzi w świat i jego zmiany w poszczególnych epokach, w pewnej mierze przyjmuje za własne, a nawet

²⁴ S. Grzybek: *Lud Boży w świetle Konstytucji Lumen Gentium*. W: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*. Kraków 1971.

²⁵ M. Majewski: *Odnowa katechetyczna w Italii*. „Katecheta” R. 15: 1971 s. 68—69.

podkreśla, że twórczość jest odkrywaniem planów Bożych. Jakkolwiek rozprzestrzenia się w środowisku rodziny ludzkiej, to jednak zarazem kontaktuje się ze środowiskiem narodu czy innych mniejszych grup społecznych, których twórczy wkład uważa za budowę Królestwa Bożego. Człowiek przecież, jako stworzenie Boże, pomimo grzechu, który osłabił jego siły, dalej jest skierowany do Boga. Chociaż świeckość i religijność różnią się, to jednak zarazem ściśle wiążą się ze sobą. Stąd też nie tyle należałoby mówić o przystosowaniu się świeckości do religijności, ile raczej o pełnym rozwoju świeckości i religijności²⁵.

Wśród koncepcji człowieka rozwijają się: naturalistyczna — sprowadzająca człowieka do zwierząt; dualistyczna — mówiąca o dwóch rzeczywistościach w człowieku, duchowej i cielesnej; esencjalna — traktująca człowieka w kategoriach natury rozumnej i egzystencjalna — podkreślająca jedność podmiotową w człowieku²⁷. Wymienione koncepcje mają tę wspólną cechę, że rozważają człowieka w ogóle, oddzielonego od historii i środowiska, a zarazem podzielonego na części. Trzy pierwsze poglądy ujmują człowieka przedmiotowo, w kategoriach obiektywnych, a przecież on jest przede wszystkim podmiotem²⁸. Ze względu na zasadnicze cechy wyróżniające go od świata zwierząt należałoby — zdaniem niektórych uczonych — w badaniach bardziej podkreślić subiektywizm niż obiektywizm.

W historii myśli ludzkiej co pewien czas odzywały się głosy, które chciały sprowadzić religijność do moralności. W tak pojętej religijności przedmiotem szczególnych zainteresowań była sprawiedliwość, której treść wyrażała się w stosunku osoba-rzecz. Cechą zasadniczą religijności natomiast są stosunki osobowe „ja i ty”²⁹. Współcześnie w Kościele nastąpiło przesunięcie akcentu ze sprawiedliwości na miłość, co spowodowało, że religijność wyzwoliła się z więzów rzeczowych, stając się personalną; bywa ona rozumiana jako osobowy kontakt człowieka z Bogiem.

Skoncentrowanie uwagi na fakcie stworzenia, bez uwzględnienia całego kontekstu historii zbawienia, zubożyło całą naukę chrześcijańską. Dotychczas przy stworzeniu mówiono przede wszystkim o bezpośrednim działaniu Boga, który jednorazowo ukazał swoją moc, a przecież w rzeczywistości działanie Boże dokonuje się ustawicznie. Dzięki niemu powstają wciąż nowe rzeczy, świat tworzy się, odnawia i doskonali. W pro-

²⁵ Zob. Ph. Roqueplo: *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga*. Warszawa 1974.

²⁷ Gevaert, jw. s. 22 nn.

²⁸ Tamże s. 48 nn.

²⁹ G. Ramos: *Dio, il mondo, l'uomo*. Mendola 1976 s. 19.

cesie tym doniosłą rolę odgrywa człowiek, który otrzymał od Boga zdolności do przekształcania świata.

Zbawienie w dotychczasowym ujęciu przez niektórych uczonych było przedstawiane jako ucieczka od obecnego, bolesnego, pełnego trudów życia w krainę spokoju, radości i przyjemności. Stanowisko takie w rzeczywistości byłoby wyrazem bierności i rezygnacji, co jest dość trudne do pogodzenia z procesem zbawienia będącego życiem, jego rozwojem, przekształcaniem, osiąganiem czegoś nowego, zaangażowaniem w teraźniejszość z ukierunkowaniem w przyszłość. Zbawienie, będące aktywnością Bożą, domaga się postawy czynnej i twórczej także ze strony człowieka. Jest wyrazem miłości Bożej do człowieka, przewyciężającej grzech i płynące z niego ograniczenia, jest zarazem zadaniem, jakie człowiek ma do zrealizowania w świecie³⁰.

W niektórych podręcznikach nauczania religijnego Bóg był przedstawiany jako ostoja czy ucieczka w trudnościach i chorobach albo też jako zaspokojenie osobistych tęsknot. Tak ukazywany Bóg faktycznie związany był z człowiekiem dość luźno, kontakt pomiędzy dwiema osobami ograniczał się w zasadzie do pewnych tylko momentów. A przecież w rzeczywistości działanie Boże jest ciągle, zarówno wtedy, gdy jest dostrzegalne, jak i wówczas, gdy jest niezauważalne. Ze względu na to mówi się o trwałych związkach między Bogiem i człowiekiem, o ich centralnym miejscu w życiu ludzkim.

Język kosmologiczny, przeniesiony z filozofii do teologii i katechetyki, ukształtowany w określonych warunkach historycznych ze względu na nowe uwarunkowania kulturowe, przestał być komunikatywny w przepowiadaniu katechetycznym. W czasach bowiem współczesnego humanizmu mniej do ludzi przemawia Bóg jako siła, motor, bliższy natomiast jest Bóg osobowy, który stwarza świat, ukazuje człowiekowi plan zbawienia i faktycznie go zbawia³¹.

Zubożona treść terminu „łaska” w ujęciu przedmiotowym, rozumiana jako narzędzie i środek w realizacji zbawienia, została wzbogacona nowymi aspektami. Nie tyle więc traktuje się łaskę jako niezawodny środek do zbawienia, ile raczej jako działanie Ducha św., który razem z człowiekiem doskonali życie. Podkreśla się więc w łasce jej charakter dynamiczny, personalny i pedagogiczny³².

Słowo ewangeliczne, skierowane do wszystkich czasów i środowisk, zostało wyrażone w konkretnym kontekście historycznym i środowisko-

³⁰ J. Majka: *Solidarność i odpowiedzialność*. „Ateneum Kapłańskie” 1970 nr 368 s. 232—243.

³¹ Granat, jw. t. I s. 252.

³² A. Szafrński: *Teologia liturgii eucharystycznej*. Lublin 1974 s. 42 nn.

wym. Nieuwzględnienie tego kontekstu w przepowiadaniu katechetycznym sprawia, że trudno z niego wydobyć pełne bogactwo treści. Historyczne spojrzenie na Pismo św. domaga się więc jego reinterpretacji, uwzględnienia nie tylko treści samej w sobie, ale i kontekstu, w którym zostało wypowiedziane i do kogo zaadresowane. Słowa Boże wypowiedziane do ludzkości nie jest bowiem słowem anonimowym, ale osobowym, skierowanym do człowieka określonej epoki i środowiska. Ze względu więc na powiązanie słowa z historią i środowiskiem, przy ich zmianie słusznie więc trzeba podjąć nową interpretację³³.

Kościół rozwija się w historii, ale zarazem tworzy swoją historię. Nie odbiegając od przeszłości, bardziej jednak niż z przeszłością wiąże się z teraźniejszością i przyszłością. Jego zasadnicze zadanie polega na autentycznym ukazywaniu Chrystusa, jego obecności lokalnej i funkcjonalnej, na nawiązywaniu z Nim dialogu i realizacji zbawienia. Dzięki obecności lokalnej i funkcjonalnej Chrystusa oraz zaangażowaniu człowieka Kościół jest przede wszystkim znakiem jedności. Realizując zbawienie, Kościół formuje sumienia ludzkości do całościowego patrzenia na bieg zdarzeń i wyzwala poczucie odpowiedzialności za rozwój świata³⁴.

Oddzielenie faktu grzechu od motywów i skutków skoncentrowało uwagę na istnieniu zła w świecie. Szukanie granic grzechu dało okazję moralistom i prawnikom do ustalenia daleko idących ograniczeń działalności ludzkiej. W ten sposób jednak pominięto aspekt kosmologiczny i personalny grzechu, a zagadnienie zacieśniono do następstw prawnych. Tymczasem problem grzechu, którego podmiotem jest człowiek, ma wyźwięk przede wszystkim humanistyczny i dlatego powinien być rozpatrywany przez takie nauki, jak psychologia, socjologia czy pedagogika, a dopiero potem przez teologię moralną i prawo³⁵.

Zbawienie jest aktywnością boską i ludzką, dotyczącą całokształtu życia. Tam natomiast, gdzie mamy do czynienia z aktywnością, trudno byłoby wykluczać zmiany. Te założenia przeniesione w dziedzinę moralności, która nie chce wstrzymywać swego rozwoju i pomniejszać jego treści, a pragnie ten rozwój dynamizować, pozwoliły współcześnie zaakcentować element zmiany w moralności³⁶. Jakkolwiek więc moralność chrześcijańska jest stała, to jednak nie można mówić o stałości bezwzględnej. Stałe są podstawy, zasady i ukierunkowanie, ale zmienne wska-

³³ Zob. J. Kudasiwicz: *Wstęp do historii zbawienia*. Lublin 1974.

³⁴ F. König: *Chrystus i świat*. Kraków 1975 s. 267.

³⁵ R. Voillaume: *Gdzie jest wasza wiara*. Kraków 1975 s. 120 nn.

³⁶ Por. K. Wojtyła: *Problem teorii moralności*. W: *W nurcie zagadnień post-soborowych*. T. 3. Warszawa 1989 s. 217—249.

nia szczegółowe. Dlatego ze względu na nowe warunki historyczne i środowiskowe należałoby — zdaniem niektórych uczonych — zrewidować dotychczasową naukę moralną.

Eschatologia w obecnym ujęciu teologicznym nie jest tylko jednym z rozdziałów teologii, ale przenika ją w całości. Mówi się w niej o wykonaniu planów Bożych, które w swoim czasie były ukazane światu. W przeciwieństwie do traktowania życia przyszłego jako odległego, podkreśla się obecnie związki, jakie zachodzą pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością — ich wzajemne uwarunkowania i wpływy. Niebo, piekło i czyściec, to problemy bardziej personalne, zależne od decyzji człowieka, niż lokalne. Ze względu na ową decyzję, którą człowiek podejmuje obecnie, z jednej strony są one przyszłościowe, a z drugiej aktualne³⁷.

Omówione dotychczas poglądy na temat różnych dziedzin życia chrześcijańskiego wyrażają jednocześnie pastoralną postawę Kościoła. Wydaje się jednak, że dopiero ukazany został aspekt doktrynalny tej postawy. Dlatego też, dla pełności obrazu, należałoby z kolei przejść do działalności apostołskiej Kościoła.

Nowe spojrzenie na istotę i funkcje Kościoła w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II podyktowało nowe rozumienie i program pracy apostołskiej, która z prywatnej inicjatywy staje się działaniem całej wspólnoty Kościoła. W przeciwieństwie do apostołstwa, które rozumiane było wyłącznie praktycznie, przechodzi się do apostołstwa wyprowadzanego z całej doktryny Kościoła.

Chrześcijaństwo naszych czasów jest osobowe, międzyludzkie i otwarte. Chrześcijaństwo czuje się wezwani przez Boga, by świadomie, w sposób dobrowolny i wspólnotowo szerzyć Królestwo Boże: prawdy i dobra, sprawiedliwości, miłości i pokoju. W oddziaływaniu mniej podkreśla się spełnianie czynności, a bardziej świadectwo osobowe, a szczególnie wspólnotowe. „Apostołować” więc znaczy przede wszystkim „świadczyć osobowo i wspólnotowo o Chrystusie”³⁸.

Obecnie rozwija się świadomość, że chrześcijaństwo z jednej strony powinno się wiązać z każdą, a z drugiej z żadną grupą polityczną. W przeciwieństwie do uniformizmu, charakterystycznego dla czasów minionych, współcześnie docenia się wartość kultury narodowej i jej znaczenie dla pracy duszpasterskiej. Różnorodność wyraża kulturalnego i religijnego, dająca się zauważyć w poszczególnych środowiskach, w których Kościół istnieje i rozwija apostołstwo, przyczynia się zara-

³⁷ Y. Congar: *Chrystus i zbawienie świata*. Kraków 1968 s. 210-226.

³⁸ Zob. E. Pajet: *La catechesi come testimonianza*. Torino 1969.

zem do kształtowania dobrze pojętego uniwersalizmu chrześcijańskiego³⁹.

Faktyczny rozłam w Kościele, spowodowany przez jego członków w pewnym okresie historycznym, wyrządził mu wiele krzywd. Podczas gdy świadomość wieków szukała winowajców i odpowiedzialnych za taki stan rzeczy, współcześnie Kościół, weryfikując swoją postawę pastoralną, stwierdził, że wina jest po obydwóch stronach i rozwiązanie kryzysu jest możliwe tylko przy obopólnym zaangażowaniu się i dążeniu do jedności. W dążeniu więc do osiągnięcia tego celu przechodzi się od postawy apologetycznej do postawy wspólnych poszukiwań, modlitwy i otwartego apostołstwa⁴⁰.

Niedawno jeszcze na terenie Kościoła tworzyły się różne organizacje, które realizowały cele apostołskie. Jakkolwiek wzmiankowane inicjatywy nie straciły na aktualności, to obecnie cały Kościół jest apostołski. I chociaż w poprzednich wiekach do działalności Kościoła należały: rozwój kultury rolnej, budownictwo szkół i szpitali, praca pedagogiczna i dydaktyczna, to teraz punkt ciężkości przesuwają się na duszpasterstwo, będące wspólnotowym uczestnictwem w życiu Bożym i przekazywaniem go innym.

Starano się tu wykazać, że sytuacja obecna w świecie wpływa na postawę pastoralną Kościoła, że obecnie bardziej niż o duszpasterstwie w Kościele mówimy o duszpasterstwie Kościoła. Ważniejsze od wykonania określonych czynności jest zajęcie właściwej postawy. Apostołstwo, będące wyrazem działania całego Kościoła i dokonujące się przede wszystkim przez świadectwo osobowe i wspólnotowe, jest zakorzenione w świadomości Kościoła.

³⁹ S. Kunowski: *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1969 nr 1 s. 3—15.

⁴⁰ A. Zuberbier: *Inspiracje soborowe w eklezjologii*. W: *Mysł posoborowa* w Polsce. Warszawa 1970 s. 122.

L'influence de la sécularisation sur l'attitude pastorale de l'Eglise

RÉSUMÉ

Le Concile Vatican II établit dans ses documents que l'Eglise est de par sa nature pastorale: sa pénétration dans l'époque, le milieu, dans les diverses dimensions de la vie humaine en vue de nouer le dialogue avec Dieu — c'est précisément cela qu'embrasse le terme de *cura animarum*. L'on ne saurait par conséquent séparer la pastorale de l'Eglise mais la faire résulter de la vie intérieure de celle-ci, des perspectives et des conditionnements que portent le temps et le milieu.

L'article démontre que la situation actuelle dans le monde influe sur l'attitude pastorale de l'Eglise; ce n'est pas seulement l'Eglise qui exerce une influence sur le monde et qui le transforme, mais celui-ci n'est pas non plus sans influencer sur l'Eglise en coopérant dans la formation d'une nouvelle attitude, plus personnelle, communautaire, éducative et instructive. L'on parle actuellement non seulement des fonctions pastorales de l'Eglise dans le sens des services définis, mais aussi de l'esprit pastoral de l'Eglise, d'une attitude d'ensemble par rapport aux besoins du monde en vue de les satisfaire, de les orienter et de faire naître une commune responsabilité de l'avenir du monde et de l'Eglise.

KATECHEZA WYCHOWUJĄCA DO ŚWIADECTWA WIARY

Podczas gdy ewangelizacja prowadzi do pierwszych kontaktów z Bogiem, katecheza zmierza do rozwoju wiary dojrzałej. Dla zrealizowania tego celu stawia się katechezie liczne zadania: przekazywanie informacji religijnych, wychowanie do pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła i tworzenie życia wspólnotowego. W wymienione zadania głęboko się wplata jeszcze jedno, którym jest formacja postawy świadectwa wiary.

W wieku młodzieńczym przechodzi się od wiary otoczenia do wiary osobowej i wspólnotowej. Rozwijająca się wiara personalna powinna tak dojrzewać, by normalnym skutkiem było jej świadectwo. W wypadku bowiem, gdy jest ona żywa, tzn. powiązana z Chrystusem, życiem codziennym i głęboko zakorzeniona w osobie, nie może pozostać w ukryciu, lecz powinna oddziaływać i promieniować na zewnątrz. Jakkolwiek taka wiara jest z jednej strony darem Boga, a z drugiej świadomym i programowym realizowaniem natchnień pochodzących z góry, to jednak potrzebuje też wsparcia ze strony katechezy.

Podjmując w niniejszym artykule problem katechozy zaangażowanej w wychowanie człowieka do świadectwa wiary, nie tyle chcemy koncentrować się na analizie świadectwa, chociaż pewna orientacja w tym względzie jest nieodzowna, ale przede wszystkim na ustawieniu się praktycznym katechezy do wychowania w kierunku świadectwa. Wówczas konieczną rzeczą jest skupić się na wyrobieniu zaangażowania u katechizowanego i ukształtowaniu w nim postawy odpowiedzialności za katechezę, a stopniowo za Kościół i świat.

Kształtowanie zaangażowania osobowego

W teologicznych rozważaniach daje się zauważyć, szczególnie od Soboru Watykańskiego II, wyraźny zwrot w kierunku świata i człowie-

ka. Zaczynają się rozwijać nowe ujęcia teologiczne. Wychodzi się od człowieka i jego egzystencji¹. Coraz częściej mówi się o tzw. teologii rzeczywistości ziemskich², wypracowuje się teologię postępu³, techniki⁴, pracy⁵. Właśnie po linii antropologicznej idą dokumenty Soboru Watykańskiego II, co wyraźnie widać na przykładzie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzki, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”⁶. „Osoba ludzka bowiem ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione. Tak więc człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą”⁷ będzie głównym przedmiotem naszego wywodu.

Katecheza uczestnicząc w misji Kościoła winna uwzględniać to zwrócenie się ku człowiekowi żyjącemu w dzisiejszym świecie. Konstytucja duszpasterska wskazuje na drogę realizacji katechezy dziś. Idąc po linii zainteresowań, jakie Sobór okazał problemom życia ziemskiego, jest niezbędne wypracowanie katechezy, której przedmiotem byłyby zagadnienia życiowe⁸.

Rozwój wiary aż do osiągnięcia dojrzałości w wierze, czego wyrazem będzie świadectwo, staje jako cel przed katechezą. Chrześcijanin — jak to często podkreśla Sobór w swych dokumentach — ma być świadkiem Chrystusa w konkretnych życiowych sytuacjach i w świecie, w którym żyje. „Ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej,

¹ W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Jezusie Chrystusie*. Lublin 1972 s. 48 n.

² G. Thils: *Théologie des réalités terrestres*. Paris 1949; A. Słomkowski: *Teologia rzeczywistości ziemskich*. „Ateneum Kapłańskie” R. 54:1962 nr 319 s. 99—108; R. Bultot: *Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu*. „Concilium” 1966/7 nr 1—10 s. 515—524; M. D. Chenu: *Teologia materii*. Paryż 1969.

³ J. Alfaro: *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971.

⁴ M. D. Chenu: *Ku teologii techniki*. W: *Nauka i technika a wiara*. Warszawa 1964 s. 229—240; A. Dondeyne: *Technika a religia*. Tamże s. 217—228.

⁵ M. D. Chenu: *O teologii pracy*. W: *Ku powszechnej cywilizacji pracy*. Warszawa 1963 s. 29—142.

⁶ KDK 2.

⁷ KDK 3.

⁸ E. Alberich: *Orientamenti attuali della catechesi*. Torino 1971 s. 43—57.

prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie. I rzeczywiście sprawują oni apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz uświęcania ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych, tak że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawnie świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi. Ponieważ zaś właściwością stanu ludzi świeckich jest życie wśród świata i spraw doczesnych, dlatego wzywa ich Bóg, by ożywieni duchem chrześcijańskim, sprawowali niczym zaczyn swoje apostołstwo w świecie⁹. Wychowując więc do świadectwa wiary, trzeba wychowywać do otwartości w stosunku do świata, do zaangażowania i do tworzenia wartości w świecie¹⁰. Postawa zaangażowania w rozwój świata ku jego pełni i doskonałości, otwarta na wartości, jest postawą świadka wiary. W dzisiejszej rzeczywistości świata wydaje się konieczne, by to szczególnie podkreślić¹¹. Dlatego kształtowanie zaangażowania osobowego staje się jednym z zadań współczesnej katechezy. Katecheza nie może wprowadzać podziałów między człowieka i świat, w którym jest on zaangażowany, lecz powinna ukazywać nadprzyrodzoną wartość, a nawet obowiązek twórczego zaangażowania. Szczególnie ważne jest kształtowanie tej postawy dziś, gdy ludzie są tak bardzo nastawieni na wartości weryfikalne, możliwe, a zarazem mające jakieś konkretne znaczenie dla życia.

„Dla wierzących jest pewne — stwierdza Konstytucja pastoralna — że aktywność ludzka indywidualna czy zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu”¹². O tym Bożym zamierzeniu dowiadujemy się z Biblii: „Tak stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”¹³. Nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od zaangażowania się w sprawy ziemskie, ale zobowiązuje go do tego, by traktował je jako religijny obowiązek¹⁴. Katechizowany z katechezy ma wynieść przekonanie, że człowiek jest wezwany do współudziału w boskim formowaniu ostatecznego obrazu świata.

⁹ DA 2.

¹⁰ M. Majewski: *Katecheza w świecie współczesnym*. „Katecheta” R. 17: 1973 nr 4 s. 163.

¹¹ Cz. Strzeszewski: *Zadania katolików w porządku doczesnym*. „Chrześcijaństwo w świecie. Zeszyty ODISS” 1973 nr 21 s. 16.

¹² KDK 34.

¹³ Rdz 1, 27—28.

¹⁴ KDK 34.

Człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. To podobieństwo ujawnia się w tym, że mamy rozum i wolną wolę, a także mamy władzę nad światem i sprawujemy nad nim rządy. Jesteśmy podobni Bogu przez moc stwórczą na miarę ludzką¹⁵. Człowiek realizuje siebie w działaniu. „Istnienie i działanie bytu są ontycznymi korelatami. Obecność jednego z nich warunkuje po prostu konieczność obecności drugiego (...). Działanie bowiem jest nie tylko skutkiem czy przejawem istnienia, lecz w pewnym sensie stanowi wprost celową rację istnienia bytu (...). Ale nie mniej słuszne okazuje się również twierdzenie, że byt po to jedynie istnieje, aby działał”¹⁶. Normą dla ludzkiego działania i wszelkiej aktywności jest zgodność z wolą i planem Bożym oraz dobro rodzaju ludzkiego. Przez aktywne działanie człowiek realizuje i wypełnia swoje powołanie¹⁷. Zadaniem katechezy jest nawiązać do konkretnych warunków ludzkiej egzystencji¹⁸. Katecheza, chcąc zmobilizować katechizowanych do zaangażowania, musi wchodzić w ich konkretne sytuacje życiowe. „Do zadań katechezy należy wspomaganie ludzi w rzeczywistym nawiązaniu wspólnoty z Bogiem, przedstawienie chrześcijańskiego Orędzia w ten sposób, aby wykazać, że zabezpiecza ono najwyższe wartości życia ludzkiego. To wszystko domaga się, żeby katecheza miała na uwadze słuszne aspiracje ludzi, postęp i właściwą realizację tych wartości, które tkwią w duszach ludzkich”¹⁹. Katecheza „nieobecna w świecie” i „nie na dziś” jest pomyłką — jak się wyraża Materski²⁰. Katechizowany żyjąc w konkretnym środowisku, znając problemy swego otoczenia, na katechezie ma zaczerpnąć z Objawienia natchnienie do zaangażowania.

Dokument Synodu Biskupów z 1971 r. zaznacza, że misja głoszenia Ewangelii w dzisiejszych czasach wymaga od chrześcijan zaangażowania w sprawę pełnego wyzwolenia człowieka już teraz, w jego ziemskiej egzystencji²¹. Chrześcijanin swym zaangażowaniem ma dawać odpowiedź na budzące się wśród ludzi pytanie o sens i wartość ludzkich wy-

¹⁵ G. Thiels: *Działanie ludzkie w świecie*. „Ateneum Kapłańskie” R. 62:1970 nr 368 s. 326.

¹⁶ H. Wistuba: *Człowiek — twórca*. „Ateneum Kapłańskie” R. 62:1970 nr 367 s. 177.

¹⁷ KDK 35.

¹⁸ J. Stroba: *Katecheza współczesna*. „Ateneum Kapłańskie” R. 58:1966 nr 345 s. 233.

¹⁹ DCG

²⁰ E. Materski: *Wychowawcze aspekty katechezy*. „Katecheta” R. 13:1969 nr 2 s. 54.

²¹ Synod Biskupów. *Sprawiedliwość w świecie*. „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODISS” 1972 nr 17 s. 109.

silków i wskazywać na cel, do którego one zmierzają²². Powinni więc chrześcijanie, zdaniem Synodu, być czynnie i twórczo obecni w życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym, kulturalnym i politycznym. We wszystkich tych dziedzinach życia świeckiego podejmują swe zadania i obowiązki w sposób wierny i kompetentny, kierując się duchem Ewangelii i nauką Kościoła. Nie można mówić o wychowaniu do zaangażowania w jednym tylko kierunku. Chrześcijanie są obowiązani świadczyć wiarę we wszystkich sytuacjach życiowych, a więc katecheza będzie nastawiona na wychowanie do wielopłaszczyznowego działania i zaangażowania.

Opierając się na myśli encykliki *Mater et Magistra*, katecheza będzie się starać odkryć religijny wymiar spraw i wartości doczesnych. Przekazując na katechezie prawdę o Bogu Stwórcy i o stworzeniu świata wskazujemy, że akt stworzenia trwa nadal. Bóg Stwórca chciał, by człowiek dzięki swej inteligencji, woli, miłości i przez działanie był Jego współpracownikiem i współbudowniczym świata, gdyż „dziełem stworzenia nie jest jedynie pierwotny akt Boga „na początku”; dzieło stworzenia dokonuje się w każdym dniu dzisiejszym; jest permanentne i ciągle przy swobodnej i odpowiedzialnej współpracy człowieka”²³. Wszelka twórczość ludzka w różnych dziedzinach doczesnego życia jest uczestnictwem w Bożym akcie stworzenia²⁴. Jednak nie można ograniczyć się tylko do takiego rozumienia zaangażowania. Chodzi o to, by już ci, którzy uczęszczają na katechizację, odkryli zależność między własnym doskonaleniem się duchowym a zaangażowaniem się w sprawy życia doczesnego. Dążenie do chrześcijańskiej doskonałości nie zakłada odsunięcia od spraw ziemskich, bo zajmowanie się tymi sprawami nie umniejsza godności człowieka, a tym samym i chrześcijanina²⁵. Doczesna aktywność posiada charakter religijny nie tylko z tej racji, że przez nadprzyrodzoną intencję jest poświęcona, ale przede wszystkim dlatego, że przez zaangażowanie odnajduje człowiek „w naturze całego stworzenia jej wartość i przeznaczenie na chwałę Bożą”²⁶. Katecheza, zmierzając do ukształtowania postawy zaangażowania u katechizowanych, ma więc pamiętać, że „więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”²⁷. Ta maksyma ma wielkie zna-

²² KDK 33.

²³ Chenu: *Teologia materii* s. 109—110.

²⁴ L. Weisérka: *Twórczość naukowa i techniczna jako współdziałanie człowieka w dziele stworzenia*. „Katecheta” R. 15: 1971 nr 5 s. 193—195.

²⁵ *Mater et Magistra*. Kraków 1969 s. 85.

²⁶ KK 36.

²⁷ KDK 35.

czenie w świadectwie. Świadectwo na tyle jest przyjęte przez innych, na ile jest to świadczenie osobowe, całą istotą świadka. A więc świadczenie wymaga od osoby świadka wewnętrznego doskonalenia się. Katecheza dlatego zaprawiając do zaangażowania zwraca uwagę na jego wartość dla osoby chrześcijanina. Twórczość ludzka ma podwójny cel — doskonaląc wytwór, doskonali samego twórcę²⁸. Można liczyć na to, gdy katecheta zdoła tych, co na katechezę uczęszczają, przekonać, że aktywność ludzka pochodzi od człowieka i jest skierowana ku człowiekowi, że wychowa się chrześcijan świadczących wiarę poprzez zaangażowanie w sprawę ludzkiego życia. „Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wielu rzeczy, rozwija swoje zdolności, wychodzi z siebie i ponad siebie”²⁹. Angażując się w sprawy doczesne, chrześcijanin doskonali się i rozwija swoje życie duchowe³⁰.

Laska chrztu włączyła nas w Kościół. Z chwilą chrztu zostaliśmy inkorporowani w Chrystusa i tak jesteśmy członkami Jego Ciała. Swoim życiem przedłużamy działania Chrystusa na ziemi. Stąd wniosek, by podkreślać w nauczaniu katechetycznym, że gdy angażujemy się i poświęcamy sprawom materialnym i doczesnym, praca nasza jako chrześcijan przedłuża dzieło samego Jezusa Chrystusa i dzięki inkorporowaniu nas w Niego posiada wartość zbawczą³¹.

Wszyscy chrześcijanie — przypomina Konstytucja dogmatyczna — „powołani są do świętości (...). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych; rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych”³². Można z tego wyprowadzić prosty wniosek, że wszelka aktywność ludzka posiada rangę świętości, o ile jest aktywnością płynącą z miłości³³. Na to szczególnie ma zwracać uwagę katecheza³⁴. Świadczyć można tylko o prawdzie, którą się samemu przeżyło i którą wprowadziło się w swoje własne życie. By świadczyć o Bogu, trzeba żyć Bogiem. Według Schillebeeckxa najbardziej konkretnym argumentem apologetycznym naszej wiary jest fakt, że spotykamy wciąż wokół nas

²⁸ Wistuba, jw. s. 179.

²⁹ KDK 35; por. KDK 57.

³⁰ *Mater et Magistra*, jw. s. 85—86; W. Słomka: *Religijna wartość zaangażowania doczesnego*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 10 : 1967 nr 4 s. 58.

³¹ *Mater et Magistra*, jw. s. 87.

³² KK 39.

³³ W. Słomka: *Świętość a zaangażowanie świeckie według Konstytucji Lumen gentium*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T. 19 : 1972 z. 3 s.15—27.

³⁴ F. Pajet: *La catechesi come testimonianza*. Torino 1969 s. 117—119.

ludzi świętych³⁵. Świętość polega na doskonałej miłości Boga i każdego człowieka. Bez miłości nie można też mówić o postawie zaangażowania. Zaangażowanie w różnorodne dziedziny życia i działalności ludzkiej może stanowić drogę osiągania i wyrażania chrześcijańskiej miłości, a więc drogę do świętości życia³⁶.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przestrzega przed rozdzielaniem zaangażowania doczesnego i powołania nadprzyrodzonego. „Sobór upomina chrześcijan, obywateli obydwu społeczności, aby przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich, kierując się w tym duchem Ewangelii (...). Niechże się więc nie przeciwstawia sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne”³⁷. „Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędzenia społeczności ludzkiej”³⁸. Trzeba już od początku w katechezie uczyć dzieci umiejętności takiego wiązania zaangażowania doczesnego z życiem religijnym. Katechizowani mają żyć świadomością, że świat wieczny i doczesny, niebo i ziemia współistnieją ze sobą³⁹.

Katecheza, stojąc w służbie wychowania do dojrzałej wiary, która wyraża się zaangażowaniem, wychowuje już przez to samo do pełni człowieczeństwa⁴⁰. W kształtowaniu postawy zaangażowania osobowego punktem wyjścia dla katechezy będzie egzystencja ludzka. Współczesna katecheza musi być dostosowana do naszej epoki i ma być skoncentrowa-

³⁵ E. Schillebecckx: *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966.

³⁶ KK 41.

³⁷ KDK 43.

³⁸ KDK 39.

³⁹ W. Słomka: *Wieczna wartość zaangażowania doczesnego według Konstytucji Gaudium et spes*. „Znak” R. 21 : 1969 nr 177 s. 331.

⁴⁰ A. Exeler: *Katecheza i pedagogika*. „Concilium” 1970 nr 1—5 s. 173—179.

⁴¹ M. Majewski: *Egzystencjonalna koncepcja człowieka a katecheza antropologiczna*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T. 20 : 1973 z. 6 s. 69—86; H. Pagiewski: *W poszukiwaniu nowych rozwiązań katechetycznych*. „Katecheta” R. 16 : 1972 nr 3 s. 119—120; Ch. Brusselmans: *Katecheza dostosowana do naszej epoki i inicjacja liturgiczna dzieci*. „Concilium” 1970 nr 1—5 s. 179—184.

na na współczesnych problemach ludzkich⁴¹. Przede wszystkim będą to problemy związane z konkretnym środowiskiem katechizowanych, by już w czasie udziału w katechizacji budzić w nich zainteresowanie tymi problemami i wprowadzać w zaangażowanie w granicach możliwości⁴². Katechizowany z tak ukierunkowanej katechezy wyniesie przekonanie, że zaangażowanie twórcze i osobowe w sprawy tego świata przez pracę zawodową i społeczną jest według Ewangelii służbą bliźnim, a równocześnie włączeniem się w kontynuację dzieła stworzenia⁴³. Wprowadzając katechizowanych w zaangażowanie zgodne z duchem Ewangelii, wychowujemy ich do świadczenia, gdyż świadczyć wiarę można postawą zaangażowaną. Człowiek o dojrzałej wierze w świetle Objawienia widzi sens aktywności dla życia ziemskiego, a przede wszystkim dostrzega wartość zaangażowania w perspektywie wieczności. Potwierdzeniem w tym względzie zdaje się być wypowiedź Dekretu o apostołstwie świeckich: „Ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłanictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie. I rzeczywiście sprawują oni apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do ewangelizacji oraz uświęcenia ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych, tak że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawne świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi. Ponieważ zaś właściwością stanu ludzi świeckich jest życie wśród świata i spraw doczesnych, dlatego wzywa ich Bóg, by ożywieni duchem chrześcijańskim sprawowali niczym zaczyn swoje apostołstwo w świecie”⁴⁴.

Wychowanie do odpowiedzialności chrześcijańskiej

„Szafarze Kościoła powinni wysoko cenić mozolne apostołstwo laikatu. Niech urabiają świeckich wiernych, aby jako członki Chrystusa byli świadomi swej odpowiedzialności za wszystkich ludzi (...). Przy zachowaniu własnych zadań i odpowiedzialności pasterzy i świeckich katolików niechaj cały młody Kościół daje Chrystusowi jedno żywe i mocne świadectwo, by stać się świetlanym znakiem zbawienia, które przypada nam w Chrystusie”⁴⁵.

⁴² Jeszcze o wychowaniu w wierze. „Katecheta” R. 12:1968, nr 6 s. 265—268; J. Charytański: *Inspiracje soborowe w katechetyce*. W: *Myśli posoborowa w Polsce*. Warszawa 1970 s. 177.

⁴³ M. Żurowski: *Uprawnienia członków Ludu Bożego a uprawnienia laikatu*. „Prawo Kanoniczne” R. 13:1976 nr 1—2 s. 139; Tenże: *Uprawnienia i obowiązki laikatu*. W: *W kierunku człowieka*. Warszawa 1971 s. 240.

⁴⁴ DA 2.

⁴⁵ DM 21.

Wyżej przytoczona wypowiedź Dekretu o działalności misyjnej Kościoła wskazuje na ściśle powiązanie, jakie zachodzi między chrześcijańską odpowiedzialnością i świadectwem. Jeżeli Kościół domaga się od pasterzy i świeckich dopiero co powstałych wspólnot chrześcijańskich, by byli świadkami Chrystusa poprzez świadomość odpowiedzialności, to tym bardziej można stawiać takie zadanie przed wszystkimi chrześcijanami. Dlatego przed katechezą staje jeszcze jedno zadanie, które wydaje się być ściśle związane z kształtowaniem zaangażowania osobowego, a nawet z niego w pewnej mierze wynika. Z zaangażowaniem łączy się wychowanie do odpowiedzialności chrześcijańskiej⁴⁶. Wiara świadczyć może człowiek dojrzały, ale też tylko człowiek dojrzały, dorosły, jest odpowiedzialny. Wynika stąd postulat pod adresem katechezy, by wychowując do świadectwa wiary realizowała też wychowanie do pełnej chrześcijańskiej odpowiedzialności.

Chcąc mówić o kształtowaniu odpowiedzialności u katechizowanych, jest rzeczą konieczną zastanowić się najpierw, co właściwie rozumie się przez słowo „odpowiedzialność”. Deklaracja o wolności religijnej rozpoczyna się od następujących słów: „W naszej epoce ludzie coraz więcej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej i coraz bardziej rośnie liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszeni, lecz wiedzeni świadomością obowiązku”⁴⁷. Ta wypowiedź Soboru wyjaśnia nam istotę chrześcijańskiej odpowiedzialności. Przede wszystkim u podłoża postawy odpowiedzialności znajduje się świadomość obowiązku i wolność osobista. Świadomość obowiązku płynie z prawidłowo urobionego sumienia. Odpowiedzialność łączy się najściślej z godnością osoby. Jest ona wyrazem samostanowienia, w którym kierujemy się wolnością z uwzględnieniem prawdziwych wartości i słusznych praw⁴⁸. O godności człowieka stanowi to, że jest osobą, czyli istotą wyposażoną w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność⁴⁹. Wielkość człowieka wyraża się poczuciem i świadomością odpowiedzialności. Być człowiekiem to tyle, co być odpowiedzialnym. Nie można zrzec się odpowiedzialności, tak jak nie jest możliwe uwolnić się od człowieczeństwa⁵⁰. Kształtowanie więc postawy odpowiedzialności ma

⁴⁶ Majewski, *ibid.* s. 72—73.

⁴⁷ DWR 1.

⁴⁸ K. Wojtyła: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972 s. 251.

⁴⁹ DWR 2.

⁵⁰ J. Gevaert: *Antropologia e catechesi*. Torino 1971 s. 53; M. Mazur: *Rzeczowość, odpowiedzialność, solidarność*. „Znak” R. 21:1969 nr 176 s. 231.

być rozumiane jako jedno z zadań katechezy, gdyż właśnie katecheza, przekazując zbawcze Orędzie, ukazuje, na czym polega godność człowieka stworzonego na obraz Boga.

O wychowaniu do odpowiedzialności dokumenty soborowe mówią na kilku miejscach. „Obecny Sobór Watykański wzywa wszystkich, zwłaszcza zaś tych, do których należy troska o wychowanie innych, aby starali się urabiać takich ludzi, co respektując ład moralny, byłiby posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność, a zatem ludzi, którzy by własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych”⁵¹. Konstytucja duszpasterska zobowiązuje do takiego wychowania, by dziecko po dojściu do dojrzałości mogło z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za takim powołaniem, do którego je Bóg przeznaczył⁵². Ci, którzy są odpowiedzialni za Kościół w poszczególnych wspólnotach, mają wyrabiać u wiernych świadomość odpowiedzialności za wszystkich ludzi⁵³. Prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra tych społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział. Należy więc, zgodnie z postępem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, „do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia przez nieustanny wysiłek i w osiągnięciu prawdziwej wolności”⁵⁴. Myśl soborową odnośnie wychowania do odpowiedzialności podejmuje Katechetyczne Dyrektorium Generalne: „Katecheza, która winna sprzyjać osobowemu przeżyciu wiary, jak również właściwej refleksji w sprawach religijnych, wtedy ma miejsce, gdy prowadzi do wypełnienia chrześcijańskich obowiązków. Chrześcijańska katecheza ma wychować dorastającą młodzież do podjęcia odpowiedzialności związanej z wiarą oraz przygotować ich stopniowo do realizowania wobec wszystkich chrześcijan powołania”⁵⁵. Katecheza ukazuje w świetle Objawienia obowiązki chrześcijan i przygotowuje do twórczego działania, które jest kontynuacją Bożego aktu stwórczego. Twórczość ta ma doprowadzić świat do pełnego rozwoju, ale nie

⁵¹ DWR 8.

⁵² KDK 52.

⁵³ DM 21.

⁵⁴ DWCh 1.

⁵⁵ DCG 89.

wyczerpuje się tylko w tym, gdyż celem twórczości jest humanizacja świata⁵⁶. Powołanie człowieka do współstwarzania świata i czynienia go bardziej ludzkim rodzi odpowiedzialność. Jak postuluje Sobór i Dyrektorium Katechetyczne, katecheza, która przygotowuje do twórczego i osobowego zaangażowania, nie może pominąć wychowania do odpowiedzialności chrześcijańskiej.

Odpowiedzialność jest uzależniona od wolności⁵⁷. Wolność tak zewnętrzna, jak i wewnętrzna jest konieczna dla ukształtowania postawy odpowiedzialności⁵⁸. I tu zasadnicza rola przypada nauczaniu katechetycznemu. Na katechezie katechizowani zapoznają się z Ewangelią, która zwiastuje i głosi wolność dzieci Bożych⁵⁹, zgromadzonych przez Chrystusa w Kościele jako nowy Lud Boży. Katecheza więc, będąc komunikacją Radosnej Nowiny, zmierza przede wszystkim w kierunku wychowania do poszanowania wolności i godności człowieka⁶⁰. Chrześcijanin jako dziecko Boże na mocy włączenia w Chrystusową misję królewską zobowiązany jest do urzeczywistniania Królestwa Chrystusa⁶¹. Konstytucja *Lumen gentium* łączy wyraźnie powołanie do wolności z uczestnictwem w królewskiej misji Chrystusa⁶².

Uczestnictwo w Chrystusowej funkcji królewskiej wyraża się w dwóch aspektach: panowanie nad grzechem w sobie samym i panowanie nad światem. Poprzez panowanie nad grzechem upodabnia się człowiek do Chrystusa i stara się naśladować Go w swoim życiu. Skoro sam żyje Chrystusem, to życie jego staje się świadectwem. Tylko taki człowiek, dla którego Chrystus jest najdoskonalszym wzorem samorealizacji, zdolny jest przepoić świat duchem ewangelicznym tak, że jego panowanie nad światem jest zgodne z planem Bożym i odpowiada dobru człowieka⁶³. Dlatego katecheza dąży do rozwoju pełnej świadomości uczestnictwa w Chrystusowym munus regale, gdyż ta świadomość jest podstawą odpowiedzialności za posługiwanie się wolnością, jak też odpowiedzialności za rozwój i humanizację świata. Ludzie są odpowiedzialni za to, w jaki sposób dążą do tego, by życie stało się bardziej ludzkie⁶⁴.

⁵⁶ J. Majka: *Nowy obraz chrześcijanina w stosunku do świata*. „Ateneum Kapłańskie” R. 62:1970 nr 368 s. 405.

⁵⁷ DWR 1.

⁵⁸ DWR 2.

⁵⁹ KDK 41.

⁶⁰ H. Wistuba: *Wychowanie do poszanowania godności i wolności człowieka*. „Katecheta” R. 11:1967 nr 3 s. 111--115.

⁶¹ KK 36.

⁶² Tamże.

⁶³ KDK 35.

⁶⁴ KDK 38.

W katechetycznym wychowaniu do chrześcijańskiej odpowiedzialności wiązać trzeba odpowiedzialność za „kogoś” lub za „coś” z odpowiedzialnością przed „kims”⁶⁵. Człowiek odpowiada przed Bogiem za to, czy jego czyny i całe życie są zgodne z Bożym planem. Posiadamy w sobie wyczuć, co jest zgodne z prawem Bożym, a co mu jest przeciwne. Ten jakiś ukryty zmysł nazywamy powszechnie głosem sumienia⁶⁶. Wśród zadań katechezy trzeba umieścić więc jeszcze jedno, dość istotne dla życia chrześcijańskiego, a mianowicie kształcenie sumienia do odpowiedzialności⁶⁷. Celem kształcenia sumienia jest odpowiedzialne zaangażowanie się w realizację dobra⁶⁸. Im bardziej ludzie kierują się prawym sumieniem, tym mniej w stosunkach ludzkich samowoli, gdyż problemy związane z życiem ludzkim są rozwiązywane w prawdzie⁶⁹. Działanie zgodne z sumieniem ma stanąć przed katechizowanym jako obowiązek. Chrześcijanie „w każdej sprawie doczesnej kierować się winni sumieniem chrześcijańskim, bo żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga”⁷⁰.

Druga sprawa w wychowaniu do odpowiedzialności to odpowiedzialność za „kogoś” lub za „coś”. Wielką pomocą są tu dla katechezy dokumenty soborowe, które wyliczają niektóre zakresy odpowiedzialności chrześcijańskiej. U podstaw leży troska o człowieka. W katechezie będzie się więc kształtować świadomość odpowiedzialności za każdego człowieka, za jego doczesny i wieczny los. Tu właśnie widzimy związek świadectwa i odpowiedzialności. Jeżeli świadek na serio rozumie swoją misję, to podejmuje też działanie, by innych doprowadzić do przeżywania przez siebie Tajemnicy zbawienia. Obowiązek świadectwa rodzi w katechizowanym obowiązek odpowiedzialności za tych, którzy już wierzą i za tych, którzy jeszcze nie znają pełnej Prawdy. Jako chrześcijanie jesteśmy odpowiedzialni za rozwój Kościoła⁷¹ i za dzieło ewangelizacji⁷². Na katechezie trzeba zwrócić uwagę na to, że bardzo często właśnie sami chrześcijanie są winni odejścia ludzi od Kościoła. Odpowiedzialnością za powstanie ateizmu Konstytucja duszpasterska obarcza nawet chrześci-

⁶⁵ Mazur, jw. s. 229.

KDK 16; S. Rosik: *Sumienie — głos Boga w człowieku*. „Katecheta” R. 15:1971 nr 2 s. 49—59.

⁶⁷ M. Jakubiec: *Wychowanie sumienia w pierwszych latach życia*. Tamże s. 60—67.

⁶⁸ Rosik, jw. s. 57—59; F.G. Friemel: *Czym jest katecheza*. „Katecheta” R. 16:1972 nr 2 s. 57.

⁶⁹ KDK 16.

⁷⁰ KK 36.

⁷¹ Stroba, jw. s. 236.

⁷² DM 35—36.

jan⁷³. Współczesna katecheza dąży do wyrobienia u tych, którzy w niej uczestniczą, zmysłu odpowiedzialności za całe zbawcze dzieło Chrystusa⁷⁴, a to prowadzi do troski o zbawienie wszystkich ludzi⁷⁵.

Odpowiedzialność za wzrost Mistycznego Ciała łączy się w jedno z odpowiedzialnością za całość życia społecznego. Katecheza ma zwracać uwagę katechumenów, by przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków doczesnych, kierując się w tym duchem Ewangelii, gdyż zaniedbując je narażają na niebezpieczeństwo swoje zbawienie. Wychodząc z konkretnych sytuacji i problemów, z jakimi spotykają się katechizowani, kształtuje się w nich poczucie odpowiedzialności chrześcijańskiej za wszystkie dziedziny życia ludzkiego, w których, gdy dorosną, będą brać udział. Spotkania katechetyczne są szczególnie korzystną okazją, by w świetle Chrystusowego Orędzia ukazać ważność postawy pełnej odpowiedzialności. Realizacja tej postawy znajduje na katechezie uzasadnienie i nadprzyrodzoną podbudowę.

Katecheza towarzyszy rozwojowi katechizowanych, którzy są w okresie poszukiwania swej pozycji w życiu społecznym⁷⁶. We współczesnym świecie ludzie młodzi zaczynają zajmować coraz znaczącą pozycję. Są oni świadomi swego miejsca w społeczeństwie. Dekret o apostołstwie świeckich zwraca na to uwagę, ale podkreśla też i to, że dzisiejsza młodzież jest nieprzygotowana do podjęcia swych funkcji w życiu społecznym. „W dzisiejszym społeczeństwie młodzi ludzie wywierają bardzo wielki wpływ. Warunki ich życia, sposób myślenia, jak również samo nastawienie do własnej rodziny uległy znacznej zmianie. Często przechodzą zbyt nagle w nowe warunki społeczne i gospodarcze. I gdy ustawnie rośnie ich znaczenie w życiu społecznym, a także politycznym, okazują się jakby niedojrzali do podjęcia we właściwy sposób nowych obowiązków”⁷⁷. Stąd katecheza ma podjąć trud wychowania do odpowiedzialnego podjęcia przyszłych obowiązków życiowych w środowisku, w jakim katechizowani kiedyś się znajdą. To wychowanie trzeba już zacząć od dzieci, które — jak mówi Konstytucja duszpasterska — „powinno się tak wychowywać, aby po dojściu do wieku dojrzałego mogły z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za powołaniem, także i duchowym, oraz wybrać stan życia, w którym, jeśli zwiążą się małżeń-

⁷³ MKD 19.

⁷⁴ J. Charytański: *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych*. „Collectanea Theologica” R. 37:1967 fasc. 3 s. 37-39.

⁷⁵ J. Majka: *Solidarność i współodpowiedzialność*. „Ateneum Kapłańskie” R. 32:1970 nr 357 s. 246 n.

⁷⁶ DCG 84.

⁷⁷ DA 12.

stwem, mogły założyć własną rodzinę w pomyślnych dla siebie warunkach moralnych, społecznych i gospodarczych⁷⁸. Nie można jednak poprzestać na poziomie tylko dzieci. Bardzo doniosłe znaczenie w formacji dojrzałych chrześcijan ma wychowanie, a tym samym i katecheza młodzieży. Jest to — jak się wyraża Sobór — problem pałacy, bo „ludzie bardziej świadomi swej godności i swego obowiązku pragną coraz aktywniej brać udział w życiu społecznym, a zwłaszcza w życiu ekonomicznym i politycznym”⁷⁹. Młodych ludzi charakteryzuje właściwy im dynamizm, zapał twórczy, chęć zaangażowania się. Muszą być oni świadomi swojej odpowiedzialności za to, co robią i jak to robią. Trzeba im towarzyszyć w wejściu w życie szerszej społeczności i starać się wyrobić w nich umiejętność przenikania podejmowanej działalności duchem Ewangelii. Mają oni zrozumieć, że odpowiedzialność nie jest tylko przywilejem ludzi dorosłych, dojrzałych i świadomych swej godności, ale że odpowiedzialność to obowiązek wszystkich, i to bardzo poważny. Dziś, jak nigdy dotąd, człowiek stoi wobec całego szeregu różnych możliwości, wśród których musi dokonać wyboru⁸⁰. „Właśnie katecheza ma udzielić pomocy, by coraz bardziej odkrywać i porządkować autentyczne wartości”⁸¹. W tym porządkowaniu wartości i w ich realizacji dopomagają dwie przesłanki: niezienne zasady Chrystusowej Ewangelii i druga — aktualne potrzeby społeczeństwa, zmienne w zależności od czasu i miejsca⁸².

Sobór wylicza różne dziedziny życia, w których szczególnie ważne jest kierowanie się zmysłem odpowiedzialności. Idąc więc za myślą Konstytacji *Gaudium et spes*, można wymienić kilka zasadniczych zakresów chrześcijańskiej odpowiedzialności, na które powinno się zwracać uwagę w wychowaniu katechetycznym⁸³.

Pierwszym kręgiem, wymagającym od chrześcijan kierowania się odpowiedzialnością, jest życie rodzinne i małżeńskie. Kościół podkreśla, że należy ochraniać i wspierać godność małżeństwa i rodziny⁸⁴. Szczególną odpowiedzialnością powinni kierować się małżonkowie w przekazywaniu życia i wychowaniu dzieci. Są oni dla siebie i dla dzieci świadkami wiary.

⁷⁸ KDK 52.

⁷⁹ DWCH Wstęp.

⁸⁰ Majewski, jw. s. 74.

⁸¹ DCG 85.

⁸² Strzeszewski, jw. s. 21.

⁸³ KDK 46; Wojtyła, jw. s. 254—268; Gevaert, jw. s. 56—60; Kunowski: *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T. 18:1971 z. 3 s. 161 n.

⁸⁴ KDK 47, 50, 52; DA 11.

Należyty sposób podnoszenia kultury to drugi zakres życia ludzkiego, gdzie powinna się szczególnie zaznaczyć postawa chrześcijańskiej odpowiedzialności. Nie można ograniczyć się tylko do rozwijania twórczości w dziedzinie kultury. Twórczość kulturalna jest właściwością człowieka, który przez zaangażowanie w tę dziedzinę dochodzi do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa. Kultura ludzka ma aspekt historyczny i społeczny. Człowiek uważa siebie za sprawcę i twórcę kultury w swojej wspólnocie. Czuje też odpowiedzialność za tę zdolność nie tylko wobec mu współczesnych, ale i wobec historii⁸⁵. Żywiąc głębokie nadzieje odnośnie kultury i postępu ludzie dostrzegają wynikające stąd antynomie, takie jak: postęp nauki i rozwój techniki a kultura duchowa, pogłębiająca się stale specjalizacja a potrzeba syntezy, postęp a tradycja, rozwój wiedzy a potrzeba mądrości, tendencje uniwersalistyczne a kultura narodowa, wreszcie dysproporcja, jaką się widzi, gdy chodzi o udział w dobrach kulturalnych, jaki ma elita i szeroki ogół. Przed chrześcijanami staje konieczność zajęcia odpowiedzialnej postawy wobec postępu kulturalnego, by z czasem nie doszło do czysto ziemskiego humanizmu⁸⁶. „Kościół przypomina wszystkim, że kulturę należy odnosić do pełnej doskonałości osoby ludzkiej. Dlatego należy tak kształtować ducha, aby rozwijała się zdolność podziwiania, wnikania w głąb, kontemplacji i urabiania sobie sądu osobistego oraz zdolności kształcenia zmysłu religijnego, moralnego i społecznego”⁸⁷.

Dalej, rozwijając myśl Konstytucji — trzeba mówić o wychowaniu do odpowiedzialności za udział w życiu gospodarczo-społecznym. „Człowiek jest twórcą, ośrodkiem i celem życia gospodarczo-społecznego”⁸⁸. Przede wszystkim osiągnięcia i postęp na tym odcinku czynią życie ludzkie bardziej godne człowieka. Ale i tu nie brak niepokojów, ponieważ coraz bardziej daje się zauważyć różne przejawy braku równowagi gospodarczej i społecznej oraz nierówności w tej dziedzinie, co może być przyczyną nawet zagrożenia pokoju na świecie. Konieczne jest podjęcie na szeroką skalę przygotowania i wychowania obywateli każdego narodu do zadań na polu gospodarczym i społecznym. Takie wychowanie — jak zauważa Sobór — jest problemem dość zasadniczym, szczególnie dziś, gdy ciągle wzrasta zaangażowanie w życiu społecznym i ekonomicznym. Należyte wychowanie do tego udziału prowadzi chrześcijan do pogłębienia świadomości ciężącego na nich obowiązku. Dopiero takie podejście

⁸⁵ KDK 53—55.

⁸⁶ KDK 56.

⁸⁷ KDK 59.

⁸⁸ KDK 63.

do zaangażowania na polu społecznym będzie równe współodpowiedzialności za rozwój gospodarczy i społeczny⁸⁰.

Postawa odpowiedzialności ma także towarzyszyć życiu wspólnoty politycznej. Sobór podkreśla wagę wychowania obywatelskiego i politycznego, aby obywatele byli przygotowani do pełnienia zadań w życiu swej wspólnoty politycznej. Wszyscy, a szczególnie ci, którzy posiadają talent do takiej działalności, kierowani odpowiedzialnością powinni starać się o to, by porządek społeczny i polityczny miały na względzie godność człowieka, dobro jednostek i grup społecznych. Dążyć trzeba do zniesienia wszelkiego ucisku i nietolerancji. Chrześcijanie mają spełniać swe powołanie we wspólnocie politycznej poprzez dobry przykład, sumienne spełnianie obowiązków i przez służbę na rzecz dobra wspólnego⁸¹. Dekret o apostołstwie zobowiązuje chrześcijan, by o ile czują się do tego powołani, nie uchylali się od obowiązków i funkcji politycznych, ponieważ jako chrześcijanie są zdolni do podjęcia tych zadań z pełną odpowiedzialnością, mając zawsze na względzie wspólne dobro. W ten sposób są oni świadkami Boga, gdyż swoją postawą torują drogę dla Ewangelii⁸².

Jeszcze jedną niezmiernie ważną dziedziną życia ludzkiego jest problem współżycia międzynarodowego, z czym się wiąże potrzeba umacniania pokoju. „Rodzina ludzka w procesie swego dojrzewania stanęła w obliczu najwyższego niebezpieczeństwa”⁸³, jakim jest wojna. Chrześcijanie mają współpracować z innymi ludźmi nad zbudowaniem porządku międzynarodowego, opartego na sprawiedliwości, poszanowaniu praw i godności ludzkiej oraz popierającego wzajemne braterstwo. Jednak wydaje się najbardziej konieczne wychowanie postawy odpowiedzialności za pokój. Trzeba doprowadzić do zmiany mentalności u wielu ludzi. „Ci, którzy oddają się dziełu wychowania, zwłaszcza młodzieży, bądź urabiają opinię publiczną, niech za swój pierwszy obowiązek poczytują sobie troskę o to, by umysły wszystkich przepoić duchem nowego pokojowego sposobu myślenia”⁸⁴.

Wobec tych problemów, tak ściśle związanych z egzystencją współczesnego człowieka, staje właśnie katecheza, której celem jest doprowadzenie do pełnej dojrzałości wiary. Chrześcijanie, żyjąc nadprzyrodzoną rzeczywistością, podchodzą do spraw doczesnych z odpowiedzialnością. Przez takie odpowiedzialne zaangażowanie są oni świadkami wiary wobec

⁸⁰ KDK 68.

⁸¹ KDK 75.

⁸² DA 11.

⁸³ KDK 77.

⁸⁴ KDK 82.

innych. „Chrystus, Prorok wielki, który zarówno świadectwem życia, jak mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca, pełni swe prorocze zadanie aż do pełnego objawienia się chwały — nie tylko przez hierarchię (...), ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa, aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym”⁶⁴. Tak więc przed współczesną katechezą stoi zadanie bardzo ważne, by katechizowanych przygotować do świadectwa wiary postawą odpowiedzialną.

Formowanie postawy apostołskiej

„Powołanie chrześcijańskie jest z natury swojej również powołaniem do apostołstwa”⁶⁵. Jednak dekret soborowy o apostołstwie świeckich zwraca uwagę, że tylko wtedy apostołstwo jest skuteczne, gdy będzie poprzedzone pełnym i wielostronnym przygotowaniem⁶⁶. Obowiązek formowania postawy apostołskiej spoczywa między innymi też na katechezie. Budzenie ducha apostołskiego wśród katechizowanych staje się obecnie jednym z zadań katechezy⁶⁷.

Postawa apostołska jest charakterystyczna dla świadków Chrystusowego Orędzia zbawczego. Potwierdza to soborowy Dekret o apostołstwie w następujących słowach: „Szczególną formą apostołstwa indywidualnego, a w naszych czasach również najwłaściwszym znakiem, ukazującym Chrystusa żyjącego w swoich wiernych, jest świadectwo całego życia świeckiego, płynącego z wiary, nadziei i miłości. Natomiast przez apostołstwo słowa, które w pewnych okolicznościach jest bezwzględnie konieczne, głoszą świeccy Chrystusa, wyjaśniają i szerzą Jego naukę, każdy stosownie do swoich warunków i znajomości rzeczy, a przy tym i sami wiernie ją wyznają”⁶⁸.

Mając formować apostołską postawę u tych, którzy uczęszczają na katechizację, trzeba najpierw zapoznać ich z istotą samego apostołstwa. Katechizowani mają być doprowadzeni do przekonania, że są obowiązani do apostołowania w rodzinie, w swym środowisku, wobec chrześcijan, ale też przede wszystkim wobec wyznawców innych religii i ateistów.

W katechezie na pierwszym miejscu chodzi o związanie postawy apostołskiej z misją Kościoła, nowego Ludu Bożego. Kościół jest po-

⁶⁴ KK 38.

⁶⁵ DA 2.

⁶⁶ DA 23.

⁶⁷ DA 30; J. Stroba, jw. s. 236.

⁶⁸ DA 16.

wszecznym sakramentem zbawienia⁹⁹. Został założony przez Chrystusa w tym celu, by wszyscy stali się uczestnikami zbawienia i by przez ludzi cały świat został skierowany ku Bogu. Tę działalność Sobór określa mianem apostołstwa. Z tej racji, że należymy do Kościoła, jesteśmy powołani do apostołstwa, bowiem „powołanie chrześcijańskie jest z natury swojej również powołaniem do apostołstwa”¹⁰⁰. Apostolstwo ludzi świeckich jest udziałem w zbawczej misji Kościoła¹⁰¹. I właśnie naświetlenie roli ludzi świeckich w Kościele i w Bożym planie zbawienia jest podstawą i niejako bazą, z której może wyjść katecheza, by formować samą postawę apostołską. Bez naświetlenia „teologii laikatu”¹⁰² trudno mówić o wychowaniu świeckich do apostołstwa. Katecheza daje szerokie możliwości, by przedstawić postawę apostołską jako powołanie i obowiązek chrześcijan, a szczególnie ludzi świeckich. Pewnie, że apostołstwa nie można ograniczyć tylko do tych, których Sobór określa laikami. Do apostołstwa są zobowiązani wszyscy, a więc i ci, którzy są obdarzeni powołaniem kapłańskim czy też zakonnym. Wyraźnie to podkreślają dokumenty soborowe¹⁰³. Jednak kształtowanie postawy apostołskiej nawet w ich wypadku zaczyna się już wcześniej, a zostaje pogłębione w czasie ich formacji. Dlatego właśnie w nauczaniu katechetycznym jest szczególnie ważne, by zwrócić uwagę na formację ludzi świeckich w kierunku realizacji ich powołania apostołskiego.

„Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób — przykładem zwłaszcza swego życia — promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”¹⁰⁴. Ta wypowiedź Konstytucji dogmatycznej jest w pe-

⁹⁹ KK 40; KDK 45.

¹⁰⁰ DA 2.

¹⁰¹ KK 33.

¹⁰² W. Przemysławski: *Człowiek świecki w Kościele*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968 s. 241—266.

¹⁰³ DFK 2, 10, 18; DZ 8, 15.

¹⁰⁴ KK 31.

wnym sensie definicją laikatu. Mówi o tym, co stanowi istotę powołania świeckich do życia w Kościele i na czym polega ich posłannictwo. Podstawą apostołstwa właściwego ludziom świeckim jest powołanie ich do życia w świecie. Tam ich Bóg powołuje, aby przyczyniali się do uświęcania świata¹⁰⁵. Tę myśl powtarza Dekret o apostołstwie świeckich, krótko precyzując jego cel i specyfikę. „Zmierza ono do szerzenia Ewangelii oraz uświęcania ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych tak, że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawne świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi”¹⁰⁶.

Z treści Dekretu i Konstytucji dogmatycznej o Kościele można wyprowadzić wnioski odnośnie do źródeł apostołstwa. Są to przede wszystkim sakramenty: chrzest i bierzmowanie. Pozostałe sakramenty są też potrzebne dla skuteczności apostołstwa. „Dzięki świętej Eucharystii udzielana jest i podtrzymywana owa miłość Boga i ludzi, która jest duszą całego apostołstwa”¹⁰⁷.

Katecheza, jako posługa Słowa, jest przekazem tajemnic wiary zawartych w Bożym Objawieniu. Kościół chce za pośrednictwem katechezy pouczyć o Bogu i o Jego zbawczym planie, który skoncentrował się w Osobie Jezusa Chrystusa. Dzięki katechezie chrześcijanie „doskonalią się, zmierzając ku temu, aby ich wiara była dojrzała i światła oraz by uczestnikami tej dojrzałej wiary stali się wszyscy, którzy tego pragną”¹⁰⁸. W katechetyce współczesnej zwraca się uwagę, że katecheza o tyle jest autentyczna, o ile kształtuje się na płaszczyźnie rzeczywistości nadprzyrodzonej i naturalnej¹⁰⁹. To ma duże znaczenie, gdy dążymy do formowania postawy apostołskiej. Wspominaliśmy wyżej o źródłach obowiązku apostołskiego. Są to sakramenty, cnoty, a zwłaszcza miłość, charyzmaty, przynależność do nowego Ludu Bożego, którym jest Mistyczne Ciało Chrystusa, udział w kapłaństwie powszechnym. To wszystko jest treścią katechezy. Trzeba jednak pamiętać, by nie wprowadzać w katechezie dualizmów i podziałów. Bosko-ludzkie ukierunkowanie katechezy ma duże znaczenie w wychowaniu do apostołstwa. Jako chrześcijanie jesteśmy obywatelami świata i wyznawcami Chrystusa¹¹⁰. Dlatego treści nadprzyrodzone katechezy mają być przekazywane w odniesieniu do

¹⁰⁵ B. Pylak: *Powołanie człowieka do życia w świecie*. „Ateneum Kapiańskie” R. 60 : 1968 nr 358 a. 281—288.

¹⁰⁶ DA 2, 5—8; F. Macharski: *Cele apostołskiej działalności katolików świeckich*. „Ateneum Kapiańskie” R. 60 : 1968 nr 258 s. 289—299.

¹⁰⁷ KK 33; DA 3; E. Weron: *Laikat i apostołstwo*. Paryż 1973 s. 102—107.

¹⁰⁸ DCG 21.

¹⁰⁹ Majewski, jw. s. 31 n.

¹¹⁰ KDK 43.

ludzkiej egzystencji katechizowanych. „Katecheza rozpoczyna od bardzo prostego przekazywania całej struktury chrześcijańskiego orędzia (...), a przedstawia ją w sposób odpowiadający różnym uwarunkowaniom kulturalnym i duchowym osób katechizowanych. Nie może wszakże tego rodzaju katecheza poprzestać na tej początkowej fazie, lecz musi dążyć do przekazywania swojej treści coraz szerzej i głębiej. Idzie bowiem o to, ażeby poszczególni wierni oraz chrześcijańska wspólnota osiągnęli coraz głębsze i żywotne poznanie chrześcijańskiego orędzia, a także by w świetle objawienia osądzali konkretne okoliczności ludzkiego życia i działania”¹¹¹. Tylko takie ustawienie treści w katechezie będzie pomocą w formacji postawy apostołskiej.

Podstaw do formacji ducha apostołskiego u katechizowanych trzeba szukać w soborowej nauce o powszechnym powołaniu do świętości. Formacja w jakimś kierunku ma na celu wypracowanie pewnej dojrzałości i kompetencji w danym zakresie. Pełnią dojrzałości chrześcijańskiej jest świętość. „Wszyscy chrześcijanie zachęceni są i zobowiązani do osiągania świętości i doskonałości własnego stanu”¹¹². Wzorem wszelkiej doskonałości jest sam Jezus Chrystus. „Ponieważ Chrystus posłany od Ojca jest źródłem i początkiem całego apostołstwa w Kościele, jest rzeczą oczywistą, że owocność apostołstwa świeckich zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem, według słów Pana: „Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przyniesie, bo beze mnie nic uczynić nie możecie”¹¹³. Stąd postulat pod adresem katechezy, by pogłębiając świadomość powołania do świętości, prowadziła do czynnego udziału w życiu liturgicznym Kościoła¹¹⁴. Trzeba starać się tak prowadzić katechizowanych, by odczuwali potrzebę, a nawet konieczność korzystania z Sakramentów Świętych, które udzielają łaski i prowadzą do uświęcenia¹¹⁵.

Sprawie przygotowania apostołskiego został poświęcony cały rozdział w Dekrecie o apostołstwie świeckich¹¹⁶. Zwraca się uwagę na konieczność pełnego i wielostronnego wychowania do apostołstwa. Dyrektorium Apostołstwa Świeckich uchwalone w 1969 r. przez Polską Komisję Apostołstwa Świeckich opiera się przede wszystkim na Dekrecie, ale też i na innych dokumentach. Dyrektorium, mówiąc o wychowaniu do apostołstwa, porusza także zagadnienia, jak: zasady i metody wy-

¹¹¹ DCG 38.

¹¹² KK 42.

¹¹³ DA 4.

¹¹⁴ DCG 25.

¹¹⁵ KL 59.

¹¹⁶ DA 4, 28--32.

chowania apostołskiego, podmiot wychowujący, specjalizacja w wychowaniu apostołskim i środki pomocnicze¹¹⁷. Opierając się na tych dokumentach, można wyprowadzić istotne wnioski dla katechetycznej formacji postawy apostołskiej. Jak zaznacza Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, katechizacja pobudza do działalności apostołskiej¹¹⁸. Kapłani we wszystkich swych czynnościach duszpasterskich, wśród których znajduje się katechizacja, mają mieć na uwadze przygotowanie do apostołstwa. Do katechetów można odnieść też to, co Dekret mówi w numerze 30 w ogóle o nauczycielach i wychowawcach, że są oni odpowiedzialni za formację do apostołstwa. Trzeba jednak pamiętać, że to przygotowanie ma się zacząć już od dzieciństwa. Obowiązek taki jako pierwsi mają rodzice. „Cała rodzina i wspólne jej życie stać się winny niejako praktyczną szkołą apostołstwa”¹¹⁹. Obok rodziny i katechizacji Dekret wymienia jeszcze szkoły, zakłady wychowawcze, różne związki i stowarzyszenia, które na swój sposób mają rozniecać zapał do działalności apostołskiej.

Formacją apostołskiej postawy katecheza obejmuje dzieci i młodzież, jak to podkreśla Dekret w numerze 30: „Przygotowanie do apostołstwa winno się rozpocząć od samych początków wychowania dzieci. W szczególności jednak sposób trzeba wdrażać do apostołstwa młodzież dorastającą i dojrzałą i przepełnić ją tym duchem. Przez całe życie należy doskonalić to przygotowanie, jak tego domagają się narastające obowiązki”. Na katechezie trzeba wyrabiać taką postawę, by katechizowani stawali się apostołami wobec swoich rówieśników. Wzajemne oddziaływanie w grupie rówieśniczej ma bardzo duży wpływ na kształtowanie postaw. „Dzieci również mają własną działalność apostołską. Są bowiem w miarę swoich sił prawdziwymi świadkami Chrystusa wśród rówieśników”. W innym miejscu tenże Dekret powiada: „Młodzi powinni stać się pierwszymi i bezpośrednimi apostołami młodzieży przez osobistą działalność apostołską w gronie swoich rówieśników, mając na uwadze środowisko społeczne, w którym żyją”¹²⁰. Formowanie postawy apostołskiej na katechezie powinno prowadzić do samowychowania. Jest to zgodne z fazami rozwoju osobowości, gdzie z procesu heteroedukacji przechodzi się do autoedukacji. Dlatego „każdy winien się sam gorliwie przygotować do apostołstwa; dotyczy to zwłaszcza ludzi dojrzałych. Z biegiem lat bowiem duch ludzki staje się coraz bardziej otwarty, dzięki czemu

¹¹⁷ Dyrektorium Apostołstwa Świeckich s. 106—122.

¹¹⁸ DWCH 4.

¹¹⁹ DA 30.

¹²⁰ DA 12; P. Przybylski: *Wpływ grupy rówieśniczej na wychowanie religijne młodego człowieka*. „Katecheta” R. 16 : 1972 nr 5 s. 193—198.

każdy przez pilną obserwację może odkryć talenty, którymi Bóg ubogacił jego duszę, oraz owocniej wykorzystać te charyzmaty, których Duch Święty udzielił mu dla dobra braci”¹²¹.

Zmierzając do ukształtowania postawy apostołskiej dzieci i młodzieży pamiętać trzeba, że świecki charakter, właściwy laikatowi, nadaje ich apostołstwu specyficzne znamię. Katecheta musi to mieć przed oczyma, co na temat świeckiego charakteru duchowości laikatu pisze Konstytucja pastoralna, a mianowicie: „Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie (...). Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu od wewnątrz niejako”¹²². W posłudze katechetycznej będzie się więc podkreślać, że chrześcijanie są do tego powołani, by przez życie w świecie stawali się obywatelami nieba. Ponieważ celem katechezy jest dojrzała postawa wiary ujawniająca się na zewnątrz duchem apostołskim, to sugeruje, by w formacji do apostołstwa pamiętać, że takie przygotowanie zakłada pełną formację ludzką, dostosowaną do uzdolnień i warunków życia każdego. Świecki bowiem, znając dobrze świat współczesny, powinien być wrosnięty we własną społeczność i jej kulturę. Obok formacji humanistycznej uwzględnione ma być pewne przygotowanie doktrynalne na miarę wieku, warunków życia i zdolności. To nie stwarza jeszcze pełnej postawy, dlatego jak podaje Dekret — trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na przygotowanie duchowe, by posłannictwo Chrystusa i Kościoła było pełnione przez ludzi o pełnym życiu wiary, która wyraża się w przeżywaniu Boskiej tajemnicy stworzenia i odkupienia. Dopiero „takie przygotowanie należy uważać za podstawę i warunek każdego owocnego apostołstwa”¹²³.

Jeśli chodzi o metodę wychowania postawy apostołskiej, to Dekret o apostołstwie opowiada się za tzw. metodą JOC: widzieć — oceniać — działać. Zalecenia tej metody można wywnioskować z treści Dekretu. Metodę tę można bardzo skutecznie zastosować na katechezie. W tej metodzie podkreśla się wychowanie do działania, a działanie najpełniej określa istotę człowieka. Już na katechezie trzeba otwierać oczy na wielorakie problemy najbliższego otoczenia, by w ten sposób wprowadzić w apostołat na szerszą skalę.

W katechetycznym wychowaniu apostołskim trzeba uwzględnić różne formy apostołstwa. Dekret wymienia apostołstwo indywidualne, zbior-

¹²¹ DA 30.

¹²² KK 31.

¹²³ DA 29.

rowe, w stowarzyszeniach apostołskich. Są one realizowane w różnych dziedzinach życia Kościoła i świata. „Świeccy prowadzą różnorodną działalność apostołską tak w Kościele, jak i w świecie. W obydwu tych dziedzinach otwierają się różne pola pracy apostołskiej, spośród których pragniemy tu wymienić główne. Są to: wspólnoty kościelne, rodzina, młodzież, środowisko społeczne, sprawy narodowe i międzynarodowe”¹²⁴. Wprowadzając w apostołat już w czasie uczęszczania na katechezę, należy zwracać uwagę na to, co jest znamienne i podstawowe dla postawy apostołskiej. Wydaje się, że bardzo trafnie naświetla to Dekret: „Posłannictwo Kościoła w świecie wypełniają świeccy przede wszystkim przez zgodność życia z wiarą, dzięki czemu stają się światłością świata; przez swą rzetelność w każdym zajęciu (...), przez miłość braterską (...), przez ową pełną świadomość swojej roli w budowaniu społeczeństwa(...). Tą drogą ich sposób postępowania przenika powoli środowisko, w którym żyją i pracują (...). Prawdziwi jednak apostołowie, nie zadowolając się tylko samą tą działalnością, usiłują głosić Chrystusa bliźnim także i słowem”¹²⁵. W katechezie podkreśla się więc, że apostołstwo świeckich polega na zgodności życia z wiarą. Jest to zasadniczy warunek dla apostołstwa czynu i słowa¹²⁶. O potrzebie takiego apostołstwa pisze Dekret o działalności misyjnej Kościoła¹²⁶ i Konstytucja dogmatyczna o Kościele¹²⁸.

Wychowanie do apostołstwa trzeba na katechezie łączyć z wychowaniem do dialogu¹²⁹. Bardzo ważne w obecnej sytuacji Kościoła jest kształtowanie postawy ekumenicznej¹³⁰.

Katecheza jest wyrazem troski duszpasterskiej Kościoła. Przekazując Boży plan zbawienia stara się, by nie tylko wierni doszli do dojrzałości w wierze, lecz ma na celu wyrobienie w nich ducha apostołskiego, którym kierowani będą zabiegać o to, by uczestnikami dojrzałej wiary stali się wszyscy¹³¹.

Postawa apostołska jest postawą świadka wiary, otwartego w stosunku do świata, zaangażowanego w nim przez tworzenie wartości mających na celu dobro człowieka. Do katechezy można z całą swobodą

¹²⁴ DA 9, 15—22; A. Zuberbier: *Różne dziedziny działalności apostołskiej*. „Ateneum Kapłańskie” R. 60 : 1968 nr 353 s. 303—307.

¹²⁵ DA 13, 16.

¹²⁶ B. Pylak: *Laikat i jego apostołstwo w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 10 : 1967 nr 3 s. 38—39.

¹²⁷ DM 15.

¹²⁸ KK 35; Strzeszewski, jw. s. 15 n.

¹²⁹ DA 29, 31.

¹³⁰ DE 10, DM 15.

¹³¹ DCG 21.

odnieść to, co Dyrektorium Katechetyczne mówi o posłudze słowa w ogóle: „Kierując do ludzi orędzie ewangeliczne w odnowiony sposób, (katecheza) winna ukazywać jedność Bożego planu zbawienia (...), ma zawsze ukazywać głęboką i wewnętrzną zgodność istniejącą między Bożym planem zbawienia, osiąganym w Chrystusie Panu, a ludzkimi aspiracjami, między historią zbawienia a historią człowieka, między Kościołem, czyli Ludem Bożym, a wspólnotami ludzkimi, między działaniem Boga objawiającego a ludzkimi doświadczeniami, między dobrami i nadprzyrodzonymi charyzmatami a ludzkimi wartościami”¹³². Ponieważ współczesna katecheza stawia sobie za cel rozwój wiary, dlatego jej troską będzie integracja wiary z życiem, gdyż o wierze można mówić tylko w powiązaniu z życiem¹³³. Taka katecheza wychowywać będzie katechumenów na świadków Chrystusowego Orędzia. Świadek wiary to chrześcijanin o dojrzałej osobowości, otwarty na problemy myśli i życia współczesnego, zdyscyplinowany i odpowiedzialny, zaangażowany społecznie i twórczy, charakteryzujący się postawą apostołską, przygotowany do dialogu z ludźmi o innych poglądach w duchu tolerancji i z poszanowaniem wolności i godności¹³⁴.

¹³² DCG 8.

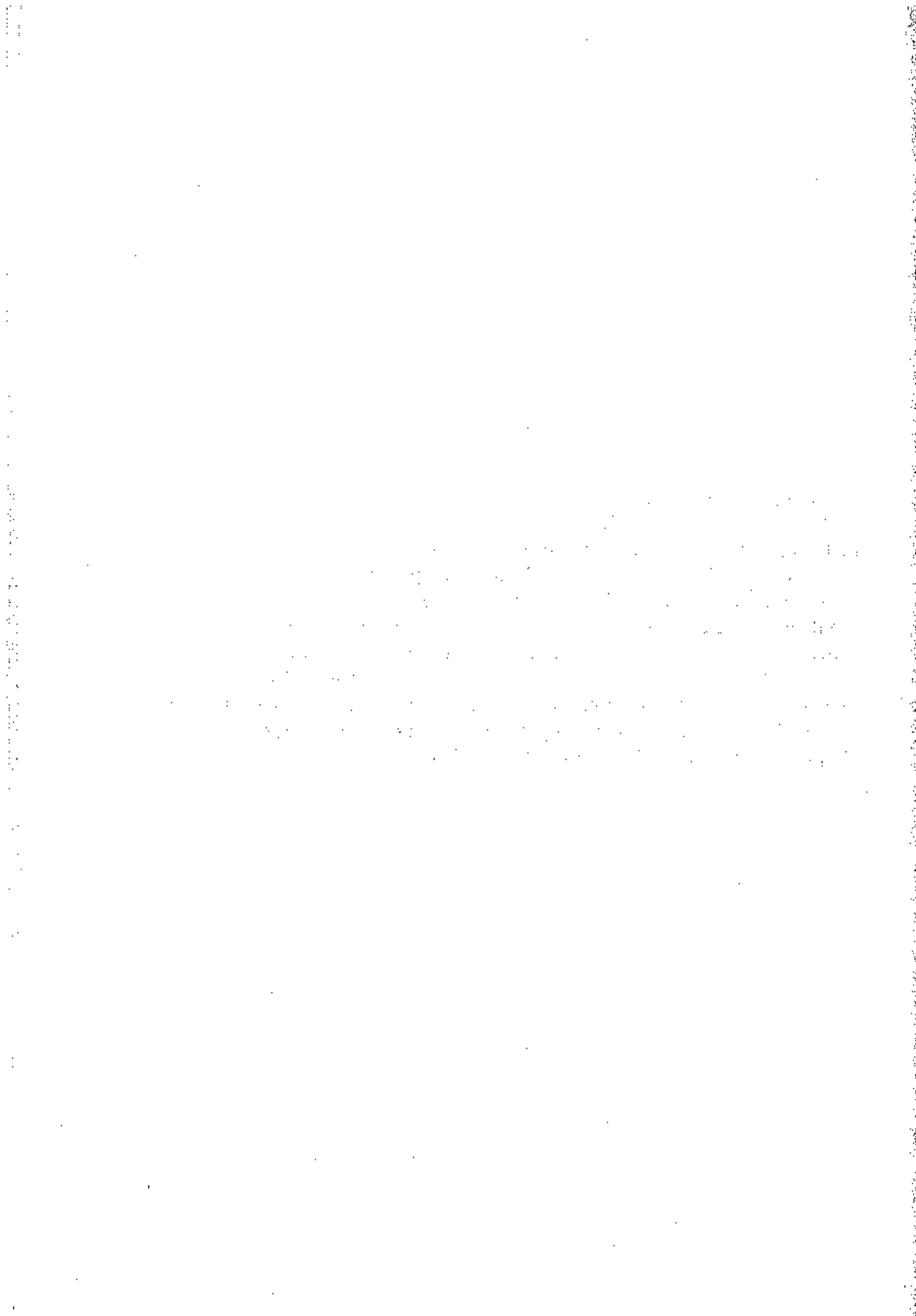
¹³³ Majewski, jw. s. 81–86.

¹³⁴ S. Kuncowski: *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu*. W: *O Bogu i o człowieku*. T. 2. Warszawa 1969 s. 224.

La catéchèse préparant au témoignage de la foi

RÉSUMÉ

La catéchèse est l'expression des préoccupations pastorales de l'Eglise. Elle mène la communauté des fidèles à la maturité en la foi. En transmettant le plan divin du salut, elle cherche à élaborer chez les fidèles l'esprit d'apostolat grâce auquel ceux-ci pourront intéresser tout le monde aux choses divines et humaines. L'esprit d'apostolat c'est avant tout une attitude du témoin de la foi, ouvert par rapport à ce monde, évangéliquement engagé dans son renouveau et le menant au but fixé par le Créateur. Le témoin de la foi c'est un chrétien à personnalité mûre, ouvert aux problèmes du monde d'aujourd'hui, intérieurement discipliné et responsable de la famille humaine, engagé socialement et constructif dans la vie de tous les jours, entreprenant le dialogue avec les autres dans l'esprit de l'évangile, de dignité et de tolérance humaine.



KATECHEZA JAKO PODSTAWOWA FUNKCJA KATECHUMENATU RODZINNEGO

Wstęp

Kościół przyznaje rodzicom rolę wiodącą w doprowadzeniu dziecka do dojrzałości w wierze. Potwierdzeniem tego jest nauka Soboru Watykańskiego II i podtrzymywana nadal praktyka chrztu małych dzieci.

W nauce Kościoła rola rodziców nie jest sprowadzona do formy koniecznego „subsidium”, wręcz przeciwnie: podkreślana jest jej pierwszorzędność (DWCH 3; KK 11), podstawowy charakter, oryginalność i niezbywalność. Tym bardziej należy to podkreślić, że Kościół dostrzegł także i niebezpieczeństwa płynące z przemian, którym ulega rodzina, a które w końcu mogą okazać się niebezpieczne dla rozwoju w wierze przyszłych pokoleń (KDK 47). W nauce Soboru tkwi jednak optymizm i „promocja” rodziny (według wyrażenia KDK 47). Tej świadomości Kościoła musi wyjść naprzeciw świadomość rodziców, wypływająca z poznania swych zadań i obowiązków, skłaniająca ich do podjęcia swego powołania.

Pełne rozwiązanie problemu wychowania religijno-moralnego w rodzinie wydaje się możliwe przez nawiązanie do katechumenatu rodzinnego (wspartego katechumenatem dorosłych). Katechumenat rodzinny określa rodziców jako pierwszych wychowawców, włącza w działanie formacyjne wszystko, co składa się na pojęcie rodziny, daje katechumenowi możliwość bezpośredniego uczestnictwa w tym sposobie życia, który stawiany jest jako cel rozwoju, oraz włącza działanie rodziny we wspólny nurt działalności Kościoła.

Kiedy rodzice przynoszą dziecko do chrztu, wyrażają swoją wolę, by było przyjęte do Kościoła. Ale Kościołem dla dziecka najpierw jest rodzina. W najpełniejszy sposób tam może otrzymać wszystko, co jest potrzebne dla życia, tu zdobywa pierwociny swoich postaw względem

bliźnich, świata i Boga¹, czyli to wszystko, co udzielane bywa ludziom przez Kościół, który jest dla nich Matką rodzącą do nowego życia. Z tego względu rodzina może przyjąć i wypełnić obowiązki płynące z katechumenatu. Czas pobytu w rodzinie jest prawdziwym katechumenatem. Tu następuje generalna orientacja religijna, tu przychodzą momenty próby, udzielane są pouczenia, tu jawi się duszpasterska troska społeczności „domowego Kościoła” wyrażająca się w towarzyszeniu na drodze do dojrzałej wiary przez słowo i przykład. Jest to owo „drugie zrodzenie”² dokonujące się w rodzinie. Dlatego też jest prawdą, że fenomen rodziny chrześcijańskiej jest ciągłą „epifanią”, terenem duchowych, religijnych doświadczeń³.

Gdy chodzi zaś o małe dziecko — czym specjalnie zajmiemy się w tym artykule — w rodzinie spotyka ono szczególnie sprzyjającą okazję do interioryzacji orędzia chrześcijańskiego i wzrostu w wierze. W rodzinie pojęcia przemieniają się w wartości, idee w działanie, a doktryna w życie. Sprzyja to gromadzeniu się w dziecku doznań i doświadczeń, które stają się fundamentem dla jego życia religijnego⁴.

Wykonywanie zadań w ramach katechumenatu rodzinnego dokonuje się szczególnie za pomocą katechezy rodzinnej, skierowanej do najmłodszych.

Katecheza jest nieodłącznym elementem prawdziwego wychowania chrześcijańskiego. Nie można bowiem pojęcia „wychowanie religijne” sprowadzić do jakiegoś ogólnego sentymentu religijnego, do spełniania religijnych praktyk, do moralności typu zachowawczego, u podłoża której stoją pojęcia i motywacje nie w pełni dojrzałe: idea Boga, duszy, pojęcia zła itd⁵.

By wychować do wiary i życia prawdziwie chrześcijańskiego, potrzebny jest właściwy przekaz katechetyczny. W takim sensie o katechezie mówi Sobór: „Ona to bowiem oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie wedle Ducha Chrystusowego, doprowadza do czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostołskiej”

¹ Dyrektorium Katechetyczne nr 78 używa w tym celu pojęcia „osmoza”. *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*. „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej skrót KPD) s. 132.

² J. Honoré: *Die Familie und die Katechese*. W: A. Merlaud: *Das Kind zwischen Eltern und Erziehern*. Freiburg 1966 s. 131—144.

³ B. Liss: *Thema Ehe Familie*. Wien 1974 s. 88—90.

⁴ Dyrektorium Katechetyczne, jw. s. 132.

⁵ F. Mourvillier, A. Bardet: *L'arte di essere genitori*. Torino 1970 s. 102—103. Por. także: J. Duss, I. Keller: *Die Eltern und die Hinführung des Kindes zum Glauben*. W: J. A. Herdegger: *Handbuch der Elternbildung*. Einsiedeln 1966 Bd II s. 367.

(DWCH 4). To samo należy odnieść do katechezy rodzinnej, w której rodzice głosząc swoim dzieciom słowo Boże, dopomagają do wzrostu i dojrzałości ich wiary. Powstaje zagadnienie źródeł odpowiedzialności rodziców za katechezę w rodzinie.

Zróżdła katechezy rodzinnej

PODSTAWOWE PRAWO RODZINY DO WYCHOWANIA

„Rodzina ma w porządku naturalnym udzielony od Boga dar płodności, czyli zdolności tworzenia nowego życia, a tym samym prawo do autorytatywnego wychowania dla życia (...). Zatem rodzina ma powierzone sobie zadanie bezpośrednio od Stwórcy, a stąd także i prawo do wychowania potomstwa”⁶.

Wychowanie wypływa więc z samego aktu zrodzenia, jest jego kontynuacją i towarzyszy poszczególnym fazom rozwoju zrodzonego życia⁷. Stąd też — według myśli papieży — obowiązek katechizowania, który się zawiera w pełnym akcie wychowawczym, płynie od Boga. „Rodzice chrześcijańscy jako pierwsi i główni wychowawcy swoich dzieci są także głównymi i pierwszymi katechetami” — taką zasadę stawia papież Pius X na wstępie do swojego katechizmu. Tę myśl swoich poprzedników powtórzył potem w liście do kongresu katechetycznego francuskiego papież Pius XII⁸.

Obowiązek ten, jak wskazuje nauka ostatnich papieży, nie jest czymś przydatnym ze względu na trudności naszych czasów, ale wypływa z samej istoty rodziny⁹.

Sobór Watykański II w tych samych proporcjach określił źródła katechezy rodzinnej: ponieważ rodzice są „pierwszymi wychowawcami” (DWCH 3), są także „pierwszymi zwiastunami wiary” (KK 11), „świadkami wiary” (DA 11), — a zatem mają obowiązek „wpajania chrześcijańskiej nauki i cnót ewangelicznych swojemu potomstwu” (KK 41).

Z prawdy o integralności wychowania w rodzinie i jego kompleksowości, a więc objęcia przez nie w całości problemów rozwoju wewnę-

⁶ Pius XI: *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*. (Tłumaczenie, wstęp i komentarz bp dr Michał Klepacz). Kielce 1947 s. 34—35.

⁷ M. Peretti: *Missione educativa della famiglia*. W: *Nuova Enciclopedia del matrimonio* (red. T. Golfi). Brescia 1975 s. 449—456.

⁸ G. Frumento: *La catechesi nei documenti della S. Sede*. Roma 1965 s. 177—178.

⁹ Honoré. *op. cit.* s. 131.

trznego jednostki (DWCH 1), płynie wniosek, że katecheza w rodzinie nie sprowadza się jedynie do pouczeń wychowawczych w sensie ścisłym. Byłaby to jej sztuczna izolacja od rzeczywistości rodziny w życiu codziennym. Nie jest też dodatkiem specjalnym do codziennych zdarzeń rodzinnych (w formie czy to modlitwy, czy specjalnej chwili poświęconej na lekturę Pisma św., czy też odpowiedniego momentu przeznaczanego na pouczenia, które same z siebie posiadają określoną wartość), lecz jest wkomponowana w całość doświadczenia rodzinnego, które domaga się swej eksplikacji w sensie religijnym¹⁰. W ten sposób eliminuje się z pojęcia katechezy rodzinnej wyłączenie rysu intelektualnego, a wprowadza jej właściwe oryginalne znaczenie, o czym będzie mowa dalej.

RODZINA JAKO „KOŚCIOŁ DOMOWY” (KK 11)

Nazwanie rodziny „Kościołem domowym” stanowi o przeniesieniu jej w porządek sakramentalnego znaku, na płaszczyznę istnienia Kościoła — Ludu Bożego. Rodzina jako wspólnota w pełniejszy sposób odzwierciedla Kościół i w konsekwencji pełniej także uczestniczy w funkcjach, do których zostali wezwani poszczególni wierni i cała wspólnota Kościoła.

Dzięki wszczępieniu w sakrament Kościoła rodzina uczestniczy w funkcji kapłańskiej Chrystusa i staje się miejscem kultu. W niej dokonują się konkretne przejawy kultu: modlitwa, lektura słowa Bożego, życie liturgiczno-sakramentalne¹¹. Łaska, którą małżonkowie otrzymują w sakramencie, uzdalnia ich do takiego właśnie kształtowania swojego rodzinnego życia. Jest to możliwe dzięki głębokiemu sakramentalnemu związkowi z Chrystusem, którego dzieło zbawcze, jako najwyższy wyraz kultu Boga, zasila codzienną egzystencję rodziny i jest źródłem jej działalności kulturowej.

Stan życia „uświęcony osobnym sakramentem” (KK 35) daje rodzinie pełniejszy udział w funkcji prorockiej Chrystusa. Rodzice stają się prorokami mówiącymi w imieniu Boga, a Bóg jest obecny w ich słowie. Owszem: rodzina w całości jest znakiem, a bogactwo jej życia sprawia, że staje się całym „kompleksem znaków”¹². Nie należy tego rozumieć

¹⁰ A. M. Henry: *La vocation catéchétique des parents*. „Catéchèse” R. 2:1962 nr 8 s. 290.

¹¹ G. Piana: *La chiesa domestica: comunità sacerdotale profetica e regale*. W: *Temi di pastorale della famiglia*. Torino 1973 s. 165—171.

¹² H. Caffarel: *Symbolisme du Mariage*. „L'Anneau d'Or” 1962 nr 111—112 s. 189.

w sensie analogii, jak gdyby działania rodziców miały tylko pewne podobieństwo, były swego rodzaju reprodukcją zwyczajów, gestów, sposobu postępowania Chrystusa, lecz w sensie znaku, który zawiera to, co przedstawia, tzn. samego Chrystusa obecnego i działającego w nich i razem z nimi.

Rodzice pełnią funkcję profetyczną o tyle, o ile potrafią ponadto „odeczytywać” w zdarzeniach znaki działania Bożego, interpretować je i przekładać na język własny, rodzinny. Znajduje to najpełniejszy wyraz w katechezie rodzinnej, która z tego względu będzie miała charakter okazjonalny, lecz bezpośredni, a w swej formie będzie interpretacyjna.

Rodzina jako „Lud Boży pośrodku świata”, jako Kościół¹³, pełni także oryginalne, własne posłannictwo wobec świata¹⁴. Jest to jej udział w królewskiej funkcji Chrystusa, „który przez wiernych świeckich pragnie rozszerzać swoje królestwo, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju” (KK 36).

Rodzina więc w swoim działaniu wykracza poza ramy własnego środowiska. W konsekwencji oznacza to formację apostołską członków rodziny do pełnienia apostołatu tak wewnątrz, jak i zewnątrz rodziny. Panorama tych działań apostołskich (DA 11) jest szeroka, co z kolei katechezie rodzinnej stawia określone cele i zadania.

Jak wynika z powyższych rozważań, funkcjonowanie rodziny jako „Kościola domowego” staje się źródłem dla katechezy rodzinnej w swej oryginalnej, specyficznej formie.

Wyjaśnieniu tej specyfiki poświęcamy następną część artykułu.

Pojęcie i specyfika katechezy rodzinnej

Punktem wyjścia w sprecyzowaniu pojęcia katechezy rodzinnej musi stać się refleksja nad istotą katechezy w ogóle. Nie poszerzając ram naszych rozważań przyjmujemy, że katecheza jest „przewodnikiem człowieka na jego drodze do wiary od momentu wezwania lub przyjęcia chrztu aż do pełni życia chrześcijańskiego”¹⁵. To prowadzenie do pełni,

¹³ A. Kubischek: *Ehe und Familie im Aufbau des neuen Gottesvolkes*. W: *Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde*. Wien 1965 s. 29—49.

¹⁴ M. Dirks: *Ehe und Familie als Präsenz der Kirche in unserer Welt*. W: P. Adenauer: *Ehe und Familie. Ein pastorales Werkbuch*. Mainz 1972 s. 86—94.

¹⁵ *Il rinnovamento della catechesi. Documento di base. Testo promulgato dall'Episcopato Italiano*. Torino 1970 s. 56.

do dojrzałości, polega na coraz bardziej postępującym przekazywaniu tego, co Chrystus mówił, co czynił, co rozkazywał zachować. Jest więc ona systematyczną eksplikacją podstawowego Orędzia, ale celem jej jest nie tylko oświecanie umysłu, lecz także praktyka wiary, nadziei i miłości w konkretnych sytuacjach codziennych i w ramach społeczności wierzących.

Rozpatrywana więc od strony celów¹⁶ katecheza zdąza do:

- a) Formowania mentalności chrześcijańskiej, która pozwala ujmować i interpretować wszystko „według myśli Chrystusa”;
- b) Wzrastającej i coraz pełniejszej personalnej więzi z Bogiem poprzez umiejętność odczytywania Jego znaków, świadomość Jego miłości i wypływającego stąd posłuszeństwa Jego woli;
- c) Inicjacji w życie Kościoła jako wspólnoty w wierze, modlitwie i wyznaniu wiary oraz doprowadzania do poczucia współodpowiedzialności wyrażającej się w świadectwie życia i apostołstwie;
- d) Otwartości na problemy uniwersalne, jak ekumenizm, misje, ateizm, odnoszenie się do niewierzących i współczesne problemy ludzi;
- e) Integracji życia i wiary, co jest znakiem dojrzałości, objawiającej się w konkretnym postępowaniu, w przewyciężeniu szkodliwego dualizmu.

Ta szeroka perspektywa pozwala nam pełniej ująć zagadnienie katechezy rodzinnej. Mając te same cele, katecheza rodzinna posiada własne cechy oryginalne, które specyfikują jej ujęcie tak co do treści, jak i co do metod. Oryginalność katechezy rodzinnej opiera się na trzech faktach:

A. Na fakcie posiadania przez rodziców niezbywalnego obowiązku katechizowania, jako że otrzymali oni misję „matki i żywicielki” wychowania (KDK 61), funkcję pierwszych katechetów, „zwiastunów wiary” (KK 11).

B. Na fakcie sprowadzenia w rodzinie do „normalności” wszelkich zachodzących zdarzeń i wzajemnych odniesień, przez co ułatwia się syntezę wiary i życia¹⁷. Ta „normalność” sprawia, że całe życie rodzinne jest katechezą, jest naturalnym czynnikiem kształtowania życia religijnego dzieci¹⁸. Prawem rozwoju religijnego małego dziecka, a stąd i katechezy rodzinnej, jest prawo przenoszenia wewnętrznych treści po-

¹⁶ F. Peradotto: *Catechesi e famiglia*. W: *Temì di pastorale della famiglia*, Jw. s. 176.

¹⁷ A. Merlaud: *Una catechesi familiare*. W: *Per una educazione cristiana dei bambini*, Torino 1971 s. 112—117.

¹⁸ P. Ranwez: *Les parents éducateurs de la foi de leur enfants*. „Lumen Vitae” Vol. XXII: 1967 n. 4 s. 674—689.

jęć określających stosunki rodzinne w dziedzinę odniesień do Boga oraz prawo irradiacji uczuć.

C. Na fakcie wyjątkowości podmiotu receptywnego tejże katechezy. Odbiorcami katechezy rodzinnej są przede wszystkim dzieci w wieku przedszkolnym. To z kolei staje się źródłem oryginalności tejże katechezy tak w treściach, jak i w metodach, ze względu na stopień rozwoju i możliwości percepcyjne, szczególne — właściwe temu wiekowi cechy plastyczności psychicznej, oraz wyjątkową zależność od rodziców. Stąd katecheza rodzinna musi bazować na wyjaśnianiu prawdy od strony życia w sposób okazjonalny i w dystansie w stosunku do kontroli i wymagań.

W ten sposób katecheza rodzinna uzyskuje własną charakterystykę:

1) *Magisterium życia*. Pod tym pojęciem kryje się często powtarzana prawda o tym, że w wieku przedszkolnym najpełniejszą katechezą jest życie rodziny przepojone religijną atmosferą¹⁹, stworzoną przez autentyzm życia rodziców. Przez całokształt życia rodziny, rozgrywające się tam wypadki, a przede wszystkim osobowe walory rodziców i członków rodziny, Bóg staje się czytelny dla dziecka²⁰. Towarzyszące temu słowa stają się tylko nieodzowną pomocą do pełniejszego odfknięcia zawartej tam religijnej treści. Tu przechodzimy do nowej, charakterystycznej cechy katechezy rodzinnej.

2) *Magisterium słowa*. W każdej rodzinie zachodzą zdarzenia, które szczególnie mocno wpływają na egzystencję całej wspólnoty rodzinnej, tak ze względu na istotę danego faktu, jak i jego emocjonalne zabarwienie. Potrzebne są wtedy słowa rodziców. Mają one fundamentalne znaczenie dla religijnego rozwoju dziecka²¹; wobec misterium nowego życia, aby ukazać jego piękno; w obliczu trudności, aby poprzez chrześcijańską interpretację dać impuls do jej przewyciężenia; w obliczu cierpienia i śmierci, aby wzbudzić chrześcijańską nadzieję; wobec zdarzeń radosnych, aby nauczyć postawy dziękczynienia względem Boga; wobec przewinień, aby doprowadzić do refleksji i postawy pokuty.

Katecheza rodzinna wyrastać więc będzie „przy okazji”, naturalnie, spontanicznie, z codzienności rodzinnego życia²². Bowiem obok wyżej wymienionych momentów w rodzinie zawsze jest okazja wyrażenia

¹⁹ M. van Caster: *Dieu nous parle*. Bruges 1963 s. 313.

²⁰ K. Łopuska: *Małe dziecko wobec prawd wiary*. „Homo Dei” 1960 nr 5—6 s. 693—703. Też: *O religijnym wychowaniu małego dziecka*. „Znak” 1958 nr 54 s. 1358—1401.

²¹ *Il rinnovamento della catechesi*, jw. s. 268—269.

²² H. Geiger: *Christliches Elternseminar*. Freiburg 1970 s. 20—22.

radości, smutku, nadziei, krytyki, poprzez które to momenty formuje się prawdziwa idea Boga, sumienie chrześcijańskie i miłość bliźniego. Jest sprawą oczywistą, że decydować tu będzie postawa rodziców, ich wewnętrzne przekonanie. Inaczej ich słowa pozostałyby tylko czymś powierzchownym, pięknym „dodatkiem” bez wartości kształtującej²³.

Osobno należy potraktować ten moment w rodzinie chrześcijańskiej, kiedy rodzina staje się „słuchaczem” słowa Bożego²⁴ poprzez czytanie Pisma św. Słowa Boże, uobecniając samego Chrystusa, stają się duchową podporą rodziny i ubogacają wewnątrznie, aktualizują ją jako Kościół domowy, wnosząc przez to nowe wartości wychowawcze. Czytanie Pisma św. w katechezie rodzinnej stanowi więc podstawowy element.

3) Liturgia a katecheza rodzinna. „Liturgia w rodzinie jako czas dla Boga”²⁵ jest fundamentem doświadczenia chrześcijańskiego — przez to, że wzywa do oderwania się od dotychczasowych zajęć, zabawy, a stawia wobec tajemnicy, aktualizuje i potęguje przeżycie słowa katechetycznego. Stąd liturgia jest niejako przedłużeniem i celem katechezy. Podstawowe ramy dla kształtowania się liturgii rodzinnej daje rok kościelny z tygodniowym rytmem niedziel. Nie oznacza to jednak wyczerpania się wszystkich możliwości tak co do czasu, jak i sposobu sprawowania przez rodzinę własnej liturgii.

W swej oryginalnej formie katecheza rodzinna stoi w służbie pełnego rozwoju w wierze małego dziecka. Można jednak wskazać na pewne szczególne kierunki jej wpływów.

Kierunki wychowania w katechezie rodzinnej

Idąc za wskazaniem Kościoła²⁶ określającymi cele katechezy rodzinnej, można podjąć próbę ukazania kierunków, w których zmierzać ma wychowanie dziecka poprzez katechezę rodzinną.

²³ „... wie eine Butterbrod”. K. Tilmann: *Wie spricht man heute in der Familie von Gott?* Donauwörth 1971 s. 16.

²⁴ Peradotto, jw. s. 179.

²⁵ L. Kockerois: *Prière e liturgie familiale*. „Lumen Vitae” Vol. XXIII: 1968 n. 2 s. 321—330.

²⁶ Dyrektorium Katechetyczne w numerze 78 wymienia trzy cele katechezy rodzinnej: rozwój cnót teologicznych jako fundament życia religijnego, rozwój cnót moralnych jako fundament życia społecznego i modlitwę. KPD 1972 nr. 3—4 s. 132—133.

Psychologia religii wskazuje na współzależność istniejącą pomiędzy obrazem rodziców a ideą Boga w małym dziecku²⁷. Wyprowadzamy stąd wniosek, że dziecko do poznania Boga, do urobienia sobie idei Boga, może dojść jedynie w sposób pośredni, przy pomocy z zewnątrz. Pomocy tej udzielić mogą wyłącznie rodzice, jako że tylko oni na podstawie miłości i szczególnej więzi z dzieckiem zaspokoić mogą jego najgłębsze potrzeby i tak zaktualizować możliwości rozwoju w kierunku wiary.

Miłość, jako szczególną więź między rodzicami a dzieckiem, uważa się za uprzywilejowaną drogę do wiary, do poznania Boga, do urobienia sobie prawidłowego jego obrazu²⁸. Szczególne znaczenie posiada ona w początkowych stadiach życia dziecka jako jedyna droga wzajemnej komunikacji. Wyraża się ona w trosce i opiece nad dzieckiem, w wytworzeniu odpowiedniego nastroju emocjonalnego, klimatu rodzinnego²⁹. Sprzyja to powstawaniu podstawowych religijnych doświadczeń dziecka. Na tej podstawie stawia się często pytanie: „Jak może dziecko przyjąć orędzie o miłości Boga i uszczęśliwieniu w życiu wiecznym z Bogiem, jeżeli wcale, lub prawie wcale, nie posiadało doświadczeń, co znaczy ciepło bliskości, bezpieczeństwo czy tkiwość?” Jeżeli więc rodzice zabiegają o stworzenie nowo narodzonemu dziecku warunków składających się na „niepowtarzalność własnego domu” — tym samym przygotowują je do wiary³⁰.

Kolejnym etapem wprowadzenia do idei Boga jest okres, w którym istnieje możliwość rozmowy z dzieckiem, możliwość przekazania mu orędzia o Bogu, w oparciu o pytania dziecka dociekające przyczyn spotykanych rzeczy, o przygodne sytuacje czy szczególne przeżycia rodziny. Spontaniczność tych chwil, zaciekawienie dziecka, jego chłonność, dają szerokie możliwości wpływu na urobienie pojęcia Boga — Stworzyciela, dobrego i opiekuńczego, lecz zarazem potężnego. Najważniejszym problemem w tym względzie jest sposób mówienia o Bogu³¹.

²⁷ A. Godin, M. Hallez: *Images parentales e paternité divine*. „Lumen Vitae” Vol. XIX: 1964 n. 1 s. 243—276; A. Godin: *Le Dieu des parents e le Dieu des enfants*. Tournai 1962; C. M. Nelson, E. M. Jones: *Les concepts religieux dans leur relation aux images parentales*. „Lumen Vitae” Vol. XVI: 1961 n. 1

²⁸ A. Merlaud: *L'amore dei genitori educatore della fede*. W: *Per una educazione cristiana dei bambini*, s. 103—111.

²⁹ L. Kockerols: *Auch Gott gehört dazu. Wie gestalten wir das religiöse Leben in der Familie*. München 1968. Autorka podkreśla m.in. znaczenie „wystrój religijnego” mieszkania w wytworzeniu odpowiedniej wychowującej atmosfery.

³⁰ K. Jockwig: *Das Kind auf dem Weg zu Gott*. Kevelaer 1969 s. 11—15.

³¹ H. Laible: *Parlare di Dio*. W: *Famiglia. Piccole Enciclopedie*. Assisi 1971 s. 338—343.

Wymaga on bowiem zachowania z jednej strony prawa możliwości percepcyjnych małego dziecka, a z drugiej czystości przekazu prawd wiary. Chodzi tu bowiem o taką prawdziwość przekazu, żeby potem nie trzeba było z tego nic korygować, tylko jakby na fundamencie budować dalej tak, żeby odpowiedzi rodziców, włączone przez dziecko w jego świat baśniowo-magiczny, nie zbudowały czegoś, co nie ma nic wspólnego z rzeczywistością Boga. Dlatego jest zgodny wniosek teoretyków wychowania religijnego, że działanie rodziców w tym względzie polega nie na tym, żeby o Bogu wiele mówić, na wszystko udzielać rzeczowych odpowiedzi, lecz na tym, żeby wskazywać drogę i umożliwiać dziecku własne doświadczenia. Jest to problem prawdy prosto, lecz prawidłowo podanej³². Nieprawdziwe jest więc w tym świetle posługiwanie się zinfantylizowanym obrazem Boga, lub co więcej — jako środkiem do utrzymania posłuchu i karności dziecka.

W tym kontekście można wskazać na trudności, na które napotyka przekazanie prawidłowej idei Boga. Najpoważniejsze z nich tkwią w samych dorosłych, od których udział w procesie wychowania religijnego wymaga przedstawienia własnych pojęć i sposobu myślenia, a także poznania uwarunkowań, jakie płyną ze strony dziecka i praw jego rozwoju. Dlatego rzeczą nieodzowną wydaje się udzielanie rodzicom wszechstronnej pomocy w tym względzie. Inną trudność stanowią teksty modlitw czy pieśni; poddane badaniom krytycznym okazują się niekiedy wprost niebezpieczne w katechezie rodzinnej ze względu na określenia i pojęcia, które mogą być wprowadzone przez dziecko przyswojone, ale rozumiane błędnie, w sposób naiwnie realistyczny³³.

Podobnej sytuacji mogą przysporzyć niektóre religijne zwyczaje, w których w nieprawdziwy sposób potraktowane są prawdy chrześcijańskie (np. św. Mikołaj)³⁴.

Autorzy twierdzą zgodnie, że trudności powyższe mogą być przezwyciężone poprzez zachowanie się matki i ojca wobec dziecka. Ich zadanie wobec dziecka ma w pewnym sensie — jak to już wykazaliśmy — charakter teologiczny, a nie tylko pedagogiczny³⁵, bowiem są oni ucieleśnieniem Boga, Bóg przez nich kocha dziecko i objawia mu się.

Następnym etapem w katechezie rodzinnej jest okres, w którym można dziecku udostępnić i wprowadzić je w historię i życie

³² Geiger, jw. s. 50—56.

³³ Nie posiadamy u nas krytycznej analizy tekstów modlitw, których uczy się dzieci w domu. W Niemczech czyni to M. Leist: *Erste Erfahrungen mit Gott*. Freiburg 1971 s. 16—20.

³⁴ O podobnych trudnościach pisze Geiger, jw. s. 51—55.

³⁵ Geiger, jw. s. 55—56.

Jezusa poprzez naukę Ewangelii. Historia Jezusa, Jego dzieła zbawczego, jest najważniejszym elementem chrześcijańskiego wychowania. Opowiadanie historii biblijnych należy do wiekowej tradycji rodziny chrześcijańskiej, której genezą było przeświadczenie, że prowadzenie dzieci do Boga najlepiej odbywa się poprzez Pismo św. — historię ciągle żywą (KO 21).

To ostatnie podkreślenie jest istotne. Opowiadanie bowiem historii Jezusa nie jest opowiadaniem historii przebrzmiałej, którą należy dziecku przekazać dramatyzując i ubarwiając; nie jest to także informacja pojęciowa.

Odpowiedzialność rodziców za przekazanie dzieciom historii Jezusa i historii biblijnej — według autorów³⁶ — wymaga spełnienia kilku warunków:

- a) odejścia od infantylizowania w przekazie tak co do języka, jak i co do sposobu³⁷
- b) koncentracji na dziele i Osobie Jezusa Chrystusa
- c) uczynienia z historii wydarzenia teraz obecnego dla nas.

Z racji wyżej przytoczonych usiłuje się przyjść z pomocą rodzicom przez wypracowanie odpowiednich pomocy w formie katechizmów, tzw. „Biblijek”, czy specjalnych programów katechezy rodzinnej na tym stopniu³⁸. Wydaje się jednak, że najlepszym programem, spełniającym zwłaszcza postulat koncentracji na dziele Chrystusa i postulat aktualizacji, jest Rok Liturgiczny, jako nieustanna katecheza Kościoła i aktualizacja wydarzeń zbawczych. Dlatego złączenie katechezy rodzinnej z rodzinnym przeżywaniem świąt, z liturgią domową, jest najlepszym spełnieniem zadań tejże katechezy³⁹.

Osobne zagadnienie w katechezie rodzinnej stanowi problem śmierci i rzeczy ostatecznych. Życie dostarcza dzieciom potrzebnych informacji

³⁶ Tamże s. 58—76.

³⁷ Autorzy podkreślają niebezpieczeństwo koncentrowania się na obrazie Dzieciątka Jezus bez przekazywania prawdy o Chrystusie naszym Bracie i Panu, co może rodzić w dziecku doraźnie określone sentymenty, lecz później stać się przeszkodą w rozwoju wiary (M. Leist: *Neue Wege der religiösen Erziehung*, München 1972 s. 24—26; tejsze: *Erste Erfahrungen*, jw. s. 39—55; Laible, jw. s. 340—341; D. Emeis: *Zielgruppe Eltern. Ein Handbuch der katechetischen Elternbildung (mit Entwürfen und Einzelprojekten)*, Freiburg 1974 s. 143).

³⁸ A. Boyer: Wychowanie religijne dziecka. Cz. I „Więź” 1960 nr 31—32 s. 15—30, cz. II „Więź” 1961 nr 33 s. 17—36.

³⁹ Kockerois, jw. s. 121—143; H. Laible: *Die ersten Jahren entscheiden*, Wien 1966. Jest to podręcznik do katechezy rodzinnej opartej na roku liturgicznym. Autorka pisze w przedmowie, że rok kościelny ze swoimi świętami i narosłymi wokół nich ludowymi zwyczajami daje pełnowartościową możliwość przeżyć religijnych u dziecka i wspomaga jego rozwój w wierze.

i doświadczeń, a przemilczenie ich w katechezie rodzinnej lub błędne ich przedstawienie rodzic może w dalszych latach błędne wyobrażenia i kryzysy wiary. H. Geiger radzi podawać nie całość oredzia chrześcijańskiego o rzeczach ostatecznych, ale tylko to, co jest w danej chwili potrzebne, czego wymaga konkretna sytuacja⁴⁰, oraz stosować tzw. chrystologiczną redukcję⁴¹, gdzie głoszone jest zmartwychwstanie Chrystusa i nasz w nim udział, używać języka biblijnego, a unikać filozofowania na tematy śmierci i rzeczy ostatecznych. Niebo jest bowiem rzeczywistością do odkrycia wewnątrz człowieka.

WPROWADZENIE DO MODLITWY

Modlitwa jest sposobem ujęcia wiary, stając się z tego powodu poszerzeniem doświadczeń wiary⁴². Dlatego też modlitwa jest nierozłącznie z ideą Boga wtopiona w ogólny proces osobowego rozwoju, uzależniona od systemu potrzeb i podległa razem z nimi procesom dyferencjacji i integracji.

Modlitwa zatem może być opisywana w swoich stadiach rozwoju.

Pierwszym etapem w rozwoju modlitwy jest etap naśladownictwa osób najbliższych w ich zachowaniach i gestach religijnych⁴³. W. Gruehn nazywa go etapem „pozbawionej Boga modlitwy dziecko-matka”, ze względu na więź z matką, a brak świadomego odniesienia modlitwy do Boga⁴⁴. Idąc dalej za W. Gruehnem, możemy wyróżnić etap tzw. modlitwy przedmagicznej i magicznej. Pierwszy otwiera proces rozwoju modlitwy osobowej przez zaangażowanie rozwoju umysłowego i emocjonalnego, obydwą zaś charakteryzuje wielka dyspozycyjność małego dziecka do modlitwy. Charakterystyczne cechy modlitwy w tym okresie (i bezpośrednio następnych) określa się pojęciami animizmu, antropomorfizmu, egocentryzmu i magizmu⁴⁵.

Ujmując problem wprowadzenia do modlitwy od strony działania rodziców, należy powiedzieć co następuje⁴⁶:

Wychowanie do modlitwy trzeba rozpoczynać od pierwszych chwil budzenia się świadomości dziecka przez modlitewną postawę rodzi-

⁴⁰ Geiger, jw. s. 76—90.

⁴¹ Tamże s. 83.

⁴² M. Leist: *Kein Glaube ohne Erfahrung. Notizen zur religiösen Erziehung des Kindes*. Kevelaer 1972 s. 45—58.

⁴³ Godin: *Le Dieu des parents* s. 99.

⁴⁴ W. Gruehn: *Religijność współczesnego człowieka*. Warszawa 1966 s. 344.

⁴⁵ N. Galli: *Educazione familiare e società*. Brescia 1965 s. 448.

⁴⁶ Geiger, jw. s. 95—98; Emeis, jw. s. 124.

ców, przez modlenie się rodziców i dorosłych wobec dziecka. Dziecko w ten sposób zostaje wprowadzone w tajemnice stawania wobec „Kogoś”, a potem samo rozpoczyna ich naśladować w gestach i słowach.

Gdy dziecko umie mówić, rozpoczyna się okres modlitwy sformułowanej, do której wprowadzane są coraz to nowe elementy, wynikające z duchowego rozwoju dziecka, aż dojdzie do prawdziwej, chrześcijańskiej modlitwy, jako odpowiedzi Bogu.

Prawo wyrastania modlitwy z duchowego rozwoju dziecka domaga się nie tylko włączenia w modlitwę jego doświadczeń radości, smutku, bólu, ale i dziecięcej aktywności. Modlitwa może więc przybrać charakter zabawy, z zaangażowaniem jego ciała i jemu właściwych sposobów wyrażania się. Okazyjność zaś modlitwy i jej spontaniczność nie stoi na przeszkodzie wprowadzaniu do niej pewnej regularności i systematyczności, a nawet pewnego rytualizmu. Te cechy pozwalają bowiem modlitwie dziecięcej rozwinąć się na bazie pozytywnych przyzwyczajeń i wprawy, co będzie mu potrzebne w dalszym religijnym życiu.

W związku z wychowaniem do modlitwy można mówić o różnych trudnościach, pochodzących czy to od dorosłych, czy od dziecka. Najpoważniejsze niebezpieczeństwa tkwią w nieumiejętności doboru form modlitwy⁴⁷, a także metod zachęcania do modlitwy (np. w razie oporu dziecka lub w chwilach jego zdenerwowania), czy w przewyciężaniu magicznego podchodzenia dziecka do modlitwy⁴⁸.

FORMACJA SUMIENIA

Wychowanie religijno-moralne w rodzinie w ramach katechumenatu rodzinnego ma położyć podstawy pod rozwój społeczny, objawiający się dojrzałością w wyborze i odpowiedzialnością. Dokonuje się tego przez formację sumienia⁴⁹.

Rozwój sumienia dziecka odbywa się na bazie jego rozwoju społeczno-moralnego i dlatego rodzina i rodzice są czynnikiem decydującym w przebudzeniu pierwszych dynamizmów rozwojowych i ich ukierunkowaniu. Rodzice są tymi, którzy pierwsi uczą dziecko rozpoznawać dobro i zło, oni także pierwsi prowadzą dziecko, przy pomocy gestów aprobaty czy dezaprobaty, do stałości w wypełnianiu jednych czyn-

⁴⁷ Leist: *Erste Erfahrungen* s. 16—20.

⁴⁸ Geiger, jw. s. 102—106; P. Gannaz. *L'unità vita-preghiera*. W: *Per una educazione cristiana dei bambini*, jw. s. 131—144.

⁴⁹ Problem formacji sumienia w rodzinie jest zagadnieniem szeroko omawianym, posiadającym bogatą literaturę. Por. *Literaturübersicht: Gewissenbildung in der Familie*. „Lebendige Seelsorge” 1967 nr 1 s. 53—55.

ności, a unikaniu innych. Sukcesywnie z rozwojem dziecka zwiększa się zakres wpływów. W dzieciństwie rodzice stanowią absolutne kryterium moralności, jako że są osobami znaczącymi dla dziecka. Ze strony dziecka odpowiada temu całkowicie oddanie się, ponieważ stanowi to podstawę poczucia bezpieczeństwa i protekcji⁵⁰.

Mając na względzie rozwój psychiczny dziecka, można na tym tle wyróżnić trzy fazy rozwoju moralnego:

- a) pierwsza faza polega na postawie dziecka poddającego się wymaganiom rodziców jedynie ze względu na to, by nie zasłużyć na karę lub nagane;
- b) drugi etap charakteryzuje się pragnieniem dziecka upodobnienia się do postaw i wartości wyznawanych przez rodziców na podstawie rodzącego się poczucia winy oraz zrozumienia posłuszeństwa;
- c) trzeci etap polega na pogłębianiu się świadomości zobowiązania moralnego i możliwości osądu samego siebie⁵¹.

Wykazane powyżej zależności dziecka od rodziców i fakt przyswajania sobie przez nie wartości i norm w oparciu o ich wzory osobowe dowodzi, że do rodziny należy zadanie formowania sumienia. Prawidłowo uformowane sumienie w dzieciństwie stanowi fundament, który nie zniknie nigdy całkowicie⁵².

Na podstawie tego, co dotąd powiedzieliśmy, można traktować o etapach i formach kształtowania sumienia dziecka w rodzinie. Na etapie sumienia opartego na autorytecie ludzi dorosłych, kiedy jest dobre to, co rodzice uważają za dobre, ważne jest kształtowanie przyzwyczajzeń. Przez przyzwyczajanie jako normę osiąga się pierwsze postępy w formacji sumienia. W ustalaniu się przyzwyczajzeń wspomaga dziecko naśladownictwo, które jest głównym i najsilniejszym impulsem w uczeniu się również moralności dostrzeżonej u innych, bez wewnętrznego uzasadnienia norm.

Na etapie drugim przy pomocy rodziców dokonuje się przejście do sumienia kształtującego się na podstawie moralnych wartościowań. Środowisko rodzinne wspomaga dziecko w poznaniu tego co dobre, słuszne i właściwe, a także w udoskonalaniu samego siebie i swojego środowiska. Są to pierwsze kroki na drodze do kierowania się sprawiedliwością i bezinteresowną miłością bliźniego.

⁵⁰ L. Zarncke: *Kindheit und Gewissen*, Freiburg 1951 s. 15 nn.

⁵¹ Cyt. za Galli, jw. s. 466.

⁵² M. Jakubiec: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w kształtowaniu sumienia dziecka*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* (red. F. Adamski). Warszawa 1973 s. 172—184; B. Dreher: *Familie und Erweckung des Gewissens*. „Lebendige Seelsorge” 1967 nr 1 s. 4—12.

Sobór Watykański II uczy, że „sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK 16). W tych słowach zawiera się wskazanie, że sumienie jest także rzeczywistością religijną, jedną z podstawowych wartości w osiąganiu dojrzałości chrześcijańskiej. W tym świetle działalność wychowawcza rodziców musi posiadać określone cechy:

A. Ewangeliczna inspiracja w kształtowaniu sumienia

Postulat ten oznacza, że podstawą formacji sumienia w środowisku rodzinnym jest atmosfera miłości, ciepła rodzinnego i przykład wzajemnych odniesień. Oznacza to także włączenie procesu kształtowania sumienia w całokształt katechetycznego posiąnnictwa rodziców i oparcia go o treści i motywy czerpane z Ewangelii.

B. Współzycie w rodzinie drogą do formowania sumienia

Dziecko w okresie przedszkolnym nie jest zdolne do rozumienia idei zakazów i nakazów, ani też do samodzielnego ujęcia dobra jako normy postępowania. W rodzinnym otoczeniu dziecko znajduje możliwość odczytania dobra w sposób naturalny⁵³.

Stwierdzenie powyższe oznacza, że formacja sumienia dziecka nie dokonuje się poprzez zaznajomienie z przykazaniami Bożymi i wymaganie posłuszeństwa, ale przez podawanie impulsów w postaci przykładu płynącego od członków rodziny. W tym kontekście można też w sposób prawidłowy rozwiązać problem nagród i kar i ich roli w wychowaniu sumienia. Ich niewłaściwe używanie może spowodować, że staną się jedynymi motywami postępowania. Z drugiej strony dziecko potrzebuje aprobaty lub dezaprobaty, by jego działanie było coraz bardziej skuteczne, a w swej świadomości upewniało się o właściwej postawie moralnej⁵⁴.

Wychowanie sumienia w ramach katechumenatu rodzinnego spełnia także rolę podstawowego etapu w przygotowaniu dziecka do sakramentu pokuty. Pierwszymi formami pokuty spotykanymi w rodzinie będą: pojednanie w rodzinie, zabieganie o to, co drugiemu przynosi radość, dzielenie się z innymi, słuchanie słów Chrystusa, rozmowa z Bogiem⁵⁵.

⁵³ Dreher, jw. s. 5-7.

⁵⁴ Geiger, jw. s. 112-128. Autor przytacza m.in. trzynaście reguł posługiwania się nagrodą i karą jako środkiem wychowawczym.

⁵⁵ Emeis, jw. s. 169.

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym studium rozważania na temat wartości, a zarazem uwarunkowań katechezy rodzinnej, wskazują pośrednio na potrzebę udzielania rodzicom wszechstronnej pomocy w wykonywaniu przez nich swego posłannictwa. Pomoc ta — wydaje się — powinna przyjąć formę katechetycznego kształcenia rodziców, rozwijając się od form sporadycznych (z okazji chrztu dziecka, okresowych spotkań z rodzicami itp.) do form stałych⁵⁶. Są to jednak problemy do osobnego omówienia.

⁵⁶ Tamże s. 30—34.

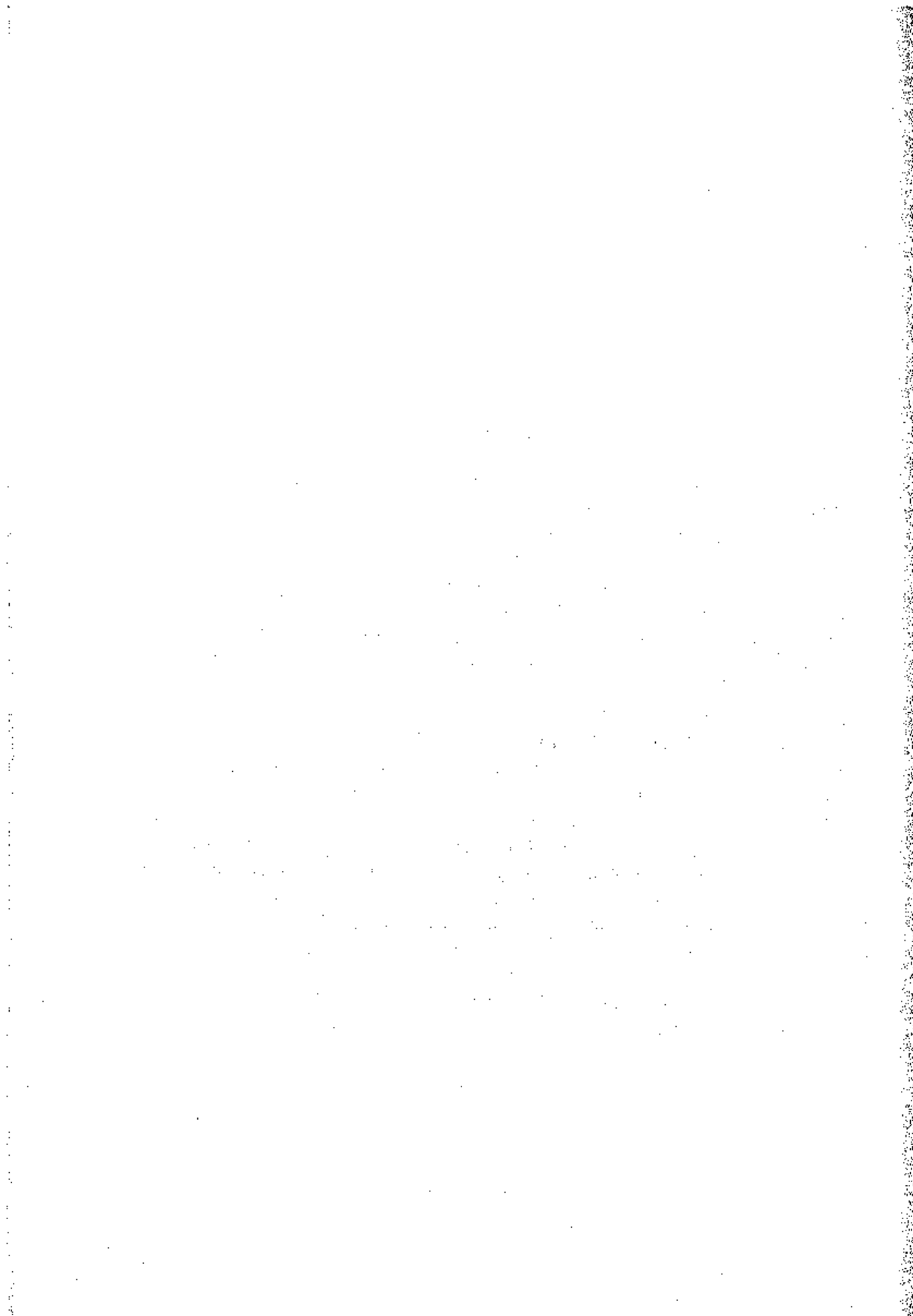
La catéchèse en tant que fonction principale du catéchuménat de famille

RÉSUMÉ

La réflexion théologique sur la famille nous mène aujourd'hui à une conception plus approfondie de ses fonctions touchant l'éducation religieuse des plus jeunes générations.

La participation au sacrement de l'Eglise (*Lumen gentium*) autorise les parents à prendre part — pleinement et de façon originale — dans la fonction prophétique du Christ. Ils remplissent cette fonction envers les plus jeunes à travers l'enseignement catéchétique en famille. Le but de cet enseignement est d'initier les processus qui mènent à une maturité dans la foi. Ce qui importe le plus à cet égard c'est de transmettre l'idée de Dieu au moyen d'exemple personnel et de diverses interventions ayant pour but d'expliquer à l'enfant les événements de la vie familiale, les sensations qu'il éprouve, la réalité qui l'entoure, la part qui revient dans tout cela à Dieu, bon et protecteur. Une telle idée de Dieu permet de nouer un lien plus étroit avec Lui, ce qui trouve son expression dans la prière. L'enseignement catéchétique en famille influence incontestablement le contenu et la forme de la prière. Le sentiment du lien avec Dieu c'est en même temps la découverte de Sa volonté, de Son appel comme motivation de notre propre comportement. La catéchèse en famille apporte ces motivations qu'elle a soin d'adapter aux possibilités de l'enfant; elle aide ainsi la formation de sa conscience.

La catéchèse familiale s'avère par conséquent la fonction principale de la famille considérée comme milieu de catéchuménat.



KATECHEZA W RODZINIE — „KOŚCIELE DOMOWYM”

Kościół współczesny wiąże nadzieje na odnowę w zakresie posługi słowa, zwłaszcza gdy chodzi o katechezę, z działalnością całego Ludu Bożego. Świadomość roli całej wspólnoty wierzących w dziedzinie katechizacji i ewangelizacji, ujawniona w dokumentach Soboru Watykańskiego II, znalazła szczególnie wyraz w *Directorium Catecheticum Generale*¹ i obradach Synodu Biskupów w 1974 r.

W związku z podkreśleniem potrzeby właściwego środowiska dla rozwoju wiary oraz refleksją genetyczno-historyczną nad współczesnymi formami katechezy, dzięki ustaleniom psychologii i pedagogiki, jak również w oparciu o pogłębione spojrzenie na rodzinę i jej miejsce nie tylko w życiu człowieka, ale i Kościoła, zrodziło się na nowo zainteresowanie rodziną od strony jej funkcji katechetycznej. Pełni ona tę funkcję przez podejmowanie tzw. katechezy rodzinnej, która ma szczególne znaczenie zwłaszcza w pierwszym okresie życia dziecka, kiedy to pod wpływem rodziny kształtują się zręby jego osobowości. Katecheza rodzinna wieku przedszkolnego jakkolwiek czasowo poprzedza katechezę parafialną, pozostaje jednak w wewnętrznym z nią związku. Coraz bardziej staje się widoczne wzajemne warunkowanie się poszczególnych typów katechez. Katecheza rodzinna warunkuje pomyślność katechezy szkolnej, ta z kolei, w powiązaniu z katechezą środowiska rodzinnego, sprzyja katechezie młodzieżowej; katechezę rodzinną wspiera katecheza dorosłych, która, zdaniem przedstawicieli katechetyki, jest konieczna i musi towarzyszyć katechumenatowi domowemu, wiąże się bowiem między innymi z przygotowaniem rodziców do pełnienia funkcji katechetycznej w rodzinie².

¹ Por. DCG 9.

² F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna*. Lublin 1976 s. 301 n.

W artykule niniejszym zostaje podjęta próba ukazania rodziny — „Kościoła domowego” jako podmiotu katechezy zarówno z punktu widzenia historycznego, jak i teologicznego. Rodzina, w której realizują się istotne składniki wspólnoty Kościoła i uwzględniana jest specyfika dziecka, przez personalne zaangażowanie się rodziców wypełnia stojące przed nią zadania katechetyczne.

Druga część artykułu zawiera między innymi spojrzenie na rodzinę od strony jej powołania do posługi katechetycznej względem swoich dzieci, w oparciu o niektóre dokumenty współczesnego Kościoła.

Rodzina jako Kościół domowy podmiotem katechezy

REFLEKSJE HISTORYCZNE DOTYCZĄCE KATECHEZY RODZINNEJ

Chrześcijańska rodzina jest spadkobierczynią troski rodziny żydowskiej o religijne wychowanie dzieci, gdzie główna rola należała do ojca. W Kościele, za pośrednictwem panującego najpierw judeochryścianizmu, troska o religijne wychowanie dzieci w sposób naturalny przeszła na rodziny chrześcijańskie³.

Jakkolwiek o katechezie rodzinnej czasów apostoelskich nie mamy wiadomości, autorzy jednak powołują się na relacje zamieszczone w *Dziejach Apostolskich*, w których jest mowa o udzielaniu chrztu „całemu domowi” czy „całej rodzinie”, z czego można wnioskować nie tylko o chrzcie dzieci⁴, lecz także o chrześcijańskim wychowaniu w rodzinie.

W sytuacji Kościoła do 313 r., gdy żył on w warunkach nie sprzyjających wierze chrześcijańskiej, była z pewnością już w II w. jakaś forma przygotowania dorosłych do przyjęcia chrztu. Pierwsze świadectwo o istnieniu katechumenatu w Rzymie znajdujemy w I Apologii św. Justyna, która powstała około 150 r. W III w. katechumenat był już instytucją zorganizowaną⁵. Wywarł on wpływ na rodziców, a pośrednio przez nich na ich dzieci, z niego też wywodzi się tradycja wychowania chrześcijańskiego w rodzinie.

Pierwszy okres życia Kościoła charakteryzuje katechumenat dorosłych — stała instytucja wprowadzania kandydatów do chrztu, w życie

³ Z. Bielawski: *Pedagogika religijno-moralna*. (Katechetyka). Lwów 1934 s. 5.

⁴ Dz Ap 11, 14; 16, 15; 16, 33; 1 Kor 1, 14.

⁵ S. Czerwik: *Odnowiony obrzęd chrztu dzieci w świetle historii wtajemniczenia chrześcijańskiego*. „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1972 nr 3—4 s. 189 n.

i w wiarę Kościoła. W czasach Augustyna wprowadzenie do społeczności Kościoła trwało od dwu do trzech lat i zasadniczo składało się ze służby słowu Bożemu, przybierając formę katechezy dorosłych. Katechumenat dorosłych stanowił klasyczną formę katechumenatu w pierwotnym Kościele⁶.

Po masowych nawróceniach w IV w. nadal istnieje katecheza dorosłych. Dla dzieci jednak, które się rodziły w rodzinach chrześcijańskich, nie można było stosować dotychczasowych znaków i ceremonii katechumenatu dorosłych. Przesunięto więc je do rytów chrztu dzieci. Jednak wszystkie święte znaki, które dotąd były wykonywane przez dorosłych świadomie i ze zrozumieniem, stały się czystymi ceremoniami, wychowawczo nieskutecznymi, bo niemowlęta nie mogły brać w nich czynnego udziału. Następuje zatem druga forma katechumenatu — katechumenat domowy, rodzinny. Kościół przekazuje zadanie wprowadzenia młodych w życie chrześcijańskie rodzicom i chrzestnym⁷. Na tym tle wydaje się być zrozumiałe określenie rodziny przez Ojców Kościoła małym Kościołem. Tak nazywają rodzinę Augustyn i J. Chryzostom, ojca zaś rodziny biskupem „domowego Kościoła”, który usłyszane słowo przekazuje swoim małym dzieciom⁸.

Zdaniem A. Bartha, nie znano w Kościele przez ponad tysiąc pięćset lat żadnej innej katechezy dzieci. W przepowiadaniu Kościoła nie było miejsca dla dzieci dlatego, że Kościół liczył się z nimi dopiero wówczas, gdy były dorosłe. Faktem jest, że kultura i wiara aż do naszych czasów była wynoszona właśnie z tego katechumenatu domowego. Chrześcijańskie życie od kolebki aż po grób było kształtowane przez chrześcijański obyczaj. Dlatego Kościół mógł przekazać katechumenatowi domowemu pełne zaufanie. Wprowadzenie w chrześcijańskie życie odbywało się nie przez wykłady, lekcje i zdobywanie dokładnych wiadomości w sprawach wiary, lecz przez konkretną praktykę i ćwiczenie odpowiedniej do wieku postawy. Wymagania Kościoła co do wiedzy ograniczały się do znajomości podstawowych formuł, jak Credo, 10 przykazań, Ojciec nasz, Zdrowaś. Rodzice przygotowywali też swoje dzieci do sakramentu pokuty i Eucharystii⁹.

W okresie poreformacyjnym powstaje nowa forma katechumenatu: parafialny katechumenat dzieci i młodzieży¹⁰. Ale katecheza w ramach

⁶ Blachnicki, jw. s. 296.

⁷ A. Barth: *Das Hauskatechumenat in der Geschichte und in Allgemeinen*. W: B. Dreher: *Katechese-Gemeinde*. Graz-Wien-Köln 1970 s. 73—74.

⁸ Barth, jw. s. 75; por. A. Miotek: *Obowiązki wychowawcze rodziców wg Ojców Kościoła*. „Katecheta” 1975 nr 3 s. 107—110.

⁹ Barth, jw. s. 75.

¹⁰ Por. Blachnicki, jw. s. 297.

tego katechumenatu była traktowana jako „subsidiarne uzupełnienie katechezy domowej, udzielanej przez rodziców”¹¹. Przyszły jednak w tym okresie wątpliwości, czy w domu przekazuje się prawdziwą naukę. Wymagano zatem potwierdzenia kościelnego książek, obrazów, pieśni, które były używane w domu. Z chwilą ustanowienia obowiązku szkolnego dzieci uczęszczały razem ze swoimi rodzicami na „naukę chrześcijańską” do kościoła, a następnie były z niej egzaminowane w szkole. Był to dalszy krok do wykorzenienia katechumenatu domowego. Gdy „nauka chrześcijańska” została oddzielona od Mszy św. jako godzina nauczania, rodzice nie musieli już na nią uczęszczać. Księża uczą teraz w szkole, a w kościele prowadzi się naukę tylko dla tych, którzy nie mieli żadnego przygotowania religijnego. Z biegiem czasu rodzice całe wychowanie zostawili szkole, nie czując się przygotowanymi do wychowania religijnego. Katecheza stała się określeniem fachowym dla szkolnego nauczania religii¹².

Wiek XIX wbudowuje katechumenat w ramy obowiązkowej, przeważnie państwowej szkoły¹³. Katecheza odbywa się w ramach jednostki lekcyjnej, a za jej adresata uznaje się jedynie dzieci i młodzież. Katechumenat domowy traci znaczenie na rzecz katechumenatu szkolnego nie tylko w mentalności kierujących wspólnotą wierzących, lecz także w świadomości i praktyce „Kościoła domowego”. H. Pestalozzi widział jednak ratunek dla nadchodzących czasów w „świątyni domowej”, podobnie M. Sailer w wychowaniu domowym dostrzegał jedyną przeciwwagę wobec czysto moralnego traktowania chrześcijaństwa¹⁴.

Jakkolwiek w XX w. do rzadkości należą w katechetyce ujęcia traktujące cały Kościół jako podmiot katechezy, to sugestie dotyczące posłannictwa katechetycznego rodziców pojawiają się dość często. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy katecheza szkolna nie przynosi rezultatów. Dąży się wówczas do nawiązania kontaktów z rodzicami i przyznaje się im rolę pomocniczą w katechizacji. W latach dwudziestych naszego stulecia mówi się o apostołstwie świeckich, jednak nadal z punktu widzenia pomocy duszpasterzom. Dopiero ostatnie dziesiątki lat podkreślają konieczność współpracy rodziców i katechetów oraz ich specyficzne zadania¹⁵.

Zdaniem Bartha w obecnym zmienionym, pluralistycznym świecie, wiara ma swój fundament w rodzinie. Katecheza rodzinna mimo prze-

¹¹ Tamże s. 254.

¹² Barth, jw. s. 75—76.

¹³ Blachnicki, jw. s. 197.

¹⁴ Barth, jw. s. 76.

¹⁵ Blachnicki, jw. s. 236.

mian rodziny pozostaje czymś najnowocześniejszym. Musi jedynie przyoblec się w nowe formy, dostosowane do dzisiejszych warunków. Tam, gdzie wiara jest nadal żywa, dają się wprowadzić nowe, dostosowane do naszych czasów formy. Niemiecki uczyony twierdzi, że być może dopiero teraz w świetle pedagogiki i dydaktyki możemy ocenić, czym jest katechumenat i co ma do zrobienia. Jego zdaniem odpytywanie kazania i katechizmu stoi w nim na ostatnim miejscu¹⁶. Jest on bowiem przygotowaniem i uzupełnieniem, fundamentem oraz pogłębieniem katechezy szkolnej, a sprowadzanie go jedynie do nauczania formuł modlitewnych i do wspólnego uczestnictwa we Mszy św. byłoby nieporozumieniem¹⁷.

Bardzo ogólnie spojrzenie na katechezę rodzinną z punktu widzenia historycznego pozwala stwierdzić, że było nią słowo rozbrzmiewające w rodzinnym domu na tle chrześcijańskiego życia, którego przejawy stanowiły nie tylko kulturę rodziny i jej obyczajowość, ale z biegiem wieków kulturę religijną szerszych społeczności. Katecheza rodzinna dokonywała się przez udział dzieci w życiu rodzinnym, które z kolei związane było z życiem społeczności religijnej, zwłaszcza z życiem liturgicznym parafii. Katecheza rodzinna w ramach katechumenatu prowadziła do sakramentu Pokuty i Eucharystii i na niej spoczywało zadanie uznane przez Kościół: inicjacji i formowania wiary dzieci. Skonstatowaliśmy też, że po pewnym okresie pozbawienia rodziny jej kompetencji w zakresie religijnego wychowania dzieci współcześnie odzywa w tym względzie świadomość jej niezastąpionej roli. Możliwości stojące przed rodziną usiłuje się zaktualizować przez budzenie świadomości katechetycznej chrześcijańskich rodziców dla podjęcia przez nich katechezy rodzinnej.

PERSONALNE ZAANGAŻOWANIE RODZICÓW W RELIGIJNE WYCHOWANIE DZIECI

To co buduje wspólnotę Kościoła, buduje również wspólnotę rodziny jako Kościoła domowego. Można tu wyróżnić z jednej strony działanie Boże, a z drugiej strony, z punktu widzenia katechetycznego, oddziaływanie rodziców przez personalne zaangażowanie w tworzenie wspólnoty wiary, nadziei i miłości i wychowanie religijne dzieci. Wychowanie to, przyjmując formę katechezy, pozwala nie tylko budzić i rozwijać wiarę dziecka, lecz także czynić je żywym i aktywnym członkiem społeczności Kościoła najpierw domowego, a przez to powszechnego. Dzięki

¹⁶ Barth, jw. s. 76.

¹⁷ M. Majewski: *Zainteresowanie katechezą rodzinną i próby jej interpretacji*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T. XXII: 1975 z. 6 s. 50.

wierze i zaangażowaniu rodziców aktualizują się w rodzinie elementy Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, tej wspólnoty, która otwarta na działanie Boże, uwzględniając sytuację zwłaszcza dzieci najmłodszych, umożliwia im wzrost życia duchowego i danie pełnej odpowiedzi wiary.

Z punktu widzenia katechezy rodzinnej istotne wydaje się to, czy rodzina jest rzeczywiście domowym Kościołem i czy w wychowaniu religijnym uwzględnia sytuację dziecka, szanując prawa jego rozwoju. Personalne zaangażowanie w wychowanie religijne dzieci jest więc najpierw zaangażowaniem w tworzenie z rodziny domowego Kościoła.

Rodzina stanowiąca „domowe sanktuarium”¹⁸ i „Kościół domowy”¹⁹ ma, zdaniem Soboru, ogromne znaczenie nie tylko dla samego Ludu Bożego²⁰, ale i dla wychowujących się w niej dzieci. W rodzinie dzięki temu, że posiada ona „niezwykłą wartość sakralną”²¹ i dzięki jej sakramentalnemu charakterowi, dzieci doświadczają Kościoła i są wprowadzane do Ludu Bożego²². Sobór podkreślił, że spodobało się Bogu „uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by go poznawał w prawdzie i zbożnie mu służył”²³. Zatem zbawienie jednostki dokonuje się we wspólnocie Ludu Bożego, we wspólnocie Kościoła. Ta wspólnota wiary, nadziei i miłości urzeczywistnia się poprzez sakramenty i cnoty²⁴. Wśród nich obok innych znajduje się sakrament małżeństwa. Pomijając jego niezaprzeczalne znaczenie dla osiągnięcia własnej świętości małżonków, zwracamy uwagę na jego wspólnototwórczy charakter. Sobór podkreśla: „Z małżeństwa chrześcijańskiego bowiem wywodzi się rodzina, a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby lud Boży trwał poprzez wieki” oraz „w tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary”²⁵.

Skoro rodzina została nazwana „domowym niejako Kościołem”, musi się w niej w jakiejś mierze urzeczywistniać to, co urzeczywistnia się w Kościele powszechnym. Pomijając elementy konstytuujące wspólnotę rodzinną z punktu widzenia jej naturalnej struktury (również koniecz-

¹⁸ DA 11.

¹⁹ KK 11.

²⁰ DWCH 3; KK 11 i 35.

²¹ KDK 47.

²² DWCH 3; Styrna: *Znaczenie wychowania w rodzinie*. „Ateneum Kapiłańskie” 1970 nr 369 s. 110.

²³ KK 9.

²⁴ KK 11.

²⁵ Tamże.

nej dla zaistnienia wspólnoty (chrześcijańskiej), zwracamy uwagę na te elementy, które tworzą rodzinę jako domowy Kościół, wspólnotę rodziny chrześcijańskiej, religijnej. F. Klostermann twierdzi, że elementami tworzącymi wspólnotę chrześcijańską są: Duch Chrystusa, słowo Chrystusa, kult Chrystusa i miłość Chrystusa ²⁶.

Duch Pana obecny jest we wspólnocie Kościoła domowego przez łaskę sakramentalną małżeństwa i przez charyzmaty, które są zwyczajnymi i powszechnymi darami dla budowania wspólnoty ²⁷. Do tych darów zalicza się chrześcijańskie małżeństwo jako charyzmat świeckich ²⁸. Na podstawie posiadanego własnego powołania, własnej drogi, jaką mają świeccy w Kościele ²⁹, a tym bardziej na podstawie łaski i charyzmatu małżeństwa uznaje się religijną wartość stanu ludzi świeckich w Kościele. Paweł VI przypomina za Soborem, że „małżonkowie umocnieni łaską Bożą zdolni są prowadzić święte życie ³⁰ i zdolni są uczynić z ogniska domowego „niejako domowe sanktuarium Kościoła” ³¹. Papież przypomina też, że małżeństwo jest nie tylko wielką rzeczywistością ziemską, lecz także komórką organizmu kościelnego. Małżeństwo chrześcijan nie tylko jest znakiem przedstawiającym tajemnicę zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, ale tę tajemnicę zawiera i nią promieniuje przez łaskę Ducha Świętego. To Duch Pana, który jest samą miłością, przemienia wspólnotę małżeńską w domowy Kościół, „załączek Kościoła” — według wyrażenia Jana XXIII — i komórkę podstawową organizmu kościelnego ³².

Wspólnotę rodzinną, podobnie jak wspólnotę chrześcijańską, buduje słowo Pana. Jest ono „źródłem wiary w nadprzyrodzone uczestnictwo małżonków w ofiarnym wydaniu się Chrystusa Pana za Kościół, źródłem znajomości woli Boga, przymiotem domowego nauczania” ³³. To słowo sprawia, iż rodzice „odkrywają z zachwytem przy chrzcielnicy, że ich dziecko jest odtąd dzieckiem Boga odrodzonym z wody i z Ducha

²⁶ F. Klostermann: *Prinzip Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Leben und der Theologie dieses Lebens*. Wien 1865 s. 40—58; F. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna. Cz. III. Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 134; F. Macharski: *Troska Kościoła o rodzinę*. „Ateneum Kapłańskie” 1970 nr 369 s. 60.

²⁷ E. Weron: *Charyzmaty Ducha Świętego w życiu i apostołstwie ludzi świętych*. „Collectanea Theologica” 1972 f. III s. 48.

²⁸ Tamże s. 50.

²⁹ KK 31.

³⁰ KDK 49.

³¹ DA II.

³² Paweł VI: *Rodzina szkołą świętości. Przemówienie na audiencji 4 V 1970*. „Ateneum Kapłańskie” 1974 nr 395 s. 337—340.

³³ Macharski, jw. s. 60.

(J 3, 5) i że jest im powierzone, aby czuwali nad jego wzrostem fizycznym i moralnym, by powstał w nim i rozwinął się „człowiek nowy” (Ef 4, 24)”³⁴. Rodzina chrześcijańska buduje się nie tylko przez słuchanie słowa Bożego, ale i przez głoszenie go sobie wzajemnie przez jej członków. Zwłaszcza rodzice, według wyrażenia Soboru, „przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary”³⁵ oraz „świadkami wiary i miłości Chrystusa”³⁶.

Kult Chrystusa, jako dalszy element tworzący wspólnotę, „znajduje się u źródeł rodziny jako sakrament małżeństwa, którego mocą małżonkowie wypełniają swoje rodzinne zadania”³⁷. Całe życie nie tylko małżonków, ale i rodziny stanowi udział w kapłaństwie Chrystusa, gdyż już na mocy chrztu i bierzmowania każdy jej członek jest uzdolniony i uprawniony do podejmowania Jego funkcji kapłańskiej³⁸. Kult ten sprawuje się w rodzinie również przez modlitwę.

Innym czynnikiem tworzącym wspólnotę jest miłość Chrystusowa. Jest ona czynna i owocna nie tylko przez zrodzenie potomstwa, ale i przez jego wychowanie³⁹. „Tam, gdzie powstaje i aktualizuje się rzeczywista wspólnota ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą w Chrystusie i w Duchu Świętym, tam równocześnie powstaje i zaczyna istnieć Kościół jako sakrament jedności i zbawienia”⁴⁰.

Miłość w rodzinie jako „domowym Kościele” wiąże się z jej macierzyństwem w sensie eklozjalnym. Macierzyństwo Kościoła wiąże się z pośrednictwem zbawczym, w którym przez przepowiadanie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów rodzą się członkowie rodziny dzieci Bożych. Literatura patrystyczna pierwszych trzech wieków ukazuje Kościół jako matkę żywicielkę, otaczającą troską i wychowującą swe dzieci zrodzone przez słowo i chrzest, co znalazło również odbicie w dokumentach soborowych⁴¹. Konstytucja dogmatyczna o Kościele ukazuje małżeństwo i rodzinę chrześcijańską w jej roli macierzyńskiej, podkreślając płodność miłości Chrystusa do Kościoła i udział w niej małżonków. Małżonkowie chrześcijańscy „budują braterską wspólnotę miłości i stają się świadkami oraz współpracownikami płodności Matki — Koś-

³⁴ Paweł VI, jw. s. 341.

³⁵ KK 11.

³⁶ KK 35.

³⁷ Macharski, jw. s. 60.

³⁸ B. Brzuszek: *Zobowiązanie wiernych świeckich do apostołstwa*. „Collectanea Theologica” 1972 f. III s. 67.

³⁹ Macharski, jw. s. 69.

⁴⁰ Blachnicki: *Teologia pastoralna*, jw. s. 199.

⁴¹ DE 13; KL 122; KK 64; DWCH 3; por. Blachnicki: *Teologia pastoralna*, jw. s. 222-223.

ciola, na znak i na uczestnictwo w owej miłości, jaką Chrystus umiłował Oblubienicę swoją"⁴². Że zaś nie chodzi jedynie o płodność w znaczeniu wydawania na świat potomstwa, konstytucja podkreśla, że nasładują oni płodność Kościoła przez wpajanie potomstwu chrześcijańskiej nauki i ewangelicznych cnót. Dlatego słusznie zauważa A. Barth, że każdy ojciec rodziny chrześcijańskiej mógłby spokojnie powiedzieć za św. Pawłem swoim dzieciom: „Ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4, 15) i to, co wypowiedział on w liście do Galatów: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Gal 4, 19)⁴³.

W ujęciu Soboru Watykańskiego II Kościół aktualizuje się jako w swej najmniejszej i podstawowej wspólnotcie w rodzinie⁴⁴. Elementy konstytuujące rodzinę jako „domowy Kościół”, o których była wyżej mowa, i eklesjalny wymiar rodziny ukazuje Sobór, gdy mówi: „Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła, jeżeli cała rodzina włączy się w kult liturgiczny, jeżeli wreszcie świadczyć będzie czynne miłosierdzie i popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służące wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie”⁴⁵. Toteż „rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność, jak i przez miłosną współpracę wszystkich członków ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”⁴⁶. Dlatego nie dziwnego, że Kościół wielkie znaczenie przypisuje rodzinie zarówno ze względu na dzieci, które w niej „doświadczają najpierw zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła”, jak i ze względu na swój własny rozwój, gdyż przez rodzinę „wprowadza się je powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego”⁴⁷.

Z powyższych rozważań wynika, że personalne zaangażowanie się rodziców w budowanie wspólnoty „domowego Kościoła” i w urzeczywistnianie się w rodzinie istotnych elementów wspólnoty Kościoła należy nie tylko do realizacji katechezy rodzinnej, ale stanowi również jej specyfikę.

⁴² KK 41.

⁴³ Barth, jw. s. 80.

⁴⁴ Błachnicki: *Teologia pastoralna*, jw. s. 245–246.

⁴⁵ DA 11.

⁴⁶ KDK 48.

⁴⁷ DWCH 3.

Z zaangażowaniem rodziców w religijne wychowanie dziecka winna iść w parze głęboka świadomość możliwości ich oddziaływania katechetycznego ze względu na wagę personalnego kontaktu z dzieckiem, jak również ze względu na uwarunkowania jego sytuacji i rozwoju. Ogólnie rzecz biorąc, w pierwszym okresie życia dziecko jest całkowicie zależne od świata dorosłych⁴⁸, a rodzinę można uznać za kolebkę osobowości⁴⁹. W rodzinie dziecko kształtuje pierwotne pojęcie własnego „ja”, realny obraz samego siebie i realistyczną ocenę innych⁵⁰. Pod wpływem rodziny kształtują się jego postawy i zachowania, jak również zdolność przystosowania społecznego, bowiem rodzina jest czynnikiem najbardziej uspołeczniającym⁵¹. Dzieje się tak dlatego, że okres dzieciństwa, a zwłaszcza pierwsze jego lata, są okresem największej plastyczności psychicznej dziecka i największej podatności na wpływy zewnętrzne⁵². Rodzice przez swoje wzory osobowe dostarczają wzorców zachowania się. Dzieci najpierw naśladują ich, a następnie chcąc być takimi, jak rodzice, identyfikują się z nimi⁵³. Identyfikacja ta jest tym łatwiejsza, że u jej podstaw leży więź uczuciowa z rodzicami, która sprzyja internalizacji nakazów i zakazów rodzicielskich⁵⁴. Rodzina stanowi też dla dziecka najlepsze naturalne środowisko rozwoju dzięki możliwości indywidualnego oddziaływania i zaspokojenia potrzeb, które dziecko przejawia od niemowlęcia, a których zaspokajanie zależne jest od jakości postaw rodzicielskich. Zaspokajanie lub niezaspokajanie potrzeb dziecka wpływa nie tylko na sposób zachowania się dziecka, ale i na kształtowanie się jego osobowości⁵⁵. Wreszcie należy z naciskiem podkreślić, że wpływ rodziny, jakkolwiek różny w zależności od okresu rozwojowego dziecka i innych czynników, rozciąga się na wszystkie dziedziny życia dziecka⁵⁶, a w pewnym okresie jest prawie wyłączny, pozbawiony oddziaływań konkurujących⁵⁷. Obejmuje zatem i dziedzinę życia religijnego. Dziecko uczy się wierzyć w Boga, jeśli spotka człowieka, któremu może wierzyć. Wiara aż do dojrzałości jest wiarą przez uczestnictwo w wierze, nadziei i miłości innych. Według wzoru innych dziecko uczy się też kształtować swoje życie i porządkować je w personalny sposób.

⁴⁸ M. Ziemska: *Rodzina a osobowość*. Warszawa 1975 s. 114.

⁴⁹ Tamże s. 5.

⁵⁰ E. B. Hurlock: *Rozwój dziecka*. Warszawa 1960 s. 664—669.

⁵¹ Tamże s. 608—611.

⁵² E. Izdebska: *Nasze dzieci i my*. Warszawa 1961 s. 35.

⁵³ Ziemska, jw. s. 135.

⁵⁴ Tamże s. 143.

⁵⁵ M. Ziemska: *Postawy rodzicielskie*. Warszawa 1973. Wyd. 2 s. 26 i 30.

⁵⁶ A. Kelm: *O opiece nad dzieckiem w rodzinie*. Warszawa 1974 s. 11.

⁵⁷ Cz. Czapów: *Rodzina a wychowanie*. Warszawa 1968 s. 6—10.

Wpływ rodziny na życie dziecka obejmuje wszystkie elementy zawarte w chrześcijańskim wychowaniu: pobudzenie do personalnego „ty”, w rodzinie otrzymuje łaskę wiary, nadziei i miłości, pobudzenie do modlitwy, sposób życia, ćwiczenie i przyzwyczajanie do właściwego postępowania, otwarcie dla świata, Boga i ludzi. Szczytowym punktem w życiu dziecka w rodzinie jest wprowadzenie go przez katechumenat do Eucharystii, do aktu pokuty i do sakramentu pokuty⁵⁸.

Rolę rodziny w życiu dziecka z punktu widzenia wychowania religijnego i wprowadzenia na drogę wiary wydaje się trafnie ujmować jeden ze współczesnych przedstawicieli katechetyki: „Zarówno doświadczenie, jak i psychologia religii wykazują, że wiara dziecka normalnie biorąc nie może się rozwijać bez oparcia o wiarę i życie religijne najbliższego codziennego otoczenia. Dziecko, zwłaszcza małe, dochodzi do zaktualizowania swoich postaw religijnych przez partycypację w postawach religijnych dorosłych, zwłaszcza tych, z którymi jest blisko związane przez miłość i codzienne kontakty. Jest to złudzeniem chcieć przekazać wiarę na tej drodze, jak przekazuje się ją dorosłym, którzy przez poznanie i ukształtowanie pojęć dochodzą do świadomego wyboru takich czy innych postaw. Dziecko formuje atmosferę, którą ono na co dzień oddycha, potrzebuje ono wokół siebie nie tyle nauczycieli, co świadków, których wewnętrzna postawa, przyjęty system wartości będzie kształtował postawę religijno-moralną dziecka”⁵⁹.

Oceniając krytycznie możliwości katechezy szkolnej trzeba powiedzieć, że ma szansę skuteczności jedynie w powiązaniu z oddziaływaniem środowiska naturalnego. Katecheza szkolna nie ma możliwości zastąpić w ogóle, a przynajmniej w pełni rodziny w jej funkcji katechetycznej. „W stosunku do katechezy domowej może jedynie spełnić funkcję kontynuującą i uzupełniającą. Katecheza rodzinna nie jest tylko koniecznością w zastępstwie nauczania szkolnego, ale jest powrotem do pierwotnego i istotnego zadania rodziny”⁶⁰.

RODZINA WOBEC ZADAŃ KATECHETYCZNYCH

Przy omawianiu zadań katechezy rodzinnej istotne wydaje się podkreślenie, iż stanowi ona zamierzone, świadome i celowe formowanie zaczątków wiary, rozumiane jako wychowanie do wiary⁶¹. Wychowanie

⁵⁸ Barth, *iw.* s. 80.

⁵⁹ Błachnicki: *Katechetyka*, *iw.* s. 209.

⁶⁰ Tamże s. 272.

⁶¹ J. Sliwański: *Wpływ przeobrażeń współczesnej rodziny dużego miasta na wychowanie chrześcijańskie*. „Homo Dei” 1970 nr 3 s. 199.

religijne dziecka dokonuje się od lat najmłodszych. Katecheza rodzinna jako rodzicielska posługa słowa jest możliwa od momentu, gdy dziecko rozumie słowa, a zwłaszcza gdy od mowy biernej przechodzi do mowy czynnej i stawia szereg pytań, w których przejawia się zainteresowanie otaczającym światem.

Trzeba też podkreślić, że wychowania religijnego czy katechezy nie można rozumieć jako czynności wyizolowanej z całokształtu życia i skoncentrowanej na wyuczeniu np. pacierza, przygotowaniu do I Komunii Św. czy przyzwyczajeniu do chodzenia do kościoła. W wychowaniu religijnym, a więc i w katechezie rodzinnej, będzie chodziło o sięgnięcie do głębi osobowości, tworzenie postawy członka wspólnoty Kościoła, charakteryzującego się wewnętrznym przeżyciem i przyjęciem chrześcijaństwa.

To bardzo ogólne sformułowanie celu katechezy jako wprowadzenia na drogę wiary i pomoc do wewnętrznego przyjęcia tego, co istotne dla chrześcijaństwa, wymaga dalszego uściślenia.

Trafnie wyraża się ujmować zagadnienie celu katechezy z punktu widzenia jej poszczególnych zadań H. Geiger. Celem wychowania w domu, a więc i katechezy rodzinnej, jest przekazywanie dziecku właściwego wyobrażenia o Bogu, pierwsze zapoznanie się z Pismem św., wychowanie do modlitwy, kształtowanie sumienia i wychowanie moralne, wychowanie seksualne, współprzeżywanie roku kościelnego, wprowadzenie do życia we wspólnocie kościelnej, wdrożenie do samodzielności i wolności⁶². Katecheza rodzinna ma na celu zetknięcie z Chrystusem nie tylko na kartach Pisma św.⁶³, ale i w życiu dziecka, na co zwraca uwagę wydany w 1973 r. we Włoszech „Katechizm małych dzieci”⁶⁴.

Niektórzy autorzy podkreślają wartość wychowania do umiejętności odczytywania znaków. I. Gannaz podnosi znaczenie okresu zainteresowań, nazywanych czasem w psychologii mianem metafizycznych. Okres ten sprzyja zrozumieniu przez dziecko, że znaki materialne są znakami zbliżenia z drugą osobą. Dziecko też, jakkolwiek nie umie tego wyjaśnić, odczuwa całą osobą bogactwo takich symboli, jak woda, ogień, światło. „Od wprowadzenia w sens znaków w okresie wczesnego dzieciństwa — twierdzi Gannaz — zależy wychowanie religijne”⁶⁵.

⁶² H. Geiger: *Główne zadania wychowania*. „Życie i Myśl” 1973 nr 11 s. 23; H. Wistuba: *Życie wiary*. „Katecheta” 1968 nr 4 s. 163—169.

⁶³ B. Bernard: *Pismo św. w wychowaniu rodzinnym*. „Katecheta” 1961 nr 1 s. 17—19; por. H. Geiger: *Dzieci i Biblia*. „Życie i Myśl” 1974 nr 1 s. 35—42.

⁶⁴ R. Murawski: *Katechizm małych dzieci*. „Collectanea Theologica” 1974 f. III s. 124—127.

⁶⁵ I. Gannaz: *Pedagogia znaków*. „Katecheta” 1963 nr 4 s. 175.

Katecheza rodzinna prowadzona przez rodziców ma na celu skierowanie uczuć dziecka do Boga, danie pierwszych prawdziwych pojęć religijnych, nauczenie modlitwy⁶⁶, tworzenie postaw i nawyków posłuszeństwa, porządku, uprzejmości, dzielenia się z innymi, pomaga im w tym parafialna katecheza przedszkolna⁶⁷. Celem katechezy rodzinnej, rozumianym bardzo szeroko, winna być inicjacja dziecka do życia religijno-moralnego⁶⁸ w społeczności Kościoła. Obejmowałaby ona wszystkie sfery formującej się osobowości dziecka. W szczególności byłaby to inicjacja do modlitwy — dialogu z Bogiem, który przedstawia się dziecku jako najlepszy Ojciec, do modlitwy wspólnotowej, liturgicznej⁶⁹, do życia na podstawie prawidłowo sformułowanego sumienia⁷⁰, do pokuty⁷¹ i Eucharystii.

Zatem celem katechezy rodzinnej jest wprowadzenie dziecka na drogę wiary religijnej przez formowanie własnego obrazu Boga, tworzenie pierwszych pojęć religijnych, wprowadzenie w dialog z Bogiem przez modlitwę, wprowadzenie w chrześcijańskie pojęcie dobra i zła, związane z kształtowaniem życia moralnego i formowaniem sumienia, oraz wprowadzenie w życie wspólnoty Kościoła poprzez wychowanie do pokuty i Eucharystii. Katecheza rodzinna ma więc na celu tworzenie fundamentów chrześcijańskiego życia religijno-moralnego jako odpowiedzi na zbawczą miłość Boga, którą rodzice ukazują nie tylko słowem, ale najpierw własnym życiem.

⁶⁶ H. Geiger: *Modlitwa i dziecko*. „Życie i Myśl” 1974 nr 9 s. 28—36; por. D. Power: *Modlitwa rodzinna i grupowa wobec modlitwy brewiarzowej*. „Concilium” 1970 nr 1—5 s. 126—134.

⁶⁷ J. Krajdacha: *Zadania i formy katechizacji dzieci przedszkolnych*. „Katecheta” 1973 nr 5 s. 226.

⁶⁸ Por. J. Śliwański: *Katecheza inicjacyjna w świetle soborowej odnowy liturgii*. „Katecheta” 1968 nr 4 s. 175—179.

⁶⁹ Por. K. Lopuska: *Wprowadzenie dziecka do modlitwy liturgicznej*. „Homo Dei” 1959 nr 1 s. 74—79.

⁷⁰ Por. A. Witkowiak: *Nowa koncepcja sumienia*. „Katecheza” 1969 nr 2 s. 55—60; M. Jakubięć: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w kształtowaniu sumienia dziecka*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Praca zbior. pod red. F. Adamskiego. Warszawa 1973 s. 172—194.

⁷¹ R. Niparko: *Wychowanie do Pokuty zadaniem nauki przygotowawczej*. „Katecheta” 1969 nr 2 s. 61—67.

Powołanie rodziny do katechizacji

ZOBOWIĄZANIE KATECHETYCZNE WYNIKAJĄCE Z POWOŁANIA DO APOSTOLATU

Z powołaniem do apostołatu wiąże się powołanie do katechizacji wewnątrz rodziny. Prowadzenie jej jest z jednej strony prawem chrześcijańskim rodziców, a z drugiej poważnym zobowiązaniem. Zobowiązanie do katechezy rodzinnej na podstawie powołania świeckich do apostołatu wynika z konsekwencji przyjęcia przez chrześcijanina chrztu i bierzmowania.

Teologia Akcji Katolickiej uznawała dwa źródła uzdolnień i zobowiązań ludzi świeckich do apostołstwa. Źródło wewnętrzne, jakim jest chrzest i bierzmowanie z ich charakterami i łaskami sakramentalnymi, oraz źródło zewnętrzne, jakim jest mandat hierarchii. Teologowie, jak J. Hamer, F. Klostermann, Y. Congar, K. Rahner czy C. Dillenschneider wprost lub pośrednio odrzucają akt prawny hierarchii jako źródło obowiązku apostołskiego świeckich i twierdzą, że chrzest i bierzmowanie z ich charakterami i łaskami sakramentalnymi uprawniają, uzdalniają i zobowiązują do apostołstwa, do dawania świadectwa swej wierności i do zabiegania o zbawienie innych⁷². Uzasadnienie tego twierdzenia K. Rahner i F. Klostermann widzą w nowym bycie, jakim staje się chrześcijanin przez chrzest i bierzmowanie. Ten nowy byt to po prostu nowa egzystencja, nowe życie w Chrystusie i Kościele. Przez zjednoczenie z Chrystusem neochrześcijanie „są Kościołem”, a nie tylko należą do Kościoła jako organizacji. Sakramenty wnoszące nowe wartości „nie są tylko jakimś dodatkiem do natury człowieka, ale ją przenikają i przekształcają tworząc nowy byt w Jezusie Chrystusie, a tym samym w Jego Mistycznym Ciele, jakim jest Kościół”⁷³. Ten nowy byt jest źródłem obowiązku apostołskiego. Według Rahnera obowiązek głoszenia Ewangelii i nauki Kościoła nie może być przedmiotem nakazu czy mandatu hierarchii, ale wynika z faktu bycia chrześcijaninem i członkiem Kościoła, stąd chrześcijanie mogą oczekiwać nakazu od własnego sumienia i od Boga. Jednym z zadań świeckich jest odkrywanie tego nakazu i uświadamianie jego istnienia innym. Źródłem powołania i zobowiązania do apostołatu jest zjednoczenie chrześcijanina z Chrystusem, które wymaga życia i działania jak drugi Chrystus, współpracy z Nim w Jego posłannictwie, czyli dzielenia się otrzymanymi

⁷² Brzuszek: *Zobowiązanie wiernych* s. 57—58.

⁷³ Tamże s. 59.

darami. Chrzest wprowadza w Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli w Kościół. Członkostwo w nim zobowiązuje również do współdziałalności i współpracy. Kościół jest sakramentem Chrystusa w świecie. Tym sakramentem, czyli znakiem zbawienia, powinien być również każdy członek tego Kościoła⁷⁴. Wezwaniem do apostołstwa jest też łaska Chrystusa, którą chrześcijanin otrzymuje z przyjęciem chrztu i bierzmowania, jak również dar wiary, nadziei i miłości⁷⁵.

Jeśli chodzi o przedmiot apostołstwa świeckich, obejmuje on cały apostołat Kościoła, przejmowany w ramach uprawnień, jakie otrzymali przez chrzest i bierzmowanie, które wprowadzają w mesjańskie funkcje Chrystusa⁷⁶. W ramach funkcji profetycznej świeccy mają prawo do przyjmowania i zachowywania nauki Chrystusa, wnikania w jej treść i stosowania w życiu. We wspólnocie Kościoła bezbłądność w sprawach wiary zapewnia im „zmysł wiary”. Są zdolni i mają prawo dawać świadectwo wierze swoim życiem i słowem, „są zdolni przyjąć, pojąć i żyć prawdami, które Bóg objawił”, oraz „są zdolni przekazywać innym to wszystko swoim chrześcijańskim życiem i nauczaniem słownym”⁷⁷.

Nauka chrześcijańskich teologów została potwierdzona przez Sobór, który twierdzi, że apostołstwo świeckich jest uczestnictwem w misji Kościoła, do którego przeznaczają Chrystus przez chrzest i bierzmowanie⁷⁸. Uczestnictwo to zobowiązuje do dawania świadectwa wierze otrzymanej za pośrednictwem Kościoła⁷⁹. Prawo i obowiązki otrzymują wierni na mocy swego zjednoczenia z Chrystusem⁸⁰.

Chcąc systematycznie omówić naukę Soboru na temat apostołatu, trzeba by zanalizować między innymi te wypowiedzi, które podkreślają, iż świeccy są przez Boga powołani do apostołstwa⁸¹, dlatego mają prawo i obowiązek apostołstwa⁸². Wypływa ono z powołania chrześcijańskiego i nigdy nie może go zabraknąć w Kościele⁸³. Jest ono wspólne wszystkim chrześcijanom na mocy chrztu⁸⁴, jest udziałem w potrójnym urzę-

⁷⁴ Tamże s. 61 n.

⁷⁵ Tamże s. 63 n.

⁷⁶ Tamże s. 67.

⁷⁷ Tamże s. 69.

⁷⁸ DA 3.

⁷⁹ KK 11 i 17; por. R. Łukaszyk: *Apostołstwo świeckich*. W: *Encyklopedia katolicka*. Lublin 1973 kolumna 836 n.

⁸⁰ DA 3.

⁸¹ KK 33; DA 2.

⁸² DA 2.

⁸³ DA 1.

⁸⁴ KK 33.

dzie Chrystusa⁸⁵, a zwłaszcza w Jego urzędzie nauczycielskim przez dawanie świadectwa słowem i czynem⁸⁶, szczególnie w rodzinie⁸⁷.

Dużą nowością wniesioną przez Sobór do nauki Kościoła o apostołstwie świeckich jest wyakcentowanie powszechności apostołstwa, które odtąd nie może być traktowane jako wyłączny przywilej niektórych tylko osób czy grup w Kościele, ale jako zadanie wszystkich jego członków, nie wyłączając świeckich⁸⁸. Ten uniwersalizm nauki soborowej o apostołstwie widoczny jest również w kwestii środków działania apostołskiego, obejmujących całe życie chrześcijańskie, już stanowiące jakąś formę apostołstwa, a następnie dopiero apostołstwo słowa i czynu⁸⁹.

Podkreślając powołanie rodziców do katechetycznego oddziaływania w ramach apostołstwa świeckich, które obejmuje najpierw krąg najbliższych w rodzinie, nie można pominąć sprawy relacji apostołstwa rodziców chrześcijańskich do posługi duszpasterzy. W przekazywaniu światu słowem i czynem dobrej nowiny Chrystusa i udzielaniu mu Jego łaski, czyli w posłudze słowa i sakramentów, między duszpasterzami i świeckimi istnieje komplementarność. Apostołstwo świeckich i duszpasterzy uzupełniają się⁹⁰. Tego uzupełnienia się świeckich i duszpasterzy nie można rozumieć w ten sposób, że duszpasterze szerzą Ewangelię słowem, a ludzie świeccy czynem, gdyż są to sposoby apostołstwa właściwe każdemu chrześcijaninowi⁹¹. Toteż naturalne wydaje się stwierdzenie, że „podobnie jak Kościół i apostołowie oraz ich następcy biskupi i kapłani otrzymali posłannictwo i misję nauczania i uświęcania, tak i małżonkowie chrześcijańscy uczestniczą w tej misji nauczania i chrzczenia swoich dzieci. Rodząc człowieka powinni uczynić go uczniem Chrystusa”⁹².

Zobowiązania katechetyczne rodziców chrześcijańskich wynikają jednak nie tylko z powołania do apostołstwa. Powołanie i służba katechetyczna rodziców wiąże się w sposób szczególny z powołaniem do małżeństwa i rodziny, z łaską sakramentalną małżeństwa, która ich zobowiązuje do religijnego wychowania dziecka⁹³.

⁸⁵ KK 31; DA 2 i 10; DM 15.

⁸⁶ KK 35, 38; KDK 43.

⁸⁷ KK 35, 41; DA 11.

⁸⁸ B. Pylak: *Powołanie człowieka do życia w świecie*. „Ateneum Kapłańskie” 1968 nr 358 s. 285.

⁸⁹ Tamże s. 287; por. DA 2, 4, 6.

⁹⁰ DA 6; por. F. Macharski: *Cele apostołskiej działalności katolików świeckich*. „Ateneum Kapłańskie” 1968 nr 358 s. 289.

⁹¹ Macharski: *Cele apostołskiej działalności* s. 294—295.

⁹² E. Weron: *Łaikat i apostołstwo*. Paryż 1973 s. 29.

⁹³ P. Poręba: *Wychowanie religijne w rodzinie*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Warszawa 1973 s. 185; Weron, *Łaikat* s. 29.

Sakralny charakter rodziny wiąże się z osobnym sakramentem, który „umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich” do wypełniania ich zadań⁹⁴. To sprawia, że zobowiązania wynikające z faktu rodzicielstwa są pogłębione przez fakt przyjęcia sakramentu małżeństwa i dlatego w rodzinie chrześcijańskiej stanowią one pewną jedność, bowiem samo rodzicielstwo przeżywane jest w duchu Chrystusa. Mając to na uwadze, zobowiązania i zadania wynikające z tytułu rodzicielstwa i przyjęcia sakramentu małżeństwa będziemy traktować łącznie⁹⁵.

Z religijnego punktu widzenia „role małżonków i rodziców mają wyrażne znamiona apostołskie. Małżonkowie wzajemnie wobec siebie i wobec swoich dzieci pełnią misję duszpasterską, do której przysposobieni zostali i poświęceni w sakramencie małżeństwa (...). Rodzice mają wprowadzać swoje dzieci w prawdy wiary i życie Kościoła, kształtować ich stosunek do Boga, inspirować w nich życie nadprzyrodzone. Jako pierwsi i najważniejsi duszpasterze swoich dzieci mają obowiązki, od których nikt ich nie może uwolnić, oraz prawa, których nikt nie może naruszyć”⁹⁶.

Sobór stwierdza, że „rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców (...), szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, a także miłowanie bliźniego”⁹⁷. Zobowiązanie do dawania świadectwa wynika z ich powołania małżeńskiego i rodzinnego i daru własnego, o którym mówi Konstytucja dogmatyczna o Kościele⁹⁸. Powołanie to polega na tym, że rodzice „mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa”⁹⁹. Mają być dla nich pierwszymi i najważniejszymi duszpasterzami, wprowadzać je w prawdy wiary, w życie Kościoła, kształtować ich stosunek do Boga. „W tym

⁹⁴ KDK 48.

⁹⁵ Por. W. Niedźwiadek: *Problemy wychowania w rodzinie*. „Ateneum Kapłańskie” 1969 nr 359 s. 464.

⁹⁶ J. Kłys: *Życie rodzinne drogą do doskonałości*. „Ateneum Kapłańskie” 1970 nr 369 s. 42; B. Inlender: *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*. „Ateneum Kapłańskie” 1970 nr 369 s. 44—54.

⁹⁷ DWCH 3.

⁹⁸ KK 41.

⁹⁹ KK 35; por. K. Majdański: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*. „Ateneum Kapłańskie” 1970 nr 369 s. 8.

domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary"¹⁰⁰. Wiara zaś rodzi się ze słuchania słowa Bożego, co mocno podkreśla św. Paweł: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Dociera ono do dzieci w rodzinie w katechetycznej posłudze słowa rodzicielskiego. Przemawiając bowiem do człowieka Bóg posługuje się rzeczywistością ludzkiego słowa¹⁰¹.

Szczególnym wyrazem katechetycznej posługi rodziców, chrześcijańskiego świadectwa względem dzieci, jest ich miłość. Miłość rodziców do dziecka i ich autorytet ma swe źródło w autorytecie i miłości Boga, o czym mówi Paweł VI: „Ta miłość Boga Ojca, który się pochylił nad swym Synem umiłowanym (por. J 4, 7—11), przejawia się w miłości rodziców, kochających swoje dziecko, w którym żyje Chrystus. Poprzez ich autorytet przemawia autorytet Boga Ojca, poprzez ich oddanie przejawia się opatrność Ojca, „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (por. Ef 3, 15). Podobnie też nowo ochrzczone dziecko odkrywa poprzez miłość rodzicielską — miłość Boga Ojca i — jak mówi Sobór — po raz pierwszy doświadcza opieki Kościoła. Bez wątpienia uświadomi sobie to, gdy dorośnie, lecz miłość Boża — działając przez czułość jego ojca i matki — sprawia, że budzi się w nim i rozwija dziecko Boże”¹⁰².

Świadomość roli rodziców głęboko przeżywających rzeczywistość sakramentu małżeństwa każe Soborowi zobowiązać ich, aby „ozdobieni godnością oraz zadaniem ojcostwa i macierzyństwa” wypełnili sumiennie obowiązki wychowania, zwłaszcza religijnego, które należy przede wszystkim do nich¹⁰³.

Mówiąc o katechezie rodzinnej jako powołaniu i zobowiązaniu rodziców, w sposób ogólny zarysowanym w dokumentach soborowych, należy podkreślić, iż płynie ono nie tyle z zewnątrz, od hierarchii czy z sytuacji Kościoła w pluralistycznym świecie, w którym oddziaływanie duszpasterzy jest utrudnione, ale od strony obiektywnej rzeczywistości ro-

¹⁰⁰ KK 11.

¹⁰¹ S. Maysa: *Słowo zbawienia*. Kraków 1974 s. 86 i 213 n.

¹⁰² Paweł VI: *Przemówienie do małżonków z dnia 4 V 1970*. W: *Będziecie mi świadkami*. Poznań—Warszawa 1975 s. 275.

¹⁰³ KDK 48; por. S. Styrna: *Znaczenie wychowania w rodzinie*. „Ateneum Kapłańskie” 1970 nr 369 s. 98. Można przyjąć, że takie wyrażenia, jak: „w najwyższym stopniu są zobowiązani”, „w pierwszym rzędzie”, „pierwsi i główni wychowawcy”, „rodzina pierwszą szkołą cnót społecznych, matką i żywicielką wychowania”, „szkołą bogatszego człowieczeństwa” itp. wyrażają nie tylko wielkie nadzieje, jakie Kościół wiąże z rodziną, ale i wielkie zobowiązanie ciężące na rodzicach w zakresie wychowania i posługi katechetycznej.

dziny i małżeństwa chrześcijańskiego, uświadomionej i przeżywanej przez rodziców w całej jej głębi. Świadomość realizowania planu Bożego względem małżeństwa i rodziny pozwala rodzicom podjąć obowiązki również katechetyczne, wynikające z Bożego powołania.

Sugestie dotyczące powołania katechetycznego rodziców można odnaleźć w dokumentach wprowadzających w życie niektóre zalecenia Soboru, jak również w dokumentach wprost zajmujących się katechizacją i ewangelizacją. Chodzi mianowicie o odnowione obrzędy sakramentów: chrztu, bierzmowania, małżeństwa oraz o Dyrektorium Katechetyczne i wypowiedzi Synodu Biskupów z 1974 r.

DOKUMENTY KOŚCIOŁA O POWOŁANIU I ZADANIACH RODZINY

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na wypowiedź Ojców Synodu zawartą w Projekcie Dokumentu Końcowego: „Dawanie świadectwa, zwłaszcza w środowisku rodzinnym i zawodowym, jest formą ewangelizacji. Jest to okazywanie wiary i dowód na to, że łaska i wartości ewangeliczne przyczyniają się do pełnego rozwoju człowieka”¹⁰⁴. Tenże dokument stwierdza, że „rodzina jest podstawową komórką wspólnoty chrześcijańskiej. W rodzinie rozpoczyna się ewangelizacja trafiająca najskuteczniej do duszy dziecka”¹⁰⁵. Na zakończenie Synodu Ojciec św. zwrócił jeszcze raz uwagę, iż w czasie Synodu słusznie zostało podkreślone, że obowiązek ewangelizacji należy „także do świeckich, wśród których wymienia się młodzież, a zwłaszcza rodziców”¹⁰⁶.

Z punktu widzenia powołania do katechizacji ważne jest też nie tylko przesłedzenie nowych obrzędów chrztu, ale i wstępnych zaleceń rytuału¹⁰⁷. Wstęp ogólny do obrzędów chrztu dzieci podkreśla, że „przygotowanie do chrztu i chrześcijańskie nauczanie bezsprzecznie należy do ludu Bożego, to jest Kościoła, który przekazuje i pielęgnuje wiarę otrzymaną od Apostołów. Przez posługę Kościoła (...) dzieci otrzymują chrzest i wychowanie w wierze tegoż Kościoła”¹⁰⁸. U podstaw tego stwierdzenia leży wielka troska o wspólnotowe przeżywanie chrztu dziecka, o zna-

¹⁰⁴ Projekt dokumentu Końcowego. W: *Synod 1974*. „Życie i Myśl” 1975 nr 2 s. 213.

¹⁰⁵ Tamże s. 220.

¹⁰⁶ Przemówienie papieża Pawła VI na zakończenie Synodu Biskupów. „Życie i Myśl” 1975 nr 2 s. 233.

¹⁰⁷ *Obrzędy chrztu dzieci*. Katowice 1972. Święta Kongregacja Kultu Bożego ogłosiła je 15 V 1969.

¹⁰⁸ Tamże. Wstęp ogólny nr 7.

jomość formuły chrztu przez wszystkich, a zwłaszcza przez rodziców, wreszcie o to, co jest podstawowe dla udzielania chrztu dzieciom — o wiarę rodziców. Ta troska byłaby niezrozumiała, gdyby zabiegi około przygotowania rodziców do chrztu dziecka miały dotyczyć jedynie samego aktu chrztu. Dlatego z wagi, jaką przykładają nowe obrzędy do przygotowania rodziców, krewnych i chrzestnych — tej bezpośredniej wspólnoty religijnej, w jaką przez chrzest wejdzie dziecko¹⁰⁹ — należy wnioskować, że chodzi tu o stworzenie wspólnoty „prawdziwej i czynnej wiary”¹¹⁰, która by pozwoliła dziecku rozwijać dar chrztu. Na takie rozumienie troski Kościoła wskazuje powołanie się w nowych obrzędach na wypowiedzi Soboru mówiące o udziale rodziców w postannictwie Kościoła i o pełnieniu posługi na rzecz wiary dziecka przez słowo i przykład¹¹¹. Wynika z nich niedwuznacznie zobowiązanie do pełnienia posługi katechetycznej.

W obrzędzie chrztu w części zatytułowanej: „Chrzest dzieci” przez dzieci rozumie się tych, którzy nie mogą ani posiadać, ani wyznać swej wiary, bo nie mają wieku rozeznania¹¹². Chrztu udziela się dzieciom na podstawie wiary Kościoła, którą publicznie wyznają rodzice i chrzestni. Dopelnienie prawdy sakramentu chrztu dzieci Kościół wadzi w wychowaniu dziecka w wyznawanej przez rodziców wierze, w której dziecko zostało ochrzczone¹¹³. Na pierwszoplanową rolę rodziców w samym obrzędzie chrztu, jak i w rozwoju nowego życia, którym przez chrzest dziecko zostało obdarzone, wskazuje twierdzenie, iż „jest rzeczą doniosłą, aby rodzice dziecka przed chrztem przygotowali się do świadomego udziału w nim”, zaś po udzieleniu chrztu „wdzięczni Bogu i wierni podjętym zadaniom, mają obowiązek doprowadzić dziecko do poznania Boga, którego przybranym synem się stało, oraz przygotować do przyjęcia Bierzmowania i uczestnictwa w Eucharystii”¹¹⁴. Rola proboszcza w tej dziedzinie ukazana jest jako pomoc rodzicom w wypełnieniu tego zadania. To stwierdzenie ukazuje pierwszoplanową rolę i obowiązek rodziców w inicjacji dziecka do życia z Bogiem, w inicjacji do przeżywania wspólnoty Kościoła oraz do życia w społeczności świeckiej, gdzie na mocy bierzmowania dziecko ma być świadkiem Chrystusa. Na tę rolę wskazują też między innymi wezwania z modlitwy powszechnej w cza-

¹⁰⁹ Tamże nr 3.

¹¹⁰ Wstęp ogólny do obrzędów chrztu powołuje się w tym względzie na DK 2 oraz KK 11.

¹¹² Obrzędy chrztu dzieci nr 1.

¹¹³ Tamże nr 3.

¹¹⁴ Tamże nr 5.

sie chrztu dziecka. Wspólnota wierzących modli się w intencji rodziców, by „dawali dzieciom przykład żywej wiary”, aby dzieci „pociągnięte ich słowem i przykładem wzrastały w łasce jako żywe członki Kościoła”, oraz by nauczyli je „Bożej wiedzy i mądrości”¹¹⁵. Rolę, obowiązek i zadania rodziców ukazuje też wyraźnie przypomnienie, z jakim zwraca się do nich kapłan w imieniu wspólnoty wierzących: „Prosząc o chrzest dla swoich dzieci, przyjmujecie na siebie obowiązek wychowania ich w wierze, aby zachowując Boże przykazania miłowały Boga i bliźniego, jak nas nauczył Jezus Chrystus”¹¹⁶; „starajcie się wychowywać je w wierze tak, aby zachować w nich to Boże życie od skażenia grzechem i umożliwić jego ustawiczny rozwój”¹¹⁷.

Jakkolwiek wychowanie nie jest prawem, które Kościół dopiero przyznaje rodzicom, ale jest ono ich niezbywalnym obowiązkiem i zadaniem, to jednak Kościół rodzinie jako swej częstce, w której się najpierw urzeczywistnia, zwłaszcza przez katechetyczną posługę słowa, ma prawo przypomnieć i niejako przekazać to zobowiązanie ze względu na rolę, jaką spełnia ona w życiu dziecka. Dlatego celebrians umożliwiając zapalenie świecy od świecy paschalnej i przekazując w tym znaku niejako samego Chrystusa — prawdziwe światło, mówi: „Podtrzymywanie tego światła powierza się wam rodzice i chrzestni, aby wasze dzieci oświecone przez Chrystusa postępowały zawsze jak dzieci światłości”¹¹⁸. Wreszcie formuły błogosławieństwa na zakończenie obrzędów chrztu spraszają błogosławieństwo dla matek, by trwały z dziećmi w dziękczynieniu, dla ojców, „aby dawali swoim dzieciom pierwsze świadectwo wiary słowem i przykładem”, oraz dla rodziców, „aby przykładem swego postępowania doprowadzili je (dzieci) do dojrzałego życia chrześcijańskiego”¹¹⁹.

Jak wynika z analizy odnowionych obrzędów chrztu, z jednej strony wyrażają one czym jest chrzest, a z drugiej jaka jest rola rodziców i chrzestnych w rzeczywistości, która dokonuje się w tych obrzędach. Są też katechezą dla rodziców o ich katechetycznych obowiązkach i zadaniach wynikających z faktu, iż sami będąc ochrzczonymi przynieśli do chrztu swoje dzieci i umożliwili im udział w życiu Bożym.

Podobnie jak w odnowionych obrzędach chrztu, tak i we wstępie do *Obrzędów Bierzmowania*¹²⁰ podkreślony jest obowiązek Ludu Bożego

¹¹⁵ Tamże nr 48, 49, 50; I, II, III formuła modlitwy powszechnej.

¹¹⁶ Tamże nr 39.

¹¹⁷ Tamże nr 64.

¹¹⁸ Tamże nr 73.

¹¹⁹ Tamże nr 79, 80, 81.

¹²⁰ *Obrzędy Bierzmowania*. Katowice 1975. Obrzędy przygotowane przez Świętą Kongregację Kultu Bożego zostały zatwierdzone przez Pawła VI 15 VIII 1971 r.

przygotowania kandydata do przyjęcia tego sakramentu¹²¹. Szczególnie podkreślona jest tu rola rodziców: „Obowiązkiem chrześcijańskich rodziców jest troska o przygotowanie dzieci do życia sakramentalnego przez formowanie w nich ducha wiary oraz przez bezpośrednie przygotowanie do owocnego przyjęcia sakramentów bierzmowania i Eucharystii”¹²². O innych instytucjach zajmujących się katechizacją mówi się, iż udzielają w tym rodzicom pomocy.

Również odnowione obrzędy sakramentu małżeństwa, przypominające za dokumentami soborowymi prawdę, że przez sakrament małżeństwa małżonkowie chrześcijańscy są znakiem tajemnicy jedności i płodnej miłości Chrystusa do Kościoła i w niej uczestniczą, podkreślają jednocześnie, że przyjęcie i wychowanie potomstwa jest jednym z elementów ich drogi do świętości, a sama instytucja i miłość małżeńska w zrodzeniu i wychowaniu potomstwa znajduje swoje jakby uwieńczenie¹²³. Wstęp do *Obrzędów* sakramentu małżeństwa domaga się, by w liturgii słowa ukazać między innymi zadania i obowiązki małżeństwa dotyczące „uświęcenia małżonków i dzieci”¹²⁴.

Specjalnym dokumentem Kościoła współczesnego, który dotyczy posługi słowa w Kościele, zwłaszcza w formie katechetycznej, jest *Directorium Catecheticum Generale*. Wytyczne DCG, jak również dorobek współczesnej katechetyki, w jakiejś mierze dotyka także katechezy rodzinnej, zwłaszcza w tym, co odnosi się do natury katechezy, jej celu i prawd w niej przekazywanych, a zarazem uwzględnienia sytuacji katechizowanych¹²⁵.

Pomijając ogólne zalecenia i propozycje DCG zwrócimy uwagę na niektóre tylko jego artykuły. Część piąta DCG obejmuje problemy katechizacji od wczesnego dzieciństwa aż do katechezy dorosłych, ukazując dynamizmy rozwojowe, charakteryzujące poszczególne etapy rozwojowe życia człowieka¹²⁶.

Z naszego punktu widzenia istotny jest 78 numer DCG, omawiający wiek przedszkolny. Podkreślenie znaczenia dzieciństwa dla religijnego rozwoju dziecka jest jednocześnie zwróceniem uwagi na powołanie i zobowiązanie rodziców do wychowania religijnego, a można śmiało powiedzieć — także do podejmowania katechezy rodzinnej. Bowiem

¹²¹ *Obrzędy bierzmowania*. Wstęp nr 3.

¹²² Tamże.

¹²³ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Katowice 1974. Wstęp nr 1, 2. *Obrzędy* te obowiązują z rozporządzenia Pawła VI od 1 VII 1969 r.

¹²⁴ Tamże. Wstęp nr 6.

¹²⁵ DCG. Wstęp.

¹²⁶ J. Bagrowicz: *Biuletyn katechetyczny*. „Collectanea Theologica” 1972 f. III s. 162.

nadzieję odnowy posługi słowa Kościół wiąże ze wszystkimi członkami Ludu Bożego¹²⁷.

DCG sugeruje dwa podmioty katechezy tego okresu: rodziców i duszpasterstwo parafialne. Najpierw rodziców, którzy swoim życiem chrześcijańskim stwarzają w osobowości dziecka fundament pod przyszłe życie religijne dzięki umożliwieniu mu zgromadzenia pewnego zespołu doświadczeń czy doznań dla stopniowego rozwoju łaski chrztu. Wydaje się, że autorzy DCG uwzględnili najnowsze osiągnięcia i uzgodnienia psychologii, wskazując na znaczenie dla rozwoju osobowości dziecka, która obejmuje również sferę życia moralnego i religijnego, całego okresu od początku życia dziecka. Wpływ pierwszych miesięcy i lat życia ma znaczenie nie tylko dla przyszłej równowagi umysłowej w rozwoju ludzkim, ale warunkuje też inne sfery osobowości człowieka.

W swej wypowiedzi na temat wieku przedszkolnego DCG omawia również pewne elementy katechezy rodzinnej, które zarysowuje w postulowanym wychowaniu do modlitwy. Chodzi w tym wychowaniu o zdobycie umiejętności nawiązywania kontaktu z Bogiem. Dziecko ma się uczyć „wzywać Boga” na bazie doświadczenia zdobytego w obcowaniu z rodzicami. Chodzi więc o coś więcej aniżeli odmawianie paciërza — recytację formuły wyuczonej przez rodziców. Zarysowany obraz Boga, którego dziecko ma wzywać, domaga się katechcy, która powie, że On jest i jaki jest. Dziecko ma wzywać Boga jako miłującego i strzegącego Ojca — co wiąże się nie tylko z podstawowymi potrzebami psychicznymi dziecka: potrzebą miłości i bezpieczeństwa, ale z obiektywną prawdą teologiczną o Bogu, który jest Ojcem. Przeżycie to będzie możliwe na bazie zespołu doświadczeń płynących z prawidłowej relacji między ojcem a dzieckiem w oparciu o zaufanie, które — jak mówi DCG — „karmi się radością i doświadczeniem kochającego autorytetu”. Te doświadczenia pozwolą zrozumieć, kim jest Bóg dla człowieka i już w tym okresie nawiązywać z Nim kontakt.

Wzywanie w czasie modlitwy „Jezusa, Syna Bożego i naszego brata, który nas prowadzi do Ojca”, jest możliwe dzięki uprzednim doświadczeniom bycia dzieckiem i bratem i dzięki wieści katechetycznej o Synu Ojca, który stał się dla nas Bratem narodziłym z Maryi.

Pełna prawda o Bogu domaga się również, by dziecko w posłudze

¹²⁷ DCG 3. J. Bagrowicz analizując DCG nr 78 daje tytuł swoim rozważaniom: katecheza przedszkolna. Jest to o tyle uzasadnione, o ile pod tym określeniem rozumie się zarówno katechezę rodzinną, jak i parafialną, prowadzoną przez duszpasterzy. Gdyby treść tego numeru ograniczyć do katechezy parafialnej, byłoby to zacieśnienie myśli DCG.

katechetycznej rodziców zetknęło się z prawdą o Duchu Świętym, przez którego staliśmy się dziećmi Bożymi. Prawda ta wiązać się będzie z rozwojem świadomości chrztu, przez który Duch Święty w nas zamieszkał i uczynił nas dziećmi Bożymi.

Z kolei prawda o braterstwie z Chrystusem i zamieszkananiu w nas Ducha Świętego będzie również źródłem katechezy o braterstwie z ludźmi, jako ważny element wychowania społecznego, dla przeżywania też wspólnoty Kościoła, który jest rodziną dzieci Bożych.

Z prawdą o Bogu nierozzerwalnie z punktu widzenia historii zbawienia wiąże się prawda o Maryi Matce Jezusa i naszej. Kim jest matka przekonuje się dziecko najpierw na bazie prawidłowej relacji między nią a nim. Jej obecność wypełnia jego życie. Jej sposób myślenia i postępowania nie tylko się będzie dziecku udzielał przez proces swego rodzenia „osmozy”, ale będzie też rzutował na rozumienie roli Maryi Matki Jezusa i naszej.

Początek wyrabiania cnót moralnych DCG wiąże z odkrywaniem przez dziecko własnej osobowości, autonomii. Wychowanie sprawności moralnych i umiejętności życia w społeczności łączyć się będzie z katechezą o Bogu — Ojcu, „który nas miłuje i strzeże”, o Jezusie, Synu Bożym i naszym Bracie, „który nas prowadzi do Ojca”, i o Duchu Świętym, „który zamieszkuje w naszych sercach”.

Ukazanie podstaw życia religijnego, moralnego i społecznego dziecka w ścisłym powiązaniu z chrześcijańskim życiem rodziców z psychologicznego punktu widzenia wydaje się w nim właśnie dostrzegać jedyną rację chrztu dziecka, choć i racje teologiczne, jakkolwiek nie w sposób bezwzględny, przemawiają za koniecznością przykładu życia religijnego rodziców, za nieodzownością prawidłowych naturalnych przeżyć okresu dzieciństwa. Łaska bowiem bazuje na naturze. DCG twierdzi, że „nieskrepowany rozwój cnót teologicznych zależy częściowo od powstałej dyspozycji”. Ta „częściowa zależność” wydaje się być podkreślona ze względu na łaskę Bożą, dla której nie ma barier. Ostatecznie bowiem życie Boże w człowieku rozwija się nie na bazie jedynie dyspozycji w człowieku i nie na bazie jedynie jego osobistego wysiłku. Życie Boże, zbawienie, wiara, nadzieja i miłość pozostaną zawsze darem pochodzącym „z góry”.

Po zaakcentowaniu wagi ludzkich przeżyć i wytworzonych dyspozycji do odczytania wartości religijnych oraz na bazie katechezy rodzinnej, którą implícite prezentuje omawiana wypowiedź, DCG przechodzi do zaakcentowania drugiego podmiotu katechezy wieku przedszkolnego, jakim jest duszpasterstwo prowadzone przez pasterzy Kościoła. Jednak ten rodzaj katechezy wydaje się nie mieć takiego znaczenia w tenorze

tego numeru DCG, jak katecheza rodzinna. Mówi się tu jedynie o ustaleniu przez katechezę szkolną braków, jakie mogły wynikać w wychowaniu religijnym w rodzinie, i o ustaleniu sposobu, w jaki można by im zaradzić.

Ważnym stwierdzeniem DCG jest podkreślenie między innymi, iż rodzina w okresie przedszkolnym spełnia „względem dziecka rolę pośrednika w stosunku do Ludu Bożego”¹²⁸. Następny bowiem etap życia dziecka charakteryzuje się własną zdolnością dziecka do bezpośredniego uczestnictwa w życiu Kościoła; może też być ono dopuszczone do udziału w sakramentach świętych. Nie znaczy to jednak, że rola rodziców w życiu dziecka kończy się w zakresie posługi katechetycznej. Ważność rodziny dla religijnego rozwoju dziecka podkreśla DCG przez stwierdzenie, iż zwiększa się trudność w katechizacji dzieci tych rodzin, w których zanika praktyka życia religijnego lub jest bezwzględnie niewystarczająca. W takich okolicznościach „czasem powstają wątpliwości co do samej możliwości lub pożytku katechezy”¹²⁹.

Refleksja nad katechezą w rodzinie pozwoliła nam stwierdzić jej istnienie od początków Kościoła. Jest ona funkcją społeczności Kościoła budzącego i rozwijającego w swych najmłodszych członkach życie Boże. Inicjacja i rozwój wiary, a tym samym budowanie wspólnoty Kościoła dokonuje się przez katechetyczną posługę rodziców. Po okresie niedoceniania roli rodziców, dzięki pogłębionemu spojrzeniu na Kościół, dostrzega się w rodzinie jako domowym Kościele podstawowe środowisko wiary, miejsce tworzenia się fundamentów życia religijno-moralnego człowieka. Szczególnie zwraca się uwagę na pierwsze lata życia dziecka i na ich znaczenie dla jego osobowości. Z punktu widzenia realizacji zadań katechetycznych ważna jest świadomość rodziców ich katechetycznego powołania. Łączy się ona ze świadomością udziału w funkcjach Chrystusa przez przyjęcie chrztu i bierzmowania i winna towarzyszyć życiu i działaniu wszystkich członków Ludu Bożego. Szczególnym tytułem zobowiązującym do podejmowania katechezy rodzinnej jest dla chrześcijańskich rodziców głębokie przeżywanie rzeczywistości sakramentu małżeństwa, który ich niejako konsekruje do podejmowania swojego powołania w całym jego zakresie, obejmującym również religijne wychowanie swoich dzieci. Na to powołanie katechetyczne w ramach wychowania religijnego zwracają uwagę niektóre dokumenty Kościoła, zwłaszcza te, które wprowadzają jako wynik zalecenia Soboru

¹²⁸ DCG 79.

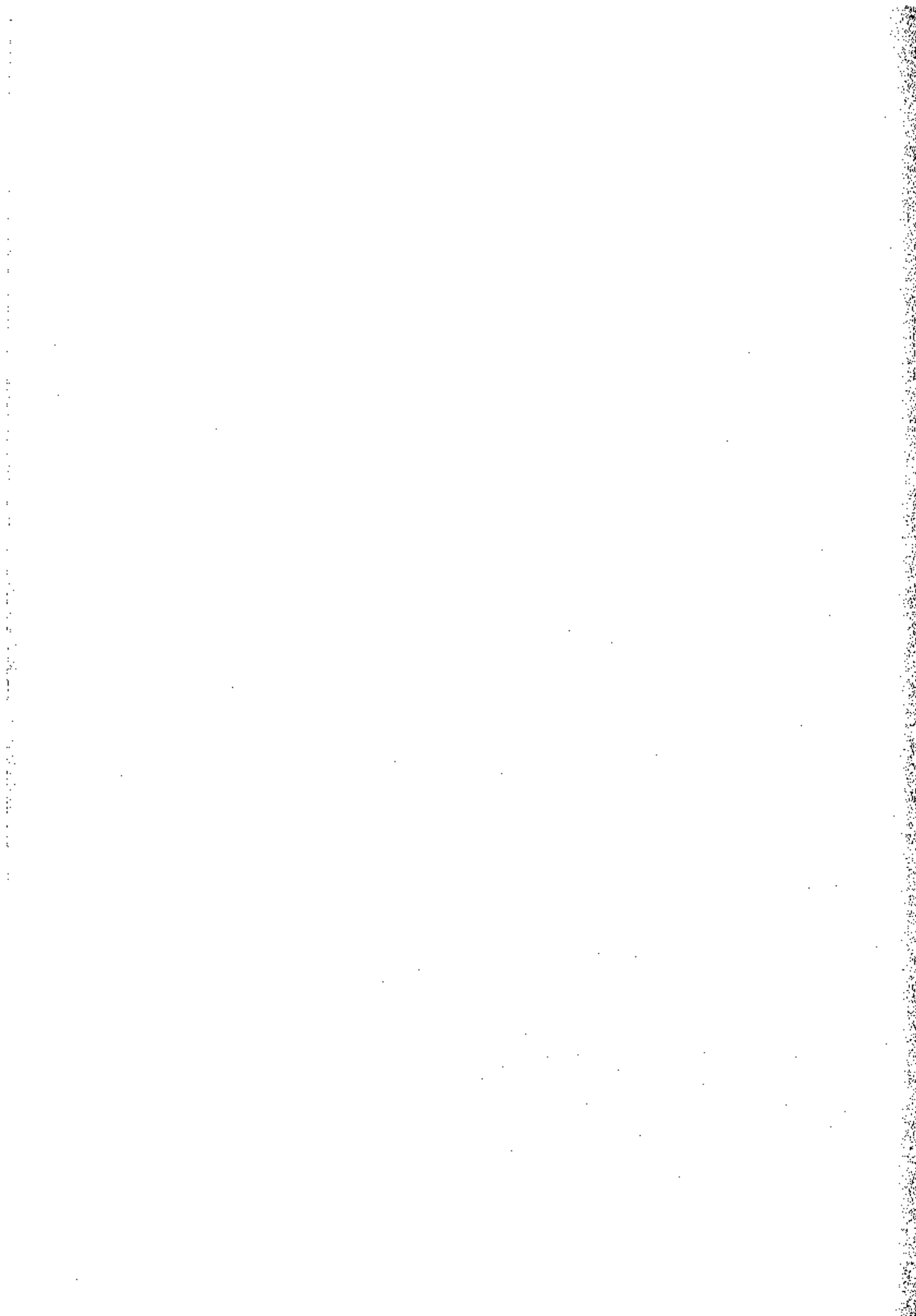
¹²⁹ DCG 81.

nowe obrzędy chrztu, bierzmowania, szczególnie zaś dokument niezmiernie ważny dla katechetycznej posługi słowa w dzisiejszym Kościele, jakim jest Directorium Catecheticum Generale. Jako praktyczny wniosek dla duszpasterstwa nasuwa się postulat budzenia katechetycznej świadomości rodziców i niesienia pomocy w podejmowaniu przez nich katechezy rodzinnej, katechezy, która, zdaniem Soboru, jest pierwszym środkiem wychowania.

L'enseignement catéchétique dans la famille en tant qu'Eglise

RÉSUMÉ

Une réflexion sur la catéchèse en famille permet de constater l'existence de celle-ci des les origines de l'Eglise. Elle est une fonction de la communauté de l'Eglise qui éveille et développe la vie divine en ses plus jeunes membres. L'initiation à la foi et la progression de celle-ci s'effectue tout d'abord à travers le service catéchétique des parents. Après de longues années où le rôle des parents était sous-estimé, l'on voit aujourd'hui — grâce à l'approfondissement de l'idée de l'Eglise — dans l'„Eglise familiale" le foyer fondamental de la foi, le lieu où s'élaborent les bases de la vie religieuse et morale de l'homme. Ce qui importe, du point de vue de la réalisation des buts catéchétiques, c'est la conscience des parents qu'ils sont appelés au service catéchétique. Cette conscience est accompagnée d'une autre: celle de la participation dans les fonctions propres au Christ par le sacrement du baptême et de la confirmation. Le titre qui engage particulièrement les parents chrétiens à entreprendre l'enseignement catéchétique en famille est celui du sacrement de mariage qui les consacre pour ainsi dire à assumer leur vocation avec toutes les conséquences que cela suppose dont l'éducation religieuse des enfants fait nécessairement partie. Cette vocation catéchétique est d'ailleurs rappelée par certains documents de l'Eglise qui instaurent, conformément aux recommandations du Concile, de nouvelles formules pour le baptême et pour la confirmation; dans le nombre de ces documents, il convient surtout de citer *Directorium Catecheticum Generale*, extrêmement important en la matière. La considération pratique qui s'ensuit de ces considérations est celle-ci: le service pastoral doit éveiller la conscience catéchétique des parents et leur assurer son aide dans leur travail catéchétique en famille.



MORALNY WYMIAR KATECHEZY

Wychowaniem człowieka zajmują się obecnie trzy zasadnicze systemy pedagogiczne: liberalistyczny, socjalistyczny i chrześcijański¹. Wszystkie one zmierzają do uformowania pełnej osobowości ludzkiej, przy czym każdy z nich akcentuje sobie właściwe wartości. Dla wychowania chrześcijańskiego centralne są wartości religijno-moralne². W ich rozwoju bierze udział całe wychowanie, ale zasadniczą rolę odgrywa jednak katecheza.

Blizsza analiza wykazuje, że katecheza w ciągu całego procesu historycznego zajmowała się przede wszystkim wychowaniem religijno-moralnym dzieci i młodzieży. W poszczególnych epokach moralność miała różne wymiary. Zdarzało się, że katecheza sprowadzała się do nauki o obowiązkach moralnych, to znów sądzono, że moralność ma być wnioskiem wyprowadzonym z rozważań religijnych lub sugerowano, by problemy moralne były centralnym punktem katechezy. Wymiar moralny różni się zasadniczo od miejsca, aspektu i kierunku. Pod miejscem należałoby rozumieć pewien wycinek katechezy, w którym znajdowałaby się moralność, a chodziłoby tu przede wszystkim o treść. Aspekt moralny sugerowałby spojrzenie na całą katechezę pod kątem moralności. Kierunek natomiast próbowałby interpretować katechezę w oparciu o wytyczne teologii moralnej. Tymczasem w wymiarze chodzi o zakres, pozycję i linię moralną rysującą się przez całą katechezę.

Biorąc pod uwagę wyżej wspomniane wymiary moralne katechezy, nasuwa się pytanie dotyczące słuszności i skuteczności proponowanej katechezy. Aby odpowiedzieć na postawione pytania, trzeba spojrzeć na

¹ Zob. L. Chmaj: *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*. Warszawa 1962.

² H. Schilling: *Grundlagen der Religionspädagogik*. Düsseldorf 1970 s. 365--418.

katechezę z różnych aspektów, wydobyć z niej idee moralne i skonfrontować z głównymi liniami rozwoju katechezy, wytycznymi Soboru Watykańskiego II i wskazaniem Dyrektorium Katechetycznego. Stopniowe rozwiązywanie problemu odsłoni w konsekwencji kontekst, a katechezie wskaże właściwy wymiar moralny.

Katecheza o obowiązkach moralnych chrześcijanina

Począwszy od Soboru Trydenckiego, poprzez epokę Oświecenia i wiek XIX, coraz większego znaczenia nabierała w katechezie wiedza teologiczna. Katecheza stała się wówczas przede wszystkim nauką o obowiązkach moralnych chrześcijanina³, lekcją religii oraz narzędziem przekazu wiedzy dogmatycznej i moralnej.

Zdaniem K. Schwarzela, J. B. Grasera i A. Wintera przez przekaz treści teologicznych zmierza ona do rozwoju intelektu, a w następstwie kształtuje chrześcijańskie spojrzenie na świat. Chodziło w niej nie tyle o kształtowanie mentalności, ile raczej o przygotowanie do działania zgodnego z przykazaniami Bożymi. Bardziej niż kształceniem umysłu należałoby się więc zająć kształceniem serca, które o wiele wydatniej umożliwia kontakt z Bogiem i ludźmi. Ze względu na to, że serce jedynie inicjuje czyny chrześcijańskie, a ich kontynuacja, konkretyzacja i konsekwencja zależy od woli człowieka, katechezie przypada w równej mierze kształcenie serca i woli⁴.

Według A. Reichenberga i J. Spechtenbauera katecheza nie może zajmować się wszystkimi problemami świata, ale jedynie najważniejszymi. Takim problemem, który należałoby podjąć za wzorem i przy pomocy Chrystusa, jest grzech w świecie. Chrystus przychodząc na świat pouczał ludzi o szkodliwości grzechu i konieczności cnoty. Katecheza, mająca swe źródło w Chrystusie i przedłużająca jego naukę i czyny, powinna przekazywać wiedzę religijną w taki sposób, by wykorzeniać grzech i gruntować cnotę wśród ludzi⁵.

Wydaje się, że przedstawicielami katechetycznego intelektualizmu moralnego są u nas J. Krukowski i K. Wesołowski. Zdaniem Krukowskiego katechetyka byłaby nauką obejmującą zasady nauczania ludu i dzieci najistotniejszych prawd wiary świętej i powinności chrześcijańskich⁶.

³ G. Weber: *Religionsunterricht als Verkündigung*. [b. m. w.] 1964 s. 34.

⁴ A. Exeler: *Wesen und Aufgabe der Katechese*. Freiburg 1966 s. 125.

⁵ Tamże s. 126.

⁶ J. Krukowski, S. K. Wesołowski: *Katechetyczne nauczanie*. W: *Encyklopedia Wychowawcza*. T. 6. Warszawa 1904 s. 156.

Katechetyka w tym ujęciu sprowadzałaby się więc do wypracowywania sposobów pewnego zakresu wiedzy teologicznej i pouczenia o obowiązkach, jakie chrześcijanin powinien spełnić. Zapoznanie się z wiedzą religijną, jak i wprowadzenie w obowiązki chrześcijańskie dotyczyło warstw najuboższych i dzieci. Stanowisko swoje precyzuje dokładniej przy celu katechezy, którym jest doprowadzenie katechumenów do uświętobliwienia, tj. rozwoju uczuć żywej wiary, miłości, do cnoty w znaczeniu gorliwego wypełniania obowiązków religijnych i posłuszeństwa Kościołowi⁷. Katecheza ma więc za zadanie tak przekazywać treści, by za ich pomocą rozwijać uczucia wiary i miłości, z których zrodzi się cnota, polegająca przede wszystkim na wypełnianiu nakazów religijnych, przez które wyraża się oddanie Kościołowi.

W epoce Oświecenia pewne doktryny, stojące dotąd wysoko w hierarchii wartości, zajęły podrzędne stanowisko, a na ich miejsce weszły nowe dyscypliny. W światopoglądzie chrześcijańskim dogmatyka ustąpiła miejsce teologii moralnej.

Teologia ta, zajmując stanowisko separatystyczne i negatywne, próbowała „pokawałkować” człowieka i poklasyfikować jego działanie, celem zmobilizowania go do pewnych czynów. Mnożąc przepisy, a zwłaszcza zakazy moralne, chciała w ten sposób ustrzec wiernych od złego. W nakazach, jakie podawała, skupiła uwagę na powinnościach, które stały się jej centralnym problemem. Będąc w teologii dyscypliną dominującą, stała się również bazą dla katechetyki⁸.

Dydaktyzm moralny zapoczątkowany w okresie Oświecenia miał swoich przedstawicieli przez długi okres czasu. Nieco zmodyfikowane hasła głosili oni również w naszym stuleciu. Ich zdaniem celem katechezy było kształtowanie moralnego charakteru katechumena, rozumianego jako suma cnót chrześcijańskich. W rzeczywistości tak pojęty charakter opierał się na obowiązkach i powinnościach wynikających z przykazań Bożych i kościelnych. Chodziło w nim mniej o aspekt społeczny, a więcej o jego aspekt indywidualny. Mniemano bowiem, że wykonanie osobistych powinności jest wyrazem głębokiej wiary i żywej miłości⁹.

Z psychologicznego punktu widzenia charakter był rozumiany jako struktura oparta w pewnej mierze na rozumie, zwłaszcza zaś na uczu-

⁷ J. Krukowski: *Przewodnik teoretyczny dla katechtów czyli katechetyka katolicka*. Kraków 1877 s. 27.

⁸ F. Błażnicki: „*Esse in Christo*” a wychowanie moralne. „*Katecheta*” R. 9: 1965 nr 3 s. 101.

⁹ Por. H. Pagiewski: *Ku odnowie teologii moralnej*. „*Homo Dei*” 1962 nr 4 s. 328 nn.

ciach i woli. Katecheza włączona w realizację takiego celu w pewnym stopniu przyczyniała się do rozwoju intelektu, koncentrowała się jednak przede wszystkim na rozwoju uczuć i woli. Zaangażowanie intelektualne pełniło funkcję służebną w stosunku do zaangażowania emocjonalno-wolitywnego. Wiedzę religijną przekazywano z wyraźnym zamiarem pobudzenia uczuć i woli do wykonywania z góry określonych czynów.

Naczelnymi powinnościami moralnymi były: wierność, posłuszeństwo i pracowitość. Kościół, który jest interpretatorem Objawienia, domagał się od swoich członków wierności głoszonej Ewangelii, podawanej doktrynie i przepisom szczegółowym. Katecheza głosiła tezę, że do duchownych należała interpretacja depozytu wiary, a do wiernych jego wykonanie. Punkt ciężkości położony był w katechezie na wprowadzenie wiernych w działanie wynikające z podawanej nauki Kościoła¹⁰.

Kościół, chcąc uzyskać w wielu środowiskach poparcie dla głoszenia Ewangelii, uzależniał się w dużej mierze od polityki państwowej¹¹. Uzyskawszy wówczas pewne przywileje albo zmuszony koniecznością głosił ideał poddaństwa wobec władzy świeckiej. Czynniki państwowe, świadome wychowawczego znaczenia katechezy, tolerowały ją, a czasem popierały, w nadziei własnych korzyści. Katecheza, uzyskując względne warunki działania, zamiast przekazywać pełną treść, dokonała wyboru i podawała tylko to, co miało ścisły związek z przyjętymi odgórnie założeniami.

W treści katechezy można było wyróżnić zagadnienia wiary, moralności i sakramentów¹². Wiara rozumiano jako wprowadzenie, a sakramenty jako skuteczne środki moralnego działania. W wierze nie poruszano osobowego spotkania z Bogiem — jak to ujmuje współczesna katechetyka — lecz podkreślano wiedzę religijną, służącą do objaśnienia i zrozumienia wynikających obowiązków. W sakramentach położono nacisk na ich działanie *ex opere operato*, nie doceniając zaangażowania podmiotowego. Zarówno wiara, jak i sakramenty były ukazywane jako czynniki podporządkowane moralności, która decydowała o ich treści i metodzie przekazu.

Chrystus w katechezie Oświecenia ukazywany był jako idealny wzór postępowania moralnego. Kościół traktowano przede wszystkim jako in-

¹⁰ Por. J. Charytański: *Wychowanie moralne w katechezie*. „Katecheta” 1962 nr 1 s. 20.

¹¹ Tenże: *Katechetyka a teologia praktyczna*. „Ateneum Kapłańskie” 1974 nr 391 s. 223.

¹² G. Fischer: *Geschichte der Katechese in der Neuzeit*. W: *Katechetisches Wörterbuch*. Freiburg 1961 s. 121.

stytucję prawną, która ogłaszała przepisy i czuwała nad ich przestrzeganiem. Katecheza Oświecenia i XIX w., podejmując zadania informacji o przepisach, zajęła się bardziej zakazami niż nakazami. Motywacja miała niewiele miejsca, chętnie natomiast odwoływano się do kar wynikających z przekroczenia zakazów. Sakramenty zostały włączone w realizację zadań chrześcijańskich. W ten sposób, dzięki ich tajemniczej sile, człowiek słaby i niedoskonały wzmacniał się duchowo i stawał na coraz wyższym poziomie swego chrześcijańskiego bytowania¹³.

W katechezie najpowszechniej i najczęściej stosowanymi były metody wtaczania wiadomości religijnych, przyzwyczajania i moralizowania¹⁴. Zwłaszcza w XIX w. propagowano stanowisko, że wielość wiedzy, jej pamięciowe opanowanie, wpływa na umoralnienie człowieka. Wiedza religijna, składająca się z poszczególnych elementów, czyli wiadomości, tworzy pewne całościowe układy, które sprzyjają przyswajalności nowych treści i wpływają na działanie człowieka. Jeżeli wyrazem chrześcijańskiego charakteru są czyny zgodne z podanymi normami, to ich powtarzanie sprzyja zdobywaniu wprawy, czyli osiągnięciu ideału moralnego. Biorąc pod uwagę złe i dobre skłonności człowieka, metoda moralizowania oddawała wielkie usługi, zmierzające do ustrzeżenia katechizowanego od zła i przyzwyczajania go do dobra. Akcentowała ona pewne treści, nie gardziła swego rodzaju przesadą, posługiwała się imperatywami i wskazywała na następstwa.

Katecheza jako religijno-moralne wychowanie dzieci i młodzieży

Dopiero współcześnie wysuwa się jasno tezę, że katecheza z jednej strony zależna jest od koncepcji i funkcji Kościoła, z drugiej natomiast od potrzeb i kultury epoki. Warunki społeczno-polityczne i ekonomiczno-kulturalne pod koniec XIX i na początku XX w. zrodziły nowe problemy i podsunęły ich rozwiązanie. Kryzys polityczny, którego następstwem były wojny, obumieranie jednej, a powstawanie innej grupy społecznej, rozwijanie nowych prądów filozoficznych i kulturalnych, rzuciły nowe światło na zagadnienie katechezy. Postanowiła ona włączyć się w nurt nowego życia społeczno-kulturalnego, a przez wychowanie religijno-moralne dzieci i młodzieży przyczynić się do odnowy życia ludzkiego.

¹³ F. Arnold: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*. Freiburg 1949 s. 69 nn.

¹⁴ P. Braido: *Educare*. T. III. Zürich 1984 s. 149.

W rozumieniu R. Pfistera¹⁵ katecheza powinna włączyć się w proces nauczania i wychowania religijnego. Jej zadaniem jest takie pouczenie o wierze i wprowadzenie w obowiązki chrześcijańskie, by katechizowany był przekonany i wyrażał swą postawę wobec Boga. Autor uważa, że w katechezie nie wystarczy tylko wpływ na katechizowanego, lecz nieodzowne jest również jego zaangażowanie. Pouczenia natomiast o wierze i wypełnianie wynikających z niej zobowiązań zbliżają go i mobilizują do zajęcia właściwej postawy wobec Boga.

Według A. Kerschbauera¹⁶ głównym zadaniem katechezy jest odświeżanie Królestwa Bożego i jego urzeczywistniania się w tym celu, by katechizowany, zapoznawszy się z jego rozwojem i funkcjonowaniem, mógł wejść w życie Kościoła i w nim się udoskonalać. W przeciwieństwie do Pfistera, u którego poruszony został problem obowiązków moralnych, Kerschbaumer utożsamia życie moralne z moralną doskonałością, którą osiąga się przez uczestnictwo w Kościele. Do Kościoła natomiast wchodzi się przez katechezę zorientowaną na Królestwo Boże i jego urzeczywistniające się plany.

Zdaniem F. X. Schöberla¹⁷ fundamentem dla katechezy moralnej jest chrzest, w którym dziecko otrzymuje zadatki wiary, nadziei i miłości. To, co dziecko otrzymuje w stanie nieświadomości, rozwija się poprzez katechezę w kierunku zaangażowania, świadomości i odpowiedzialności. Tylko katecheza skoncentrowana na chrzcie, rozwijająca wiarę, nadzieję i miłość może doprowadzić do moralności chrześcijańskiej. Wówczas jednak nie może ona sprowadzić się do funkcji dydaktycznej, lecz powinna wiązać się ściśle z funkcją pedagogiczną. Nauczanie i wychowanie stanowią dwa ściśle związane ze sobą wymiary katechezy w ogóle, a katechezy moralej w szczególności.

J. Boczar twierdzi, że „błądziłby katecheta, gdyby miał na oku u katechumenów tylko umienie, a nie dbał o sumienie, tj. gdyby troszczył się tylko, aby katechumeni umieli zasady wiary, a zaniedbał kształcić u nich sumienie i życie według wiary”¹⁸. Znaczenie wychowania moralnego w katechezie precyzuje dokładniej przy celu i zadaniach katechezy. „Celem katechetycznego nauczania jest doprowadzić katechumena do poznania objawionych prawd wiary i płynących z wiary obowiązków (...). Zadaniem (natomiast) katechezy jest nauczyć katechumenów zasad wiary chrześcijańskiej i wychować ich do życia chrześcijańskiego. Obydwie te czynności tak nauczanie, jak i wychowanie muszą zawsze

¹⁵ Exeier, jw. s. 133.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże s. 134.

¹⁸ *Katechetyka*. Lwów 1914 s. 8.

ić w parze”¹⁹. A więc katecheza posiada wymiar dydaktyczno-pedagogiczny i zmierza do poznania tajemnic Bożych i ukształtowania w wychowankach nowego życia, opartego na wierze.

W ujęciu W. Kosińskiego „cel nauczania religii pozostaje zawsze jednaki i niezmienny: czy za czasów katechumenatu, czy dziś, a jest nim — nauczyć możliwie wszystkich prawd wiary, przygotować do godnego przyjmowania sakramentów, w ogóle do praktykowania religii, do życia cnotliwego (...). Nauczanie religii nie ogranicza się do strony umysłowej, do zapoznania dzieci z prawdami wiary św., stanowi to zaledwie cząstkę zadań katechezy. Drugie, znaczniejsze, ważniejsze i powiedzmy — o wiele trudniejsze zadanie katechozy — to wychować katechumenów na dobrych chrześcijan”²⁰. Życie i moralność chrześcijańska w katechezie Kosińskiego staje się punktem docelowym. Dochodzi się do niego przez przyswojenie wiedzy religijnej i uczestnictwo w sakramentach św. W rozwoju i udoskonaleniu katechizowanych oddaje cenne usługi katecheza dydaktyczno-pedagogiczna.

Podtrzymując w pewnej mierze aspekt dydaktyczny, J. Łopot podkreśla w katechezie jej aspekt pedagogiczny. „Katecheza jest nauczaniem wychowawczym. Katecheta ma dać nie tylko możliwość nauczania się, ale nauczyć. Odpowiada on za to, czy uczniowie jego korzystają z danej im możliwości nauczania się. Musi wtedy nieustannie sprawdzać, czy na jego czynności nauczania odpowiada ze strony uczniów czynność uczenia się, przyswajania i przeżywania tego, co im podaje. Katecheta wreszcie ocenia, czy uczniowie należycie dorabiają się tych wartości, jakie im podaje katecheza (...). Katecheza jest oddziaływaniem wychowawczym, a nie opowiadaniem o prawdach religijnych, czy rozwiązywaniem religijnym trudności lub filozofowaniem na religijne tematy. Prawda religijna jest dla życia. Nie może więc tylko zostać w pamięci, czy zaspokajać ciekawości. Ona ma formować osobowość ludzką i kierować jej działaniem i zachowaniem. Aby to osiągnąć, trzeba uczynić tę prawdę przyswajalną przez duchowy organizm dziecka czy młodzieży, tudzież ma ona być tak im podaną, aby byli pod wszechstronnym jej działaniem”²¹. Łopot traktując katechezę jako wychowanie, wiążące się nierozdzielnie z nauczaniem, dąży za jej pośrednictwem do wyrobienia postawy religijno-moralnej. W jego ujęciu postawa taka jest wynikiem rozwoju osobowości skoncentrowanego na zaangażowaniu i wartościach religijno-moralnych.

¹⁹ Tamże s. 69—70.

²⁰ W. Kosiński: *Katechetyka czyli metodyka nauczania religii*. 1931 s. 2.

²¹ J. Łopot: *Katechetyka*. Kielce 1974 s. 11—12.

Pod koniec XIX i na początku XX w. daje się zauważyć ruch odnowy kulturalnej i religijnej. Powstają nowe dyscypliny naukowe, m.in. psychologia, pedagogika, socjologia i dydaktyka, które zaczynają odgrywać wielką rolę w życiu społecznym. Następuje ożywienie życia religijnego wywołane ruchami pastoralnymi. Na skutek tego próbowano bliżej zainteresować się człowiekiem, a zwłaszcza dziećmi i młodzieżą²². Wywarło to również wpływ na teologię, która dzięki ruchom pastoralnym zmuszona była na nowo zbadać swoje założenia i podstawy. Taka rewizja dokonywała się stopniowo w ramach teologii systematycznej, m.in. w teologii moralnej oraz w ramach szczegółowych dyscyplin teologii pastoralnej, np. w katechetyce. Katechetyka wówczas pojęta została jako pedagogika religijno-moralna, a katecheza jako wychowanie religijno-moralne.

Struktura katechezy wyrażała się w czterech zasadniczych częściach: wprowadzeniu, przedstawieniu, pogłębieniu i zastosowaniu²³. Patrząc na całość tej struktury można powiedzieć, że w części pierwszej dokonywano pewnych operacji metodycznych, zmierzających do tego, by zaangażować psychicznie katechizowanego. Część druga i trzecia służyła do przekazywania treści religijnych, a ostatnia miała wywołać postanowienie dla praktyki życiowej, wypływające z przeżytej i akceptowanej treści. W oparciu o taką strukturę zasadniczo ostatnia część kształtowała postawę moralną.

W treści katechezy można było jeszcze spotkać i stare ujęcia, wyrażone w schemacie: wiara, życie chrześcijańskie, sakramenty²⁴. Pojawiał się również nowy schemat w układzie: wiara, sakramenty, życie chrześcijańskie²⁵. Wiara i sakramenty, w które katechizowany był wprowadzany przez katechezę, wyrażały stosunek do Boga, podczas gdy życie chrześcijańskie, wynikające z wiary i sakramentów, skłaniało do zajęcia właściwej postawy wobec ludzi. Połączenie wiary z sakramentami sprawiało, że była ona traktowana nie tyle jako wiedza religijna, ile raczej jako życie Boże. Katecheza dawała również silne podstawy moralności chrześcijańskiej.

Moralność chrześcijańska coraz rzadziej była imperatywem narzuconym z góry, ale stawała się zadaniem wynikającym z przekonania religijnego i zaangażowania się w życie sakramentalne. Tak ustawiona katecheza próbowała zbliżać, zwłaszcza dzieci i młodzież, do Kościoła, by

²² Th. Filthaut: *Menschenbild und katechetische Methode*. W: *Katechetische Methoden heute*. München 1962 s. 9—24.

²³ M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 17.

²⁴ Por. *Katechizm religii katolickiej*. Kraków 1941.

²⁵ F. Spirago: *Katolicki katechizm ludowy*. Katowice 1927.

przez uczestnictwo w kulcie Bożym i przyjęcie łask sakramentalnych przemieniać się wewnętrznie i zająć świadomą i moralnie odpowiedzialną postawę poza Kościołem. Moralność więc nie próbowała separować się od religijności, lecz miała w niej podstawę i czerpała motywację.

Katecheza moralno-religijna, w której religijność podporządkowano moralności, zamieniła się w katechezę religijno-moralną²⁶. Moralność była wyprowadzana z religijności i stanowiła pewną zwartą całość, strukturę działaniową w kierunku dobra, w przeciwieństwie do poszczególnych, wyizolowanych czynów moralnych, kształtowanych przez katechezę dydaktyczną. W katechezie bowiem chodziło o to, by nie tylko nauczyć działania moralnego, lecz w pełni rozwiniętą osobowość ukierunkować do Boga i ludzi, wobec których katechizowany będzie realizował naukę przyswojoną podczas katechezy.

Odstąpiono od traktowania katechezy jako lekcji pouczającej o obowiązkach moralnych, a zaczęto ją określać jako wychowanie religijno-moralne. W nowym ujęciu katecheza stawała się więc procesem uzależnionym od wielu czynników środowiskowych, realizowanych równocześnie przez katechetę i katechizowanego. Wprawdzie dalej jeszcze wyliczano katechizowanemu szereg szczegółowych zadań moralnych, które ma wykonać poza katechezą, jednak już podczas katechezy kształtowano osobowość moralną, formowano sumienie, by zachowanie moralne wynikało z najgłębszych warstw osobowości. Wpływając religijnie i moralnie na katechizowanego, brano pod uwagę jego stosunek do czynników oddziałujących i liczone się z wieloma sytuacjami nieprzewidywanymi, od których zależy linia życiowa człowieka²⁷.

W katechezie wychowawczej nie poprzestawano tylko na zewnętrznym umoralnieniu, ale sięgano w głąb. Uwewnętrznienie moralności wiązało się jednak ściśle z całokształtem nauczania i wychowania świeckiego. Pojawiały się dość często głosy, by moralność wiązała się ściśle z religijnością, a jedna i druga z całokształtem kultury i oddziaływania osobowego. Od strony religijnej wychowanie moralne dokonywało się przez zaangażowanie liturgiczne, a od strony kulturowej przez zaangażowanie w różnych zespołach twórczych. Licząc się z oddziaływaniem środowiska, organizowano je pod kątem wychowania moralnego.

Ruchy społeczne w Kościele i poza nim wpływały na uspołecznienie wychowania. Elementy społeczne wniesione do wychowania w ogóle, zostały również przeszczepione i do wychowania religijno-moralnego. Wprawdzie trzeba będzie jeszcze poczekać, zanim wychowanie religijno-

²⁶ Zob. Z. Bielański: *Pedagogika religijno-moralna*. Lwów 1934.

²⁷ Exeler, *ibid.* s. 127 nn.

-moralne zostanie w pełni przeniknięte treścią społeczną, ale już wtedy katecheza nabiera wymiaru społecznego. Próby jej realizacji z pomocą i za pośrednictwem grup pomagały w rozwoju pełnej osobowości i wyrabiały postawę moralną wobec otoczenia.

Katecheza moralna w kontekście biblijnym, doktrynalnym i liturgicznym

Katecheza moralna przez pewien okres dominowała i separowała się od innych dziedzin życia. Stopniowo poczęła się wiązać z różnymi dyscyplinami świeckimi sądząc, że w ten sposób wnosi nowe wartości ubogacające i pogłębiające moralność. W czasach współczesnych, zwłaszcza dzięki rozwojowi kerygmatyki, katechetyka związała się ściśle z teologią pastoralną, zaś katecheza została pojęta jako przepowiadanie Chrystusa, a katecheza moralna była interpretowana w kontekście biblijnym, doktrynalnym i liturgicznym.

H. Hollander w swojej katechetyce wymienia trzy zasadnicze wymiary katechezy: liturgiczny, biblijny i katechizmowy²⁸. Mniej mówi o powiązaniach, jakie między nimi zachodzą, lecz zagłębia się raczej w wewnętrzną treść poszczególnych wymiarów. Moralnością zajmuje się w związku z wymiarem katechizmowym, uważając, że końcową fazą nauczania katechizmu jest moralność.

Zasadniczymi wymiarami katechezy według G. Webera są: nauczanie biblijne i katechizmowe, wychowanie liturgiczne i chrześcijańskie kształcenie sumienia²⁹. Autor uważa, że do zasadniczych zadań katechezy należy nauczanie wiary, dokonując się przez zdarzenia biblijne i systematyczną naukę Kościoła zawartą w katechizmie, wychowanie religijne, realizowane w ramach liturgii, oraz formacja sumienia do postawy moralnej. O katechezie moralnej mowa jest przede wszystkim w ramach formacji sumienia, przy czym autor podkreśla, że stanowi ona właśnie istotę katechezy moralnej interpretowanej pedagogicznie i duszpastersko.

W refleksjach dotyczących odnowy współczesnej katechezy interpretuje się ją w ramach wymiaru liturgicznego, eklezjalnego, antropologicznego i kosmicznego. Katecheza więc włącza się w życie Kościoła, angażuje się w liturgię, ale zarazem otwarta jest na cały świat, a zwłaszcza na człowieka³⁰. O wymiarze moralnym wprost nie ma mowy, ale problemy dotyczące wychowania moralnego zawarte są w wymiarach:

²⁸ H. Hollander: *Catechetica*. Torino 1961 s. 49 nn.

²⁹ Weber, *ibid.* s. 94 nn.

³⁰ *Riflessioni sul rinnovamento della catechesi*. Torino 1970 s. 46 nn.

antropologicznym i kosmicznym. Choć postawa moralna ma swoje źródło w zaangażowaniu kościelno-liturgicznym, to jednak w rzeczywistości zmierza ona do ewangelicznego zaangażowania człowieka w rozwój świata.

Podstawowy dokument katechizacji włoskiej omawia wymiar biblijny, liturgiczny, eklezjalny, antropologiczny, pastoralny i metodologiczny katechezy³¹. Katecheza w tym ujęciu jest wołaniem Boga do człowieka przez Jezusa Chrystusa i Kościół, by człowiek dając odpowiedź personalną angażował się w liturgię i świadectwem swego chrześcijańskiego życia dokonywał przemiany świata. Trudno tutaj doszukać się jakiegos odrębnego miejsca dla katechezy moralnej, gdyż przy powiązaniu poszczególnych wymiarów aspekt wiary i moralności prze-wijają się i ściśle wiążą ze sobą. Nie można bowiem moralności czy wychowania w ramach Kościoła pojmować tylko jako pewnych części materiału treściowego, albo też wyłącznie, gdyż chrześcijanin żyje i pracuje jednocześnie w Kościele i świecie, rozwija wiarę i o niej świadczy.

W polskiej literaturze katechetycznej najczęściej spotyka się cztery zasadnicze wymiary katechezy: biblijny, doktrynalny, liturgiczny i moralny³². Dzięki wymiarowi biblijnemu w katechezie Bóg przez Słowo Wcielone odsłania katechizowanemu plany zbawienia i zaprasza do ich realizacji, domagając się ich znajomości, zagłębienia się w myśl Bożą, odczytywaną i przekazywaną przez Kościół. Zbawcze plany Boże realizują się w świecie przez Kościół, dlatego katecheza, szczególnie przez przeżywanie liturgii, wprowadza wiernych do wspólnoty Kościoła, w którym tworząc jedną wspólnotę wiary i miłości, świadczą o Chrystusie i przemieniają świat w kierunku sprawiedliwości, pokoju i braterstwa.

Katecheza moralna w ujęciu zachodnioeuropejskim włączona była w różne wymiary, natomiast w myśli polskiej otrzymała swój specyficzny wymiar. Teoretycy sądzą, że nie może ona być traktowana ani jako część całej struktury katechetycznej, ani jako pewna wybrana treść, którą omawia się w ciągu kilku jednostek katechetycznych, ale trzeba jej wytyczyć specjalny wymiar, dzięki czemu moralność przewijałaby się przez całą katechizację.

G. Gozzelino, omawiając zasadnicze zagadnienia treści katechezy, wymienia wśród nich następujące tajemnice: Boga we wspólnocie trzech osób, Słowa Wcielonego jako obrazu żywego Boga, Chrystusa Zbawcy, Kościoła i łaski, Maryi matki Kościoła, Kościoła i sakramentów oraz ta-

³¹ *Documento di base*. Torino 1970 s. 373 nn.

³² J. Charytański: *Inspiracje soborowe w katechetyce*. W: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970 s. 151—161.

jemnicę rzeczywistości eschatologicznych³⁰. W treści przedstawionej z punktu widzenia dogmatycznego zasadniczo nie znajduje się miejsca na problemy moralne. Są one jedynie ukryte w głównych problemach dogmatycznych.

Książka G. Gatti zajmuje się bezpośrednio moralnym wymiarem katechezy³¹. Autor przedstawia nauczanie moralne w Piśmie św., koncentruje się na podstawowych problemach moralnych współczesności i wysuwa pewne propozycje dotyczące katechezy i wychowania moralnego. Stwierdza on, że moralność Starożytności była moralnością prawną, zwracającą uwagę na wykonywanie przepisu, a moralność Nowego Testamentu, zapoczątkowana przez Jezusa Chrystusa i głoszona przez Kościół, jest ukierunkowana na miłość moralnością sprawiedliwości. Zasadniczymi problemami moralnymi — zdaniem autora — we współczesnym nauczaniu chrześcijańskim są: prawo naturalne, wolność jako fundamentalna dążność współczesnego człowieka, relacje między sumieniem a obiektywnymi normami moralnymi, stosunek wiary do religii, wiara i aktywność ludzka oraz spojrzenie na czyny ludzkie w perspektywie eschatologii. Stawiając postulaty katechezy i wychowaniu moralnemu, autor koncentruje się na dojrzałości wiary i dojrzałości moralnej uważając, że nie tyle należy zwrócić uwagę na klasyfikację czynów i grzechów, co skoncentrować się na wierze tkwiącej w podstawach naturalnych dojrzałej osobowości i otwartej zarówno do świata ziemskiego, jak i do wieczności nadprzyrodzonej.

Katecheza jednowymiarowa, dogmatyczna czy moralna, współcześnie stała się wielowymiarową. W literaturze katechetycznej wielość ta różnie się kształtuje. Najczęściej przyjmuje się cztery zasadnicze wymiary: biblijny, doktrynalny, liturgiczny i moralny. Zasygnalizowanie tych wymiarów w różnym ich układzie skłania z kolei do przypatrzenia się bliżej wymiarowi moralnemu w kontekście innych, które mu towarzyszą.

Bóg, Ojciec ludzkości, kieruje do człowieka swoje wezwanie i zaprasza go do uczestnictwa w swoim życiu i realizacji zbawczych planów. Zaproszenie to wyraża przez zdarzenia w świecie, Słowo wypowiadające się w Biblii i naukę Kościoła, a najdoskonalej przez Syna swego Jezusa Chrystusa, który przyszedł w Duchu Św. odnowić świat i zjednoczyć ludzkość.

To samo wezwanie w imię Jezusa Chrystusa kieruje Kościół do swoich wiernych i ludzi dobrej woli. Po raz pierwszy słyszy się je podczas

³⁰ G. Gazzelino: *I grandi temi del contenuto della catechesi*. Torino 1972.

³¹ G. Gatti: *La dimensione morale della catechesi*. Torino 1973.

chrztu, a ponawiane jest ono przy innych sakramentach. Chrześcijanin wezwany przez Kościół w czasie chrztu świętego partycypuje w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, wchodzi do wspólnoty wierzących i ją ożywia, a zarazem zobowiązuje się dobrowolnie do odpowiedzialności za dzieło zbawienia, podejmuje przekazywanie wartości wiary i miłości względem całego świata.

Bóg jako osoba we wspólnotcie trynitarniej kieruje swoje wezwanie do człowieka jako jednostki i wspólnoty, celem pełnego rozwoju życia osobowego i wspólnotowego. Moralność wynikająca z wiary, opierająca się na sprawiedliwości, dynamizowana przez miłość i zmierzająca do dobra, jest jednocześnie boska i ludzka, personalna i społeczna. Współczesna katecheza ofiarowuje moralność pełnego życia osobowego i wzmocnionej aktywności pomnażającej dobro służące uszczęśliwieniu człowieka, w przeciwieństwie do prawnej moralności Starożytności, ograniczającej rozwój człowieka i jego aktywność.

Wezwanie Boże szanuje wolność człowieka, który może z niego skorzystać i zaangażować się w przedstawione propozycje lub nim wzgardzić i odrzucić podsuwane plany. Wolna decyzja człowieka wobec propozycji Bożej przedłuża się w podejmowaniu określonych zadań. Człowiek wykonując działania wynikające z powołania i wolnej decyzji, spełnia czyny moralne będące konsekwencją dobrowolnie podjętych zobowiązań. Nie odczuwa wówczas ciężaru wynikającego z nałożonego obowiązku, lecz zadowolenie i satysfakcję wynikające z wolnego wyboru.

Moralność nadprzyrodzona, oparta na wezwaniu Bożym, a zarazem personalna, ze względu na realizowanie jej przez osobę ludzką, domaga się od katechezy doprowadzenia jej do dojrzałości naturalnej i religijnej. Osoba bowiem w pełni dojrzała może panować nad sytuacjami, dokonywać wyboru wśród wielu wartości, dać ich właściwą ocenę, ustawnie się samourzeczywistniać, ukierunkowywać na Boga i realizować jego plan wśród ludzi. Przy pełnym rozwoju osoby ludzkiej, odwołując się do wolności człowieka, katecheza koncentruje się na formacji sumienia.

Katecheza współczesna wychowuje do zaangażowania się w życie, wydobywania z niego ukrytych wartości, zwielokrotniania ich i uszlachetniania, w przeciwieństwie do katechezy tradycyjnej, hamującej działanie człowieka oraz podporządkowującej inicjatywę ludzką pod szczególne przepisy moralne. Chrześcijanie, przemieszczając siebie przez uczestnictwo w życiu liturgicznym Kościoła, w pełni angażują się w życie świata, by w nim dokonywać ewangelicznej odnowy.

Katecheza minionych wieków patrzyła na świat poprzez zło i powstrzymywała od zaangażowania w celu uniknięcia grzechu. Obecnie

katecheza widzi przede wszystkim w świecie dobro: do niego ukierunkowuje, a moralność chrześcijańska skłania właśnie człowieka do twórczości w świecie po linii dobra. W tym kontekście prawo i przykazania są wskaźnikami pozwalającymi odszukać i wydobyć dobro.

Zadania moralne, których podejmuje się osoba, są dość trudne, dlatego w ich realizacji zwraca się ona do Boga i do innych ludzi. Moralność chrześcijańska jest pojmowana współcześnie jako współdziałanie z Bogiem i ludźmi oraz skierowuje się do Boga i ludzi. Wychodzi więc ona od Boga i do Niego zmierza, zakreślając coraz szersze kręgi wśród ludzi. Działanie wspólnotowe dla dobra osoby i wspólnoty umacnia więź, daje możliwość przekazywania uzyskanych wartości i skłania do dawania o nich świadectwa.

Na bazie pełnego rozwoju osobowości i tworzenia wspólnoty, dla katechezy istotne są zadania rozumienia wolności, formacji sumienia i kształtowania odpowiedzialności. Chodzi bowiem o to, by człowiek tworząc, jednocześnie podpisywał się pod swoim działaniem i był za nie w pełni odpowiedzialny. Dokonany wybór, zgodny z sumieniem i prawem pozytywnym, daje szansę przedłużenia działania i uaktualniania go również w przyszłości ziemskiej czy nadprzyrodzonej.

Katecheza moralna w poszukiwaniu swego właściwego wymiaru

Katecheza moralna zajmowała w strukturze katechezy raz stanowisko decydujące, innym razem była całkowicie podporządkowana ogólnym założeniom katechezy jako takiej lub wreszcie stanowiła jeden z wielu jej wymiarów. Dlatego moralność widziana była w pozycji centralnej, marginalnej albo też kontekstowej.

Gdy katecheza koncentrowała się na moralności, wszelkie działanie katechetyczne zmierzało do zobowiązania katechizowanego, by wypełniał nakazy. Treść katechezy dotyczyła więc przede wszystkim przykazań, a w sposobie jej realizacji dążono do wyrobienia postawy podporządkowania. Czyniono więc pewne wyjaśnienia, lecz większą wagę przykładano do pamięciowego opanowania tak rozumianej wiedzy moralnej.

W okresie późniejszym moralność stała się wnioskiem wynikającym z całej struktury katechezy. W pewnej mierze jej wytyczne ustalane były podczas katechezy, ale w zasadzie moralność wychodziła już poza katechezę. Wprawdzie postanowienia moralne katechety były kontrolowane, jednak w rzeczywistości moralność stawała się sprawą prywatną katechizowanego. Uważano, że katecheza pogłębiona religijnie doprowadzi w rezultacie do życia moralnego.

Katecheza moralna została włączona obecnie w przepowiadanie biblijne, nauczanie Kościoła i przeżycia liturgiczne. Przepowiadanie Chrystusa, oparte na Piśmie św. i pogłębione nauką Kościoła, angażuje liturgicznie katechizowanego, który zespolony z Chrystusem w sakramentach, dokonuje przemiany osobowej i odnawia życie społeczne w kierunku tworzenia wspólnoty.

Na bazie dotychczasowych rozważań dotyczących wymiaru katechezy moralnej rodzą się pewne pytania: czy dotychczasowe ustawienie katechezy moralnej było właściwe? Jakie jest kryterium moralnego wymiaru katechezy oraz w jakich proporcjach w stosunku do katechezy w ogóle należy widzieć katechezę moralną?

Próbując dać odpowiedź na postawione pytania i wskazać właściwe wymiary katechezy moralnej, trzeba odwołać się do Dyrektorium Katechetycznego, które mówi: „Chrystus dał Apostołom polecenie, ażeby nauczali zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał. Z tej racji katecheza ma objąć nie tylko to, w co trzeba wierzyć, ale również i to, co trzeba czynić”³⁵. Wydaje się, że Dyrektorium stawia na tej samej płaszczyźnie i w tych samych proporcjach wiarę i moralność. Stąd też katecheza na równi podejmuje zadania rozwoju wiary i kształtowania postawy moralnej.

Wiara jest źródłem, daje podstawy i inspiruje moralność, a sama dzięki moralności przestaje być teorią odległą od życia, lecz staje się konkretną realizacją planu Bożego. We wierze moralność otrzymuje motywację działania ukierunkowanego do dobra, a wiara przedłużona przez moralność dokonuje przemiany świata. Wiara i moralność rozwijane przez katechezę odkrywają współczesnemu człowiekowi sens istnienia. Współczesny człowiek zagubił się w życiu społecznym, ekonomicznym i kulturalnym, natomiast przez wiarę i moralność może odnaleźć siebie, swoje powołanie i podjąć działanie dla przyszłości.

³⁵ DCG 63.

Dimension morale de la catéchèse

RÉSUMÉ

La catéchèse morale est considérée aujourd'hui comme faisant partie d'un ensemble qui comprend la prédication biblique, l'enseignement de l'Église et les fonctions liturgiques. La prophétie du Christ, fondée sur l'Écriture sainte et approfondie par l'enseignement de l'Église, engage liturgiquement le catéchisé qui, uni au Christ par les sacrements, transforme sa vie personnelle et renouvelle la vie sociale dans le sens de la création d'une communauté.

Pour rendre sensible la dimension morale de la catéchèse, il faut se référer au Directoire Catéchétique qui précise: Le Christ enjoignit les Apôtres d'enseigner à observer ses commandements. La catéchèse doit embrasser par conséquent non seulement ce qu'il faut croire mais aussi ce qu'il faut faire. Le Directoire met ainsi sur le même plan, et dans les mêmes proportions, la foi et la morale, donc la catéchèse de la foi et celle de la morale.

La foi est une source, elle donne à la morale les fondements et l'inspiration; en revanche elle-même devient, grâce à la morale, la réalisation concrète du plan de Dieu. C'est en la foi que la morale trouve la motivation du comportement visant le bien; la foi, aidée de la morale, effectue la transformation du monde.

KIEROWANIE ROZWOJEM DUCHOWYM MŁODZIEŻY W PEDAGOGII PREWENCYJNEJ ŚW. JANA BOSKO

Młodzię potrzebuje opieki i kierownictwa, choć oczywiście, ta potrzeba jest odwrotnie proporcjonalna do wieku. Dotyczy to również rozwoju duchowego. W okresie dziecięcym dominuje kierownictwo rodziców, potem stopniowo dochodzi kierownictwo kapłana. W tym ostatnim wypadku rozróżniamy kierownictwa duchowe „pozasakramentalne” od „sakramentalnego”.

Co do kierownictwa „pozasakramentalnego” trudno dziś używać nazwy i metody „kierownictwa” bez protestu świata młodych. Przyczyn takiego protestu można doszukać się z jednej strony w kryzysie autorytetu, a drugiej w nietykalności osobistej, w swobodzie niczym nie krępowanej, w awansie młodzieży czy wprost w kontestacji indywidualnej i zbiorowej. Paternalistyczna postawa ojca, wychowawcy, kierownika, przełożonego budzi z reguły w młodym człowieku niechęć, podejrzliwość, zastrzeżenia, sprzeciw. Zamiast więc „kierownictwa”, można stosować nazwę „przewodnictwo duchowe”. Przewodnik działa z pozycji towarzysza, kolegi, przyjaciela — jako równy wśród równych, a różniący się tylko wiedzą, doświadczeniem, dobrem do przyjęcia lub odrzucenia, a więc niekrepującej. Chodzi tu nie tylko o nazwę, ale, co ważniejsze, o zasady kontaktów duszpasterza ze światem młodych, o sposoby zdobycia ich zaufania i możliwości przekazu im teoretycznych i praktycznych pouczeń.

Inaczej ma się rzecz z kierownictwem duchowym „sakramentalnym”, bo ono zakłada nierówność pozycji spowiednika i penitenta. Może w tym leży przyczyna ucieczki młodych przed sakramentem pojednania, albo przynajmniej jedna z ważniejszych przyczyn? Jeśli można by coś zmienić, aby spowiedź, będąca sama w sobie aktem głębokiej pokory, mniej zrażała wybujałą ambicję i łatwiejsza była do przyjęcia, to przede

Dimension morale de la catéchèse

RÉSUMÉ

La catéchèse morale est considérée aujourd'hui comme faisant partie d'un ensemble qui comprend la prédication biblique, l'enseignement de l'Église et les fonctions liturgiques. La prophétie du Christ, fondée sur l'Écriture sainte et approfondie par l'enseignement de l'Église, engage liturgiquement le catéchisé qui, uni au Christ par les sacrements, transforme sa vie personnelle et renouvelle la vie sociale dans le sens de la création d'une communauté.

Pour rendre sensible la dimension morale de la catéchèse, il faut se référer au Directoire Catéchétique qui précise: Le Christ enjoignit les Apôtres d'enseigner, à observer ses commandements. La catéchèse doit embrasser par conséquent non seulement ce qu'il faut croire mais aussi ce qu'il faut faire. Le Directoire met ainsi sur le même plan, et dans les mêmes proportions, la foi et la morale, donc la catéchèse de la foi et celle de la morale.

La foi est une source, elle donne à la morale les fondements et l'inspiration; en revanche elle-même divient, grâce à la morale, la réalisation concrète du plan de Dieu. C'est en la foi que la morale trouve la motivation du comportement visant le bien; la foi, aidée de la morale, effectue la transformation du monde.

KIEROWANIE ROZWOJEM DUCHOWYM MŁODZIEŻY W PEDAGOGII PREWENCYJNEJ ŚW. JANA BOSKO

Młodzież potrzebuje opieki i kierownictwa, choć oczywiście, ta potrzeba jest odwrotnie proporcjonalna do wieku. Dotyczy to również rozwoju duchowego. W okresie dziecięcym dominuje kierownictwo rodziców, potem stopniowo dochodzi kierownictwo kapłana. W tym ostatnim wypadku rozróżnimy kierownictwo duchowe „pozasakramentalne” od „sakramentalnego”.

Co do kierownictwa „pozasakramentalnego” trudno dziś używać nazwy i metody „kierownictwa” bez protestu świata młodych. Przyczyn takiego protestu można doszukać się z jednej strony w kryzysie autorytetu, z drugiej w nietykalności osobistej, w swobodzie niczym nie krępowanej, w awansie młodzieży czy wprost w kontestacji indywidualnej i zbiorowej. Paternalistyczna postawa ojca, wychowawcy, kierownika, przełożonego budzi z reguły w młodym człowieku niechęć, podejrzliwość, zastrzeżenia, sprzeciw. Zamiast więc „kierownictwa”, można stosować nazwę „przewodnictwo duchowe”. Przewodnik działa z pozycji towarzysza, kolegi, przyjaciela — jako równy wśród równych, a różniący się tylko wiedzą, doświadczeniem, dobrem do przyjęcia lub odrzucenia, a więc niekrępującej. Chodzi tu nie tylko o nazwę, ale, co ważniejsze, o zasady kontaktów duszpasterza ze światem młodych, o sposoby zdobycia ich zaufania i możliwości przekazu im teoretycznych i praktycznych pouczeń.

Inaczej ma się rzecz z kierownictwem duchowym „sakramentalnym”, bo ono zakłada nierówność pozycji spowiednika i penitenta. Może w tym leży przyczyna ucieczki młodych przed sakramentem pojednania, albo przynajmniej jedna z ważniejszych przyczyn? Jeśli można by coś zmienić, aby spowiedź, będąca sama w sobie aktem głębokiej pokory, mniej zrażała wybujałą ambicję i łatwiejsza była do przyjęcia, to przede

wszystkim należy skontrolować metodę i bardziej ją dostosować do psychiki nowoczesnego człowieka. Wtedy sakrament pojednania będzie mniej odstręczał, a może nawet przekształcić się w przyjacielskie kierownictwo duchowe: w tym wypadku „sakramentalne”. A przyjacielskie o tyle, o ile mniej paternalistyczne.

Zarówno „sakramentalne”, jak i „pozasakramentalne” kierownictwo duchowe, zależnie od stosowanych metod, będzie chętnie przyjmowane przez młodzież lub też jako odstręczające — mniej lub więcej ostentacyjnie — odrzucane. Jeśli jednak metody kierownictwa duchowego każdy może kształtować według swego rozeznania, aby młodym bardziej odpowiadały, to jednak właściwej treści przekazu w podobny sposób traktować nie można. Na ową treść składa się bowiem przede wszystkim element ewangeliczny oraz długoletnie — a może nawet i wiekowe — doświadczenie najwybitniejszych mistrzów ducha. Kierownik duchowy, opierając się na owym depozycie, ma do wyboru różne systemy tradycji ascetycznej przez tych ostatnich wypraktykowane i przyjmuje najbardziej mu odpowiadające. Ma więc tylko swobodę wyboru.

Wprawdzie każda epoka ma swoje własne oblicze i to, co uważane było dawniej za właściwe, w nowszych czasach staje się nieodpowiednie lub mniej odpowiednie, ale pewne zdobycze mają charakter ponadczasowy. Autor niniejszego szkicu, jak sugeruje tytuł artykułu, uwagę swoją chce skupić na systemie wychowawczym św. Jana Bosko, utalentowanego wychowawcy i kierownika dusz; jest to system sprawdzony, dobrze dostosowany do mentalności i duchowości młodego pokolenia. Budzi się jednak wątpliwość, czy system stosowany przez niego wśród wychowanków zakładowych może być stosowany przez duszpasterza w warunkach współczesnych w parafii? Spróbujemy poszukać na to odpowiedzi.

„Pedagogia duchowa”

Na samym wstępie, nie wdając się w definicję kierownictwa duchowego¹, oddzieliłiśmy kierownictwo duchowe „pozasakramentalne” od

¹ Według A. Siomkowskiego — „Kierownictwo duchowe jest to prowadzenie dusz do doskonałości chrześcijańskiej zgodnie z ich powołaniem osobistym, a tym samym zgodnie z wolą Bożą”. W. Fećki definiuje w ten sposób: „Directio vel moderatio spiritualis sensu generali, est influxus moralis per consilia, exhortationes, monita et correctiones a moderatore in moderatum effectus ad honorem spirituale ipsius moderati promovendum” (*De manifestatione conscientiae in ture religiosorum*. Lublin 1961 s. 27).

„sakramentalnego”, licząc się z zaistniałą praktyką w Kościele, choć wydaje się, że współczesna rzeczywistość mniej tego rozdziału potrzebuje, zwłaszcza w pracy prowadzonej po parafiach.

Ks. Bosko był wychowawcą w pełnym tego słowa znaczeniu. Miał na uwadze wychowanie fizyczne, intelektualne, moralne, społeczne młodzieży, to jest wychowanie naturalne, ale w jeszcze większym stopniu wychowanie nadnaturalne, nadprzyrodzone, kształtujące osobowość dzieci Bożych. W tym celu posługiwał się kierownictwem duchowym, nie odróżniając „sakramentalnego” od „pozasakramentalnego”. W początkach swej działalności, gdy nie miał jeszcze pomocników, jego penitentami była młodzież przychodząca do Oratorium, potem młodzież zakładowa i pozazakładowa, a wreszcie coraz częściej tylko zakładowa.

Po śmierci świętego, za czasów następcy, bł. Michała Rua, wyszedł dekret św. Inkwizycji (24 IV 1901 r.) zabraniający przełożonemu domu spowiednia wychowanków i współbraci². Wtedy kierownictwo duchowe „sakramentalne” spowiednika zostało radykalnie odłączone od „pozasakramentalnego”, co podtrzymał Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 518 i 530).

We współczesnych nam czasach wychowanie zakładowe, zwłaszcza w pracy zakonnej, zredukowało się niemal do samych tylko członków zgromadzeń, natomiast rozrasta się wychowanie pozazakładowe, duszpasterskie po parafiach. W takiej sytuacji o zakonnych proboszczach, wikariuszach, katechetach można powiedzieć, że znaleźli się w pozycji ks. Bosko, który był przecież turyńskim kapłanem diecezjalnym. Zatem mogą oni realizować wśród młodzieży kierownictwo duchowe zarówno w spowiedzi, jak i poza nią, oraz korzystać w pełni z doświadczeń i wskazówek świętego wychowawcy, odpowiednio dostosowując je do nowej rzeczywistości. Ponieważ nie każdy duszpasterz ma zdolności odpowiednie do kierownictwa duchowego, więc jako wychowawca zazwyczaj ma pole do popisu w dziedzinie wychowania naturalnego, zwłaszcza na lekcjach religii. Nie wdając się w ocenę takiej postawy, chcemy uwrażliwić czytelnika na możliwość realizowania pełnego kierownictwa młodzieżą na wzór św. Jana Bosko.

Taka działalność jest dwukierunkowa, choć ujęta w jednolitą całość, którą ks. E. Valentini określa jako „pedagogię duchową”³. Odróżnia on jasno „kierownictwo duchowe” od „wychowania duchowego”. O pierwszym mówi, że opiera się ono tylko na poufnych wyznaniach duszy i ogranicza się do kierowania myślami i zdolnościami prawi-

² Por. E. Ceria: *Annali della Società Salesiana*, T. 3. Torino 1964 s. 170—194.

³ E. Valentini: *La direzione spirituale dei giovani nel pensiero di Don Bosco*. Torino 1952 s. 11. Biblioteca del „Salesianum” nr 20.

dłowego rozcznania tego, co należy czynić, aby podtrzymać i rozwinąć życie nadprzyrodzone. Jest tylko częścią „pedagogii duchowej”, bo spełnia rolę wychowawczą w kształtowaniu sumienia od wewnątrz — przede wszystkim na spowiedzi. Natomiast od zewnątrz na duszę działa „wychowanie duchowe”, kierujące słowami, czynami i zdolnościami prawidłowego działania w porządku duchowym na podstawie własnych spowiedzi, a nie na podstawie intymnych zwierzeń. Duszpasterz bowiem nie może mieszać tego, co wie jako spowiednik, z tym, co zaobserwował jako zwykły wychowawca, aby nie naruszyć tajemnicy spowiedzi. Wprawdzie „kierownictwo duchowe” i „wychowanie duchowe” zmierzają ostatecznie do tego samego celu, ale innymi drogami, uzupełniając się w „pedagogii duchowej”. Tę zaś w szczególnym wypadku, jak bywało u ks. Bosko, można by nazwać „pedagogią świętości”, jeśli prowadzi się duszę o wyjątkowych darach Bożych.

W tej dziedzinie zawodzą metody pedagogii naturalnej, bo prócz czynników przyrodzonych w grę wchodzi jeszcze czynnik nadprzyrodzony, szczególny rodzaj łaski, a w szczytowej fazie „kierownictwo Boże”. Aby gorliwość duszpasterza nie szła w zawody z działaniem Bożym, musi on śledzić to działanie w duszy ma powierzonej i z całą gotowością dostosowywać swoją rolę kierownika duchowego do przejawów interwencji Bożej. A ponieważ w tej dziedzinie łatwo pobiłdnie, powinien więc oprzeć się na doświadczeniach mistrzów ducha. W wypadku młodzieży szczególnie owocny okazał się styl wypracowany przez św. Jana Bosko. Doprowadził najgorliwiezych wychowanków, takich jak Doranik Savio i Michał Rua, do czci ołtarzy, a u wielu innych ukształtował wzorową postawę chrześcijańską. Z racji praktycznych nazwiemy go „stylem oratorskim”, bo wyrósł i ukształtował się w turyńskim Oratorium św. Franciszka Salezego.

Środowisko oratorskie

Jeśli „kierownictwo duchowe” lub „wychowanie duchowe”, jak bywa o tym mowa, jest częścią „pedagogii duchowej”, to chcielibyśmy zaryzykować tezę, że we wzorowym środowisku wychowawczym kierownictwo duchowe jest najowocniejsze. Przemawiają za tym argumenty rozumowe i doświadczenie.

1. Niezaprzeczalny jest wpływ środowiska na kształtowanie się osobowości ludzkiej, więc już z tej racji wzorowe środowisko musi oddziaływać pozytywnie. Wzorowość społeczności chrześcijańskiej ma ściśle związek z tajemnicą Mistycznego Ciała Chrystusowego i nadprzyrodzonego w nim działania Ducha Świętego. Dlatego kierownictwo duchowe znajduje szczególnie korzystne warunki.

2. Oratorium turyńskie ks. Bosko stało się terenem doświadczalnym „pedagogii duchowej”. Nagromadzone w nim rozmaite elementy społeczne — ubodzy wieśniacy, terminatorzy, bezdomne włóczągi — nie stanowiły korzystnego podłoża dla ukształtowania jednolitej rodziny. Podkreśla to Pius XI w swym przemówieniu o Dominiku Savio żyjącym „wśród młodzieży, którą ks. Bosko zbierał, formował, kierował, przekształcał i uświęcał, ale która była zbieraniną dobrych i nie zawsze dobrych przykładów, dobrych i nie zawsze dobrych elementów. Był to zaiste prawdziwy sekret wyciągania i wydłużania ramion do wszystkich, aby nawet ze złych wydożyć dobro tak, jak to czyni ręka Boża”⁴.

Te słowa papieskie brzmią echem wspomnień pierwszych wychowanków turyńskiego pedagoga. Jeden z nich, ks. Ballesio, w swym pamiętniku *Vita intima di D. G. Bosco* (Życie wewnętrzne ks. J. Bosko) stara się wyjaśnić tajemnicę jego wpływu: „Sprawował (on) rządy w swoim, owszem, w naszym droгим Oratorium, za pomocą bojaźni Bożej, miłości i dobrego przykładu. Mógłby ktoś nazwać tę rządy „leokratycznymi”. My je nazywamy rządami perswazji i miłości najbardziej godnymi człowieka. I nie ma co mówić, cudowne były skutki tych rządów. Bo przecież tam się oddychało atmosferą wzniosłych idei, która sobą wszystko wypełniała, tak że nie myśleliśmy o niczym innym”⁵.

Podziwiane środowisko wychowawcze było dziełem człowieka obdarzonego wybitnym talentem pedagogicznym i nadprzyrodzonym charyzmatem apostoła młodzieży. W jego „stylu oratoryjnym” naczelną funkcję pełnił wychowawczy system prewencyjny oparty na rozumie, religii i miłości. Nie miało tu, żeby się nad nim dłużej zatrzymywać, ale warto przypomnieć kilka podstawowych założeń. Co do lokalizacji systemu ten uwzględniał: podwórze rekreacyjne konieczne dla młodego wieku, szkołę z dominującą w niej katechizacją i kaplicę — z sakramentalną podbudową strony wychowawczej. Był realizowany w ustawicznej asystencji pedagogicznej, w radosnym klimacie rodzinnym i w duchowej atmosferze pobożności sakramentalnej i maryjnej. Ks. Bosko wymagał od wychowanków nalczytego wykonywania obowiązku i czujnej powściągliwości, trzymającej na wodzy buntującą się naturę ludzką. W zamian darzył rozumną i nadprzyrodzoną miłością, która to wszystko łączyła w jedną całość ku duchowemu pożytkowi wychowanków. Źródła z pierwszej i drugiej ręki do odtworzenia jego „stylu oratoryjnego” nie brakuje. W nich też znajdujemy rady i wskazówki dla kierownictwa duchowego w szerokim znaczeniu, o które nara właśnie chodzi.

⁴ *Don Bosco nell'augusta parola dei Papi*. Torino 1966 s. 33.

⁵ G. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria: *Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco*. San Benigno e Torino 1898—1948 T. 6 s. 449 i T. 4 s. 337 (dalej cyt. MB 6, 449 i 4, 337).

Plan „pedagogii duchowej”

Aby szeroko pojęte kierownictwo duchowe stało się skuteczne, nie może ograniczać się do strony negatywnej, do zapobiegania złu i do rozgrzeszenia, lecz winno starać się ponadto ukształtować należytą postawę wychowanka i penitenta środkami pozytywnymi. Zasady tej możemy się doszukać we wszystkich pismach ks. Bosko skierowanych do młodzieży, ale najzwyczajniej została ona ujęta w tych, które dla tego celu specjalnie przeznaczył. Jako mistrz duchowy młodzieży św. Jan Bosko nie poprzestawał na pouczeniach wyrażanych słowem, ale chciał dać swym synom duchowym odpowiednią lekturę, dostosowaną do ich wieku i mentalności ówczesnej. Wybrał formę opowiadań — jako bardziej strawną — pod postacią biografii, żywotików dawnych świętych, a także współczesnych bohaterów ducha, jak Alojzy Comolio, Dominik Savio, Michał Magone, Franciszek Besucco, Alojzy Colle, czy nawet postaci mniej lub więcej fikcyjnych, wymyślonych dla celów pedagogicznych: Valentino, Severino, Angelina⁶. Napisał też pewnego rodzaju podręcznik ascetyczny dla młodzieży w formie książeczki do nabożeństwa pt. *Giovane provveduto* — Młodzieniec zaopatrzony⁷, wzorowanej na starym z r. 1767 *Guida angelica* — Anielski przewodnik. Zachowało się też sporo listów pisanych do wychowanków, a znajdujących się w zbiorze *Epistolario di S. G. Bosco*, sporządzonym przez ks. E. Ceria⁸. Poglądy ks. Bosko w tym względzie były wielokrotnie roztrząsane i komentowane przez takich pisarzy, jak: G. B. Lemoyne, E. Ceria, P. Braido, A. Caviglia, E. Valentini oraz nowszych: J. Aubry, F. Desramaut, P. Stella i inni.

Według A. Caviglia, plan „pedagogii duchowej” świętego wychowawcy najzwyczajniej został ujęty w życiorysie Franciszka Besucco, gdy na pytanie chłopca: co ma czynić, aby się „stać dobrym”? — odpowiada: „Wypełnij tylko trzy rzeczy... [trójmian]. Widzisz, są to: wesołość, nauka, pobożność. To jest nasz wielki program. Zastosuj się do niego,

⁶ G. Bosco: *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comolio (...) scritti da un suo collega*. Turino 1844; Tenze: *Vita del giovanetto Savio Domenico*. Torino 1859; Tenze: *Cenna biografica sul giovanetto Magone Michele (...)*. Torino 1861; Tenze: *Il Pastorella delle Alpi, ovvero vita del giovane Besucco Francesco d'Argentera*. Torino 1864; Tenze: *Valentino e la vocazione impedita (...)*. Torino 1866; Tenze: *Severino ossia avventure di un giovane alpigiano (...)*. Torino 1868; Tenze: *Angelina o l'Orfanella degli Appennini*. Torino 1869; Tenze: *Novelle e racconti tratti da vari autori ad uso della Gioventù*. Torino 1867.

⁷ G. Bosco: *Il Giovane Provveduto per la pratica dei suoi doveri, negli esercizi di cristiana Pietà, per la recita dell'Ufficio della Beata Vergine e dei principali Vesperi dell'anno coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre, ecc.* Torino 1847.

⁸ *Epistolario di S. Giovanni Bosco*. Ed. E. Ceria. Torino 1955—1959.

a będziesz mógł żyć szczęśliwie i uświęcić swoją duszę”⁹. Wybitny badacz duchowości św. J. Bosko zwraca na ten cytat szczególną uwagę: „Wesołość, nauka, pobożność jest programem tego, który chce być dobrym, bardzo dobrym i ewentualnie (w wypadku wymienionego chłopca — efektywnie — A. Ś.) świętym, przynajmniej w znaczeniu ukierunkowania. Ks. Bosko podaje tu pierwsze określenie „stawania się” świętym, we właściwym znaczeniu tego słowa, co również przyjął św. Dominik Savio, spragniony tego samego”¹⁰.

Mogłoby się zdawać, że odpowiedź dana gorliwemu chłopcu była tylko zdawkowym sformułowaniem, dopiero wnikliwsze studium pedagogiczne przywraca jej całą głębię.

Piotr Stella, badając indywidualność ks. Bosko¹¹, zatrzymuje się nad problemem szczęścia aktywizującego życie ludzkie w łączności z religijnością. Spostrzegł bowiem, że wrodzona intuicja, późniejsze przemyślenia i długie doświadczenia doprowadziły świętego do zasady pedagogicznej, niezbędnej w świecie młodzieży. Dążenie do szczęścia, wrodzone istocie ludzkiej, objawia się — zwłaszcza u młodzieży — dążeniem do radości, do wesołości. Tymczasem powierzchowne zarzuty religijność katolicką łączą z ponurym obowiązkiem cierpienia, z cierpiętnictwem, a więc z czymś, co zraża młodzież. Na przekór temu twierdzeniu ks. Bosko od dzieciństwa umiał godzić wesołość z religijnością, uczynił z niej nawet przynętę do służby Bożej. Jako kleryk założył „Towarzystwo wesołości”, jako kapłan powtarzał wychowankom werset psalmu 99: „*Servite Domino in laetitia!*”. W swym młodzieżowym przewodniku ascetycznym *Giovane provveduto* odrzuca mniemanie, „że służąc Bogu, trzeba się wyrzec wszelkich zabaw i przyjemności. Tak jednak nie jest” — konkluduje¹² — bo radosnymi są raczej ci, co żyją w łasce Bożej i nawet w ucisku odczuwają wewnętrzne zadowolenie.

Dominik Savio wówczas postanowił zostać świętym, gdy zrozumiał, „że to rzecz nietrudna i że to bynajmniej nie przeszkadza wesołości”¹³. A potem apostołując wśród kolegów pouczał (na podstawie wspomnianego „trójmianu”): „u nas świętość polega na wielkiej wesołości”. Dostrzegał ją w życiu oratorskim, pełnym kulturalnych rozrywek orga-

⁹ J. Bosko: *Pastuszek alpejski, czyli życiorys młodzieniaszka Franciszka Bezzucco*. Wyd. 2. Warszawa 1928 s. 73.

¹⁰ A. Caviglia: *Savio Domenico e Don Bosco*. W: *Opere e Scritti editi e inediti di Don Bosco*. Cz. 1. T. 4. Torino 1943 s. 121.

¹¹ P. Stella: *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. T. 2. Zürich 1969 s. 187—204.

¹² J. Bosko: *Młodzieniec zaopatrzony w praktyki pobożności chrześcijańskiej*. Oświęcim 1905 s. V.

¹³ J. Bosko: *Zyciorys Sługi Bożego Dominika Savio*. Kraków 1918 s. 43 i 88.

nizowanych przez świętego wychowawcę, zabaw na boisku, wycieczek, przedstawień teatralnych, akademii z muzyką i śpiewem, szumnych manifestacji religijnych. To wszystko było środkiem odpowiadającym młodzieży, a równocześnie objawem czystego serca żyjącego łaską.

Gorliwy duszpasterz przemysli tę sprawę i zachęcony przykładem świętego pedagoga nie poprzestanie na suchym przekazywaniu wiadomości katechetycznych, ale je zwiąże z życiem, stosując wypraktykowany styl oratoryjny, obliczony na czystość serca. Będąc równocześnie spowiednikiem, czy kierownikiem duchowym pozasakramentalnym, rozciągnie czujną opiekę nad tym, by wesołość nie odbiła się ujemnie na penitentach i wychowankach brakiera karności, łobuzerstwem i zupełnym rozproszaniem ducha. Wtedy będzie miał w rękach swoją młodzież.

Drugi punkt wspomnianego „trójmianu”, określony słowem „nauka”, także zwraca uwagę na sprawy zasadnicze. Zazwyczaj młodzież nie docenia wielkiej wartości nauki, uważa ją za obowiązek szkolny, łączący się z odrabianiem lekcji, z nudą klasową czy z nieznośną dyscypliną, którą można obejść, oszukać, zlekceważyć. Ks. Bosko słowem „nauka” stara się w sposób przystępny określić obowiązkowość. W swoim systemie prewencyjnym za jedną z trzech zasad uważał rozum, więc i w tym wypadku liczy na perswazję. Stara się przekonać wychowanka do obowiązkowości, a potem wymaga dokładnego wypełniania wszystkich codziennych obowiązków. Ważną rolę spełnia w tym kierownictwo duchowe — śledzi pierwsze kroki i dopomaga w następnych.

Aby młodzi chętnie przyjęli tak bardzo ważny punkt planowanego „trójmianu”, muszą w nim dostrzec własne korzyści. Korzyści odległe nie zawsze skutecznie przemawiają, uciekamy się wtedy do bliższych, zarówno materialnych, jak i moralnych. Do tych ostatnich możemy zaliczyć sukces osiągnięty w życiu oratoryjnym i szkolnym, a więc środek ambijonalny. W kierownictwie sakramentalnym to samo osiąga dostrzegany postęp w enocie, czy w ogóle w życiu duchowym. Ks. Bosko, przy całej swej dobroci, był wymagający, oczekiwał od wychowanków „dokładności w wypełnianiu obowiązków, bez której trudno postępować na drodze doskonałości”¹⁴. Dla niego dokładność ta u Dominika Savio była znakiem, że chłopiec osiągnął już wysoki poziom życia duchowego, powiedzmy, pierwszy etap, i że go można skierować ku następnemu.

Najgorliwsi mogą uczynić dalszy krok naprzód, gdy nie tylko dokładnie będą wypełniali swoje obowiązki, ale jeśli to czynić będą z miłości dla Boga. Aby ten stan osiągnąć, muszą w swej gorliwości pod wpływem otrzymywanych łask Bożych przekroczyć próg tego, co nazywamy prze-

¹⁴ Tamże s. 32.

ciętnością. Spowiednik śledzący z uwagą ich postępy duchowe powinien dopomagać im swą radą i zachętą, bo to okres, w którym młodzi najczęściej potrzebują kierownictwa duchowego.

Trzeci wreszcie punkt zaplanowanego trójmiana, zawarty w słowie „pobożność”, wydawałoby się całkiem zrozumiałym, nie potrzebującym komentarzy, a jednak, by dobrze odpowiadał potrzebom dzisiejszej młodzieży, wymaga pewnych wyjaśnień. Ks. Bosko żyłce swoich wychowanków zawsze kierował „ku większej chwale Bożej” — jak się często wyrażał — i w tym widział prawdziwą pobożność¹⁵. Od siebie nie narzucał określonych praktyk, poprzestawał na przyjętych w kraju i nie chciał ich mnożyć¹⁶. Natomiast w swoim modlitewniku *Giovane provveduto* do prywatnego użytku nagromadził ich dużo, z krótkimi rozmyślaniami włącznie. Cenił bowiem modlitwę autentyczną i uczył swoich synów duchowych, by nie poprzestawali na formalistycznej, którą często dostrzegał w modlitwie recytowanej zbiorowo. Modlitwę pojmował szeroko, nie selekcionował na myślną, ustną, prywatną, publiczną, liturgiczną, życiową. „Za modlitwę uważa się to wszystko, co nasze uczucie wznosi do Boga”¹⁷ — mówił, a więc i czyn dla Niego spełniany. Właśnie modlitwa życia była dlań bardzo charakterystyczna.

Dawniejsza młodzież żywo reagowała i głęboko przeżywała funkcje kościelne, chętnie przyjmowała skierowane do niej słowa, co bardzo ułatwiało organizowanie dla niej nabożeństw. Dzisiejsza tymczasem, przyzwyczajona do gazet, kina, radia, telewizji, meczów, kawiarnianych pogawędek, bardzo płytko i powierzchownie odbiera narzucane przekazy, natomiast autentyzm ją przekonuje. Trzeba więc dostarczyć jej przeżyć autentycznych. Nie komplikować drogi życia duchowego, ale raczej wybierać wypracytowaną przez świętego wychowawcę „pobożność prostą i uczciwą”¹⁸. Taką właśnie umożliwił kult maryjny i eucharystyczny.

Nabożeństwo maryjne i eucharystyczne

Maryjna żarliwość ludowa „wydaje się pewnym umysłem spekulatywnym, a nawet niektórym chrześcijanom, jak gdyby odcięta od życiowych źródeł pobożności i pozbawiona w pewnym sensie mocy i umia-

¹⁵ MB 7, 47.

¹⁶ F. Desramaut: *Don Bosco e la vita spirituale*. Torino-Leumann 1970 s. 181.

¹⁷ MB 9, 708.

¹⁸ E. Valentini: *La spiritualità di S. G. Bosco*, „Salesianum” R. 12: 1962 nr 1 s. 138—141.

ru. Dla nas przeciwnie, jeśli chodzi o doktrynę, czy pobożność maryjną, którą Kościół bada skrupulatnie, czuwając nad jej prawdą oraz właściwością zewnętrznych form, wydaje się logicznym przejawem owocnej żywotności naszej religii”¹⁹ — mówił Paweł VI jako arcybiskup Mediolanu w momencie rozkwitu nabożeństwa maryjnego (1955 r.). Dzisiaj wspomniane zarzuty stały się na Zachodzie modne, u nas trafiły na niestępliwą tradycję i dlatego nabożeństwo maryjne można uważać za trwały fundament pobożności przeciętnego Polaka.

Ks. Bosko, wierny duchowi czasu, stawiał raczej na dewocyjność tego nabożeństwa²⁰; dziś odpowiada bardziej „Milicja Niepokalanej” bk. M. Koibe lub „Prawdziwe Nabożeństwo” sw. L. Grignon de Montfort, zmodernizowane przez kard. S. Wyszyńskiego, które potrafiło urzec wielu nie tylko ze starszego, ale i z młodszego pokolenia, bo działa na sferę uczucia. Jest rzeczą kierownika duchowego, by nie dopuścić do spłylenia i starać się pogłębić takie nabożeństwa przez należyte ukazanie wzoru Niepokalanej-Wspomożycielki.

Aby ten kult był prawdziwie owocny, musi prowadzić do Boskiego Zbawiciela, bo On jest jedyną drogą, prawdą i życiem. Najlepiej, według myśli św. Jana Bosko, pobożność maryjną połączyć z nabożeństwem eucharystycznym. Wtedy „pedagogia duchowa” staje się „pedagogią eucharystyczną”, którą tak wyjaśnia ks. E. Valentini: „Skoro w Ewangelii czytamy, że Magister vester unus est—Christus, to analogicznie można by powiedzieć: „Pedagogus vester unus est—Christus Eucharisticus”. Przecież — kontynuuje — proces wychowawczy 1° — wymaga dla wychowanka jak najdoskonalszej przyczyny wzorcowej, 2° — wymaga, by ta przyczyna wzorcowa zapewniała swemu ukrytemu wpływowi przyczynowemu optymalny rezultat działania na wolną wolę wychowanka. Słusznie się bowiem mówi, że nie tylko chodzi o to, by wychowanek coś uczynił, ale by zechciał to uczynić. I oto nasz wypadek jest wprost wyjątkowy: Jezus Chrystus—Wychowawca jest przyczyną wzorcową jak najdoskonalszą; jest przyczyną materialną, bo krótko mówiąc, ma wygląd materialny, skoro jest posiłkiem wychowanka; jest przyczyną sprawczą, bo daje światło i siłę do wewnętrznej przemiany woli w poszukiwaniu dobra; jest przyczyną ostateczną, jako Alfa i Omega każdego bytu; jest przyczyną kształtującą, przynajmniej w pedagogii nadprzyrodzonej, skoro swoją obecnością i swoją łaską przemienia w siebie tego, kto Go przyjmuje”²¹.

¹⁹ Paweł VI: *Chrystus a człowiek współczesny*, Poznań 1971 s. 315.

²⁰ Stella, *ibid.* s. 147—175.

²¹ E. Valentini: *La pedagogia eucaristica di S. G. Bosco*, „Salesianum” R. 14: 1952 nr 4 s. 503—521.

Ks. Bosko, omawiając swój system prewencyjny, zachęcał do częstej spowiedzi, częstej Komunii, codziennej mszy, ale dopuszczał do codziennej Komunii tylko gorliwszych, i to nie stale, aby nie stała się zwyczajową²². „Czemu dziś tak rzadką bywa i żywa wiara, i wielkie umiłowanie Boga oraz bliźniego, i świętość życia? Oto dlatego, że Stół Pański opustoszał — pisał — a przystępującym brakuje wewnętrznej pobożności, należytego usposobienia i przygotowania. Podobnie jak pokarm przyjęty przez niedomagający żołądek lub w nieodpowiednim czasie szkodzi raczej niż przynosi pożytek, tak równie jest z pokarmem duszy. Skoro jednak żywisz w sobie prawdziwą skruchę i masz silne postanowienie odmiany życia (...), wtedy im lepsze będzie przygotowanie, to znaczy im lepiej będziesz miał usposobione serce, im bardziej opróżnione z wszelkiej miłości własnej, z przywiązania do dóbr ziemskich, z mamideł tego świata, tym hojniejsze spłyną na ciebie błogosławieństwa niebieskie”²³. Tak mówił zgodnie z pojęciem działania *ex opere operantis*, a jego słowa stawiają przekonanego tym kierownika duchowego wobec poważnego problemu: czy dzisiejszą tendencją liturgiczną, by udział we mszy miał zawsze konkluzję w Komunii św. narzucić młodzieży od samego początku, czy też stopniowo do niej przyzwyczajając, czuwając nad dobrym przygotowaniem. I jedna i druga tendencja ma za sobą poważne argumenty. Pierwsza ma argument wypływający z istoty ofiary mszальной; druga — argument z psychologii dziecięcej. Kierownik duchowy może postąpić najwłaściwiej, gdy weźmie pod uwagę cechy indywidualne każdego z wychowanków. Dzieciom o charakterze refleksyjnym pozwól (na spowiedzi) przyjmować Komunię św. ilekroć biorą udział we mszy, roztrzepanych i lekkomyślnych będzie stopniowo przygotowywał do częstej Komunii św., polecając im zastanawiać się nad świętością tego aktu.

Współczesna teologia przywiązuje ogromną wagę do ofiary eucharystycznej, ale nie deprecjonuje innych aktów kultu eucharystycznego, a więc godziny świętej, błogosławieństwa, nawiedzeń Najświętszego Sakramentu, tak drogich sercu ks. Bosko, który polecał swoim wychowankom: „Nie opuszczajcie nigdy codziennego nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, choćby krótkiego, lecz stałego”²⁴. Warunkiem bowiem realizowania „pedagogii eucharystycznej” jest bliski kontakt młodzieży z Chrystusem, a właśnie Eucharystia jest wizualnym znakiem Jego obecności.

²² MB 13, 921.

²³ G. Bosco: *Cattolica provveduta*. Torino 1868 s. 442—443.

²⁴ MB 3, 613.

Cechą natury młodzieńczej jest zmienność usposobienia. Dusza młodzieńcza pod wpływem życia sakramentalnego zazwyczaj wkracza w okres płomiennej gorliwości o charakterze gwałtownym, ale przejściowym. Aby nie poprzestała na religijnej egzaltacji, trzeba ją należycie ukierunkować i w pracy wewnętrznej uporządkować, trzeba jej służyć pomocą. To nasilenie światła i łaski Bożej ma zazwyczaj tendencję wylewania się na zewnątrz. Porywów takich kierownik duchowy nie może wygaszać, ale powinien nimi kierować. Ks. Bosko zachłanną gorliwość powstrzymywał przed surowymi umartwieniami i pokutami wzorowanymi na ojcach pustyni, polecając umartwienia wewnętrzne, a z zewnętrznych raczej negatywne, polegające na wyrzeczeniach, oraz bierne — wypływające z życia. W życiu duchowym polecał prostotę dostępną dla wszystkich dusz gorliwych. Był wielkim realistą, upraszczającym, a nie komplikującym drogi życia duchowego. Styl tego życia nie znosił żadnej nadzwyczajności, powiedzmy — ascetycznego wirtuozerstwa imponującego otoczeniu, błyskotliwego na kształt ogni sztucznych wystrzelonych w niebo i zaraz opadających. Jest w tym podobny do św. Teresy od Dzieciątka Jezus, a droga wytyczona przez niego w znacznej mierze przypomina jej drogę dzieciństwa duchowego.

Wielki wychowawca turyński nie dowierzał objawom miłości Bożej wyzbytej miłości bliźniego, „bo kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi”²⁵. Starał się więc gorliwą duszę nastawić na miłowanie swego otoczenia. Wspominany już ks. A. Caviglia zwrócił uwagę na znamienne słowa napisane w życiorysie Dominika Savio, dotyczące właśnie płomiennej gorliwości: „Pierwszym środkiem, jaki mu wskazano do nabywania doskonałości, miało być pozyskiwanie dusz Panu Bogu; nie ma bowiem na świecie nic świętszego nad pracę około zbawienia dusz, za które nasz ukochany Zbawiciel przelał do ostatniej kropli Krew swoją przenaświętszą (...). Otóż ta postawa ducha, w której się rozwija świętość ucznia, jest najistotniejszą i najbardziej właściwą duchowej koncepcji świętego Mistrza. W radzie udzielonej młodzietkiemu Dominikowi Savio jest cały ks. Bosko, który obrał sobie dewizę — *Da mihi animas cactera tolle*”²⁶.

Czyż nie jest to droga, którą od swej młodości sam kroczył, droga zbawczego apostolstwa Chrystusowego? Taka właśnie postawa ducha, oparta na miłości bliźniego, była fundamentem, na którym powstało dzieło oratoryjne, Towarzystwo Salezjańskie, Zgromadzenie Córek Ma-

²⁵ 1 J 4, 20—21.

²⁶ Caviglia, jw. s. 131—133.

ryi Wspomożycielki i akcja misyjna. Ją właśnie dostrzegamy w stylu pracy salezjańskiej, z niej wywodzi się pomysł ustawicznej „asystencji” pedagogicznej, tj. rozciągniętej nad wychowankami stałej opieki, służenia im w każdej chwili radą lub pełnym dobroci upomnieniem. Ta droga formowała też przyszłych świętych, takich jak Dominik Savio, Michał Rua czy Zefiryn Namunkura i Laura Vicuña. Ks. Bosko nie wahał się swoim słowem i piśmiem narzucić im tej postawy apostołskiej jako nadprzyrodzonego depozytu, otrzymanego w tzw. „snach”, a potwierdzonego wynikami długoletniej praktyki pedagogicznej. Zresztą nie ograniczył się do jednostek wyjątkowo gorliwych; swoją koncepcją objął szersze kręgi wychowanków. Wybierał wzorowszych, by dobrą postawą i słowem oddziaływali na kolegów.

Wiadomo, że grupa społeczna pod wpływem przywódcy albo gorliwej elity przyjmuje pewien wzorzec myślenia i postępowania, zgodny właśnie z założeniami wychowawcy, mimo że on sam nie ingeruje w każdym wypadku. Może w tym dopomóc „styl oratoryjny” dobrze pojętej młodocianej wspólnoty parafialnej. Chodzi o to, by wykorzystać dobry wpływ jednostek na grupę i całej grupy na poszczególnych członków. Oczywiście, aby tego dopiąć, trzeba wybrane jednostki należycie ukształtować przy pomocy aktywnego i wyczerzonego kierownictwa duchowego, a potem czuwać nad prowadzoną przez nie działalnością. Mają być przecież „animatorami” grup, prawą ręką duszpasterza, a nie „narzucać” swój wpływ dla przekazywania własnych poglądów i realizowania swoich zamierzeń. Zatem ma to być rodzaj kierownictwa kolektywnego, uzupełniającego kierownictwo ogólne dobrze zorganizowanej parafii.

W naszych czasach kwestia grup, pracy w grupach, psychologii grupowej nabrała szczególnego znaczenia, bo wypływa z lepiej pojętego człowieczeństwa, z dostrzeżenia społecznych cech człowieka.

Próby i metody wypracowane przez ks. Bosko mogą być wielce przydatne w każdej pracy wychowawczej, gdy uzupełnia się je osiągnięciami nowszymi z dziedziny psychologii i nauk społecznych. On sam swą myślą i doświadczeniami wybiegał znacznie naprzód poza ramy swojej epoki. Toteż różne formy kolektywnego nurtu, praktykowane współcześnie, takie jak „rewizja życia” czy „społeczne czyny” nie kolidują bynajmniej z jego środkami wychowawczymi, nawet z „asystencją”, o której była mowa wyżej.

Pomoc w kryzysach

Szeroko pojęte kierownictwo duchowe uwzględnia: ogólne kierownictwo duszpasterskie w parafii, kolektywne kierownictwo grupowe

i kierownictwo duchowe indywidualne. Pierwsze dwa typy oddziaływania społecznego wpływają także na poszczególne jednostki, ale nie zaspokoja wszystkich potrzeb osobistych, które mają nieraz charakter intymny i muszą być rozwiązywane indywidualnie. Dlatego kierownictwo duchowe pozasakramentalne, a zwłaszcza sakramentalne, staje się nieodzowne i niezastąpione. Zawsze wymaga dobrego przygotowania i doświadczenia, tym bardziej wśród młodzieży, gdzie jest konieczna znajomość potrzeb związanych z rozwojem psychicznym i fizjologicznym oraz wnikliwa intuicja.

Młodzież, zależnie od wieku, temperamentu i warunków zewnętrznych, zwykle przeżywa różne chwile kryzysu i bezradności, w których pomoc kierownika duchowego może być zbawienna. Niektóre sprawy z tym związane powinny być regulowane podczas spowiedzi, inne, wymagające szerszego omówienia, potrzebują kierownictwa duchowego pozasakramentalnego. Wspomniany już ks. E. Valentini przytacza trzy problemy, które najczęściej stają przed młodzieżą: problem czystości, powołania i wiary²⁷. Do tego w naszych warunkach dochodzi problem środowiskowy: rodzinny, szkolny i koleżeński. Choćby pokrótce, warto o każdym wspomnieć.

Z wiekiem pokwitania i dojrzewania chłopcy i dziewczęta na swój sposób przeżywają kryzys czystości i z tym związane wstrząsy psychiczne. Trudno tu wnikać w kwestie związane z kryzysem, tym bardziej, że mogą być bardzo indywidualne, ale warto podkreślić konieczność uświadomienia seksualnego. Mówiąc najogólniej, trzy są opinie na ten temat. Pierwsza z nich, dochodząca aż do krańcowości w propagowaniu swobody, nie cofa się nawet przed brutalnym uświadomieniem. Drugą chciałaby moment uświadomienia odwlec na późniejsze lata, toteż tworzy się warunki ciepiarniane, aby ustrzec przed złym towarzystwem i przed tym wszystkim, co mogłoby zakłócić pokój wewnętrzny młodzieży. Ks. Bosko w tym celu zakładał internaty, zaprowadzał nieustanną asystencję i stosował środki nadprzyrodzone. Ale stosunki parafialne, wynikające z życia rodzinnego i szkolnego, uniemożliwiają rozwiązanie kwestii w podobny sposób. Dlatego duszpasterz idzie raczej za trzecią, wypośredkowaną opinią stopniowego uświadamiania, licząc się z wiekiem adeptów i okolicznościami. Najpierw przygotowuje rodziców do spełnienia tego ważnego obowiązku, następnie — w miarę potrzeby — sam lub z pomocą osób kompetentnych koryguje lub uzupełnia wiadomości nabyte, zwłaszcza te od osób postronnych.

Nie mniej bolesna może okazać się kwestia wyboru stanu. Szkoła i związane z nią instytucje zajmują się ukierunkowaniem do odpowied-

²⁷ Valentini: *La direzione spirituale* s. 33—49.

niego zawodu. Natomiast na wybór stanu małżeńskiego lub bezżennego, kapłańskiego czy zakonnego, wpływa rodzina lub środowisko, i nie zawsze w sposób szczęśliwy, bo częstokroć decydują wtedy tradycja, względy materialne, ambicjonalne, albo wprost przypadkowe. Dziewczyna, a nawet chłopiec, nie zawsze ma wolność wyboru, podlega różnym presjom, które przeszkadzają w realizowaniu planowanych rozwiązań. Dzisiejsza młodzież chce raczej sama decydować o wyborze stanu, bez naradzenia się z rodzicami lub opiekunami, chce być niezależna, a nie mając jeszcze wyrobionego sądu ani doświadczenia, zbyt pochopnie decyduje o swojej przyszłości. W takich wypadkach cenna jest rada kierownika duchowego i pomoc duszpasterska. Ich zdanie może wpłynąć dodatnio na wybór drogi ze strony młodzieży, a nawet na postawę rodziny, zwłaszcza gdy chodzi o powołanie do stanu duchownego.

Wiadomą jest rzeczą, że młodzież dorastająca zaczyna wyrabiać sobie własny światopogląd w oparciu o zdobywane wiadomości i doświadczenia albo pod wpływem środowiska, w którym przebywa. Prawem reakcji buntuje się przeciw poglądom narzuconym jej w dzieciństwie. Na własną rękę poszukuje prawdy i zazwyczaj przechodzi kryzys wiary na skutek narastających wątpliwości. Dotychczasowe, często bardzo skąpe, wiadomości religijne nie wystarczają, by napotkanym trudnościom sprostać, by znaleźć właściwą na nie odpowiedź. Wtedy ogromnie pomocna bywa duszpasterska interwencja kierownika duchowego, o ile potrafi zdobyć sobie zaufanie.

Konflikty w rozpadających się rodzinach, różnice poglądów obu pokoleń nie umiejących porozumieć się ze sobą, narastający kryzys autorytetu, prace zawodowe rodziców — utrudniają kontakty z dziećmi. Szkoła tylko częściowo może zastąpić ognisko rodzinne i wpływ rodziców na dzieci, przede wszystkim z racji, które możemy nazwać instytucjonalnymi, a które bardzo różnią się od racji kierujących życiem rodzinnym. Otóż w takich wypadkach styl oratorski duszpasterzowania przychodzi z pomocą, uzupełniając w części pustkę wytworzoną w atmosferze wychowawczej i darząc uczuciem, którego w anormalnych warunkach domowych zabrakło. Szczególnie pomocnym okazać się może tym spośród młodych ludzi, którzy już wpadli w złe towarzystwo i dla związków koleżeńskich próbują wyzbyć się uczuć i powiązań rodzinnych i szkolnych.

Indywidualność kierownika duchowego

Z dotychczasowych rozważań wynika, że przed kierownikiem duchowym stoi rozległy program duszpasterski i spowiedniczy, a tym samym ciąży na nim poważna odpowiedzialność, którą każdy kapłan odczuwa w większym lub mniejszym stopniu. Aby jednak bliżej określić indywidualność kapłana przystępującego do kierownictwa duchowego, należałoby rozpatrzyć dwa rodzaje tego kierownictwa. Czego innego bowiem wymaga się od kierownika duchowego we właściwym znaczeniu, prowadzącego dusze do wysokiej doskonałości, a czym innym powinien się odznaczać kierownik duchowy w szerokim znaczeniu.

Posługując się prelekcjami ks. P. Brocardo, profesora Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie²⁸, tak można uwypuklić pożądane cechy kierownika duchowego w ścisłym, a nawet w najściślej-szym znaczeniu:

- a) Przede wszystkim powinien on posiadać odpowiednią wiedzę i praktykę z zakresu teologii ascetyczno-mistycznej, a więc mieć opanowane własne namietności (*apatheia*) oraz posiadać spore doświadczenie w prowadzeniu życia ascetycznego i rozwijaniu cnót chrześcijańskich według zdobytej wiedzy.
- b) Prócz tego winien prowadzić życie poddane działaniu Ducha Świętego, co pozwala mu wnikać w tajemnice Boże i w tajemnice serca ludzkiego (*cardiognosia*).
- c) Wśród różnych jego cech prymat powinna dzierżyć miłość do dziecka duchowego, przejawiająca się w cierpliwości, łagodności, pobłażliwości, delikatności, dyskrecji i współczuciu (*filanthropia divina*).
- d) U wybitnych kierowników duchowych łączność z Duchem Świętym przejawia się zwykle darem słowa (*rhema, logos*) natchnionego, działającego uświęcająco, bez narzucania synom duchowym kategorycznych przepisów, licząc raczej na działanie przykładu.
- e) Inny jego dar charakterystyczny to umiejętność rozróżniania tego co dobre, od tego co złe, tego co Boże, od tego co szatańskie (*diacrisis*) i w związku z tym tendencja do powściągnięcia zapędów nierozważnej gorliwości oraz umiejętność podsyćcia życia opartego na Ewangelii.
- f) Posiada też niekiedy dar, który można określić szczególną mistyczną wnikliwością ponadzmysłową, przekraczającą przestrzeń, materię i czas (*diuresis*).

Oczywiście nie każdy z kapłanów odznacza się tymi wszystkimi zdolnościami. Może mu którejs brakować, albo może się wyróżniać szczególnie jedną. Wszelako w działaniu na dusze wyczuwać się będzie zawsze

²⁸ P. Brocardo: *La direzione spirituale*. Roma 1974—1975 (powiel.) s. 53—58.

jakąś interwencję Ducha Świętego. Nie każdy też czuje się powołany do kierownictwa duchowego w ściślejszym znaczeniu, ale niemal każdy może kierować duszami: niczym szczególnym nie wyróżniającymi się, przeciętnymi, zwłaszcza gdy chodzi o kierownictwo duchowe w szerszym znaczeniu. Kapłan taki powinien jednak pogłębiać swą wiedzę ascetyczno-mistyczną i psychologiczną, kierować się miłością, liczyć nie tyle na siebie, co na działanie Ducha Świętego.

Częstokroć wydaje się, że w pracy kapłańskiej ma się do czynienia z wystarczającą wiedzą i że od tego zależy wynik pracy wykonywanej. A tymczasem łatwo zapomnieć o najważniejszym, że kapłan ma być uległym narzędziem Boga. Bóg bowiem działa przez niego i skuteczność czynności podejmowanych jest Jego osiągnięciem. Zapominamy o tym, że cnoty, zdolności i wiadomości są depozytem Bożym złożonym w duszy, lecz klucz do skarbcza jest w rękach najdoskonalszej Miłości, z którą nie może konkurować ludzka miłość własna. Otwarcie się duszpasterza na potrzeby ludzkie jest samo w sobie aktem miłości, ale nie zawsze miłości Bożej. Aby ona mogła upodobnić się do Miłości Bożej i stać się skuteczną, trzeba stale podtrzymywać z Nią intymną łączność przez modlitwę czystego serca. Zwłaszcza w pracy nad młodzieżą nie wystarcza dobra wola kapłana, ale konieczna jest staranność w odczytywaniu woli Bożej, bo przemiany duchowe u młodych ludzi są nieraz zaskakujące, a kierownictwo duchowe oparte na czysto ludzkim doświadczeniu może wypaczyć lub powikłać ich drogi życiowe. Korzystną więc będzie rzeczą wzorować się na świętym wychowawcy, jakim był ks. Bosio, i poprzez modlitwę rozwiązywać napotymane problemy.

La direction spirituelle des jeunes dans la pédagogie préventive

RÉSUMÉ

1. Dans les soins pastoraux que les jeunes reçoivent sur le plan paroissial, le rôle principal revient à la „direction” ou à l’„orientation” spirituelle, sacramentale ou extrasacramentale. Dans le premier cas, il s’agit de la „direction spirituelle”, dans le second de l’„éducation spirituelle”; toutes deux, elles constituent la „pédagogie spirituelle”, naturelle de même que surnaturelle.

2. Une telle pédagogie doit s’exercer dans un milieu éducatif exemplaire, basé sur le mystère du Corps Mystique du Christ; l’expérience de l’abbé Bosco faite dans son oratorium en témoigne.

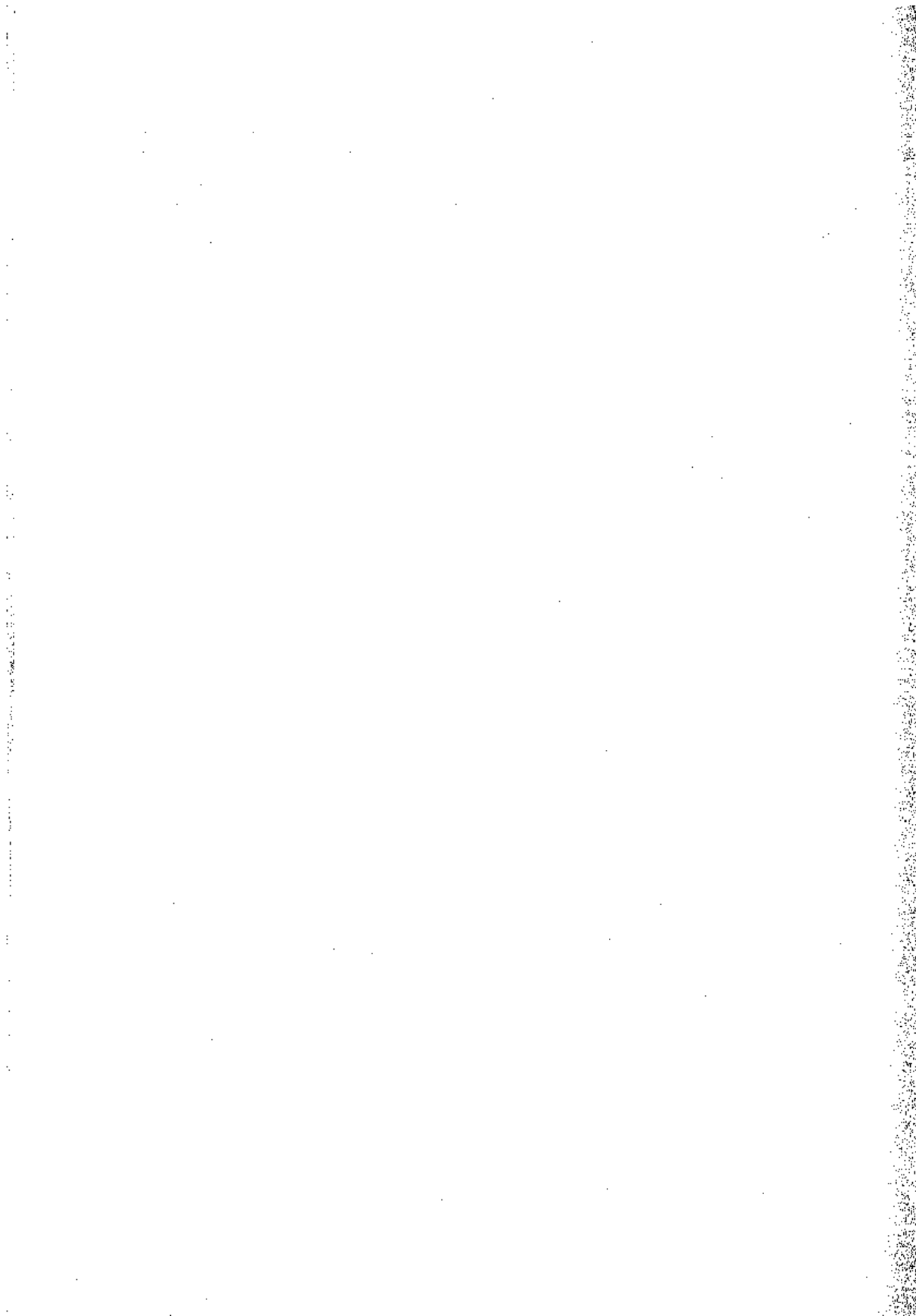
3. Pour ne pas s’exercer à l’aveuglette, la „pédagogie spirituelle” se doit de préparer un plan d’action, clair et net. L’abbé Bosco le formulait en trois mots concrets et parfaitement sensibles aux jeunes: gaieté, étude, piété. La gaieté qui résulte d’une conscience tranquille séduit les jeunes et maintient leur enthousiasme. L’étude, ou plutôt le sens du devoir, a pour but d’ordonner la vie mais aussi de la sanctifier, si on l’entreprend pour Dieu. Elle devient par là même une piété virtuelle qui cherche à s’exprimer dans la liturgie et dans les diverses pratiques religieuses.

4. Le culte marial, si propre aux Polonais, doit mener au culte eucharistique lequel transformera, à son tour, la „pédagogie spirituelle” en „pédagogie eucharistique”.

5. L’on ne saurait passer sous silence l’influence pédagogique que peuvent avoir sur le groupe, ou sur les membres du groupe, les dirigeants modèles — c’est d’ailleurs le propre de l’idée de l’apostolat.

6. La „pédagogie spirituelle” a un rôle important à remplir aux moments de crise que les jeunes vivent à l’âge de la puberté ou à l’occasion du choix de leur place dans la vie.

7. Il est vrai que tout prêtre ne saurait avoir le talent du „directeur spirituel”; tout pasteur spirituel travaillant avec les jeunes devrait néanmoins élaborer en soi l'attitude d'un bon éducateur spirituel, en quoi il va être aidé par les grâces exceptionnelles attachées à l'état sacerdotale. Il a d'ailleurs un modèle à suivre, celui du saint éducateur qu'était J. Bosco travaillant avec les jeunes dans son oratorium.



PRZYCZYNY ODCHODZENIA OD KATECHIZACJI
I MOŻLIWOŚCI POWROTU NA NIĄ DZIECI I MŁODZIEŻY
(NA PODSTAWIE WYPOWIEDZI KATECHIZOWANYCH
WSPÓLKOLEGÓW)

„Rodzice są pierwszymi głosicielami wiary dla swoich dzieci, przysposabiając je do życia chrześcijańskiego, roztropnie służą im pomocą w wyborze drogi życiowej” (KDK 48, 52; DA 11). „Kościół wykonując swoje zadanie troszczy się przede wszystkim o te środki, które mu są najbardziej właściwe, a na pierwszym miejscu o katechizację. Ma obowiązek troszczyć się o moralne i religijne wychowanie wszystkich swych dzieci, dlatego musi on darzyć pomocą liczne szeregi tych, którzy kształcą się w szkołach niekatolickich” (DWCH 7) ¹.

Zastanawiając się nad realizacją tego obowiązku, zwraca się w Kościele uwagę na trudności związane z katechizacją, zapytuje o frekwencję na katechezie, wysuwa różne postulaty. Osoby katechizowane mogą pomóc czynnie w doskonaleniu katechezy. Stąd trzeba pytać, w jaki sposób rozumieją one chrześcijańskie orędzie i w jaki sposób mogliby je wyrazić przy pomocy własnych słów ².

Artykuł niniejszy pragnie być próbą odpowiedzi na pytanie o przyczyny odchodzenia od katechizacji i możliwości powrotu na nią dzieci i młodzieży, głównie na podstawie wypowiedzi katechizowanych współkolegów. W tym wypadku świadomie nie weźmie się pod uwagę wypowiedzi tych, którzy odeszli, chociaż mogą się pojawić głosy takich, którzy po paroletniej nawet przerwie powrócili na katechizację. Ocena, którą podają współkoledzy, nie rości sobie prawa do pełnego obiektywizmu, bowiem opiera się na obserwacji, wyznaniu kolegi, który od-

¹ Zob. *Nauka Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1975 s. 84.

² Dyrektorium Katechetyczne Generalne nr 75.

szedł z lekcji religii, a wyjątkowo tylko jest wypowiedzią katechizowanego, który sam przeżył pewien kryzys, przestał korzystać z katechizacji, ale potem powrócił, wymienia więc osobistą przyczynę absencji.

Podjęmując zasadniczy problem artykułu, należy najpierw uświadomić sobie to: jakie istnieją współczesne trudności katechezy w Polsce. Następnie trzeba przeanalizować odpowiednio ugrupowane wypowiedzi katechizowanych. W końcu, biorąc pod uwagę całość uzyskanych opinii, można będzie przedstawić niektóre praktyczne wskazania pedagogiczno-katechetyczne.

Współczesne trudności katechezy w Polsce

Problem jest dość zróżnicowany w zależności od środowiska, stylu pracy parafialnej i katechetycznej, od ilości godzin poświęcanych na nauczanie religii, sposobów oddziaływania szerszego i węższego kręgu ludzi, zwłaszcza rodziców i katechetów. Jest to zagadnienie aktualne na całym świecie i związane zwłaszcza z tendencjami rozwojowymi współczesnej młodzieży². Warto jednak zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre jego aspekty.

Jednym z czynników jest postępujący proces laicyzacji, gdzie bardziej akcentuje się rozwój materialny niż duchowy człowieka, co nie sprzyja katechizowaniu. Chrześcijańskie powołanie próbuje się wyrazić językiem świeckim oraz wyeliminować z życia chrześcijańskiego jakkolwiek religijną ekspresję. Chrześcijaństwo byłoby wtedy jedną z wielu ideologii, a nie tajemnicą osobowego współżycia z Bogiem³.

Po zakończeniu Soboru niektóre grupy katolików przeżyły dość wstrząsające przemiany, zwłaszcza w dziedzinie liturgii. Wielu straciło pewność z powodu ataku nowości w Kościele. Powiadają — widocznie cały Kościół jest niepewny. Wstrząs w Kościele ma nie tylko wewnętrzkościelne przyczyny, ale idzie przez cały świat. Jesteśmy światem dobrobytu. Narodom, które doszły do bogactwa, grozi niebezpieczeństwo wewnętrznego rozkładu. „Dzisiaj przeżywamy kryzys człowieka, nie tylko kryzys religii. To jest kryzys świata, a nie tylko kryzys Kościoła” — powiedział kardynał Franz König⁴.

Poważną trudność sprawia to, że rodzice coraz mniej czasu poświęcają sprawom wychowania, zwłaszcza religijnego. Co trzecie małżeństwo

² C. Bucciarelli: *Realtà giovanile e catechesi*. Torino 1973 s. 163.

⁴ C. Geffré: *Chrześcijaństwo i przemiany sacrum*. „Znak” 1975 s. 248 s. 138—156.

⁵ Franz Kardynał König: *Chrystus i świat*. Kraków 1975 s. 344—348.

przeżywa jakieś kłopoty, nieraz bardzo utrudniające wychowanie⁶. Rodziny związane kontraktem cywilnym z natury są słabe religijnie. Nadal istnieje groźny nałóg pijanstwa. Mało jest rodziców wychowujących planowo i celowo oraz dających dobry przykład życia wiarą⁷.

Powodem absencji bywa także udział młodzieży i dzieci w różnych kursach, kółkach i zajęciach pozaszkolnych, co stwarza duże problemy z wyszukaniem czasu na katechizację⁸. Również dynamizm zmian w postawach moralnych współczesnej młodzieży jest nieco inny niż dawniej. Mówi się, że obecnie rzadziej „niebo staje w płomieniach”, a częściej występuje indyferentyzm i pluralizm postaw młodzieży.

Wiele trudności nastęrcza sama organizacja katechezy⁹. Trudności obiektywne powodują niekiedy, że naukę religii ogranicza się tylko do jednej godziny tygodniowo, co zapewne odbija się na poziomie religijności. Ta jedna godzina jest czasami prowadzona niedbale, albo nic-rzadko przepada, np. w czasie kolędy i Wielkiego Postu. Poza tym późny początek, choroby dzieci, imprezy szkolne, złe drogi na wsi, złe wyposażone sale, czasami szkoły zbiorcze — powodują, że przeciętna częstość katechez waha się od 20 do 30 godzin rocznie.

Należy też wziąć pod uwagę nie zawsze właściwe podejście psychologiczne i dydaktyczne w realizowaniu nowego programu katechetycznego¹⁰. Wiele dotychczasowych trudności miało swoje źródło w braku odpowiedniego przygotowania sił katechetycznych. Obok kształcenia nowych katechetów (rolę tę dobrze spełnia ATK i KUL), należałoby jeszcze, jak stwierdza ks. J. Charytański, rozszerzyć kadre profesorów, sprecyzować specjalizację, rozszerzyć prace badawcze, zorganizować pracownie środków audiowizualnych¹¹.

A jak widzi problem absencji na katechizacji sama młodzież?

Przyczyny odchodzenia od katechizacji

Materiału empirycznego dostarczyły wypowiedzi katechizowanych z klas od VII podstawowej do IV licealnej łącznie. W każdej z tych

⁶ Z. Tyszka: *Rodzina w ustroju kapitalistycznym i socjalistycznym*. W: *Przemiany rodziny polskiej*. Warszawa 1975 s. 331—333.

⁷ J. Pałyga SAC: *Drogi niewiary*. „Znak” 1975 s. 547—555.

⁸ E. Sujak: *Rozważania o ludzkim rozwoju*. Kraków 1975 s. 146 nn.

⁹ H. Wistuba: *Aktualne zagadnienia i problemy wychowania w świetle soborowej deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*. „Katecheta” 1973 nr 6 (93) s. 241—248.

¹⁰ H. Halbfas: *Psicologia e didattica nella nuova catechesi*. Torino 1969 s. 240.

¹¹ J. Charytański: *Katecheza w Polsce w latach 1965—1976*. „Katecheta” 1975 nr 4 s. 173.

klas pytaniami objęto 25 dziewcząt i chłopców, razem 300 osób. Jest to środowisko parafii wielkomięskiej, w której dzieci szkoły podstawowej mają po 2 godziny katechezy tygodniowo, a młodzież szkół średnich 1 katechazę tygodniowo. Ten sam pytający, po odpowiedniej instrukcji, przed lub po katechezie, prosił o szczerą, anonimową wypowiedź pisemną na następujące dwa pytania: 1. dlaczego ktoś przestaje chodzić na katechezę? 2. kto i w jaki sposób może spowodować powrót na katechezę?

Ogół bardzo różnorodnych wypowiedzi zebrano w 7 zasadniczych grupach. Zdaniem młodzieży, najczęstsze powody absencji na katechizacji są następujące: problemy wiary (51,3%), koleżeństwo (49,0%), brak czasu (48,3%), lenistwo (48,0%), rodzice (42,0%), nie odczuwanie potrzeby (42,0%), katecheta (34,6%). Cały obraz przedstawia tabela nr 1.

Tab. 1. Przyczyny odchodzenia od katechizacji

Rodzaje przyczyn	klasy						Razem	%	
	VII	VIII	I	II	III	IV			
Problemy wiary	dz.	17	12	13	6	9	14	154	51,3
	ch.	16	14	15	12	12	12		
Koleżeństwo	dz.	13	13	29	6	12	13	147	49,0
	ch.	10	11	9	13	13	14		
Brak czasu	dz.	11	16	7	16	12	16	145	48,3
	ch.	14	8	9	15	6	15		
Lenistwo	dz.	14	20	5	14	13	10	144	48,0
	ch.	10	14	6	12	14	12		
Rodzice	dz.	15	9	9	10	12	5	126	42,0
	ch.	10	11	5	19	17	4		
Nie odczuwanie potrzeby	dz.	9	12	15	3	17	14	126	42,0
	ch.	6	7	12	5	3	18		
Katecheta	dz.	2	4	9	17	22	15	194	34,6
	ch.	4	3	1	11	8	8		
Inne	dz.				1	1		10	3,3
	ch.	2			2	2			

Spróbujmy przypatrzeć się bliżej poszczególnym grupom wypowiedzi. Wymienione kategorie będą ilustrowane wypowiedziami z klas od najmłodszych do najstarszych. Przy podawaniu przykładów zwróci się przede wszystkim uwagę na nowe elementy występujące w kolejnych klasach, by nie powtarzać podobnych sformułowań, które często wymieniane były na wszystkich stopniach nauczania.

Problemy wiary. W grupie tej wyliczono następujące zagadnienia: kryzys wiary, pokusy przeciw wierze, osłabienie wiary, brak wiary, niezachowanie przykazań, uleganie pokusom, łączenie się ze złem, uleganie wmówieniu niewiary, trudności w pełnej realizacji życia po chrześcijaństwie, nieuczęszczanie do kościoła i z tego powodu utrata wiary (kl. VII). Nadto pojawiały się nowe elementy: katechizowany odszedł, bo jest innego wyznania, zrezygnował z pomocy Bożej, zaślepiiony pokusami stracił wiarę, bo coś mu nie wyszło w życiu (kl. VIII); wątpli (z zaznaczeniem: normalny okres dojrzewania), słabną wyrzuty sumienia, spowodowało to zaniedbanie Mszy św. i modlitwy, sakramentów św.; katechizowany zawiódł się na Bogu; analfabetyzm religijny (kl. I licealna); uraz do Kościoła z powodu niewłaściwego życia kleru, nagłe zwątpienie w sens religii; katechizowany popadł w grzechy i wstydzi się spowiedzi (kl. II); duży napływ wątpliwości, indywidualistyczne pojmowanie religii (zmiana postawy po przyjeździe ze wsi do miasta), wiara źle przedstawiana, wpływ wychowania świeckiego, zafascynowanie dobrami świata, wpływ studiów niektórych zagadnień z punktu laickiego (kl. III). Poza przyczynami podobnymi do poprzednich, w klasach maturalnych wyliczono jeszcze: zmianę światopoglądu, bunt wewnętrzny, rozbieżność między nauką religii a przekonaniem i postępowaniem katechizowanego, rozczarowania do religii.

Koleżeństwo. Wypowiedzi wskazują na poważne ujemne oddziaływanie koleżanek lub kolegów. Powodem absencji bywa: że nie chodzący odciągają z katechezy; zły wpływ kolegów, namowa, drwiny, zawstyżenie (kl. VII); koleżeństwo niewierzących, złe towarzystwo, wysmiewanie przez innych dlatego, że się uczęszcza na katechizację, nadto chęć imponowania w ten sposób innym, udawanie „dorosłego” (kl. VIII); negatywny wpływ złych koleżanek i kolegów (kl. I); to, że koledzy ośmieszają, wywierają presję; ponieważ namawia złe towarzystwo, wpływa ono na poglądy, powoduje „chęć wyróżnienia się” (kl. II); ma to być niby „dorosłość”, jeżeli się nie idzie na katechezę; słaba wola, uleganie odciągającym (kl. III); ujemny wpływ środowiska, „pozowanie na nowoczesność”, nie chodzi się ze względu na chłopca lub dziewczynę; odciąga od katechizacji ateistyczne środowisko tym się „imponuje” kl. IV).

Brak czasu. Poza sformułowaniem „brak czasu” młodzież wyliczała: „inne zajęcia” ograniczające udział w katechezie, dużo nauki, kółka sportowe i różnych zainteresowań, to, że pochłania czas oglądanie telewizji, że katechizowany woli grać w piłkę (kl. VIII); nie pasuje godzina religii, są niby ważniejsze sprawy, przeszkadza nadmiar zajęć pozaszkolnych (kl. VIII); zabierają czas treningi, radio; lęk przed zaniedbaniem nauki w szkole, bo trzeba nadrabiać lekcje szkolne;

nadmiar obowiązków (kl. II licealna); dużo zajęć i nauki (kl. III); przede wszystkim dużo nauki (powtórki do matury) — kl. IV.

Lenistwo. Tutaj wypowiedzi we wszystkich klasach są podobne i stwierdzają lakonicznie: nie chce się, brak chęci, brak silnej woli, katechizowany zapomina i rozleniwia się, zaniedbuje naukę religii i potem przestaje chodzić, po prostu jest leniem.

Rodzice. Cała seria wypowiedzi dotyczy ujemnego wpływu rodziców na korzystanie z katechezy. Oto przykłady: rodzice są niewierzący, nie pozwalają uczęszczać na katechezę, nie troszczą się o to, nie pilnują, nie dają przykładu chrześcijańskiego życia (kl. VII); nie chcą, by dzieci chodziły na katechezę, nie wierzą (kl. VIII); za mały nacisk i troska ze strony rodziców (kl. I); specyficzne warunki rodzinne, rodzice lekceważą sprawy religijne, laicyzują się (kl. II); nie kontrolują katechizowanego, są obojętni religijnie, słabo wychowują, bez poczucia odpowiedzialności (kl. III); niewłaściwa presja ze strony rodziców; życie domowe w dostatku (kl. IV).

Nie odczuwanie potrzeby i zainteresowania. Dotyczy to wewnętrznej potrzeby, która stanowi motywację uczęszczania na katechezę. W tej grupie znajdujemy dość różnorodne wypowiedzi: katechizowany nie widzi potrzeby zdobywania wiedzy o Bogu, znudził się (kl. VII); już odsłużył Bogu należne lata, nie potrzebuje więcej wiedzy, nie odegra to większej roli w jego życiu (kl. VIII); to mu nie odpowiada, niepotrzebne do szczęścia, przestarzałe, bez sensu, nieobowiązkowe, niemodne, wystarcza wiedza wyniesiona ze szkoły podstawowej, nikt mu nic nie robi (kl. I); katecheza nic nie daje, to zajęcie nieobowiązkowe, wystarczy iść do kościoła w niedzielę (kl. II); wystarczą dotychczasowe wiadomości, religia jest nieobowiązkowa, „ubliża” katechizowanemu, katechizowany nie czuje potrzeby nauki religii, bo jest już „dorosły” (kl. III); dalsza katechizacja nie wnosi nic nowego, wystarczy zakres podstawówki; religia to sprawa prywatna, są sprawy ważniejsze; katechizowany nie rozumie celu katolicyzmu (kl. IV).

Katecheta. Bywa także przyczyną absencji na katechezie. Oto przykłady niektórych wypowiedzi: absencję powoduje obawa przed katechetą; lekcje są nudne, słabo prowadzone, odejście spowodowało wyrzucenie z lekcji (kl. VII); nagana ze strony księdza (kl. VIII); nieciekawe prowadzenie lekcji, przeważnie w formie wykładu; nie odpowiadają katechizowanemu poglądy głoszone na katechezę (kl. I); suchy wykład nie zaspokaja potrzeb intelektualnych i pytań młodzieży; nie odpowiada sposób prowadzenia katechezy, sztywność, małe zainteresowanie młodzieżą (kl. II); katecheza jest mało interesująca, tematy nieciekawe, brak spokoju (chłopcy rozrabiają), denerwuje osobowość katechety (kl. III); brak odpowiedzi katechety na interesujące młodzież

problemy lub ich pomijanie, katecheza nic nowego nie wnosi; nie odpowiada katechizowanym styl prowadzenia lekcji; brak u katechety zdolności pedagogicznych; nuda (kl. IV). Niektórych zraza odpytywanie lekcji i wymóg prowadzenia zeszytów.

W tej młodzieżowej litanii przedstawionych przez nas powodów absencji na katechezie zauważa się pewne charakterystyczne tendencje. Problemy wiary wydają się być dominujące. Rodzaj przytoczonych powodów świadczy o ewolucji odpowiedniej do poziomu wieku młodzieży. W klasach podstawowych jest mowa o kryzysie wiary, uleganiu pokusom, niechodzeniu do kościoła, a w końcowych licealnych — o wpływie wychowania świeckiego, zafascynowanie dobrami świata, o studiowaniu pewnych zagadnień z punktu widzenia kontrowersyjnego. Problemy wiary, jako powód pierwszoplanowy absencji, występują w klasach VII i I LO. Nie odczuwanie potrzeby i zainteresowania katechezą bywa najczęściej wymieniane w kl. IV LO. Zły wpływ rodziców wyraźny (2 miejsce) w klasie VII staje się słabszy w klasach VIII (5 miejsce) i IV LO (7 miejsce), być może jest to wyrazem pewnych prób oderwania się od presji rodziców w okresie wyboru szkoły ponadpodstawowej i studiów wyższych. Konflikt z katechetą jako powód absencji podaje najliczniej młodzież klas III licealnych. Porównując głosy w grupie dziewcząt i chłopców zauważono, że w klasach II LO chłopcy dwa razy częściej wskazują na negatywne oddziaływanie koleżeństwa i kryzys wiary. Natomiast uczulenie na prowadzącego katechezę jako powód absencji w klasach III LO jest 3 razy częściej wymieniane przez dziewczęta niż przez chłopców. Nie można się dopatrywać w tych stwierdzeniach jakichś obowiązujących prawidłowości. Częstotliwość i rodzaj powodów absencji mogą być różne w różnych środowiskach. Chodzi jednak o świadomość problemu, o dobrą wnikliwość w tej kwestii.

Jeżeli tabelę nr 1 ujmemy w 3 obszerniejsze grupy przyczyn: zewnętrzne, czyli środowiskowe (koleżeństwo, rodzice, brak czasu, inne), wewnętrzne, czyli osobowościowe (problemy wiary, lenistwo, nie odczuwanie potrzeby katechezy) i sytuacyjne, czyli zależne od katechety, to zauważymy, że dwie pierwsze grupy przyczyn są wymienione podobnie często (około 47% respondentów), a wpływ katechety występuje w 34% wypowiedzi respondentów.

Możliwości powrotu na katechezę

Kiedy potrafimy dokonać analizy sytuacji i stwierdzimy, co może być przyczyną nieobecności na katechezie, staje przed nami problem, jak spowodować powrót na lekcję.

Zobaczymy, co sama młodzież myśli na ten temat: kto i w jaki sposób może spowodować powrót nieuczestniczących na katechezę.

Wypowiedzi dotyczą 5 najczęściej wymienianych elementów. Respondenci mówią, że powrót na katechezę może spowodować: 1. koleżeństwo, 2. katecheta, 3. rodzice, 4. własny wysiłek, 5. inni ludzie (posiadający odpowiednie walory). Poza tym były pojedyncze wypowiedzi wskazujące na: niezwykle wydarzenia (3), modlitwę, łaskę Boga (3), rząd (1); na niezdolność powrotu (4). Całość przedstawia tabela nr 2.

Tab. 2. Możliwości powrotu na katechezę

Rodzaje możliwości	klasy							Razem	%
	VII	VIII	I	II	III	IV			
Koleżeństwo	dz.	25	22	22	17	20	18	237	79,0
	ch.	21	21	6	23	22	20		
Rodzice	dz.	13	13	5	8	9	8	107	35,6
	ch.	7	11	5	6	13	9		
Katecheta	dz.	8	13	7	11	10	7	104	34,6
	ch.	12	8	11	11	14	12		
Własny wysiłek	dz.	8	4	4	7	9	5	80	26,6
	ch.	9	4	3	6	10	11		
Inni ludzie	dz.	6	6	6	5	10	6	63	21,0
	ch.	6	5	7	4	1	1		
Inne	dz.	2			1	1	1	12	4,0
	ch.	1	3		1	1	1		

Przyjrzyjmy się bliżej podanym przez młodzież sposobom oddziaływania.

Koleżeństwo. Młodzież zaznacza (najliczniejsza grupa wypowiedzi, 79,0%), że powrót na katechizację może spowodować kolega lub koleżanka przez rozmowę, zachętę, namowę, przykład wiary, dobre opowiadanie o lekcji religii, argumentowanie o potrzebie korzystania z katechezy (kl. VIII); ma to być dobry kolega, koleżeństwo w formie rady, rozmowy, przykładu i zachęty (kl. VIII); może to uczynić przyjaciel, ktoś bliski; należy najpierw szukać przyczyny, a następnie wpływać, namawiać, samemu trzeba być wierzącym (kl. I); zdoła dokonać tego sym-

patia przez umówienie się, dodanie odwagi, zwrócenie uwagi, pomoc, przekonanie, dobre świadectwo — w superlatywach — o lekcji religii (kl. II); gdy większość idzie, wystarczy powiedzieć „choź z nami”, reszty dokonają przyjaźń osobista i dyskusja po lekcjach (kl. III); zdolna spowodować to sympatia — „bo czegoż się dla niej nie robi”, rozmowa o potrzebie katechizacji, przykład wiary wierzącego kolegi (kl. IV).

Rodzice. Pomagają w uczęszczaniu na katechezę słowem, przykładem, kontrolą — nie biciem (kl. VII); przez swoją wiarę, argumenty, atmosferę wiary w domu. Jeśli są szanowani, to może pomóc rozkaz (kl. VIII); skłaniają do powrotu na katechezę upomnieniem w rozmowie i przykładem życia (kl. I); zainteresowaniem katechizacją, wytłumaczeniem roli katechezy, przypomnieniem o obowiązku uczęszczania, także przez brata lub siostrę (kl. II); przez przykład życia chrześcijańskiego (kl. III); mogą spowodować powrót na katechezę kontrolą, tłumaczeniem potrzeby religii (kl. IV).

Katecheta. Może wpłynąć na wzrost frekwencji i zahamować odpływ z lekcji przez: rozmowę, zachętę, dobre prowadzenie katechezy, ulepszenie katechezy, kazanie (kl. VII); przez list do rodziców, dobry program, lepszy układ godzin, dyskusję, polecenie przy spowiedzi (kl. VIII); przez dobrą rozmowę, unikanie przymusu, poruszanie problemów wiary młodzieżowej i wyjaśnianie jej sensu; może to spowodować zmiana katechety (kl. I); katecheta dokonuje powrotu na lekcje przez dotarcie do rodziców, szczerą rozmowę, danie możliwości wypowiedzenia się, podejście psychologiczne, wydobycie z ignorancji religijnej, odpowiadanie na pytania młodzieży (kl. II); sprawi to przez interesujące katechizowanie, zmianę stylu katechezy, dyskotekę, powiadomienie rodziców, dobre tematy, ciekawe towarzystwo (kl. III); przez interesujące prowadzenie katechezy; wchodzi w rachubę zmiana katechety, szczerą rozmowa, przykład, wyjaśnianie sensu katechezy (kl. IV).

Własny wysiłek. Wypowiedzi tej grupy respondentów mówią o możliwości powrotu na katechezę na skutek osobistego wysiłku, różnego rodzaju wewnętrznej przemiany. Oto przykłady: przyczyną może być praca nad własnym sumieniem, rozbudzenie w sobie chęci i dobrej woli, zrozumienie błędu, spowiedź i nawrócenie, natchnienie Ducha Świętego, wyrzuty sumienia (kl. VII); przełamanie bariery dzielącej od Boga, zrozumienie zła, impuls sumienia (kl. VIII); praca nad sobą, szczerą spowiedź, zmiana środowiska (kl. I); ciekawość, potrzeba dyskusji, chęć poznania dogmatów, namyślenie się, odczucie wewnętrznej potrzeby, powrót pod wpływem modlitwy, na skutek rozczarowania się życiem (kl. II); chęć nawrócenia (np. pod wpływem książki „To nie takie proste mój drogi”), refleksje nad sensem życia, sytuacja i zdarzenia życiowe (kl. III); silne przeżycie, książka, zrozumienie celu katechez, chęć

uczestniczenia w życiu religijnym, spotkanie z Bogiem przez spowiedź, częsta modlitwa i Komunia św. (kl. IV).

Inni ludzie. Jest to grupa wypowiedzi stwierdzających, że poza koleżeństwem, katechetą i rodziną pozytywnie mogą oddziaływać także inni ludzie, posiadający odpowiednie walory, w tym: przez dobry przykład chrześcijańskiego życia, mówienie o Bogu, zachętę (kl. VII); przez pobudzenie wiary, pokazywanie dobrych czynów; gdy potrafią zaimponować, przełamać opór, wy tłumaczyć co złe, a co dobre (kl. VIII); powrót na katechezę spowodować może każdy umiejący mówić szczerze i z przekonaniem, pobożny, mówiący o roli wiary (kl. I); każdy kto chce, wierzy i umie przekonać (kl. II); człowiek o wysokiej indywidualności duchowej (filozof, naukowiec), kto potrafi zrozumieć nieuczyszczającego, kto wyjaśni korzyści i łaski płynące od Boga, wierzący i praktykujący (kl. III); człowiek głęboko wierzący, który bez przymuszania ukazuje dobre strony katechezy, wierzący z autorytetem (kl. IV).

Powyższe grupy przedstawiono kolejno według ilości wypowiedzi należących do 5 głównych kategorii. We wszystkich klasach najczęściej wymieniane było koleżeństwo jako zjawisko oddziaływujące pozytywnie, stwarzające możliwość powrotu na katechezę. Na drugim miejscu młodzież klas VII i VIII wskazywała rodzica, natomiast w klasach licealnych — katechetę. W klasach licealnych od I do III rodzice zajmują trzecią pozycję, w klasie ostatniej wymienia się ich dopiero na 4 miejscu (po koleżeństwie, katechecie i własnych wysiłkach). Widać z tego jak wielką rolę odgrywa grupa koleżeńska. Od niej zależy absencja (zły wpływ), lub włączenie się w katechizację (wpływ dodatni).

Dość wysoko (34% wypowiedzi) młodzież ocenia rolę katechety, jeżeli ten posiada dodatnie cechy osobowe, taktownie interesuje się młodzieżą i wczuwa w jej problemy, w dobry, różnorodny metodycznie i interesujący sposób prowadzi katechezę i wciąga do aktywnego udziału w lekcji. Podobnie często wymieniana jest rola rodziców, z zaznaczeniem ważności zainteresowania katechezą, kontroli nad uczniem, a zwłaszcza własnego przykładu życia, zgodnego z wymaganiami wiary. Ich rola schodzi trochę na dalszy plan — jak zauważyliśmy — w klasie maturalnej, a podkreśla się częściej znaczenie własnego wysiłku, osobistej oceny ważności katechizacji. Swego rodzaju odzwierciedleniem tej sytuacji zdaje się być powiedzenie niektórych rodziców: „ma swoje lata, niech sam decyduje”.

Warto zwrócić uwagę na to, że w przyciąganiu nieuczyszczających na katechezę dziewczęta kl. VII widzą większą rolę rodziców, natomiast chłopcy — katechety. W tym przypadku należałoby się zastanowić nad cewntualnym dodatkowym wpływem grupy ministrantów, obcujących bliżej z księdzem i bardziej ceniących kapłana.

Wskazania pedagogiczno-katechetyczne

Wnioski wynikające z wypowiedzi młodzieżowych mogą stanowić pewne próbki wskazań wychowawczych.

Poszukując przyczyn absencji na katechezie należy zwrócić uwagę na różnorodność czynników. Katecheta mający do czynienia z uczniami, którzy porzucili katechezę, powinien się zastanowić czy to kryzys wiary, czy zwykłe lenistwo. Następnie należy zorientować się, jakie jest środowisko rodzinne i koleżeńskie nieuczyszczającego, rozpoznać na ile odczuwa on potrzebę pogłębiania religijności, jak ocenia katechetę i sposób prowadzenia katechezy. Trzeba pamiętać, że młoda osoba jest w stadium dynamicznego rozwoju. To co dzisiaj jest dla niej bardzo znaczące, jutro może okazać się mniej ważne i odwrotnie — to co było mniej znaczące, może stać się wpływowe. Przy tym, zgodnie z prawami psycho-socjologicznymi, nie można zapominać, że działa prawie zawsze zespół motywów.

Rozpoznając powody absencji na katechezie i zaczynając starania o ponowne uczestnictwo nieuczyszczających, katecheta winien — zdaniem badanej młodzieży — brać pod uwagę na pierwszym miejscu wielką siłę oddziaływania grupy koleżeńskiej. Wiadomo bowiem, że na rozwój młodzieży wpływają dwa czynniki — dojrzewanie i socjalizacja. Oddziałują całe środowisko, lecz najbardziej rodzina i rówieśnicy. Rodzina jest głównym czynnikiem socjalizacji religijnej w młodszym wieku. W starszym wieku na czoło wysuwa się oddziaływanie grupy społecznej. Młody człowiek chętnie wchodzi w grupę rówieśników, w której znajduje nowy punkt odniesienia i możliwości zaspokojenia swoich podstawowych potrzeb, takich jak uznanie, samodzielność i inne.

Grupa rówieśników ma także funkcję mediacyjną w dziedzinie religijnej. Jeżeli grupa respektuje potrzeby psychologiczne młodego człowieka, to ma siłę oddziaływania. Na tym tle rodzi się postulat przekształcania grupy katechetycznej w małą aktywną wspólnotę kościelną. Aktywizowanie młodzieży staje się ostatnio jednym z ważnych celów katechezy. Ożywienie wiary podczas katechezy powinno przedłużać się poza ramy spotkania i owocować w życiu chrześcijańskim¹². Grupa dobrze kierowana stwarza szansę silnego oddziaływania na zewnątrz, przyciągania rówieśników w poczuciu współodpowiedzialności za młodą część rodziny Bożej.

Rola rodziców może wzrosnąć, jeżeli katecheta podtrzymuje kontakt przez odpowiednio częste i prawidłowo zorganizowane spotkania, tzw. wywiadówki. Zaczynają być aktualne inne bardzo pożyteczne formy

¹² G. Negri: *Catechesi e mentalità di fede*. Torino 1976 s. 295.

kontaktów, np. katecheza dorosłych oraz różnego typu tzw. przyparafialne grupy studyjne.

Dokształcanie katechetyczne, próby stosowania nowych, aktywizujących i interesujących metod, życzliwe otwarcie na problemy młodzieży czyni z katechezy radosne spotkanie. Realizując rzetelnie nowy program, warto uwzględnić słuszne postulaty młodzieży¹⁸. Młodzież interesuje się problemami historii Kościoła, lecz nie ma zbyt wielkiej świadomości przynależności do wspólnoty wierzących i płynącego stąd obowiązku posłannictwa wobec świata. Kształtowanie takiej świadomości należy uwzględnić w katechizacji. Zainteresowanie młodzieży problemami wiary stanowi wielką szansę dla katechezy. Pomagać w rozwoju wiary — to przecież zasadnicze zadanie katechezy.

Jedną z charakterystycznych cech młodego człowieka jest krytycyzm i wielkie poczucie wolności. Stąd normy moralne należy racjonalnie uzasadniać, uświadamiając powołanie do współdziałania z Chrystusem w dziele naprawy porządku naruszonego przez grzech. Element biblijny, jako podstawowy argument wiary chrześcijańskiej, powinien znaleźć miejsce w każdej jednostce katechetycznej. Formy i metody katechizacji muszą być różne i coraz bardziej współczesne. Niechęć do stosowania nowych metod płynie często z niezbyt gruntownej ich znajomości i braku należytego wysiłku, jaki jest potrzebny do ich opanowania. Wiedzieć przy tym należy, że o efektach wychowania religijnego w znacznym stopniu decyduje osobowość katechety. Bowiem skuteczność wychowawczego oddziaływania zależy nie tyle od stosowanej metody, ile od samego katechety (por. *Dyrektorium Katechetyczne* nr 71).

Wypowiedzi młodzieży zwróciły również uwagę na możliwość oddziaływania szerszych kręgów osób wzorowo wierzących oraz na osobiste wysiłki głębokiego zaangażowania religijnego poszczególnych współkatechizowanych, zwłaszcza w starszych klasach. Jednostki silne pod względem religijnym, czy to będą dorośli, czy rówieśnicy, mają, zdaniem młodzieży, bardzo dużą siłę, zdolną spowodować powrót na katechezę tych, którzy przestają na nią uczęszczać.

Wreszcie sprawą niezmiernie ważną wydaje się być rozwijanie u młodzieży głębszej motywacji i wewnętrznej potrzeby korzystania z katechezy. Jedną z dziewcząt kl. IV (LO, 101) odpowiadając na pytanie o przyczyny absencji na katechezie, dopisała takie zadanie: „Lepiej zapytać dlaczego chodzą”? Zapytana o to młodzież klas III (LO, ok. 40 osób) podała szereg motywów. Wypowiedzi te, ułożone kolejno od banalnych do bardzo głębokich, tworzą pewien obraz, który z kateche-

¹⁸ J. Paliczek: *Postulaty młodzieży dotyczące spotkań katechetycznych*. „Katecheta” 1976 nr 4 s. 153—160.

tycznego punktu widzenia domaga się pracy wychowawczej. Grupa wypowiedzi świadczących o motywacji bardzo płytkiej głosiła, że na katechezę idzie się dlatego, iż jest to jedno z tygodniowych zajęć i kwestia przyzwyczajania. Grupa motywów, które można nazwać tradycyjnymi, to wypowiedzi orzekające, że uczęszcza się na religię, bo taka jest tradycja. Osoby mówiące o potrzebie poszerzenia wiadomości stwierdzały, że: idę na religię, bo chcę się czegoś dowiedzieć o Bogu, podyskutować nad sprawami religijnymi. Grupa odpowiedzi świadczących o głębszej motywacji to wyrażenia mówiące o potrzebie pogłębiania wiary i spotkania z ludźmi wierzącymi. Najgłębszą motywację posiadają zdania wskazujące na potrzebę spotkania z Bogiem, w którego się wierzy i którego się kocha.

Najczęściej wymieniany motyw to pragnienie poszerzenia wiadomości religijnych. Tylko trzy osoby określiły swoje przyświecenie na katechezę jako wynikającą z wiary chęć spotkania z Bogiem. Stąd wniosek, że rozwijanie właściwej, głębokiej motywacji skłaniającej do korzystania z katechezy jest sprawą ważną.

Reasumując trzeba podkreślić, że zagadnienie przyczyn odchodzenia od katechizacji jest złożone. Zazwyczaj należy szukać powodów przy pomocy uważnej analizy konkretnego wypadku, uwzględniając indywidualną motywację nieuczęszczającego. Tylko w niektórych wypadkach, dotyczących absencji większej grupy, można przypuszczać, że powody mogą być podobne dla pewnej ilości młodzieży, zamieszkałej w jednym wspólnym środowisku. Szukając środków ułatwiających powrót na katechezę dla tych, którzy przestają na nią uczęszczać, należy pamiętać, że mamy do czynienia ze złożonymi siłami natury psychologicznej i socjologicznej. Sprawa wymaga wnikliwego i, jak wspomniano, najczęściej indywidualnego traktowania, zawsze jednak z uwzględnieniem szerokiego wachlarza przyczyn i zależności. Słowo Boże, które jest życiodajne i domagające się odpowiedzi wiary¹⁴, łatwiej przynosi zbawczy owoc w warunkach odpowiadających psychicznym i społecznym potrzebom młodego człowieka.

¹⁴ Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym nr 21.

Les causes de l'abandon de la catéchisation par les enfants et par les jeunes et les possibilités d'y remédier

RÉSUMÉ

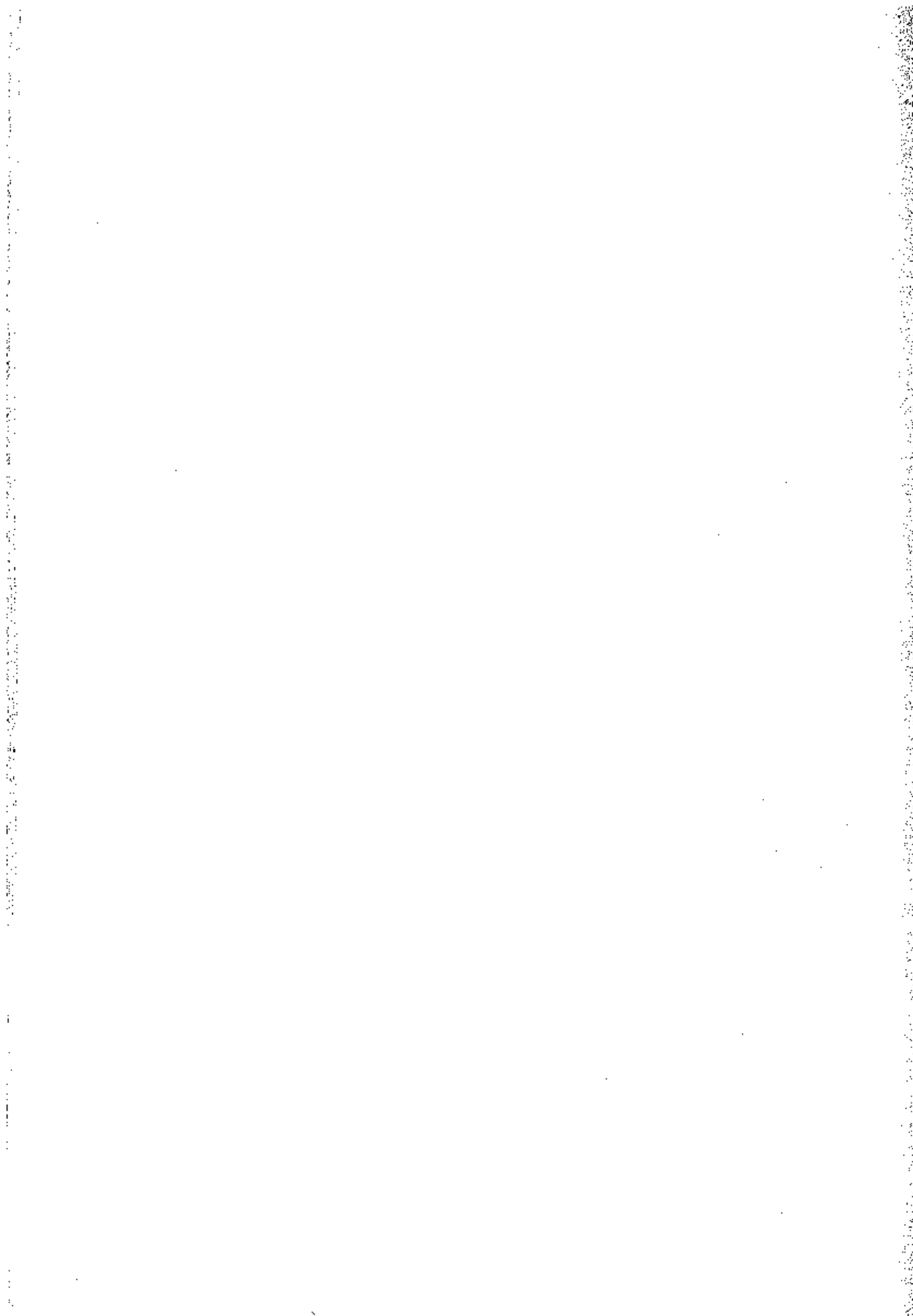
En rappelant la recommandation évangélique mise en relief par le dernier Concile de Vatican et concernant le devoir de catéchisation, l'auteur commence par présenter certaines difficultés que rencontre celle-ci. Des changements sociaux et familiaux, des mauvaises habitudes qui se propagent, le manque d'exemples d'une vie dans la foi, un autre dynamisme de l'évolution des attitudes morales chez les jeunes — autant de problèmes de portée mondiale.

Les jeunes eux-mêmes (300 personnes, 1975, une grande ville) définissent ainsi les raisons les plus fréquentes de leur absence au catéchisme: difficultés dans le domaine de la foi, influence des amis, manque de temps, paresse, attitude des parents, défaut de besoin intérieur, catéchiste enfin comme responsable de la catéchisation. Ces opinions nous montrent le problème du point de vue des catéchisés. Ceux-ci ont souligné en outre certaines tendances relatives aux problèmes de la foi. Les jeunes affirment que le début de la crise se situe généralement assez tôt et que, l'âge venant, ils en arrivent à des doutes plus graves.

Les jeunes considèrent que ce qui pourrait faire revenir au catéchisme ceux qui n'y viennent pas c'est: l'esprit de camaraderie, le catéchiste, les parents, l'effort personnel, les autres enfin qui feraient preuve des valeurs requises. Le collectif de jeunes dispose surtout des moyens d'action et notamment par l'exemple personnel d'une vie conforme à la foi. Les jeunes insistent également sur le rôle du catéchiste: celui-ci peut atteindre des résultats satisfaisants s'il s'intéresse aux problèmes des jeunes, s'il les comprend, les encourage de façon bienveillante, s'il organise des rencontres intéressantes et perfectionne le méthode de l'enseignement catéchétique. Les plus jeunes attribuent aux parents le rôle de premier plan, en tant qu'à ceux qui sont appelés à créer une atmosphère de la

foi à la maison. Les moins jeunes solignent davantage leur propre effort. Toujours est-il que, de l'avis des enquêtés, tout homme doué de qualités requises peut être porteur d'une influence positive.

En concluant, il convient de dire que le problème devrait être examiné dans ses aspects multiples. Les causes de cet état de choses sont plus complexes. Il est par conséquent important d'atteindre à une plus grande activité des catéchisés eux-mêmes, de créer une bonne atmosphère, d'organiser les rencontres avec les parents et de développer une juste motivation de la nécessité de l'enseignement catéchétique.



KOMUNIKATYWNOŚĆ JĘZYKA W POLSKICH KATECHIZMACH
KOMUNIJNYCH. Z BADAŃ NAD DIACHRONIĄ¹ JĘZYKA
POLSKIEJ KATECHEZY POWOJENNEJ

Rekomendacja UNESCO nr 48 dla ministerstw oświaty w sprawie opracowania, wyboru i wykorzystania podręczników szkolnych w nauczaniu na szczeblu szkoły podstawowej szczególnie nacisk kładzie na jakość podręczników. Zgodnie z tym zaleceniem powinny one „w jak największym stopniu odpowiadać potrzebom nauczycieli i uczniów (...). Dlatego też szczególną uwagę należy zwrócić na słownictwo (...) w podręcznikach szkół podstawowych, aby lektura nie przysparzała dodatkowych trudności w przyswajaniu wiedzy przez uczniów”².

Ta rekomendacja odnosi się do opracowania, wyboru i wykorzystania wszystkich podręczników szkolnych, a zatem i do książek używanych w katechizacji dzieci szkół podstawowych. Mając to na uwadze i interesując się językiem polskiego przekazu katechetycznego w ostatnim 30-leciu, chcemy w tym artykule spojrzeć na język polskich katechizmów komunijnych wydawanych w latach 1945—1975. Spróbujemy przeanalizować pobieżnie zmiany zachodzące w różnych wydaniach katechizmów wychodzących pod tymi samymi tytułami i innowacje językowe propo-

¹ Za F. Saussurem (*Kurs językoznawstwa ogólnego*. Warszawa 1961 s. 91) przez słowo „diachronia” rozumiemy zmiany językowe zachodzące w czasie. W naszym przypadku nie będzie tu chodziło o zmiany fonemiczne, jakie dokonują się zwykle w rozwoju języka, ale o zmiany słownikowe i treściowe, jakie można zaobserwować w naszej katechezie pisanej, zwłaszcza w katechizmach, zaczynając analizę tych ostatnich od r. 1945, a kończąc na r. 1975.

² Rekomendacja UNESCO nr 48 dla Ministerstw Oświaty w sprawie opracowania, wyboru i wykorzystania podręczników szkolnych w nauczaniu na szczeblu szkoły podstawowej. W: *Z warsztatu podręcznika szkolnego*. Pod red. T. Paradowskiego. Warszawa 1973. Tłum. z franc. s. 40.

nowane przez różne podręczniki tego typu, jakie ukazały się u nas drukiem w latach powojennych. Szczególną uwagę zwrócimy tu na problem semantycznego dostosowania języka, a więc wyrazów i większych całości treściowych katechizmu do umysłowych możliwości dziecka. Upoważnia nas do tego nie tylko powszechne wołanie katechetów o dobry, przystępny dla dziecka katechizm, ale i sam autorytet papieża Pawła VI. przemawiającego do biskupów włoskich następującymi słowami: „Jest naszą misją, a także codziennym krzyżem, obowiązek pozostawania w harmonii ze współczesnością. Musimy rozumieć język naszych czasów, interpretować ich ducha, aby móc zawrzeć niezmienną prawdę w sformułowaniach zrozumiałych i dostosowanych do oczekiwań dzisiejszego człowieka. Dosłowne powtarzanie prawd wiary bez zadania sobie trudu wychowawczej dbałości o język i objaśnienia, pozbawia je siły wyrazu i powoduje martwość orędzia prawdy. Pierwszym wymogiem apostołatu jest właśnie to: być zrozumiałym przez ludzi, wśród których się żyje. Być małuczkim z małuczkimi, młodym z młodymi, prostym z prostymi — na podobieństwo św. Pawła”³.

W niniejszym artykule nie zamierzamy rozwiązać problemu dostosowania języka do możliwości percepcyjnych dziecka w naszej katechezie, ale chcemy tylko poprzez analizę językową niektórych katechizmów komunijnych doprowadzić czytelnika do własnego osądu tego problemu i wyboru wartościowego podręcznika. Omówimy tu więc niektóre katechizmy. Będą to jednak katechizmy typowe dla różnych orientacji tego podręcznika. W zbiorze bowiem 130 tytułów podręczników do nauczania religii wydawanych w ostatnim trzydziestoleciu katechizmy komunijne stanowią najpokaźniejszą grupę (55 tytułów). Oddzielne ich omawianie — każdego z osobna — nie mieściłoby się w ramach tego artykułu.

Przy najbardziej pobieżnym omawianiu katechizmów nie sposób pominąć historycznego kontekstu, w którym one powstały i ulegały przemianom, tak w swojej treści, jak i formie słownej.

Już od czasów P. Kanizjusza zwykle się wydawać katechizm w trzech wersjach: jako katechizm większy, średni i mniejszy⁴. Najwcześniejszą formą, znaną nam współcześnie, był katechizm pytań i odpowiedzi⁵. Katechizm mniejszy zwykle zawierał mniej pytań i odpowiedzi. W związku z przenikaniem do katechezy osiągnięć dydaktyki i pedagogiki i z rozwojem myśli teologicznej, zmieniano także formę słowną katechizmów.

³ Paweł VI do biskupów: *Postęp i czas*. „Słowo Powszechne” 1975 z dnia 28 listopada; por. także ks. E. Pągiewski: *O katechezę konkretną, ścisłą i czystą*. „Katecheta” R. 20: 1976 nr 2 s. 65.

⁴ Ks. F. Spirago: *Metodyka nauki religii*. Mikołów—Warszawa 1911 s. 161.

⁵ Por. ks. S. Bizuń: *Współczesny katechizm*. „Katecheta” R. 6: 1962 nr 3 s. 123.

Również w tych zmianach brał udział katechizm, jakim posługiwano się w Polsce. Innowacje, jakie w nim wprowadzono, były mniej więcej zbliżone do tych, jakim poddawano katechizm w innych krajach.

Jeszcze z końcem XIX i w pierwszej połowie naszego stulecia wzorem dla polskich katechizmów był katechizm J. Deharbe'a przetłumaczony w r. 1864 przez ks. E. Lokowskiego⁶. Innym wzorem był katechizm austriacki z r. 1894, w którym łączono tradycje katechizmu Kanizjusza, Felbigera i Deharbe'a⁷.

Znane są na ogół próby unowocześnienia katechizmów w innych krajach. Dokonywano ich pod wpływem osiągnięć dydaktyki i pedagogiki. Parę takich zmian można odnotować w Niemczech⁸, we Francji⁹, a także i u nas.

Z bardziej znanych prób takich zmian w katechizmie w Polsce zwykło się wymieniać opracowanie „Katechizmu rzymsko-katolickiego”, dokonane przez grupę katechetów lwowskich z ks. Z. Bielawskim na czele, „Nowy Katechizm” archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, wydany w r. 1929, „Katechizm” opracowany przez ks. K. Bieszka (1938) dla diecezji pelplińskiej i „Duży katechizm religii katolickiej” ks. A. Cząstki (1959).

Nowością tych przeróbek jest wprowadzenie formy ciągłej — tekstowej — obok pytań i scholastycznych definicji katechizmowych. W tak poprawionych katechizmach często występują cytaty z Pisma św. i dłuższe jego perykopy użyte w roli poglądu oraz dla poparcia prawd formułowanych w definicjach.

„Katechizm rzymsko-katolicki” archidiecezji lwowskiej przyjął jako podstawę do swojego opracowania katechizm austriacki, natomiast „Nowy katechizm” archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej w dalszym ciągu wzorował się na katechizmie Deharbe'a, uzupełniając go argumentacją z Pisma św. i wykładem teologicznym.

Katechizmy te, z wyjątkiem pelplińskiego, mają układ antropocentryczny nawet w samym układzie zagadnień, występujących według kolejności: wiara, przykazania, sakramenty. Są to katechizmy większe. Służą one jednak jako wzór dla katechizmów mniejszych.

⁶ Tenże: *Historia powstania „Katechizmu religii katolickiej”*. „Katecheta” K. 17: 1972 nr 3 s. 27.

⁷ Por. J. A. Jungmann: *Katechetik*. Freiburg im Br. 1965 s. 81; ks. J. Charytański: *Chrzest a życie chrześcijańskie*. Warszawa 1970 s. 7—11; Bizuń: *Historia powstania „Katechizmu religii katolickiej”* s. 97.

⁸ W Niemczech próbowano udoskonalić katechizm Deharbe'a w r. 1887 (P. Linden) i w r. 1924 (Th. Münnichs). W r. 1938 postanowiono napisać nowy katechizm. Por. ks. J. Charytański, *ibid.* s. 8 n.

⁹ Tenże, *ibid.* s. 11.

Natomiast polskie katechizmy komuniyjne wydawane w latach 1945—1975, zależnie od utrwalonych tendencji, można podzielić na 4 grupy:

1. katechizmy podeharbowskie (co do układu i opracowania tekstu)
2. katechizmy o orientacji biblijnej
3. katechizmy chrystocentryczne
4. katechizmy i podręczniki katechetyczne poświęcone przygotowaniu do świadomego uczestnictwa w sakramencie pokuty i Eucharystii — poszukujące przystępniejszych środków wyrazu.

Język katechizmów podeharbowskich

Typowym przykładem katechizmu podeharbowskiego jest „katechizm podstawowy” ks. Piotrowskiego¹⁰ i „Mały katechizm” ks. Cieszyńskiego¹¹. Oba podręczniki są jednak w jakiś sposób dostosowane do nowych osiągnięć dydaktyki i pedagogiki (Pismo św. w roli poglądu, krótki wykład, rysunek). Natomiast katechizmem pytań i odpowiedzi — wydawanym od r. 1946 do 1972 bez jakichkolwiek zmian — jest „Katechizm diecezjalny rzymsko-katolicki” (kurs wyższy i niższy) diecezji płockiej¹².

Wszystkie trzy, przykładowo wymienione katechizmy, posiadają układ antropocentryczny, właściwy katechizmom Deharbe'a. Zasadniczym trzonem treściowym są w nich pytania i scholastyczne definicje.

„Katechizm podstawowy” ks. Piotrowskiego jest przeróbką „Krótkiego katechizmu dla dzieci przystępujących do pierwszej spowiedzi i Komunii św.” opracowanego według tego samego autora w r. 1942¹³. „Krótki katechizm”, po dodaniu pewnych teologicznych wyjaśnień i kilku rysunków (w r. 1949), był wydawany w formie niezmienionej do 1968 r. Różnica między tymi dwoma katechizmami jest nieistotna. Właściwie oba są katechizmami pytań i odpowiedzi. Analiza tekstowa wykazała, że oba posiadają te same pytania i te same odpowiedzi. Niektóre tylko z definicji „Kk” są skrócone przez usunięcie pewnych zdań, które pozostają w „Kp”. Ten ostatni posiada więcej rycin i jest zaopatrzony w „złote myśli” ujmowane w ramki, np.: „Kościół jest matką, która swe dzieci kocha i wychowuje”, „wstrzemięźliwość hartuje ciało i duszę”¹⁴.

¹⁰ Ks. C. Piotrowski: *Katechizm podstawowy*. Poznań 1947. W dalszym ciągu artykułu będziemy używać skrótu: „Kp”.

¹¹ Ks. A. Cieszyński: *Mały katechizm*. Katowice 1959. Skrótu: „Mk”.

¹² *Katechizm diecezjalny rzymsko-katolicki. Kurs wyższy*. Płock 1946.

¹³ *Krótki katechizm dla dzieci przystępujących do pierwszej spowiedzi i Komunii św.* Warszawa 1942. Skrótu: „Kk”.

¹⁴ *Katechizm podstawowy*. Poznań 1973 s. 42 n.

„Kp” wychodzi bez zmian co do treści i jej układu do dnia dzisiejszego. Jedyłą innowacją, wprowadzoną w latach pięćdziesiątych, jest dodana we wstępie katechizmu „Modlitwa o pokój” i „Modlitwa za ojczyznę” — językowo bardzo trudne. Nowością, którą dostrzega się od r. 1968, jest pewna zmiana w dodatku, w którym znajdują się objaśnienia Mszy św. W późniejszych wydaniach użyto tam interpretacji takich wyrażeń, jak „Liturgia Słowa” i „Liturgia Eucharystii”, które wprowadza się do słownictwa kościelnego po Soborze Watykańskim II.

W „Kp” i „Kk” od r. 1949 znajdujemy krótkie wyjaśnienia teologiczne definicji, podkreślane linią ciągłą. Wyjaśnienia te są popierane cytatami z Pisma św. Językowo jednak są one tak samo trudne, jak teologiczne definicje, do których się odnoszą. Ilustracje i wyjaśnienia wprowadza autor do katechizmów ze względów dydaktycznych i wychowawczych, co sam potwierdza w „Uwagach wstępnych” „Kk”¹⁵.

Teksty ciągle wyjaśniające definicje i ilustracje w „Kp” i „Kk” są dodane do katechizmu pytań i odpowiedzi. Naszym zdaniem, taki zabieg nie przyniósł korzyści analizowanemu podręcznikom. Ich treść pozostała nadal abstrakcyjna, daleka od życia i zainteresowań ich adresata.

Innym podręcznikiem, przeznaczonym dla młodszych dzieci szkolnych, przygotowujących się do sakramentu Pokuty i Eucharystii, wydawanym w różnych wydawnictwach (Katowice, Olsztyn, Płock, Opole), jest „Mały katechizm” ks. A. Cieszyńskiego. Podręcznik ten, choć jest typowo deharbowski, różni się jednak zasadniczo od „Katechizmu podstawowego” ks. Piotrowskiego. W tym pierwszym uwydatnia się większy wpływ dydaktyki i pedagogiki.

Podręcznik „Mk” wyraźnie jest podzielony na jednostki metodyczne. W wydaniach wcześniejszych każda jednostka zawiera główny materiał treściowy w pytaniach i definicjach teologicznych, uzupełnianych wyjaśnieniami rozsianymi między definicjami. W definicjach nie zauważa się żadnych innowacji. Również wyjaśnienia, podobnie jak u ks. Piotrowskiego, zawierają znaczną liczbę cytat z Pisma św. Jednakże z zasady każda jednostka kończy się ćwiczeniem dla ucznia. Na przykład jednostka o Trzech Osobach Boskich zaleca uczniom odmówić „Chwała Ojcu...” i zachęca do wyrecytowania aktu wiary¹⁶. Wydaje się, że niektóre z sugerowanych ćwiczeń są za trudne dla dziecka. Dla ucznia z drugiej klasy szkoły podstawowej (a nawet o rok starszego) trudno jest wykonać takie zadanie: „Zaśpiewaj pieśń do Najświętszej Maryi Panny”, „Napisz sobie w zeszytcie, co św. Paweł mówi o niebie”¹⁷.

¹⁵ *Krótki katechizm*. Poznań 1958.

¹⁶ *Mały katechizm*. Katowice 1948 s. 10.

¹⁷ Tamże s. 15.

Analiza porównawcza wykazała, że „Mk” w późniejszych wydaniach ulegał licznym zmianom. Stąd też w 7 wydaniu podręcznika dostrzega się mniej ćwiczeń. Również w tym wydaniu usunięto niektóre trudniejsze zdania, które w niczym nie naruszały treści katechizmu. Większe zmiany wprowadza dopiero autor lub redakcja w 11 wydaniu (olsztyńskim) z r. 1955¹⁸.

W wydaniu 11 autor (lub redaktor) chciał dostosować „Mk” do nowych idei, które można odkryć już w „Katechizmie religii katolickiej” ks. Z. Kowalskiego w r. 1945¹⁹. Są to: idea Królestwa Bożego, a w niej idea Dzieciństwa Bożego. Dlatego też rozszerzono poprzednie wydanie „Mk” za pomocą nagromadzenia nowych przykładów z Biblii na temat Królestwa Bożego i dodano szereg krótkich wykładów odnośnie do nowo lansowanych idei. W rezultacie kompilacja taka przyczyniła się raczej do zaciemnienia prawd religijnych przekazywanych w podręczniku niż do ich rozjaśnienia. Nic tu nie pomogły nowe tytuły katechizmu, naciągane przesadnie do idei Królestwa Bożego i Dzieciństwa Bożego. Nowa lektura „Mk” w tak zmienionej wersji doprowadza czytelnika do przekonania, że „doskonalenie” podręcznika przez dodawanie do tradycyjnych pytań i odpowiedzi wykładów akademickich na temat „Królestwa Bożego” i „Dzieciństwa Bożego” nie tylko nie poprawiło jakości podręcznika, lecz ponadto wpłynęło na niekorzyść jego przystępności. Nowe terminy i wykłady na temat powyższych idei posiadają nie mniejszy stopień abstrakcji niż tradycyjne scholastyczne definicje.

Inną, jeszcze bardziej zdecydowaną próbą „doskonalenia” „Mk”, biegnącą po linii idei „Królestwa Bożego”, jest „Katechizm Królestwa Bożego” wydany w Katowicach w 1958 r.²⁰ Jest to nowe, treściowo znacznie poszerzone, wydanie tego samego podręcznika, zaopatrzone innymi tytułami. Z kolei ta wersja „Mk” posiada — prócz dosłownie powtórzonych pytań i odpowiedzi, pochodzących z poprzedniego podręcznika — znacznie więcej wtrętów i wywodów teologicznych, uplasowanych na początku jednostek metodycznych lub wewnątrz. W układzie treści „KKB” stwierdza się dodaną odrębną część V, zatytułowaną: „Chrystus królem i nagrodą duszy”. Ta część podręcznika, napisana językiem teologii scholastycznej, jest specjalnym, opracowanym w sposób ściśle dedukcyjny, wykładem akademickim na temat Królestwa Bożego. Ta wersja podręcznika — naszym zdaniem — jest treściowo jeszcze mniej dostępna dla katechizowanych niż jego poprzednie wydania.

¹⁸ *Mały katechizm*. Olsztyn 1955.

¹⁹ Ks. Z. Kowalski; *Katechizm religii katolickiej*. Toruń 1945.

²⁰ *Katechizm Królestwa Bożego*. Katowice 1958. Skrót: „KKB”.

W „Mk” i „KKB” we wszystkich omawianych wydaniach są zamieszczone rysunki symboliczne i konturowe. Rysunki te, zwłaszcza symboliczne, są zbyt małe i zbyt skomplikowane, by mogły wpłynąć na poczytność katechizmu.

„Mały katechizm” ulega dalszej zmianie w r. 1958²¹. W ponownym jego udoskonaleniu uległa złagodzeniu poprzednie do przesady eksponowana idea „Dzieciństwa Bożego” i „Królestwa Bożego”. Nietrudno też zauważyć, że począwszy od tego wydania przejawia się porządkowanie treści wewnątrz samego podręcznika. Wywody egzegetyczne, wykłady i cytaty z Pisma św. w wydaniu z r. 1958 nie są już — jak to było dotychczas — chaotycznie rozsiane po całym tekście jednostki tematycznej, lecz przybierają sensowną całość w postaci tekstowego wykładu na początku omawianego tematu. Natomiast uzupełnieniem i jakby dalszym dopowiedzeniem wykładu stają się pytania i definicje, nadal zatrzymane w podręczniku. Również, zaczynając od tego wydania, zmieniono szatę graficzną katechizmu, podano większe rysunki konturowe wykonane czerwonym kolorem. Podręcznik zyskał na tym, stał się bardziej interesujący.

Niemniej jednak w dalszym ciągu uwidacznia się w wywodach tekstowych podręcznika schematyzm streszczeniowy, w którym nie podaje się całości faktów, lecz tylko wspomina się o nich jako o rzeczach czy faktach znanych. Na przykład w ten sposób kwituje się w paru zdaniach misterium męki i śmierci Chrystusa²². Stałe autor zapomina, że odbiorcą jest małe dziecko szkolne, niezdolne jeszcze do wyjścia poza myślenie konkretno-wyobrażeniowe, a nie wykształcony teolog.

Wydanie „Mk” z r. 1962 jest jeszcze jedną przeróbką tego samego podręcznika²³. Ta próba unowocześnienia katechizmu została celowo nastawiona na usunięcie schematyzmu w opowiadaniach biblijnych, rozpoczynających jednostkę lekcyjną. Dopiero od tego wydania autor (czy redakcja) zaczyna się liczyć z możliwością, że młodemu czytelnikowi mogą być nieznane opisy biblijne, o których poprzednio wspominał jako o czymś znanym. Dlatego też podaje teraz teksty biblijne, parafrazując dosłowny opis lub cytując go in extenso. Również poprawiono wiele definicji podawanych do tej pory w niezmiennej formie. W przeróbkach definicji pozostaje jednak autor bardzo ostrożny, wyraźnie obawiając się, by czegoś nie pominąć. Niektóre z tych przeróbek są zbyt pogmatwane, co zaciemnia treść przekazu.

W wydaniach następnych wniesiono poprawki w związku z odnową liturgiczną. Od strony językowej nie zauważa się jednak dalszych zmian,

²¹ *Mały katechizm*. Katowice 1958.

²² Tamże.

²³ *Mały katechizm*. Katowice 1962.

z wyjątkiem wprowadzenia terminów „Liturgia Słowa” czy „Liturgia Eucharystyczna”²⁴.

Podsumowując poszukiwania nowych form wyrazu w zmianach językowych „Małego katechizmu” ks. A. Cieszyńskiego, obserwuje się postęp w kierunku możliwego uprzyśpieszenia katechizowanym treści zawartych w podręczniku. Z całą pewnością przyczynia się do tego ruch katechetyczny w czasach nam współczesnych, osiągnięcia współczesnej dydaktyki i pedagogiki, jak również odmienne warunki pracy katechetycznej. Pozytywny postęp w rozwoju „Mk” wyraźnie uwidacznia się od 1958 r., kiedy to dochodzi do względnego uporządkowania treści i zadania o nową szatę graficzną. Postęp ten staje się jeszcze bardziej wyraźny od r. 1962. Język podręcznika pozostawia jednak dalej wiele do życzenia. Jest on nadal trudny dla dziecka (język naukowo-teologiczny). Jednakże w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych autor świadomie korzysta z obrazowości opowiadań biblijnych. Mimo to obawa, by w czymś nie naruszyć depozytu wiary, zatrzymuje autora przy definiowaniu katechizmowych prawd językiem teologiczno-scholastycznym.

Oddzielną grupę katechizmów komunijnych tworzą podręczniki, które były w różnych wersjach wydawane wyłącznie w postaci pytań i odpowiedzi — bez jakichkolwiek wyjaśnień tekstowych występujących poza definicjami i bez rysunków. Do tej grupy należą między innymi dwa katechizmy diecezji plockiej, wielokrotnie powielane do 1972 r. Są to pozycje ukazujące się pod tytułem: „Katechizm diecezjalny rzymsko-katolicki dla dzieci przystępujących do Komunii św. około siódmego roku życia, obowiązujący w diecezji plockiej w myśl 202 Statusu Synodu Diecezjalnego. Kurs niższy”²⁵. O podobnej tytułaturze wydawano też drugi katechizm, dla dzieci starszych, „przystępujących do spowiedzi i Komunii św. generalnej”²⁶.

Oba katechizmy odznaczają się antropocentrycznym układem treści. Szczegółowy rozkład materiału w katechizmie kursu wyższego jest następujący: na początku katechizmu umieszczono pacierz, prawdy katechizmowe skrócone (główne prawdy wiary, rady ewangeliczne, dwa przykazania miłości itd.), potem wskazania w pytaniach i odpowiedziach odnośnie do zachowania się dziecka. Treść właściwa podręcznika zachowuje następujący schemat: 1. prawdy wiary (według składu Apostolskiego), 2. co mamy czynić, a czego unikać (przykazania boskie i kościelne), 3. o łasce Bożej i jej źródłach, tj. o sakramentach św., sakramentach

²⁴ *Mały katechizm*. Katowice 1972.

²⁵ Płock 1957.

²⁶ *Katechizm diecezjalny rzymsko-katolicki dla dzieci starszych przystępujących do spowiedzi i Komunii św. generalnej. Kurs wyższy*. Płock 1948.

i o modlitwie. Całość kończy się rachunkiem sumienia, ułożonym w formie pytań.

Oba katechizmy (kurs niższy i wyższy) nie posiadają żadnych rysunków. Różnica zaś między nimi polega tylko na zmniejszeniu w kursie niższym ilości pytań (do 75). Z tego względu kurs niższy jest katechizmem niepełnym. Uwzględnia się w nim tylko niektóre kwestie; nie omawia się w nim — poza sakramentem pokuty i Eucharystii — innych sakramentów. W opracowaniu podręcznika kursu wyższego wzięto więc pod uwagę u dziecka tylko przeciętne możliwości werbalnego opanowania definicji. O przeżyciu w ogóle nie ma tu mowy. Całość opracowania zarówno kursu niższego, jak i wyższego, językowo jest trudna dla dziecka. Jest to bowiem kompendium teologii scholastycznej o wysokim stopniu abstrakcji, opowiedziane nie językiem wiary, lecz językiem o wierze.

Reasumując nasze rozważania na temat podeharbowskiich katechizmów komuniijnych, wydawanych w Polsce w ostatnich trzydziestu latach, należy stwierdzić, że przemawiają one językiem trudnym dla dziecka, językiem uogólnień teologicznych.

Wśród tego typu katechizmów jedne, jak np. wyżej omawiany „Katechizm diecezjalny rzymsko-katolicki” diecezji płockiej, wychodzą drukiem nadal bez jakichkolwiek zmian słownych, inne (np. „Katechizm podstawowy” ks. Piotrowskiego) przyjęły pewne innowacje z osiągnąć dydaktyki i pedagogiki z lat wcześniejszych, dołączając je do tradycyjnych deharbowskiich definicji i w tej formie pozostały, a jeszcze inne („Mały katechizm” ks. A. Cieszyńskiego) są co pewien czas modernizowane. Szuka się tam nowych form wyrazu. Te ostatnie zmierzają najwyraźniej do pogodzenia tego, co tradycyjne, z tym, co niosą nowe twórcze prądy we współczesnej katechezie.

Rozwój języka w katechizmach o orientacji biblijnej

Bardziej samodzielną konkretyzacją nowych idei w ruchu katechezy polskiej są katechizmy biblijne ks. E. Materskiego i współautorki s. N. Hekker. Są oni autorami nowej serii podręczników dla dzieci szkół podstawowych (II—VI kl.) wydawanych od 1958 r.

Wśród wydanych przez nich podręczników znajdują się trzy katechizmy przeznaczone dla dziecka przygotowującego się do sakramentu pokuty i Eucharystii. Są to: „Mój katechizm. Kl. II”²⁷, „Mój katechizm.

²⁷ *Mój katechizm. Kl. II.* Poznań 1958; na jego oznaczenie będziemy w dalszym ciągu artykułu używać skrótu: „Mk II”.

Skrót”²⁸ i „Katechizm dla dzieci przed pierwszą spowiedzią i Komunią św.”²⁹.

„Mk II” był przedrukowywany w latach późniejszych (od 1962 r.) w jednym tomie łącznie z podręcznikami na klasę III i IV. Całość tak ujętego tomu nosi również tytuł „Mój katechizm. Katechizm oparty na Starym i Nowym Testamencie (I część — Katechizm, II część — Czekamy na Zbawiciela, III część — Pan Jezus pośród nas)”³⁰.

W porównaniu z dotychczas ukazującymi się katechizmami „Mk II” wnosi pewną innowację. Różni się on od innych pod względem metodycznym (podział treści na jednostki metodyczne) i pewną prostotą układu treści w opracowywanych tematach. Nie spotyka się w nim przeładowania definicji, które cechuje np. „Katechizm podstawowy” ks. C. Piotrowskiego czy „Mały katechizm” ks. A. Cieszyńskiego. Od pierwszego wydania w „Mk II” zauważa się uporządkowanie pod względem metodycznym. W każdej jednostce metodycznej na początku jest umieszczony wykład, podawany w uproszczonej formie słownej, referujący w wielu przypadkach wybrane wydarzenia biblijne lub inną prawdę religijną. Po takim wprowadzeniu następują 1—4 pytań i definicji, następnie pytanie refleksyjne dla dziecka, np.: „Jakimi słowami możesz podziękować Panu Bogu za to, co daje twoim bliźnim?”³¹. Jednakże nie wszystkie jednostki metodyczne zostały opracowane w ten sposób. Na przykład przy omawianiu przykazań autor „odłącza” niejako definicje od pytań. Definicje zostają jakby zgrupowane w jednym wykładzie na początku jednostki. Po wykładzie dopiero są podane pytania bez odpowiedzi, po czym następuje rachunek sumienia dziecka (w pytaniach).

W niektórych jednostkach metodycznych są również uplasowane „złote myśli” czy sentencje pouczające (podobnie jak w „Katechizmie podstawowym” ks. Piotrowskiego), ujmowane w ramki. Są to zdania tego rodzaju, jak: „Idź, a nie grzesz więcej”³².

Układ tematyki katechizmu jest nieco odmienny od deharbowskiiego, choć do niego zbliżony. Przykazania Boże i kościelne w tym układzie mieszczą się w schemacie Składu Apostolskiego. Okazją do takiego ich usytuowania staje się chronologia wydarzeń biblijnych, w której szczególnie akcentuje się zawarcie Przymierza na górze Synaj (temat 9)³³. W ten sposób, w kontekście historii Zbawienia, ujmowanej w podręczniku

²⁸ *Mój katechizm. Skrót*. Poznań 1961.

²⁹ Warszawa 1970. Tytuł okładki: *Przyjdź Panie Jezu* (skrót: „PPJ”).

³⁰ Na tym miejscu omówimy tylko część I, adresowaną do uczniów kl. II.

³¹ „Mk II” s. 17.

³² Tamże s. 67.

³³ Tamże s. 19 nn.

chronologicznie, przykazania Boże zostają złączone ze Starym Testamentem, a przykazania kościelne z Nowym Testamentem.

Całkowicie oddzielnie i na końcu została w podręczniku potraktowana sprawa sakramentów w ogólności i sakramentu pokuty oraz Eucharystii. Nieco inny układ w rozmieszczeniu tematyki sakramentalnej zauważa się dopiero w wydaniach od r. 1967, kiedy to, podobnie jak dawniej w Katechizmie Rzymskim (potrydenckim), sakramenty zostały włączone w schemat Składu Apostolskiego.

Podczas lektury jednostek od 1 do 42 odnosi się wrażenie, że wreszcie ukazał się podręcznik stosunkowo przystępny dla dziecka, zrozumiałe ujmujący historię zbawczą. Szczególnie bowiem cenne wydają się opowiadania biblijne, synkretycznie referujące w tekście wykładu wydarzenia zbawcze. W jednostkach tych zauważa się nawet świadome dążenie autora do wywołania przeżycia religijnego u dziecka.

Jednakże opracowanie tematyki sakramentalnej (jednostki 43—57) rozczarowuje czytelnika. Jednostki te niewiele bowiem różnią się od opracowań deharbowskiich. Wykład, który autor umieszcza na początku każdej z tych jednostek, jest językowo bardzo trudny, typowo scholastyczny, szafujący ogólnikami i abstrakcją. W tym samym języku zostały też podane definicje o sakramentach.

W późniejszych wydaniach „Mk II” ulega pewnej ewolucji. Do r. 1966 katechizmu w zasadzie nie modernizowano — z wyjątkiem umieszczenia go we wspólnym tomie z podręcznikiem klasy III i IV.

Od r. 1967 pojawiają się w nim pewne innowacje, wynikłe ze zmian wprowadzonych w życie Kościoła przez Sobór Watykański II. W związku z tym do „Mk II” wchodzi parę nowych sformułowań słownych. Na przykład używa się zamiast określenia „Kościół” synonimu „Lud Boży”, a w miejsce dotychczasowego podziału Mszy św. na Ofiarowanie, Przeistoczenie i Komunię św. podaje się rozróżnienie na „Liturgię Słowa” i „Liturgię Eucharystii”. Wniesiono też pewne poprawki treściowe w związku z nowymi zarządzeniami co do postu eucharystycznego³⁴.

Od r. 1967 spostrzega się też w podręczniku systematyczne (z roku na rok postępujące) zmniejszanie ilości definicji teologicznych. Jedne z nich zostają automatycznie przeniesione do tekstu ciągłego rozpoczynającego każdą jednostkę tematyczną, inne są po prostu usuwane. W rezultacie „Mój katechizm” z r. 1971 posiada najwyżej po jednym pytaniu i jednej definicji, podawanych przy końcu jednostki. Również zauważa się stopniowe przeróbki definicji, zwłaszcza trudniejszych i częściej krytykowanych. Jednakże nowe ujęcia, najczęściej używające sformułowań teologii kerygmatycznej, nie wpływają korzystnie na przystępność defi-

³⁴ *Mój katechizm*. Poznań 1969 s. 73.

niowanego tekstu. Jedne bowiem pojęcia fachowe zastąpiono innymi (również teologicznymi), nie biorąc pod uwagę faktu, że dziecko w tym wieku jest zdolne do myślenia obrazowego i do operacji konkretnych³⁵, a w żadnym przypadku do abstrakcji.

Naszym zdaniem, łatwiej dziecku zrozumieć sformułowanie wcześniejsze — „Zanim przystąpisz do pierwszej Komunii św., łącz się z Panem Jezusem w sposób duchowy przez pragnienie i prośbę, by przyszedł do twego serca”³⁶, niż późniejsze — „Zanim przystąpimy do pierwszej Komunii św., możemy łączyć się we Mszy św. z Panem Jezusem przez pragnienie zjednoczenia z Nim”³⁷. Autor zbyt często używa w wydaniach późniejszych w celu podkreślenia łączności z Chrystusem słowa „zjednoczenie”. Pojęcie tego rodzaju merytorycznie jest właściwe, lecz dziecku w tym wieku całkiem obce.

W miarę usuwania z katechizmu definicji powiększa się tekst jego wykładów. Najczęściej jednak poszerzenie tekstu dokonuje się przez dodanie jednego lub paru nowych zdań. Czasem pojawiają się tam nieznaczne uproszczenia słowne. Na przykład w wydaniu z r. 1969 zdanie „Sumienie jest to głos Boży w duszy” zastąpiono sformułowaniem „Sumienie jest to głos Boży w nas”³⁸.

W wydaniach późniejszych zmieniono też szatę graficzną katechizmu: na korzyść ilustracji bardziej udanych i pod względem estetycznym poprawnych.

Ogólnie mówiąc, „Mk II” jest dużym krokiem naprzód w poszukiwaniach nowych środków wyrazu w katechezie polskiej. Intuicje jego autorów idą po linii osiągnięć współczesnej dydaktyki i obecnych kryteriów opracowania podręcznika. Zaznacza się też w nich umiarkowane uleganie nowym kierunkom katechetycznym.

„Mk II” był zatwierdzony jako podręcznik do nauki rzymsko-katolickiej dla klasy II szkoły podstawowej pismem Ministerstwa Oświaty z dnia 3 lipca 1958 r.

Innym katechizmem komunijnym tych samych autorów jest „Mój katechizm. Skróć”, wydany w r. 1961 w nakładzie 50 000 egzemplarzy. Prawdopodobnie został on pomyślany jako katechizm pytań i odpowiedzi, tradycyjnie wymaganych wtedy do opanowania przez dzieci przed pierwszą Komunią św. Posiada on tę samą tytułaturę co „Mk II” i do-

³⁵ J. Piaget: *La formation du symbole chez l'enfant*. Paris 1946; por. także: K. Tyborowska: *Stadia i czynności rozwoju intelektualnego w teorii Piageta*. „Psychologia Wychowawcza” T. 6: 1963 nr 2 s. 125 nn; I. Isterewicz: *Rozwój pojęć psychologicznych u dzieci i młodzieży szkolnej*. Wrocław 1965 s. 50 nn.

³⁶ *Mój katechizm*. Poznań 1964 s. 74.

³⁷ Tamże. Poznań 1971 s. 71.

³⁸ Tamże. Poznań 1969 s. 60.

słownie przeniesione z niego pytania i definicje. Był wydany tylko jednorazowo. Od r. 1970 omawiani autorzy zastąpili go niezależnym opracowaniem zatytułowanym: „Przyjdź Panie Jezu”³⁹. Ten ostatni katechizm jest oryginalny ze względu na swoją treść, jak i na koncepcję opracowania. Jego projekt jest zbliżony w wykonaniu do koncepcji podręcznika „Chrystus Prawdą”, wcześniej napisanego przez tych samych autorów⁴⁰. Jest to katechizm tekstowy. Zestaw pytań i odpowiedzi umieszczono tu w odrębnym dziale podręcznika — przy końcu (58 pytań).

Cały katechizm dzieli się na 57 tematów. Najogólniej jego układ przedstawia się w następujący sposób: po pacierzu i najgłówniejszych prawdach katechizmowych oraz częściach stałych Mszy św. (w obecnym brzmieniu) następują tematy mniej więcej opracowane na jedną modłę.

Każda jednostka zaczyna się „Słowem Bożym” — rozumianym jako cytaty z Pisma św. Po nim następuje wyjaśnienie zatytułowane: „Przyjmujemy Słowo Boże”. Całość opracowania jednostki kończy się pytaniem, na które uczeń znajdzie odpowiedź w zbiorze pytań i odpowiedzi (na końcu katechizmu).

Różnica między projektem opracowania „Chrystus Prawdą” (kl. V) a omawianym katechizmem polega na tym, że w tym pierwszym podstawą układu treści był rok liturgiczny — praktycznie rzecz biorąc — perykopy Ewangelii z niedzieli i świąt, a w drugim — działanie Boga w naszej ludzkiej historii, czyli historia zbawienia od początku aż do jej eschatologicznego wypełnienia.

Do 15 jednostki włącznie podręcznik podkreśla ojcowskie działanie Boga i Jego zbawczy plan wobec człowieka, który pobłądził. Od jednostki 15, do 57 jest w nim mowa o Chryście działającym w czasie Jego ludzkiej obecności w Palestynie i obecnie — w Kościele (przez Słowo i sakramenty). W tym kontekście omówiono chrzest, bierzmowanie, pokutę i Eucharystię. Nauka o tych sakramentach została wpleciona w przepowiadanie życia i działalności Chrystusa. W tym samym kontekście zostały również umieszczone jednostki o przykazaniach.

Co do strony językowej, należy stwierdzić, że „PPJ” nie jest łatwym katechizmem. Zawiera on zbiór syntetycznie zwartych krótkich wykładów nowej teologii, podając dziecku zbyt abstrakcyjne i uogólnione zdania i terminy, które mu jeszcze niewiele mogą powieść. Jeśli zatem sam katecheta nie przemówi do ucznia językiem zrozumiałym, wykład tego katechizmu będzie mu raczej ciężarem niż radością.

³⁹ *Katechizm dla dzieci przed pierwszą spowiedzią i Komunią świętą*. Warszawa 1970. Skrót: „PPJ”.

⁴⁰ Poznań 1961.

Nowe wyrażenia: „Lud Boży”, „Liturgia Słowa”, „Liturgia Eucharystii” — są dla drugoklasisty również za trudne. Także często powtarzane w katechizmie zwroty: „rodzina dzieci Bożych”, „Królestwo Boże”, „dziecko Boże” są dalekie od doświadczeń i języka, z jakim dziecko komunikacyjne spotyka się na co dzień, a nawet od święta.

Idea „Dzieciństwa Bożego” i „Królestwa Bożego” jest przydatna i piękna w samym założeniu — jako twórcza w projekcie podręcznika dla dzieci. Naszym zdaniem, powinna ona być ukryta w całej kompozycji tekstu, tak jak ziarno jest ukryte w ziemi, by mogło wydać pion (Mt 13, 31). Szafowanie tymi zwrotami w podręczniku wydaje się co najmniej sztuczne i niewiele dziecku mówiące.

Wywody teologiczne wyraźnie więc tu nie liczą się z odbiorcą, czyli z dzieckiem komunikacyjnym i jego rodzicami, którzy powinni być czytelnikami katechizmu — choćby z racji pomocy dziecku w przygotowaniu do sakramentu pokuty i Eucharystii.

„PPJ” jest więc w swej koncepcji katechizmem oryginalnym, ale językowo niedostosowanym dla dziecka. W następnych wydaniach był już poprawiany. W wydaniu z r. 1971 i w późniejszych zrezygnowano z tytulatury umieszczanej wewnątrz jednostki („Słowo Boże”, „Przyjmujemy Słowo Boże”). Także od r. 1971 autorzy starają się zaczynać każdą jednostkę katechizmu od zdania, które w jakiś sposób nawiązuje do doświadczenia dziecka. Dopiero po takim rozpoczęciu następuje cytat z Pisma św., a po nim jego wyjaśnienie (wykład), kończące się pytaniem refleksyjnym dla dziecka i pytaniem do nauczenia się na pamięć. Dokładniejsza analiza porównawcza zmusza nas jednak do stwierdzenia, że autorzy pozostają nadal w schemacie uogólnień mimo pewnego nawiązania do zaleceń katechezy antropologicznej. Przykładem potwierdzającym nasze uwagi może być zdanie rozpoczynające jednostkę tematyczną nr 7: „Każdy z nas pragnie być szczęśliwy. Nasze ostateczne szczęście to niebo”⁴¹. Trudno zdania te zaliczyć do nawiązujących do konkretnego doświadczenia dziecka i w jakiś sposób dziecko interesujących. Żadne z nich nie przemawia ani przez konkretną sytuację, ani przez wyobrażeniowe skojarzenie, którymi dziecko zwykle się w tym wieku posługuje.

Rekapitułując omawianie tego podręcznika należy ocenić dobrą wolę autorów intuicyjnie poszukujących lepszych rozwiązań językowych w polskim katechizmie, jak również usiłujących w jakiś sposób uwzględnić postulaty, które stawia współczesny ruch katechetyczny.

Na końcu trzeba wspomnieć, że „PPJ” jest podręcznikiem chrystocentrycznym. W jego schemacie starano się w obrębie Składu Apo-

⁴¹ „PPJ”. Warszawa 1974 s. 12.

stolskiego sensownie omówić wszystkie prawdy objawione, z którymi dziecko komunijne powinno się zapoznać.

Tematyka jego odpowiada również rozkładowi materiału w klasie II, ujętemu według drugiego układu obecnie obowiązującego szczegółowego programu katechizacji w zakresie szkoły podstawowej⁴². Być może, że dlatego wyparł on w końcu „Mk II” z trzyczęściowego podręcznika pt. „Mój katechizm”, zajmując od 1974 r. jego miejsce⁴³.

Katechizmy o układzie chrystocentrycznym

Do poprzedniej grupy katechizmów trzeba zaliczyć także biblijny „Katechizm dla dzieci” ks. Józefa Cyrka⁴⁴. Jednakże celowo tu go omawiamy, ponieważ dwuczęściowy katechizm kerygmacyjny pt. „Bóg z nami”, opracowany przez zespół księży jezuitów (pod kierunkiem ks. J. Charytańskiego) jest przeróbką katechizmu ks. Cyrka, „dostosowaną — jak piszą jego autorzy — do wymagań Soboru Watykańskiego II”⁴⁵.

„Katechizm dla dzieci”⁴⁶ zasługuje na szczególną uwagę ze względu na przystępność jego opracowania i chrystocentryczny układ tematyki. Prawdy Boże w nim głoszone prezentuje historia zbawcza, chronologicznie podana. Treść podręcznika mieści się w 15 jednostkach tematycznych, przy tym każda jednostka rozpoczyna się opowiadaniem wydarzeń biblijnych, pisanych przystępnym językiem. Autor przemawia do ucznia bezpośrednio — w sposób dialogiczny, np.: „W opowiadaniach, które teraz nastąpią, zobaczysz, drogie dziecko, jak Bóg nagradzał ludzi za dobre a karał za złe”⁴⁷.

Autor ujmuje skrótowo nieraz cały szereg wydarzeń biblijnych w jednym temacie, by na takim tle doprowadzić dziecko do refleksji. Czasem refleksja prowadzona wspólnie z dzieckiem uwidacznia się już w toku opowiadania, ale właściwe i centralne jej usytuowanie ma miejsce w specjalnym punkcie jednostki jako „ćwiczenia”. Po refleksji następują pytania i odpowiedzi, w których zostaje powtórzony przerobiony materiał i podane najważniejsze prawdy w formie definicji.

Czasem lekcję urozmaica pieśń religijna, na ogół znana dorosłym

⁴² Por. *Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej. Klasy I—VIII (układ II)*. Warszawa 1971 s. 7—13.

⁴³ Poznań 1974.

⁴⁴ *Katechizm dla dzieci*. Zatwierdzony przez Ministerstwo Oświaty Nr Oc 753/49 dnia 21 października 1949 r. — do użytku w kl. II szkół podstawowych. Kraków 1949.

⁴⁵ Por. *Bóg z nami*, Cz. I s. 5.

⁴⁶ Skrót: „Kdd”.

⁴⁷ Tamże s. 16.

wiernym, np.: „Kiedy ranne wstają zorze”, „Wśród nocnej ciszy”. Refleksje z dzieckim są w zasadzie prowadzone sugestywnie i z pedagogicznym wyczuciem.

Język „Kdd” — naszym zdaniem — jest o wiele łatwiejszy od języka niżej omawianego podręcznika „Bóg z nami”. W „Kdd” jest mowa również o „dzieciństwie Bożym”. Idea ta została tu przedstawiona bardzo prosto. Dla ilustracji warto tu odnotować sposób prezentacji tej prawdy w omawianym podręczniku. Po omówieniu upadku pierwszych rodziców (grzech pierworodny) autor przechodzi do następującego opowiadania o chrzcie św.: „Opowiem ci, jak stałeś się dzieckiem Bożym. Kiedy byłeś małym, rodzice chrzestni zanieśli cię do kościoła. Tam kapłan modlił się nad tobą długo. Potem obmył twoją główkę wodą, nadał ci imię i wyrzekł te słowa: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. W tej samej chwili grzech pierworodny z twojej duszy zniknął. Stałeś się dzieckiem Bożym i Bóg zamieszkał w twojej duszy”⁴⁸.

W dalszych partiach tekstu autor nie powtarza aż do znudzenia wyrażenia „dziecko Boże”, jak to czynią późniejsi jego interpretatorzy.

Ogólnie mówiąc, „Kdd” zdaje się być jednym z lepszych i językowo łatwych opracowań katechizmowych, wnoszących element chrystocentryzmu i biblijności do katechezy polskiej już w pierwszych latach powojennych.

Zmieniona w swojej szacie słownej — i w ogóle w sposobie opracowania — nowa wersja katechizmu ks. Cyrka jest podręcznikiem, który z kolei w ostatnich latach przyczynił się do upowszechnienia ruchu kerygmatycznego wśród polskich katechetów-praktyków. Katechizm „Bóg z nami” nie ma już nic wspólnego z dawnym „Małym katechizmem”. Należy do typu tzw. książeczek religijnych — jak słusznie stwierdza ks. F. Blachnicki — „ułożonych w formie jednostek tematycznych, gdzie w miejsce logicznie uporządkowanego schematu pytań i odpowiedzi wchodzi żywa, organiczna kompozycja, na którą składają się: tekst, względnie opowiadanie biblijne, objaśnienie lub pouczenie, rysunek, modlitwa i pieśń, praktyczne zastosowanie życiowe”⁴⁹. Ta forma jest dziś na ogół powszechnie przyjmowana we wszystkich nowoczesnych katechizmach komunijnych i w katechizmach większych.

Część I omawianego podręcznika zawiera 36 jednostek tematycznych, natomiast część II — 46. Każda z jednostek zajmuje dwie stroniczki druku, posiadające ten sam schemat: lewa strona zawiera zwykle wezwanie Boże w formie cytatu z Pisma św., perykopy z poszczególnych świąt

⁴⁸ Tamże s. 12.

⁴⁹ Ks. F. Blachnicki: *Zdecydowany krok ku oświeceniu*. „Collectanea Theologica” R. 39: 1969 f. 4 s. 152.

lub urywek tekstu liturgicznego; prawa zaś — odpowiedź dziecka formułowaną przez autorów katechizmu, sugerujących słowa psalmu, pieśni lub innego tekstu, koronowanego zawsze refleksją zaopatrzoną tytułem „Zastanowię się”. Jednostka zwykle kończy się paru zdaniem do zapamiętania — zastępującymi dawne pytania i odpowiedzi.

Katechizm „Bóg z nami” został ułożony według schematu, który dyktuje rok liturgiczny, co jest dużym walorem jego koncepcji. W takim układzie katecheza bowiem potwierdza się w układzie świąt i obchodów całego roku kościelnego, w co są zaangażowani wszyscy wierni. Katecheza tego typu nie jest więc czymś wyizolowanym, czego dziecko musi się nauczyć. Ona po prostu prowadzi do liturgii, a przez liturgię nie tylko do spotkania z Bogiem, lecz również wciąga katechizowanych do życia wspólnoty kościelnej i przeżycia religijnego, które jest udziałem wiernych partycypujących w liturgii. Tak pomyślana katecheza staje się organicznie zespolonym działaniem z „rodziną dzieci Bożych” — z całym Kościołem; posiada zatem charakter nie tylko chrystocentryczny i teocentryczny, lecz także społeczny — eklezjocentryczny. Chrystocentryzm, teocentryzm i eklezjocentryzm katechizmu „Bóg z nami” potwierdza tematyka obracająca się w swojej treści wokół Osoby Chrystusa działającego w historii i dzisiaj w Kościele — przez swoich kapłanów i wspólnotę wiernych.

Centralnym momentem uwidaczniającym się w każdej jednostce jest „spotkanie” z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem. Podejście podręcznika w wydobywaniu treści transcendentnych nie jest indywidualistyczne, co uwidacznia się w idei gromadzenia dzieci Bożych przez Chrystusa w Kościele, przedstawionym (zwłaszcza w cz. I) jako wielka „rodzina Boża”. Tak opracowany katechizm przedstawia wielką wartość dla teologa — katechety, który w jego lekturze odnajduje ciekawy aspekt ujęcia Dobrej Nowiny, nie akcentowany w katechezie tradycyjnej.

Trzeba jednak postawić pytanie: czy ten podręcznik — wartościowy dla katechety — pobudzający jego myśl twórczą podczas katechezy, jest jednocześnie językowo dostępny dla ucznia?

Aby uzyskać odpowiedź na powyższe pytanie, wystarczy czytając katechizm „Bóg z nami” uprzytomnić sobie, że jest on książką przeznaczoną dla ucznia kl. I (cz. I) i kl. II (cz. II). Język dziecka w tym wieku i jego myślenie pozostają na etapie operacji konkretnych. Jest to wiek konkretno-wyobrażeniowego myślenia. Jeśli uwzględni się ten aspekt, dokładniejsza lektura katechizmu „Bóg z nami” nasuwa szereg wątpliwości co do przystosowania tego podręcznika do jego adresata. Omawiany podręcznik, poza formalnym łączeniem przekazywanej treści informacyjnej z kontekstem liturgicznym i niektórymi opowiadaniem biblijnymi, bazującymi na elemencie konkretno-wyobrażeniowym, nie li-

czy się z tą możliwością ucznia. Gros jego tekstów zajmują bowiem abstrakcyjne i uogólnione eksplikacje egzystencjonalno-teologiczne, niedostępne jeszcze rozumieniu dziecka.

Katechizną do jednostki 8 w części I można by uznać jeszcze za względnie przystępny dla dziecka rozpoczynającego naukę szkolną, choć i tu nie brak wyrażań, które są trudne dla tego wieku. Natomiast dalsze jednostki części I, a potem jednostki części II są doskonale skomponowanym skrótem współczesnej teologii, dającym do myślenia ludziom przygotowanym do tego i zainteresowanym problematyką egzystencjonalną, ale nie dzieciom w wieku lat 7—9.

Dla ilustracji, niejako potwierdzającej niedostępczość językowe podręcznika „Bóg z nami” w stosunku do adresata, podajemy następujące sformułowania:

„Wierzę, że: Jezus Chrystus przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, a Królestwu Jego nie będzie końca⁵⁰ (...). Dlatego w Adwencie modlimy się do Boga: Niebiosa, roś ślijcie nam z góry, niech serca nawiedzi Zbawca nasz! (...). Advent to czas tęsknoty za spotkaniem ze Zbawicielem⁵¹ (...). Pan Jezus przyszedł na ziemię, aby pełnić wolę Ojca⁵² (...). Z Jezusem, który objawił nam swoją moc i chwałę, spotykamy się na Uczcie, podczas Mszy św.”⁵³

Powyższe zdania, zaczerpnięte z części I podręcznika, są przeznaczone dla dziecka w kl. I. W tym wieku dziecko nie daje sobie rady z takim pojęciem, jak „chwała” — i to jeszcze w odniesieniu transcendentnym. Podobnie wyrażenie: „Królestwu Jego nie będzie końca” również trafia w próżnię. Także zdanie: „Adwent to czas tęsknoty za spotkaniem ze Zbawicielem” — jest dla dziecka trudne. Pojęcie „Adwent” jest dla ucznia nowe — dopiero podane dzieciom po raz pierwszy od początku katechizacji. Dlatego powinno się je określać słowami zrozumiałymi dla dziecka. Pojęcie bowiem „czasu” użyte w bardzo ogólnym określeniu „Adwentu” nie jest dziecku jasne. Zdaje się bowiem, jak stwierdza w swich badaniach W. Neuhaus (na terenie RFN), że ogólne pojęcie czasu dla dziecka w tym wieku jest jeszcze niezrozumiałe⁵⁴. Nie mniej trudnym i mało wyjaśnionym pojęciem jest słowo „Zbawiciel”.

Nie lepiej wygląda strona językowa części II omawianego katechizmu. Przykłady trudniejszych sformułowań z tej części wydają się to potwierdzać: „Jesteśmy Ludem Bożym⁵⁵ (...). Nas także Bóg bardzo

⁵⁰ *Bóg z nami*. Kraków 1968. Cz. I s. 33.

⁵¹ Tamże s. 37.

⁵² Tamże s. 55.

⁵³ Tamże s. 58.

⁵⁴ *Der Aufbau der geistigen Welt des Kindes*. München 1955 s. 26—29.

⁵⁵ *Bóg z nami*. Cz. II s. 8.

kocha i z każdym z nas dzieli się swym życiem. Na chrzcie św. przyjmuje nas do swego Ludu i czyni dziećmi swoimi. Od tej chwili mieszka w nas Duch Święty⁵⁶. Zjednoczeni z Jezusem w czasie chrztu św. chętnie wypełniamy Jego przykazania. Miłujemy każdego człowieka (...). Jezus zjednoczył mnie z sobą i dał mi do tego siłę⁵⁷ (...). Podobnie jak od Maryi i ode mnie Bóg również oczekuje zgody i współpracy w zbawieniu”⁵⁸.

Pojęcie „Ludu Bożego” za wcześnie jest tu chyba użyte. Wiąże się ono z samookreśleniem Kościoła, a więc ze świadomością społecznej przynależności Chrystusowej ludzi ochrzczonych. Drugoklasista jest jeszcze wielkim indywidualistą i nie myśli jeszcze społecznie. Rodzina, klasa szkolna i najbliższe otoczenie to są konkretne społeczności, z którymi się spotyka i na podstawie których może tworzyć analogiczne pojęcia. Dlatego słusznie postuluje ks. F. Błachnicki w wyżej cytowanym artykule, żeby lepiej pogłębić w drugiej klasie pojęcie „rodziny Bożej”, używane na określenie społeczności Kościoła, niż sięgać po nowe określenia, niewiele dziecku jeszcze mówiące⁵⁹.

Zdanie: „Bóg dzieli się z każdym z nas swoim życiem” jest zbyt abstrakcyjne i zbyt ogólne, by dziecko mogło je zrozumieć. Także słowa: „zjednoczyć”, „zjednoczenie”, „jednoczeni” niewiele mówią dziecku w tym wieku. Nie wiadomo też, w jaki sposób ma ono konkretnie „uczestniczyć w zbawieniu”, jeśli nie zdaje sobie sprawy, co to takiego „zbawienie”.

Wydaje się więc, że strona semantyczna, jak i syntaktyczna omawianego katechizmu nie są łatwe dla uczniów klas I—II.

Być może, że brak ten rekompensuje strona graficzna książki, jednak grzeszy ona drugą krańcowością — zbytnim infantylizmem, a czasem brakiem jasności kompozycji rysunku.

Uogólniając nasze uwagi odnośnie do katechizmu „Bóg z nami”, wypada jeszcze raz uznać jego wartość w upowszechnianiu ruchu kerygmatycznego w Polsce. Wydaje się jednak, że w przyszłości powinno się go językowo dostosować do możliwości psychicznych dzieci, do których jest adresowany, jeżeli ma spełnić rolę podręcznika dla dzieci.

W grupie chrystocentrycznych katechizmów komunijnych należałoby omówić także dwa katechizmy ks. bpa Zygryda Kowalskiego. Są to podręczniki wydane pod tytułem: „Katechizm religii katolickiej”⁶⁰

⁵⁶ Tamże s. 20.

⁵⁷ Tamże s. 31.

⁵⁸ Tamże s. 45.

⁵⁹ Błachnicki: *Zdecydowany krok ku odnowie* s. 156.

⁶⁰ *Katechizm religii katolickiej dla przygotowania dzieci do pierwszej spowiedzi i komunii św.* Toruń 1946.

i „Pan Jezus i dzieci”⁶¹. Oba w opracowaniu są ciekawe, dlatego zasługują na oddzielne omówienie.

„Katechizm religii katolickiej” został wydany w r. 1946 i daleko odbiega od katechizmów tradycyjnych (deharbowski). Układ jego treści został oparty na koncepcji dziecięctwa Bożego, co uwidacznia się w całym katechizmie.

Podręcznik ten jest chrystocentryczny w układzie tematyki. Zawiera 36 tematów, które trudno by nazwać jednostkami metodycznymi w pełnym tego słowa znaczeniu, bo jego zdania są numerowane cyframi w sposób ciągły (374 punkty). Tematyka jego jest powiązana schematem Składu Apostolskiego, obracając się ciągle wokół idei dziecięctwa Bożego. Tak uformowana tematyka odtwarza historię zbawienia ogólnie, ale — zdaje się — wystarczająco w treści wyrażoną.

Rozmieszczenie jednostek przebiega mniej więcej następująco: Po przemówieniu do „polskiego dziecka” autor zwraca jego uwagę na to, że jest ono świadkiem, jak ludzie czynią znak krzyża, jak pozdrawiają się słowami „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. Następnie wyjaśnia, że są to „znaki” ludzi ochrzczonych, którzy przez chrzest stali się „dziećmi Bożymi”. Potem autor podaje Symbol Apostolski, w którym ogólnie zawiera się wszystko, co ci ludzie wyznają, a także modlitwę (Modlitwa Pańska), którą się modlą.

Po takich wstępnych, ale istotnych wyjaśnieniach, następuje wykład prawd objawionych, prowadzony według schematu Składu Apostolskiego. W ramach historii zbawczej, opowiadanej według wyżej wspomnianego wykładu, autor umieszcza naukę o Bogu Ojcu, o stworzeniu, o niewierności ludzi (grzech pierworodny), o Zbawicielu i Jego Matce, o obowiązku miłości Boga. Sięga więc do przykazania miłości, które wyjaśnia szczegółowo przy pomocy przykazań boskich i kościelnych. Po omówieniu przykazań poucza o sumieniu, o grzechu i o wybawieniu przez Chrystusa od zagubienia w złu, a więc o Jego śmierci i zmartwychwstaniu do nowego życia.

W dalszym ciągu podręcznika jest mowa o aktualnej możliwości wyzwolenia z grzechów w sakramencie pokuty, o Ofierze Mszy św. — a w tym o Komunii św. W następnej partii autor podaje naukę o aktualnej działalności Chrystusa i Jego obecności w Kościele, szczególnie w sakramentach świętych (kapłaństwo, małżeństwo, namaszczenie chorych, bierznowanie). Po szczegółowym omówieniu sakramentów świętych następuje w katechizmie krótka nauka o sakramentach w ogólności — potraktowanych tradycyjnie — jako o źródłach łask Bożych.

⁶¹ *Pan Jezus i dzieci. Przygotowanie do uroczystej Komunii św.* Poznań 1965.

Na końcu autor umieszcza naukę o Kościele, o świętych obcowaniu i o rzeczach ostatecznych. Całość zamyka jednostka, w której zawiera się nauka o życiu cnotliwym, kończąca się apelem, by tą drogą iść za Chrystusem.

Mimo swej oryginalności katechizm nie zarzuca pytań i odpowiedzi (pytania pisane kursywą, a odpowiedzi czerwonym drukiem), choć są one wyrażone całkiem innym językiem niż w katechizmach tradycyjnych. Język podręcznika trudno by nazwać przystępnym dla dziecka. Jest on nadal językiem teologicznym, podającym syntetycznie najważniejsze prawdy objawione. Także w treści daje znać o sobie pokutujący prawie we wszystkich podręcznikach katechetycznych schematyzm streszczeniowy, co wyraża się w odnotowywaniu wielu zdarzeń w kilku, a nawet w jednym zdaniu.

Szata graficzna podręcznika została starannie opracowana. Rysunki symboliczne i konturowe, oddające w przybliżeniu sceny z życia codziennego lub przybliżające wydarzenie biblijne, są na ogół udane.

Za dalszą kontynuację „Katechizmu religii katolickiej” można uważać według podobnej koncepcji opracowany podręcznik „Pan Jezus i dzieci”⁶². Jednakże w opracowaniu „PJid” autor przyjął nowy układ tematyki, tym razem mieszczący się w schemacie idei zawartych w Modlitwie Pańskiej. Katechizm ten został po prostu osnuty na kanwie prośb (hasel) Modlitwy Pańskiej. Odznacza się on chrysto- i teocentryzmem. Jest katechizmem tekstowym, jakkolwiek nie rezygnuje się w nim z pytań i odpowiedzi, których tu jest niewiele.

Wydaje się też, że katechizm ten w swoich założeniach był planowany na dwuletni kurs przygotowawczy do sakramentu pojednania i Eucharystii, bo zawiera 94 jednostki tematyczne podzielone na 8 grup (wstęp + 7 prośb Modlitwy Pańskiej).

W każdej jednostce metodycznej gros tekstu zajmuje opowiadanie biblijne, łącznie z krótkim pouczeniem katechetycznym i jego zastosowaniem. Po tekście ciągłym następuje sformułowanie prawd wiary lub zasad moralnych, podane w pytaniach i odpowiedziach (1—2 pytań i definicji). Motto całej katechezy jest ujmowane w jednym czy dwóch zdaniach, wpisanych białym drukiem na czarnym tle — przy końcu stronicy.

„Dzieciństwo Boże” to główna idea, którą jest przesycony cały katechizm. Możemy też z ulgą powiedzieć, że jest to podręcznik, w którym autor liczy się z możliwościami psychiki dziecka (8—10 letniego). Dlatego też wyjaśnia wiele kościelnych i teologicznych terminów.

⁶² Używamy skrótu: „PJid”.

Do osiągnięć katechizmu trzeba zaliczyć pozytywny (a więc wychowawczy) zestaw pytań przy wyliczaniu obowiązków wynikających z przykazań Bożych i kościelnych („Co czynimy?”, „Czego unikamy?”) ⁶⁵.

Na uznanie zasługuje umieszczenie w katechizmie szeregu pieśni religijnych. Ich dobór nie zawsze jednak odpowiada jednostkom tematycznym, przy których pieśni zostały podane. Często jest to dobór przypadkowy.

Choć autor w posłowniu i w „wytycznych dla katechety” zamieszczonych na końcu podręcznika stwierdza, że rozumowanie teologiczno-scholastyczne nie trafia do dziecka ⁶⁶, nie jest w stanie sam go unikać. Można się o tym przekonać czytając definicje katechizmu i wyjaśnienia egzegetyczne podawanych prawd. Na przykład na stronie 122 czytamy: „Kto popełnia grzech? — Grzech popełnia ten, kto świadomie i z własnej woli przestępuje przykazania Boże lub kościelne” (podejście czysto prawnicze) ⁶⁵. Takie sformułowania (mimo wszystko scholastyczno-teologiczne) nie należą do rzadkości w tym katechizmie. Można je spotkać prawie na każdej stronie. Również nie ustrzegł się autor przed schematyzmem w referowaniu wydarzeń biblijnych. Na przykład — nie wiadomo o co chodzi w opowiadaniu o Józefie Egipskim, który „nie sprawiał nigdy rodzicom zmartwienia (...) i który kochał swoich braci i życzył im dobrze. Nie mścił się na nich, choć go bardzo skrzywdzili” ⁶⁶. Takie opowiadania, bez przypomnienia konkretnych wydarzeń, nie dziecku nie mówią. Prawdopodobnie katecheta opowie prawdziwą historię Józefa Egipskiego. Jednakże tekst podręcznika nic konkretnego na ten temat nie mówi.

Pieśni wydrukowane w podręczniku i większość modlitw językowo są dostosowane do odbiorcy dorosłego. Dla dzieci są za trudne. Również sam termin „dziecko Boże” jest do znużenia powtarzany przez autora wiele razy na każdej stronie podręcznika. Brzmi to co najmniej nienaturalnie i nieprzekonywająco. Terminu tego prawie nie używa się w kościele i całkiem go dziecko nie słyszy w swoim domu. Dziecko katechizacyjne raczej chce wiedzieć, że coś w książce do niego się odnosi, a nie do jakiegoś „dziecka Bożego” (trzecia osoba). Na pewno trudno mu pamiętać, że to właśnie ono jest tym „dzieckiem Bożym”, jeżeli całe otoczenie mówi mu inaczej. Inne terminy autor wyjaśnia jednorazowo i używa ich z umiarem.

Wadą „Pjld” jest drobny druk i przeładowanie go treścią. Odnosi się też wrażenie, że autor za wiele chce powiedzieć naraz, przy czym czy-

⁶⁵ Tamże s. 74—34.

⁶⁴ Tamże s. 152—156.

⁶³ Tamże s. 122.

⁶⁶ Tamże s. 64.

ni to w sposób schematyczny, jakby przemawiał do ludzi, którzy już doskonale znają dzieje biblijne i treść kerygmy chrześcijańskiej, a którym tylko trzeba „coś” przypomnieć. Również wykłady egzegetyczne jeszcze dziecko nie interesują.

Inną wadą podręcznika są jego ryciny, przez wydawnictwo bardzo niestarannie wykonane. Niektóre z nich są wprost niewychowawcze, np. postać wiszącego Judasza⁶⁷.

Ogólnie jednak omawiany katechizm jest jednym z lepszych katechizmów wydanych w ostatnim czasie na terenie Polski. Jest to opracowanie rodzinne, nie sięgające daleko po obce wzory, uwzględniające możliwości psychiczne dziecka i idące po linii ogólnokościelnego ruchu kerygmatycznego.

Katechizmy o orientacji antropologicznej

Osobną grupę katechizmów tworzą te podręczniki, w których troska o porozumienie z dziećmi 7—8 letnimi wychodzi niejako na plan pierwszy. Wśród opracowań tego rodzaju trzeba wymienić następujące pozycje: „Mały katechizm”, wydany pod red. ks. F. Blachnickiego, ks. H. Holubarsa i ks. M. Zielińnika⁶⁸, nowy katechizm płocki pt. „Pójdź do Jezusa”⁶⁹, podręcznik wydany pod red. ks. M. Finke, zatytułowany „Zostań z nami, Panie”⁷⁰ i ks. M. Malińskiego — „Wierzę w Boga”⁷¹ oraz o wiele wcześniej wydana książka A. Stomówny pt. „Jak kochać Jezusa”⁷².

Dla zilustrowania nowości, które powyższe podręczniki wnoszą, spróbujemy ogólnie scharakteryzować „Mały katechizm” (wydany pod red. ks. F. Blachnickiego i innych) i nowy katechizm płocki.

Opracowanie „Małego katechizmu” obejmuje dwuletni kurs katechizacji (kl. I i II). Stąd też zachodzi tu podział na dwie części, pierwsza zatytułowana: „Dzieci Boże” i druga — „W drodze do Ojca”. Obie części są ze sobą treściowo połączone, gdyż pierwsza obraca się w tematyce najważniejszych wydarzeń historii zbawienia, uobecniającej się stałe

⁶⁷ Tamże s. 95.

⁶⁸ *Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św. i sakramentu pokuty*. Katowice. 1971.

⁶⁹ *Przygotowanie do I spowiedzi i Komunii św.* Płock 1971.

⁷⁰ *Wprowadzenie do udziału we Mszy św.* Pod red. ks. M. Finke. Poznań 1971. Na temat podręcznika *Zostań z nami, Panie*, dotycząc także strony językowej, pisał na łamach „Katechety” ks. R. Murawski (*Refleksje nad przygotowaniem dzieci do Komunii św.* „Katecheta” R. 20: 1976 nr 2 s. 66—72).

⁷¹ *Przygotowanie do spowiedzi i Komunii św.* Poznań 1972.

⁷² *Książka do nauki religii rzymsko-katolickiej dla klasy drugiej szkoły podstawowej*. Łódź 1947.

w roku liturgicznym; druga — tylko częściowo nawiązuje do roku liturgicznego — pozostaje głównie przy tematyce bezpośrednio związanej z przygotowaniem dzieci do pełniejszego udziału w sakramencie Eucharystii i pojednania.

Zarówno tematyka części pierwszej, jak i drugiej jest zorientowana chrysto-, teo- i eklezjocentrycznie. Ponadto zauważa się tu wpływ katechezy antropologicznej.

Cały katechizm został pomyślany jako podręcznik jednostek metodycznych. Nie uwzględnia się w nim pytań i odpowiedzi. Jednakże można mieć pretensję do jego autorów, dlaczego dwuczłonowa kompozycja jednostek nie została połączona jednym tematem. Tematyka bowiem każdego członu dwustronicowo rozłożonych jednostek — bez uwzględnienia numeracji przy jej tytułach — sprawia wrażenie chaosu w całym podręczniku. Wrażenie nieładu w podręczniku powiększa nieprzejrzyste rozłożenie treści w obu częściach każdej jednostki. Każdy temat został opracowany w ten sposób, że czytelnik katechizmu na lewej stronie znajduje to, co „Bóg mówi lub czyni dla nas”, na prawej — „odpowiedź człowieka na wezwanie Boże”⁷³.

Wydaje się, że do braków tego podręcznika można zaliczyć to, że pierwsza jego część została napisana językiem trudniejszym dla dziecka (kl. I) niż druga (przeznaczona dla kl. II). Nie wiadomo, czym kierowali się autorzy, porzucając po kilku jednostkach wstępnych w części pierwszej antropologiczny model opracowania na korzyść kerygmatycznego, trudniejszego dla pierwszoklasisty. Natomiast część druga prawie w całości korzysta z założeń katechezy antropologicznej.

Antropologizm omawianego podręcznika zaznacza się w podawaniu przykładów zbliżonych do sytuacji z życia dziecka, rozpoczynających katechezę. Wyjście od sytuacji dziecka, następnie sięgnięcie do faktów biblijnych, a potem ich zaktualizowanie w formie zastosowania w życiu — jest cennym elementem „Małego katechizmu”.

W opracowaniu tematyki podręcznika uwidacznia się także troska autorów, by trudne teologiczne słowa wyjaśniać w sposób opisowy. Jednak nie zawsze się o tym pamięta. Stąd też obok dobrych rozwiązań językowych występują w katechizmie pojęcia nie wyjaśnione, abstrakcyjne i zdania zbyt uogólnione. Dlatego niektóre z opracowanych jednostek sprawiają wrażenie suchych komentarzy prawd i obrzędów religijnych. Na tym tle uwidacznia się czasem zbyt przeakcentowany moralizm.

Wydaje się także, że zbyt jednostronnie i mało zrozumiale wyjaśnia

⁷³ *Maty katechizm. Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św. i sakramencie pokuty.* Pod red. ks. F. Blachnickiego i innych. Katowice 1973 s. 5.

się tu mękę i śmierć Chrystusa, tłumacząc jej sens głównie za pomocą „posłuszeństwa Ojcu”⁷⁴.

Ogólnie jednak trzeba stwierdzić, że „Mały katechizm” jest językowo o wiele łatwiejszy dla dziecka niż poprzednio omawiane podręczniki. Szkoda tylko, że nie wszystkie jednostki zostały napisane w nim jasno i zrozumiale dla dziecka. Dla ilustracji pozytywnie przez nas ocenianych jednostek tematycznych podajemy następujący tekst:

„Każde dziecko ma tatusia czyli ojca. Ojciec rano wychodzi do pracy i pracuje cały dzień, aby dzieci miały co jeść i w co się ubrać. Tatuś jest mądry, można go o wszystko zapytać. Jest on silny i potrafi zrobić to, czego dziecko nie umie. Niektóre dzieci nie mają tatusia, który je kocha. Takie dzieci są często smutne.

Oprócz ojca na ziemi mamy Ojca w niebie. Naszym wspólnym i najlepszym Ojcem w niebie jest Bóg”⁷⁵. Po takim wstępie i paru zdaniach wyjaśniających czytamy: „Jestem dzieckiem Bożym. Wolno mi mówić do Boga: Ojcze”⁷⁶. Katecheza kończy się odmówieniem wspólnie z dziećmi Modlitwy Pańskiej. Zarówno ta jednostka, jak i każdy inny temat katechizmu podaje na końcu parę zdań do zapamiętania zamiast pytań i odpowiedzi występujących w tym miejscu w niektórych poprzednich katechizmach.

Reasumując rozważania nad „Małym katechizmem” trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że wnosi on nowe elementy językowe, korzystając z analogiczno-obrazowego wyjaśniania, tkwiącego w konkretnym opisie dostępnym dziecku. Pierwsza część katechizmu — adresowana do uczniów klas pierwszych — została zrobiona trochę chaotycznie, nie zawsze wychodząc od sytuacji dziecka. Ponadto strona graficzna części pierwszej pozostawia wiele do życzenia. Jej rysunki są mało estetyczne. Również czerwone tło tych rycin wydaje się zbyt rażące. Druga część została opracowana o wiele lepiej. Tak strona językowa, jak i graficzna tej części jest raczej udana. Jednakże „Mały katechizm” — jak piszą jego autorzy — „pomyślany został jako książeczka dla dziecka, z której samodzielnie nie jest ono w stanie korzystać. Potrzebna mu pomoc dorosłych, którzy dziecku teksty i ilustracje wyjaśnią”⁷⁷.

Bardziej dopracowany językowo i dostosowany do poziomu pierwszo- i drugoklasisty jest nowo wydany katechizm diecezji plockiej, zatytułowany „Pójdź do Jezusa”⁷⁸.

⁷⁴ Tamże s. 58, 109.

⁷⁵ Tamże s. 8 n.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże s. 6.

⁷⁸ Przy charakterystyce podręcznika *Pójdź do Jezusa* posługujemy się wydaniem trzecim — z r. 1973.

Został on pomyślany również jako dwuczęściowy podręcznik jednostek metodycznych, ukierunkowany antropologicznie, a także chrysto- i ekie-zjocentrycznie.

Część pierwsza katechizmu — przeznaczona dla dzieci z klas pierwszych — zawiera 30 jednostek, część druga — 60 (kl. druga). Każda z jednostek części pierwszej podaje synkretycznie zapisany materiał przerebionego tematu, poparty krótkim cytatem z Pisma św., następnie wierszem, modlitwą lub pieśnią religijną. Każdy temat został również zilustrowany rysunkiem konturowym, zajmującym prawą stronicę książki w jej części pierwszej, ponieważ do dziecka w tym wieku więcej przemawia rysunek niż tekst. Tekst jednak można uznać za stosunkowo łatwy.

Druga część katechizmu została napisana drobniejszym drukiem, ale językiem przystępnym dla dziecka. Wydaje się, że autorzy przy opracowaniu poszczególnych jednostek pamiętali o tym, że w wieku komunijnym dziecko pozostaje na etapie konkretno-wyobraźniowym myślenia i werbalizowania myśli. Dlatego też użyli języka metaforyczno-obrazowego, korzystając ze scen, jakich dostarcza dziecku jego otoczenie.

Część druga podręcznika ma swoich stałych bohaterów, którzy są niejako uczestnikami wydarzeń życia lokalnego Kościoła, a ponadto przybliżają katechizowanym w sposób zrozumiały treść przekazu katechetycznego. Bohaterami katechizmu są dzieci pewnej rodziny katolickiej z Płocka, biorącej żywy udział w życiu parafialnym (katedra). Są to: Jacek (kl. II), jego brat Januszek, siostrzyczka Małgosia i ich rodzice. Poszczególne fakty historii konkretnego życia przedstawionych bohaterów są dostosowane przez analogię do wydarzeń biblijnych podawanych przez katechizm i do wydarzeń związanych z rokiem liturgicznym, a więc z uroczystościami kościelnymi. Obraz konkretnego opowiadania jest żywy, interesujący dziecko i realny. Także opowiadania biblijne zostały tu podane językiem dostosowanym do wieku drugoklasisty. Podręcznik uczy nowych pojęć i ich właściwego rozumienia przez zastosowanie analogii. Dla przykładu podajemy wyjaśnienie biblijnego pojęcia „przymierze”:

„Witek i Tadek, uczniowie II klasy, zawierają umowę. Witek ma ciocię we Francji i dostaje od niej listy. Witek przyrzeka dzielić się z Tadekiem znaczkami francuskimi. Tadek obiecuje dać Witkowi znaczki, które tatusz przynosi z biura.

Czasem dwa państwa zawierają umowę, inaczej przymierze. Państwa te przyrzekają spieszyć sobie z pomocą, gdy napadnie na nie wróg. Pan Bóg też zawierał z ludźmi przymierze. Na górze Synaj Pan Bóg zawarł przymierze z narodem Izraelskim”⁷⁹.

⁷⁹ Tamże s. 107 n.

Po takim wyjaśnieniu następuje mowa o przykazaniach Bożych: ich wyliczenie oraz wzmianka o zobowiązaniu zachowania.

Każda jednostka części drugiej została ułożona według następującego schematu metodycznego: na początku występuje opowiadanie z życia małych bohaterów podręcznika (sytuacja dziecka), potem wydarzenie biblijne, następnie aktualizacja prawdy religijnej (nawiązanie do święta, do liturgii lub do życia codziennego katechizowanych), poparta czasem pieśnią religijną. Punktem przedostatnim jest utrwalenie, podane w formie 1--2 pytań i odpowiedzi; punkt ostatni, w formie refleksji dziecka, kończy katechezę.

Układ jednostek tematycznych części drugiej został skoncentrowany przy Składzie Apostolskim i dostosowany do roku liturgicznego. Przykazania są rozpatrywane od strony pozytywnej. Zresztą konstruktywne oddziaływanie na katechizowanych za pomocą podkreślenia pozytywów uwidacznia się w treści całego katechizmu. W podręczniku tym znowelizowano także pytania i definicje, dostosowując je do możliwości dziecka i do zaleceń współczesnej katechezy. Nie wszystkie jednak definicje są językowo przystępne. Niektóre z nich nadal mają charakter ogólny i abstrakcyjny.

Rekapitułując omawianie powyższego katechizmu trzeba stwierdzić, że jest to opracowanie na ogół dostosowane do możliwości dziecka komunijskiego, językowo dobre. Autorzy przy jego opracowaniu korzystali prawdopodobnie z osiągnięć współczesnej psychologii, socjologii i pedagogiki, nie pomijając osiągnięć w najnowszej katechezie. Jest to podręcznik w swoich założeniach oryginalny, nie kopiujący wzorów zachodnich, a więc raczej czysto rodzimy.

Być może, jest on pewną kontynuacją konceptu książki A. Stomówny pt. „Jak kochać Jezusa”⁴⁶, posługującej się o wiele wcześniej więcej językiem religijnym niż naukowo-teologicznym. Podręcznik opracowany kiedyś przez Stomównę był jednak bardziej osnuty na tle opowiadań biblijnych, opisywanych w poszczególnych jednostkach chronologicznie; podawał przy tym wydarzenia z życia fikcyjnych bohaterów przy aktualizacji, a więc prawie przy końcu katechezy. Każdy temat tego podręcznika posiadał mniej więcej następujący układ metodyczny:

1. Przypomnienie poprzedniej katechezy za pomocą pytań,
2. Opowiadanie biblijne (w dostosowanej do dziecka parafrazie),
3. Aktualizacja przez podanie wydarzenia zbliżonego do sytuacji z życia dziecka,
4. Refleksja dziecka zakończona postanowieniem.

⁴⁶ Katecheta (A. Stomówna): *Jak kochać Jezusa. Książka do nauki religii rzymsko-katolickiej dla drugiej klasy szkoły podstawowej*. Łódź 1947.

Trzeba też zauważyć, że układ tematyki w obu podręcznikach jest do siebie zbliżony, choć książka Stomówny nie obejmuje jednostek związanych z powtórnyim przyjściem Jezusa (eschatologia). Oceniając jednak od strony językowej ten ostatni podręcznik, należy przyznać trafność intuicji autorki w dostosowaniu książki do jej odbiorców (dzieci z kl. II).

Uogólniając rozważania na temat omawianych podręczników komunijnych wypada zauważyć pewną ewolucję w doskonaleniu ich języka, co uwidacznia się w późniejszych wydaniach niektórych katechizmów (np. „Mały katechizm” ks. A. Cieszyńskiego). Parę jednak prekursorskich katechizmów wyprzedziło (przynajmniej o 20 lat) oficjalnie potem wprowadzane innowacje. Były to: „Katechizm dla dzieci” ks. J. Cyrka, „Katechizm religii katolickiej” ks. biskupa Z. Kowalskiego i podręcznik A. Stomówny pt. „Jak kochać Jezusa”.

Najnowszy katechizm płocki „Pójdź do Jezusa”, „Mały katechizm” ks. F. Blachnickiego i innych oraz „Zostań z nami, Panie” ks. M. Finke wskazują na nowy kierunek w katechezie dzieci. W podręcznikach tych intuicyjnie uwzględnia się bowiem język wiary, zbliżony do języka potocznego, a czasem w literaturze zachodniej nazywany językiem religijnym⁸¹. Natomiast język teologii systematycznej zaczyna w nich schodzić na dalszy plan. A może to jedyna droga do tego, by Dobra Nowina mogła być dziś skutecznie przepowiadana, zwłaszcza dla dzieci?

⁸¹ J. Ladrière: *Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens*. München 1972 s. 245 nn.; F. Ferré: *Le langage religieux a-t-il sens?* Paris 1970 s. 173.

La communicabilité de langue dans les catéchismes polonais de communion

RÉSUMÉ

L'article est une présentation synthétique des recherches sur l'évolution de la langue (diachronie de la langue) des catéchismes polonais de communion dans les 30 dernières années. Ce qui intéresse particulièrement la présente étude c'est le problème de l'adaptation sémantique de la langue des catéchismes à la mentalité de l'enfant de 7--9 ans.

Parmi les 130 titres des manuels pour l'enseignement catéchétique parus en Pologne après la guerre, les catéchismes de communion sont largement représentés -- 55 titres. L'article les classe en 4 groupes: 1. catéchismes prenant pour modèle ceux de J. Deharbe, 2. catéchismes à orientation biblique, 3. catéchismes christocentriques (khérygmaticques), 4. catéchismes à orientation anthropologique. Dans chacun de ces groupes, l'auteur choisit pour l'analyse les catéchismes représentatifs pour le genre.

Dans le premier groupe, les manuels analysés sont les suivants: „Le Catéchisme fondamental” de C. Piotrowski, „Le Petit catéchisme” de l'abbé A. Cieszyński et „Le catéchisme diocésain catholique et romain...” (diocèse de Plock). L'analyse des catéchismes rédigés par l'évêque E. Materski et par la soeur N. Hekker („Mon catéchisme”, „Venez Seigneur Jésus”) fait connaître aussi bien les valeurs que les défauts du langage des catéchismes à orientation biblique. De même, l'analyse des catéchismes parus sous la rédaction de l'évêque Z. Kowalski („Le catéchisme de la religion catholique” de 1946 et „Jésus et les enfants”) et de l'abbé J. Charytański („Dieu avec nous”) présente les tendances des catéchismes à orientation christocentrique. L'examen des textes les plus récents („Le Petit catéchisme” sous la rédaction de l'abbé F. Blachnicki, le nouveau catéchisme du diocèse de Plock „Viens à Jésus”, ainsi qu'un petit livre véritablement précurseur du point de vue de l'intuition linguistique

„Viens à Jésus” d’A. Stoma) met en relief les réalisations et les directions vers lesquelles évolue la langue des catéchismes à orientation anthropologique.

L’analyse linguistique — qui examine chronologiquement les éditions successives de certains catéchismes présentés ici — révèle une sensible évolution s’exprimant dans les changements qui ont pour but de faciliter à l’enfant l’assimilation des textes théologiques difficiles. Ces tendances se laissent observer aussi bien dans le cas manuels à modèle de J. Deharbe (p. ex. „Le Petit catéchisme” de l’abbé A. Cieszyński), dans celui des catéchismes à modèle biblique („Mon catéchisme” de l’évêque E. Matercki) comme dans le cas des catéchismes kherygmaticques („Jésus et les enfants” de l’évêque Z. Kowalski) et des catéchismes anthropologiques („Viens à Jésus”).

Les éditions les plus récentes de ces manuels commencent en effet à utiliser le langage de la foi — proche du langage courant — que l’on nomme dans la littérature occidentale langage religieux. Le langage théologique que caractérise un degré d’abstraction assez élevé passe, par contre, au second plan. C’est peut-être un des chemins possibles pour que la Bonne Nouvelle puisse être efficacement propagée, surtout parmi les enfants.

PRÓBY POSZUKIWAŃ KRYTERIÓW BUDOWY POPRAWNEGO PODRĘCZNIKA SZKOLNEGO I KATECHETYCZNEGO

E. Czernichowski pisze, że „język podręcznika, jego słownictwo, budowa zdań, sposób wypowiedzania się dostosowany do poziomu umysłowego ucznia odgrywają ważną rolę, gdyż stanowią konieczny warunek właściwego tworzenia pojęć u dzieci i rozumienia przezeń tekstu”¹.

Wielu współczesnych dydaktyków polskich zgadza się z twierdzeniem autora, że styl podręcznika szkolnego powinien być żywy, plastyczny i łatwo zrozumiały dla adresata. Podręcznik nie powinien zawierać słów zbędnych oraz niezrozumiałych dla ucznia, pustych, pod które ten nie podkłada żadnych treści, wyrażen czy pojęć².

K. Sośnicki podaje ogólną zasadę dydaktyczną, odnoszącą się do nauczania szkolnego. Jest to postulat, aby nauka szkolna, posługująca się językiem zbliżonym do języka potocznego ucznia, przestrzegała jednak jego poprawności i aby podnosiła język nauczania na wyższy poziom³. Tym wyższym poziomem ma być ogólnonarodowy język literacki i język naukowy każdego z nauczanych przedmiotów⁴, który nie może rezygnować ze swoich podstawowych terminów, wymagających jednak pomocy ze strony nauczyciela. Jest to zgodne z ogólną zasadą, jaką wysuwają psychologowie, by podnoszenie na wyższy poziom języka ucznia odbywało się stopniowo, z nieznacznym przekraczaniem zasobu pojęciowego,

¹ *Ogólne zasady budowy podręcznika szkolnego*. „Nowa Szkoła” 1957 nr 4 s. 378.

² Tamże s. 378; W. Okoń: *Funkcje i treść podręcznika szkolnego*. „Nowa Szkoła” 1966 nr 4 s. 18; K. Sośnicki: *Ogólne założenia podręczników szkolnych*. Warszawa 1962 s. 85 n.

³ Sośnicki, *ibid.* s. 71.

⁴ Tamże s. 75—77.

„Viens à Jésus” d’A. Stoma) met en relief les réalisations et les directions vers lesquelles évolue la langue des catéchismes à orientation anthropologique.

L’analyse linguistique — qui examine chronologiquement les éditions successives de certains catéchismes présentés ici — révèle une sensible évolution s’exprimant dans les changements qui ont pour but de faciliter à l’enfant l’assimilation des textes théologiques difficiles. Ces tendances se laissent observer aussi bien dans le cas manuels à modèle de J. Deharbe (p. ex. „Le Petit catéchisme” de l’abbé A. Cieszyński), dans celui des catéchismes à modèle biblique („Mon catéchisme” de l’évêque E. Materiski) comme dans le cas des catéchismes kherygnatiques („Jésus et les enfants” de l’évêque Z. Kowalski) et des catéchismes anthropologiques („Viens à Jésus”).

Les éditions les plus récentes de ces manuels commencent en effet à utiliser le langage de la foi — proche du langage courant — que l’on trouve dans la littérature occidentale langage religieux. Le langage théologique que caractérise un degré d’abstraction assez élevé passe, par contre, au second plan. C’est peut-être un des chemins possibles pour que la Bonne Nouvelle puisse être efficacement propagée, surtout parmi les enfants.

PROBY POSZUKIWAŃ KRYTERIÓW BUDOWY POPRAWNEGO PODRĘCZNIKA SZKOLNEGO I KATECHETYCZNEGO

E. Czernichowski pisze, że „język podręcznika, jego słownictwo, budowa zdań, sposób wypowiedzania się dostosowany do poziomu umysłowego ucznia odgrywają ważną rolę, gdyż stanowią konieczny warunek właściwego tworzenia pojęć u dzieci i rozumienia przezeń tekstu”¹.

Wielu współczesnych dydaktyków polskich zgadza się z twierdzeniem autora, że styl podręcznika szkolnego powinien być żywy, plastyczny i łatwo zrozumiały dla adresata. Podręcznik nie powinien zawierać słów zbędnych oraz niezrozumiałych dla ucznia, pustych, pod które ten nie podkłada żadnych treści, wyrażań czy pojęć².

K. Sośnicki podaje ogólną zasadę dydaktyczną, odnoszącą się do nauczania szkolnego. Jest to postulat, aby nauka szkolna, posługująca się językiem zbliżonym do języka potocznego ucznia, przestrzegała jednak jego poprawności i aby podnosiła język nauczania na wyższy poziom³. Tym wyższym poziomem ma być ogólnonarodowy język literacki i język naukowy każdego z nauczanych przedmiotów⁴, który nie może rezygnować ze swoich podstawowych terminów, wymagających jednak pomocy ze strony nauczyciela. Jest to zgodne z ogólną zasadą, jaką wysuwają psychologowie, by podnoszenie na wyższy poziom języka ucznia odbywało się stopniowo, z nieznacznym przekraczaniem zasobu pojęciowego,

¹ *Ogólne zasady budowy podręcznika szkolnego*. „Nowa Szkoła” 1957 nr 4 s. 378.

² Tamże s. 378; W. Okoń: *Funkcje i treść podręcznika szkolnego*. „Nowa Szkoła” 1966 nr 4 s. 16; K. Sośnicki: *Ogólne założenia podręczników szkolnych*. Warszawa 1962 s. 85 n.

³ Sośnicki, jw. s. 71.

⁴ Tamże s. 75—77.

jakim dziecko włada, umożliwiając dalszy rozwój języka⁵. U tych samych autorów znajdujemy często ubolewanie, że — niestety — wiele naszych podręczników nie odpowiada tym normom⁶.

Nieadekwatność pojęć używanych w podręcznikach, przypadkowość doboru treści i nieudolność metod dydaktycznych, stosowanych w szkole, spowodowały już w latach pięćdziesiątych burzliwą dyskusję na łamach prasy i czasopiśmiennictwa fachowego⁷. Krytyka, rozpoczęta przed 20 laty, trwa z różnym nasileniem do dnia dzisiejszego⁸. Nie jest ona jednak bezowocna. Była bowiem jedną z przyczyn częściowej zmiany modelu szkoły ogólnokształcącej i nowej redakcji podręczników, obowiązkowo wprowadzanych do szkoły w latach sześćdziesiątych.

Trzeba jednak zauważyć, że w ostatnio wydanych podręcznikach szkolnych zwrócono większą uwagę na treść i przystosowanie się do ogólnych przemian cywilizacyjnych niż na stronę psychologiczną. Dlatego też niektórzy ze współczesnych współautorów nowych podręczników uskarżają się nadal na „nieuwzględnianie wieku czytelnika, jego dotychczasowych doświadczeń i wiadomości, zasobu znanych mu słów, sposobu myślenia, zainteresowań itp.”⁹ Można też wyczytać takie stwierdzenia, że współcześnie używane polskie podręczniki szkolne „są bardziej podobne do tomów naukowej encyklopedii niż do książki ucznia”¹⁰.

Dyrektor PZWS doc. dr T. Parnowski wyraźnie nad tym ubolewa pisząc: „Trapi także redaktorów i nauczycieli sprawa przystępności i zrozumienia podręcznika od strony zasobu pojęciowego i słownikowego ucznia. Niestety, nie prowadzimy badań z tego zakresu, a to, co usiłujemy czynić (np. na Uniwersytecie Warszawskim), jest dopiero w załączku. Toteż zarówno nasze czasopisma dla dzieci i młodzieży i książki im poświęcone, jak wreszcie podręczniki, oparte są na praktyce, wy-

⁵ W. Flower: Rola oddziaływań zewnętrznych w uczeniu się wpływającym na rozwój we wczesnym dzieciństwie. Tłum. z ang. „Psychologia Wychowawcza” T. 10: 1967 nr 4 s. 388—390.

⁶ T. Parnowski: Z naszych doświadczeń nad unowocześnieniem podręczników. „Nowa Szkoła” 1966 nr 4 s. 20; tenże: Ośrodek Doskonalenia Podręczników Szkolnych. „Przegląd Pedagogiczny” 1971 nr 2 s. 17—20; Okoń, jw. s. 16.

⁷ W sprawie krytyki podręczników i programów szkolnych, prowadzonej w r. 1953 na łamach prasy, napisał artykuł sumujący M. Pęcherski i R. Radwiłowicz: Dyskusja nad programami i podręcznikami dla szkoły ogólnokształcącej. „Nowa Szkoła” 1954 nr 4 s. 39—51.

⁸ Dalszą dyskusją na temat podręczników szkolnych zajmują się czasopisma specjalistyczne: „Nowa Szkoła”, „Życie Szkoły”, „Przegląd Pedagogiczny” itp.

⁹ J. Hawlicki: Jeszcze w sprawie ulepszenia podręczników. „Nowa Szkoła” 1969 nr 2 s. 20 n.

¹⁰ Tamże s. 20.

uczuciach i doświadczeniach redaktorów i autorów"¹¹. Trzeba by także dodać, że badania „załączkowe” zrozumiałości i przystępności podręczników szkolnych dla uczniów są bardzo fragmentaryczne i różnoaspektowe¹². Brak badań kompleksowych i wystarczająco pewnych. Niemniej krytyka podręczników w ostatnim dwudziestoleciu uświadomiła społeczeństwu wagę problemu i pobudziła pedagogów i dydaktyków do poszukiwań. Zaczęto szukać normatywów dobrego podręcznika szkolnego. Powstał też przy wydawnictwie PZWS specjalny Ośrodek Doskonalenia Podręczników, powołany decyzją Ministra Oświaty i Szkolnictwa Wyższego z 7 X 1970 r.¹³

W poszukiwaniu normatywów dobrego podręcznika, w ciągłej kon-

¹¹ Parnowski: *Z naszych doświadczeń nad unowocześnieniem podręczników* s. 21.

¹² Próbę ustalenia pewnych normatywów do badań podręczników zaprojektował K. Kreutz (*Jak badać, czy uczniowie rozumieją podawany materiał nauczania*. „Nowa Szkoła” 1966 nr 11 s. 29—33). Jest to tzw. metoda szczegółów pozytywnych, polegająca na zadawaniu dzieciom szeregu pytań odnośnie do rozumienia tekstów podręcznika — nie tylko całych zdań, ale i poszczególnych wyrazów. Małą próbkę wykorzystania tej metody do badań tekstu podręcznika pokazała M. Brachacka (*Tekst podręcznika „na warsztacie psychologa”*. Tamże 1962 nr 5 s. 20 n.). Metoda ta — ze względu na niełatwe jej stosowanie w szkole — nie znalazła dotąd szerszego oddźwięku.

Inne badania podręczników szkolnych prowadzili: J. Konepnicki (*Normy dla testów słownikowych w szkole podstawowej*. Tamże 1968 nr 9 s. 39—42 i wraz z M. Ziębą: *Badania słownikowe dla klas III do VII szkoły podstawowej i ich zastosowanie*. Wrocław 1968); M. Matuika (*Próba analizy treści podręczników*. „Nowa Szkoła” 1969 nr 5 s. 31—35). Autorka próbowała analizować podręczniki szkolne metodą „Rulog”; I. Skrzyński (*Rozumienie pojęć historycznych przez uczniów*. Tamże nr 11 s. 32—36); M. Chmura, U. Napiórkowska, J. Nowak (*Z badań nad słownictwem dziecka rozpoczynającego naukę szkolną*. „Życie Szkoły” R. 25: 1970 nr 7/8 s. 21—26); S. Szuman (*Rozwój treści słownika dzieci*. „Studia Pedagogiczne” 1955 T. 2 s. 1—75); B. Wilgocka-Okoń (*Zasób umysłowy dzieci dawniej i dziś*. Warszawa 1967).

Jeszcze inni badali pojęcia stosowane w podręcznikach szkolnych poprzez statystyczne obliczanie słów występujących w danych podręcznikach: E. Teklińska (*Z badań nad słownictwem podręczników szkolnych. Analiza porównawcza słownictwa podręczników kl. I i kl. II*. „Życie Szkoły” R. 27: 1972 nr 2 s. 111—121); J. Timofiejuk (*Z badań nad słownictwem podręczników szkolnych*. Tamże R. 26: 1971 nr 4 s. 239—245. Autorka przeprowadza analizę statystyczną słownika frekwencyjnego w *Elementarzu* M. Falskiego i w *Literach* F. Przyhubskiego. Porównuje też oba podręczniki pod względem jakościowego przystosowania słownika do umysłowości dziecka rozpoczynającego naukę szkolną).

¹³ Parnowski: *Ośrodek Doskonalenia Podręczników Szkolnych* s. 16; tenże: *Rodowód Ośrodka Doskonalenia Podręczników Szkolnych*. „Nowa Szkoła” 1971 nr 5 s. 23—28.

frontacji podobnej problematyki z innych krajów¹⁴ oraz w oparciu o osiągnięcia rodzime zwrócono uwagę na następujące zagadnienia dotyczące podręcznika szkolnego w ogóle:

1. funkcje podręcznika szkolnego
2. właściwości struktury i metody opracowania podręcznika
3. właściwości podręcznika pod względem językowym i formy zewnętrznej.

Ze względu na ogólne założenia wydaje się, że wypadałoby (przynajmniej w zarysie) przyrzeć się z bliska tej problematyce. Nie powinna bowiem ona być obca także podręcznikom do nauczania religii.

Funkcje podręcznika

Ze względu na 3 czynniki występujące w procesie nauczania (uczeń, podręcznik, nauczyciel) dydaktycy w różny sposób określali rolę podręcznika. Po prostu zależało to od aspektu spojrzenia, od podkreślenia zadań podręczników względem ucznia lub nauczyciela¹⁵.

Mimo bowiem zdecydowanego odcięcia się od metodycznego poradnika dla nauczyciela (nazywanego niekiedy podręcznikiem dla nauczyciela) podręcznika dla ucznia, ten ostatni pozostaje nadal w roli dialektycznej między uczniem a nauczycielem¹⁶. Ta pośrednicząca rola wyznacza mu miejsce między dziełem naukowym a samouczkiem. Wydaje się to zrozumiałe, gdyż „podręcznik przenosi naukę ze sfery wysokiego naukowego myślenia do myślenia dopiero rozwijającego się”¹⁷. Podręcznik jest więc książką popularyzującą wiedzę w sposób przystosowany do możliwości umysłowych dziecka. W ten sposób pokolenie ludzi dorosłych usi-

¹⁴ W ruchu doskonalenia podręczników szkolnych nie jesteśmy osamotnieni. Biorą w nim udział także inne kraje demokratyczne, np. NRD, Czechosłowacja, Rumunia, Jugosławia. Nie jest on też obcy krajom Europy Zachodniej i Ameryki. Patronuje mu międzynarodowa organizacja UNESCO (por. B. d' Aetha: *Perspektywy badań pedagogicznych*. Tłum. z ang. „Nowa Szkoła” 1971 nr 1 s. 1—5).

¹⁵ Na przykład w metodzie Freineta, w tzw. metodzie swobodnego nauczania, w ostatnich latach lansowanej w wielu naszych szkołach podstawowych, nie bierze się pod uwagę podręcznika szkolnego. Bazą podstawową, na której opiera się nauczanie według tej metody, są zainteresowania ucznia i jego aktywność. (H. Semenowicz: *Poetycka twórczość dzieci na lekcjach języka polskiego w klasach: I—IV*. „Życie Szkoły” 1970 nr 1 s. 23—42; też: *Poetycka twórczość dziecka*. Warszawa 1973).

Niekiedy też, według założeń szkoły aktywnej, nauczanie cały ciężar dydaktyczny przerzuca na nauczyciela, przydzielając podręcznikowi rolę marginesową.

¹⁶ Sołnicki, *ibid.* s. 59.

¹⁷ Tamże.

łuże przy współudziale szkoły przekazać zastaną wiedzę i kulturę młodemu pokoleniu.

Ponieważ podręcznik jest adresowany do wielu uczniów na danym etapie wieku i rozwoju, powinien być przystosowany do przeciętnego poziomu umysłowego uczniów danej klasy. Jego celem nie może być indywidualizacja przekazu zawartych w nim wiadomości — jest to zadanie nauczyciela¹⁸.

Z. Myslakowski uważa, że z wielości funkcji, jakie powinien spełniać podręcznik w procesie nauczania, najważniejsza jest „pomocniczość podręcznika jako środka”¹⁹. Według niego „podręcznik ma służyć do utrwalania, organizowania i wykończenia tego, co już zostało przeżyte i jako przeżycie psychiczne istnieje, niekiedy w formie bardzo swoistej, w systemie personalnym ucznia. To zadanie powinno wyznaczyć jego właściwości”²⁰.

W. Okoń natomiast uważa, że ma on być „przewodnikiem ucznia w świecie poznania”. Wyznacza więc podręcznikowi funkcję „uzupełniającą” nauczanie²¹. Główna funkcja podręcznika, według koncepcji Okonia, dzieli się na 4 funkcje szczegółowe. Są to: funkcja informatywna (w sensie szerokim — jak określa cybernetyka), transformacyjna (konfrontująca wiedzę teoretyczną z nastawieniem praktycznym), badawcza i samokształceniowa²².

Choć Okoń wydaje się mieć własną koncepcję podręcznika szkolnego dla ucznia, jednak wymienione przez niego funkcje są współbieżne z funkcjami, które bardziej szczegółowo wypunktują inni autorzy. Na przykład E. Czernichowski wymienia aż 8 funkcji podręcznika:

1. Podręcznik powinien być podstawowym źródłem wiadomości, umiejętności i nawyków, jakie powinien uczeń osiągnąć
2. Jest on zasadniczym wykładnikiem programu nauczania, choć nie musi kureczowo trzymać się programu
3. Podręcznik ma pomagać nauczycielowi w organizowaniu pracy dydaktyczno-wychowawczej, nigdy natomiast nie może go zastąpić
4. Jest narzędziem pracy ucznia
5. Pozostaje jednym z ważnych czynników wpływu wychowawczego
6. Pozostaje niezastąpioną pomocą dla ucznia w jego pracy domowej

¹⁸ Tamże s. 58.

¹⁹ *Nauczanie żywe a podręcznik szkolny*. Lwów 1936 s. 66.

²⁰ Tamże s. 71.

²¹ Okoń, *op. cit.* s. 11.

²² Tamże s. 12; tenże: *Funkcja i treść podręcznika szkolnego*, W: *Z warsztatów podręcznika szkolnego*. Pod. red. T. Parnowskiego. Warszawa 1978 s. 77 n.; C. Kurpisiewicz: *Metody programowania dydaktycznego i ich zastosowanie przy budowie podręcznika*. Tamże s. 106 n.

7. Pokazuje uczniowi drogę do samodzielnego myślenia i uczenia się
8. Jest podstawą do samokształcenia ucznia ²³.

Właściwości struktury i metody opracowania podręcznika

O wartości podręcznika decyduje jego treść i właściwy — dostosowany do możliwości umysłowych dziecka i zachowujący prawidłowości nauczania — jej układ.

Kryteriami dydaktycznymi, którym powinna być podporządkowana treść podręcznika, są: dokładność naukowa, obiektywność, systematyczność, związek z życiem i aktualizacja ²⁴.

Dokładność naukową i obiektywizację treści podręcznika można by mierzyć za pomocą analizy treści, zdań i pojęć zawartych w podręczniku, a następnie — przez porównanie ich z obiektywnymi treściami i pojęciami danej dyscypliny wiedzy. Okoń, podchodząc do tego zagadnienia od strony formalnej, każe zliczyć w podręczniku zdania opisujące, wyjaśniające i normatywne oraz ustalić ich stosunek do siebie. Uważa też, że duża przewaga jednego z tych rodzajów zdań świadczy o nie najlepszym doborze treści podręcznika, o jej „niestranności” dla ucznia ²⁵. Ogólnie też trzeba stwierdzić, że na różnych poziomach nauki szkolnej należy przedstawiać na takim rozumieniu treści, terminów i tez danej dyscypliny wiedzy, jakie jest dostępne uczniowi i jakie wystarcza do ich powszechnego rozumienia ²⁶.

Dobry podręcznik szkolny, o ile w sposób zamierzony ma być elementem wiodącym w nauczaniu, powinien zawierać w sobie treść ułożoną według pewnego wzorca systematyki.

W zależności od rodzaju podręcznika można odróżnić przewagę systematyki logicznej lub alogicznej ²⁷. W systematyce logicznej mogą zaistnieć dwa rodzaje układu treści w podręczniku:

- a) liniowy
- b) strukturalny.

W układzie liniowych treść jest podawana równorzędnie, bez wyróż-

²³ Czernichowski, jw. s. 369—372.

²⁴ Okoń, jw. s. 14; NB. Ponieważ autor ten sam artykuł opublikował jeszcze raz w dziele zbiorowym pod red. T. Parnowskiego (*Z warsztatu podręcznika szkolnego*), dla uniknięcia nieporozumień wyjaśniamy, że w dalszym ciągu naszych rozważań będziemy się powoływali na publikację wcześniejszą tego artykułu, tzn. w „Nowej Szkole”.

²⁵ Okoń, jw. s. 14.

²⁶ Sośnicki, jw. s. 64.

²⁷ Tamże s. 21—23.

miania zagadnień zasadniczych. W tym układzie treści następują po sobie w sposób łańcuchowy, bez wyodrębnienia treści merytorycznie ważniejszych²⁸. W układzie natomiast logiczno-strukturalnym treści główne wybijają się w całości innych treści, którymi są obudowane, w sposób dośrodkowy. Podstawowe wiadomości mają układ liniowy. Inne treści — pochodne — odbudowują je w sposób dośrodkowy, pionowy. Takie ujmowanie treści jest bardziej pogłębione²⁹.

W układzie alogicznym w treści podręcznika jest zazwyczaj zachowana inna systematyka:

- a) środowiskowa
- b) cykliczna
- c) fazowa.

Tego rodzaju systematyka liczy się z możliwościami rozwojowymi dziecka. Ponadto w układzie treści podręcznika może często zachodzić systematyka celowa³⁰.

Praktycznie w podręczniku klas początkowych powinna być zachowana systematyka środowiskowa, w której „punktem wyjścia są treści dostarczone przez najbliższe środowisko dziecka”³¹. Jednakże i tu powinno się honorować układ logiczny (nie zauważany przez dziecko) w doborze tematyki czerpanej ze środowiska.

W klasach średnich systematyka środowiskowa układu treści podręcznika powinna coraz wyraźniej zanikać na korzyść układu cyklicznego. W związku z coraz większą częstotliwością występowania wyższych abstrakcji i uogólnień właściwym układem treści wydaje się być układ cykliczny³². Ten z kolei powinien w wyższych klasach szkoły ogólnokształcącej ustąpić miejsca logicznemu układowi strukturalnemu³³.

W zależności od rodzaju treści i jej układu w podręczniku Z. Mysłakowski wyróżnia 3 typy podręczników:

- a) podręcznik właściwy — książka ściśle związana z programem i kursem danego przedmiotu
- b) książka traktowana jako lektura uzupełniająca

²⁸ Tamże s. 26 n.

²⁹ Tamże s. 29.

³⁰ W doborze i układzie treści systematyka celowa nie liczy się ze stopniowaniem trudności. W podręcznikach układanych według tej systematyki ważna jest tylko treść naukowa, nastawiona na cele teoretyczne lub praktyczne (Sośnicki, jw. s. 37—42).

³¹ Tamże s. 44.

³² Układ cykliczny jest układem o charakterze psychologicznym. Polega on na dawaniu nauki z uwzględnieniem stopniowania trudności. We wszystkich cyklach występuje zasadniczo prawie jednakowa treść podstawowa, która w cyklach wyższych jest coraz dokładniejsza i coraz głębiej opracowana (tamże s. 35).

³³ Tamże s. 45.

c) książki podręczne — encyklopedie, słowniki itp.³⁴

Okoń za podręczniki właściwe uważa:

a) podręcznik uniwersalny — w sposób systematyczny ukazuje on za pomocą tekstu i oznaczeń graficznych daną dziedzinę rzeczywistości, pomysł badawczy, ćwiczenia i zadania praktyczne;

b) podręcznik do ćwiczeń i zajęć praktycznych

c) podręcznik programowany³⁵.

Każdy typ podręcznika może na swój sposób spełniać wyżej omówione funkcje. Najbardziej harmonijnie powinien wypełniać swoje zadania typ podręcznika uniwersalnego, podczas gdy podręcznik systematyczny i programowany wyraźnie akcentują funkcję informatywną³⁶.

Właściwości podręcznika pod względem językowym i formy zewnętrznej

Podręcznik powinien dysponować słownictwem znanym dziecku i podawać nowe wyrażenia i pojęcia w dawkach możliwych do zrozumienia, opanowania i wyuczenia się w miarę upływu lat nauki i rozwoju umysłowego uczniów. Musi się jednak liczyć z tym, że nowy zasób słów, które uczeń zdobywa w procesie nauczania, nie posiada pełnego znaczenia, pełnej treści, jaką podkłada pod te terminy dana dyscyplina wiedzy. W procesie nauczania treść pojęć, zwłaszcza o wysokiej ogólności i abstrakcji, ulega coraz to nowym modyfikacjom, zmienia swoje znaczenie w rozwijającym się umyśle ucznia. Nie znaczy to jednak, że powinno się zaniechać ich używania do coraz pełniejszego, dokładniejszego ich nauczania. Trzeba jednakże zawsze dostosować treść przekazywanych pojęć do rozwoju umysłowego uczniów³⁷. Podręcznik szkolny prawdopodobnie byłby niedostępny dla umysłowości ucznia, gdyby od razu próbował powiązać z terminami i wypowiedziami pełną ich treść — taką, jaką operuje nauka³⁸. Z drugiej strony całkowite ograniczenie się do zasobu pojęciowego ucznia w danym wieku nie byłoby właściwym rozwiązaniem tak w nauczaniu słownym, jak i w układaniu treści podręcznika szkolnego. Po prostu byłby to przesadny pacyfizm, nie inicjujący dalszego rozwoju pojęciowego u dziecka. Nieznaczne przekraczanie granicy możliwości rozumienia ze strony dziecka ze stanowiska dydaktycznego wydaje się konieczne, by nauczanie miało charakter wiodący. Równocześnie jednak należy pamiętać, że za-

³⁴ Z. Myślikowski: *Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności*. Warszawa 1964 s. 332.

³⁵ Okoń, jw. s. 12 n.

³⁶ Tamże s. 13.

³⁷ Sośnicki, jw. s. 63 n.

³⁸ Tamże s. 65.

sadniczym materiałem pojęciowym podręcznika i używanym przez nauczyciela powinien być ten, którym uczeń swobodnie dysponuje³⁹.

Mysiakowski zwraca uwagę na to, że zasadniczy błąd popełnia też autor piszący podręcznik szkolny językiem, jaki „podpowiada” nauczycielowi. Podręcznik bowiem nie jest pisaną lekcją, lecz czynnikiem porządkującym i utrwalającym wiedzę zdobytą na lekcji⁴⁰.

Ten sam dydaktyk zauważa, że wiele naszych podręczników wykracza przeciw tej zasadzie, usiłując językowo zastąpić nauczyciela. Dzieje się to wtedy, gdy podręcznik przemawia głosem nauczyciela, np. „Drogie dzieci! znacie już wszystkie strumyki i potoki, itd.”⁴¹

Wielką szkoda, że odnośnie do tak ważnej sprawy, jaki praktycznie powinien być język naszych podręczników na poszczególnych etapach rozwoju dziecka szkolnego, by był zrozumiały i pozostawał w roli wiodącej w procesie nauczania, tak mało u nas badań. Szkoda, że podręczniki szkolne i inne książki dla dzieci są pisane językiem, który autorom i redaktorom dyktuje zwykła zawodna ludzka intuicja⁴².

Problem bowiem odpowiedzialności języka podręcznika i języka dziecka jest niezmiernie ważny, gdyż właśnie język książki w szkole staje się podstawą porozumienia z uczniem, który z niego ma korzystać. Nieodpowiedni z punktu widzenia języka podręcznik może okazać się zupełnie bezwartościowy⁴³. Często bowiem podręcznik uważany jest za dobry, ale odbiorca nie jest w stanie z niego korzystać z braku adekwatności między jego językiem a językiem podręcznika. Przyczyną takiego stanu rzeczy w przypadku podręczników szkolnych jest szeroko rozpowszechniony zwyczaj pisania podręcznika językiem ludzi dorosłych, bez uwzględnienia języka dziecka, dla którego podręcznik jest przeznaczony⁴⁴.

Wydaje się, że bardzo przydatny w naszym kraju byłby słownik języka dzieci szkolnych, który uwzględniałby wiek dziecka i jego możliwości percepcyjne⁴⁵. Taki słownik służyłby jako podstawa, jako pewna baza po-

³⁹ Tamże s. 71.

⁴⁰ *Nauczanie żywe a podręcznik* s. 66 nn.

⁴¹ Tamże s. 374.

⁴² Parnowski: *Z naszych doświadczeń nad unowocześnieniem podręczników* s. 21, 51.

⁴³ B. Prokić: *Badania psycholingwistyczne jako niezbędny element pracy nad językiem i stylem współczesnych podręczników*. W: *Z warsztatu podręcznika szkolnego* s. 203 n.

⁴⁴ Tamże s. 204.

⁴⁵ Słownik dziecka szkolnego (wiek kl. II—VIII) ma już opracowany Jugosławia (Prokić, *op. cit.* s. 207). Słownikiem języka dziecka szkolnego, opracowanym dzięki kompleksowym badaniom psycholingwistycznym, dysponują również Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Wiadomość tę podajemy za rec. ks. J. Dajczaka pracy A. Jungmanna: *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. Freiburg i. Br. 1855. „Collectanea Theologica” 1955 f. 2 s. 350—404.

jęciowa, na której można by oprzeć się przy pisaniu podręcznika szkolnego.

Warto też odnotować, że powszechnym życzeniem wszystkich dydaktyków jest postulat, by język podręcznika szkolnego był piękny, jasny, żywy, przykuwający uwagę ucznia i bliski życiu⁴⁶.

Ponadto należy zauważyć, że ilustracje wykonane artystycznie, dostosowane do wieku i zainteresowań dziecka, są w podręczniku równie ważne jak i język. Wartość każdego podręcznika podnosi dodatkowo jego strona graficzna⁴⁷.

Reasumując omawianie osiągnięć polskiej dydaktyki i pedagogiki świeckiej — ze szczególnym podkreśleniem sprawy przystosowania polskich podręczników szkolnych do możliwości percepcyjnych dziecka — należy stwierdzić, że są one widoczne, ale nie są na tyle rewelacyjne, by radykalnie zmieniły lub ulepszyły system nauczania szkolnego. Po prostu jesteśmy obecnie w punkcie centralnym poszukiwań dobrego i interesującego dziecko podręcznika szkolnego. Zmiany, jakie zauważa się w nowo wydawanych podręcznikach, wyrażają raczej tendencje aktualnego ruchu pedagogiczno-dydaktycznego, uwrażliwionego bardziej na dobór treści i metod dydaktycznych, a mniej na stronę psycholingwistyczną książki szkolnej.

Sprawa podstaw kompozycji dobrych podręczników do katechezy

Osiągnięcia w dydaktyce szkolnej, a z drugiej strony — niepowodzenia szkolne oraz podręczników szkolnych — w jakiś sposób rzutują na przepowiadanie katechetyczne i na podręczniki do nauczania religii. Bezpośrednim powodem takiego związku jest prawdopodobnie tradycyjne powiązanie katechezy z nauczaniem szkolnym, a z drugiej strony ten sam podmiot-odbiorca, ci sami uczniowie podzieleni na klasy szkolne — tak podczas katechezy, jak i podczas nauczania szkolnego.

Problem wypracowania kryteriów — zwłaszcza w zakresie dostosowania językowego — które by stanowiły pewniejszą bazę przy opracowywaniu podręczników szkolnych, jest również problemem numer jeden dla współczesnej katechezy.

Trzeba jednak zauważyć, że w literaturze katechetycznej w naszym

⁴⁶ Okoń, jw. s. 18.

⁴⁷ Sośnicki, jw. s. 89—92; Parnowski: *Ośrodek Doskonalenia Podręczników Szkolnych* s. 32.

kraju na ten temat w ogóle się nie pisze⁴⁸. Problem kryteriów opracowania podręcznika do religii dla dziecka — na odpowiednie klasy szkolne — jest także świeży w katechzie zachodniej. Na przykład w katechezie niemieckiej dopiero w latach siedemdziesiątych pojawiają się publikacje, w których poszukuje się właściwych zasad opracowania i krytyki podręczników szkolnych do religii. H. Halbfas bardzo wyraźnie stwierdza, że do dzisiaj brak teorii podręcznika szkolnego, a nawet brak badań na ten temat. Podobnie jak nasi dydaktycy piszący na temat teorii podręczników szkolnych, także i ten katechetyk RFN donosi, że podręczniki szkolne i katechetyczne są opracowywane na wycucie⁴⁹.

Wprawdzie pojawiają się w RFN pewne publikacje podające różne propozycje teorii podręcznika dla katechizowanych dzieci⁵⁰, jednak nie odbiegają one daleko od propozycji naszych dydaktyków, o których wspomnieliśmy wyżej. I tak np. G. Wiesner zwraca uwagę na dostosowanie podręcznika katechetycznego do wieku i możliwości psychicznych dzieci na różnych etapach ich rozwoju⁵¹. O funkcjach podręcznika w stosunku do systemu szkolnego, do samego ucznia i do grupy klasowej pisze Halbfas⁵². H. Heinemann postuluje oparcie teorii podręcznika religii dla dziecka o kryteria nauk humanistycznych, podlegających interpretacji językowej, uzupełnianych przez metody empiryczno-analityczne⁵³.

Poszukiwania teorii podręcznika do religii dla dziecka w RFN wskazują wyraźnie na świeżość tej problematyki i na brak całościowych, konkretnych ujęć tego zagadnienia. Jest to sprawa bardzo pilna i czekająca na szczegółowe badania również w polskiej katechezie. Nasze bowiem podręczniki do nauczania religii są także wynikiem nie zawsze trafnej intuicji ich autorów i redaktorów. A ich dostosowanie językowe do odbiorcy (dziecko szkolne będące w ontogenetycznym rozwoju) pozostawia również wiele do życzenia.

⁴⁸ Na temat metodycznych podręczników dla katechety do katechizmu *Bog z nami* ukazał się artykuł ks. W. Kubáka SJ (*Profil dydaktyczny podręczników dla katechety*, W: *W kierunku prawdy*, Pod red. ks. bpa B. Bejze, Warszawa 1975 s. 359—377), w którym autor całkowicie opiera się na osiągnięciach dydaktyki szkolnej, niejako przenosząc je na teren katechezy.

⁴⁹ H. Halbfas: *Religionsbücher für Grundschule*, „Informationen zum Religionsunterricht” J. 6: 1974 nr 2 s. 1; tenże: *Zur Theorie des Schulbuches*, „Informationen zum Religionsunterricht” J. 7: 1975 nr 2 s. 19.

⁵⁰ Zob. H. Heinemann: *Das Elend der Religionsbuchkritik*, „Informationen zum Religionsunterricht” J. 7: 1975 nr 2 s. 25 nn.

⁵¹ G. Wiesner: *Kriterien für die Erarbeitung und Beurteilung eines Schulbuches für Religionsunterricht*, „Informationen zum Religionsunterricht” J. 5: 1973 nr 4 s. 38 n.

⁵² *Religionsbücher für die Grundschule* s. 2

⁵³ Heinemann, jw. s. 27.

La recherche des critères pour la rédaction d'un manuel scolaire et catéchétique

R É S U M É

Le but du présent article était de faire connaître au lecteur polonais les résultats des récentes recherches (effectuées au cours de 30 dernières années) visant le choix des critères pour la rédaction d'un manuel scolaire destiné aux enfants et aux jeunes et aussi l'élaboration d'un manuel de catéchisme.

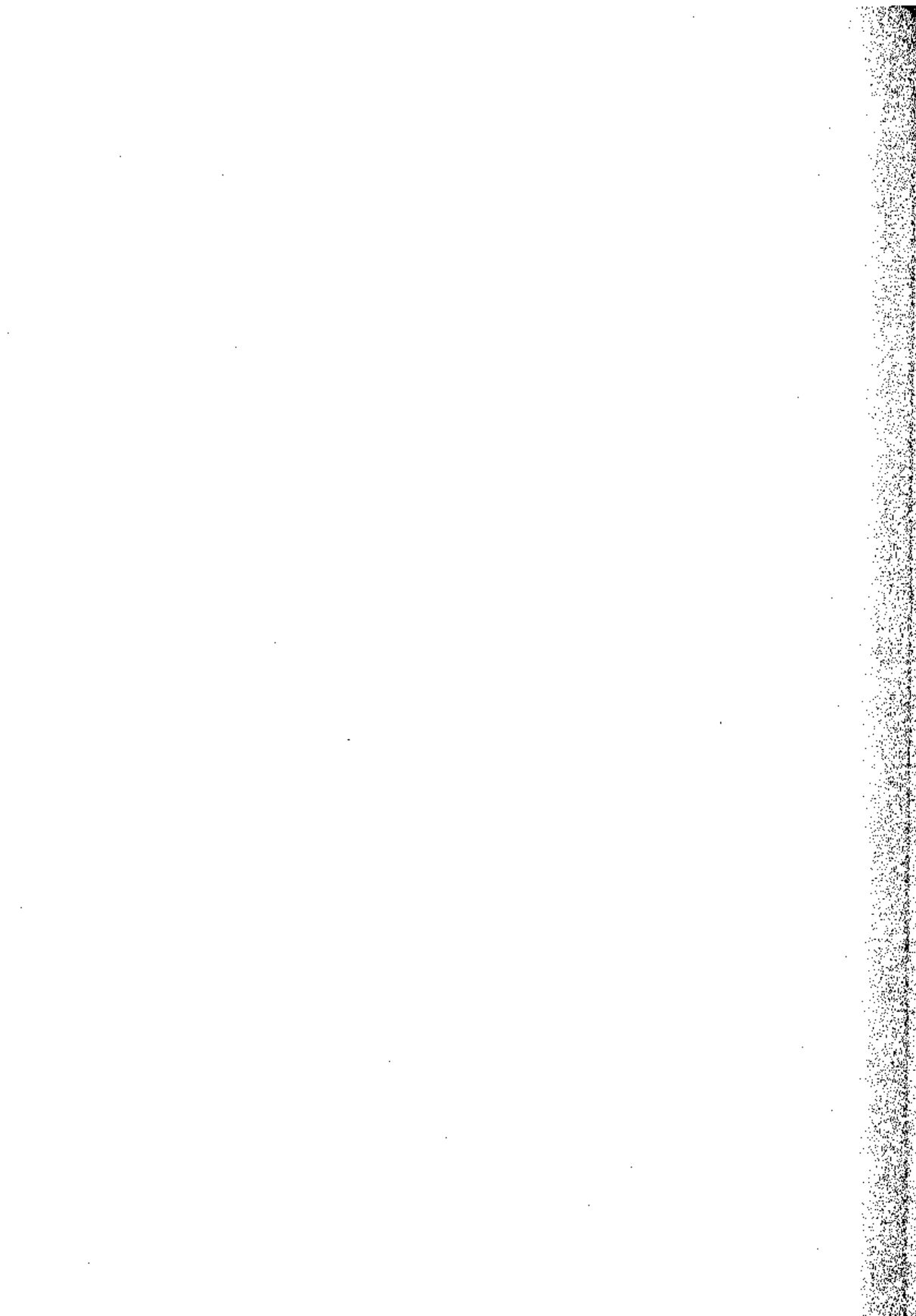
Les manuels scolaires --- rédigés généralement de façon peu accessible aux élèves --- ont été l'objet d'une vive discussion dans la presse polonaise spécialisée et plus particulièrement dans les 20 dernières années. Il en est résulté l'élaboration de quelques principes théoriques touchant le manuel scolaire, émanant des didacticiens polonais tels que: E. Czernichowski, K. Sośnicki, Z. Mysłakowski, H. Okoń ainsi que de quelques autres. En 1970, l'on a créé en outre auprès du Département des Editions Scolaires un organisme spécial, le Centre pour le Perfectionnement des Manuels, dirigé par le prof. T. Parnowski.

Dans la recherche des principes normatifs d'un bon manuel, on a attiré l'attention sur les fonctions du manuel scolaire, sur les particularités de sa structure et de la méthode qu'il doit emprunter, sur les exigences de langue et de forme extérieure.

En dépit de maintes remarques appréciables et justes, la clarté de langue du manuel scolaire demeure toujours la question ouverte. L'enseignement polonais continue en effet à mettre l'accent plutôt sur le contenu et sur la méthode que sur la langue elle-même des manuels. Celle-ci reste toujours la langue des adultes; c'est la langue de diverses disciplines scientifiques, simplifiée parfois grâce à l'intuition plus ou moins heureuse des auteurs des manuels ou rédacteurs de ceux-ci.

Dans le domaine de l'enseignement catéchétique le problème des critères d'un bon manuel de catéchisme ne semble pas, pour le moment,

intéresser les spécialistes. La situation en Pologne est celle qui caractérise aussi les pays occidentaux où ces problèmes commencent à peine à être envisagés. Les recherches sur les critères d'un bon manuel de l'enseignement religieux effectuées en Allemagne Fédérale rejoignent celles des didacticiens laïcs en Pologne. Certaines publications parues ces dernières années semblent en témoigner; elles sont l'oeuvre des catéchistes allemands, tels que: H Halbfas, H Heinemann, G. Wiesner.



O PODSTAWACH ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. Będąc niedawno przypadkowym uczestnikiem rozmowy młodych ludzi o postawach etycznych, w pewnej chwili usłyszałem sceptyczną ocenę czyjegós postępowania, które obiektywnie było słuszne: „Bo on ma mentalność katolicką”. Zdanie wypowiedziane z przekąsem nie znalazło wśród rozmówców sprzeciwu, to skłoniło mnie do napisania tych kilku uwag na temat podstaw etyki, wymaganej przez księgi Starego i Nowego Testamentu¹.

Obserwacje tu zamieszczone powstawały podczas kilkuletnich moich studiów językowych nad Listami św. Pawła. Wypływają one bezpośrednio z Pisma św., nie zawsze jednak odwołują się do konkretnych cytatów i świadomie nie nawiązują do ujęć jakiegoś systemu filozoficznego czy teologicznego.

2. W poszukiwaniu podstaw, na których Paweł Apostoł opiera swoje nakazy i zakazy, dochodzimy do odkrycia, że ten natchniony przez Boga pisarz domaga się od chrześcijan życia etycznego nie jako warunku, lecz głównie jako konsekwencji odkupienia. Zasadę jego etyki można w sposób uogólniony tak sformułować: „Postępuj dobrze, bo jesteś złączony z Chrystusem, bo jesteś odkupiony”, a nie: „Postępuj dobrze, abys się złączył z Chrystusem, abys został odkupiony”. Uzasadnienie tak sformułowanej zasady widzimy m.in. w następujących wypowiedziach św. Pawła:

¹ Artykuł niniejszy różni się formą od innych, wydrukowanych w tym woluminie. Brek ma w zasadzie całego aparatu naukowego: przypisów, sięgania po opinie uznanych autorytetów, fachowego języka. Autor dzieli się z P.T. Czytelnikiem swymi rozważaniami w przekonaniu, że przedstawienie normatywnej etyki chrześcijańskiej z pozycji warunku na pozycję konsekwencji odkupienia ma oparcie w Piśmie św. i że etyka konsekwencji jest wznioślejsza od etyki warunku, a jako taka mocniej zobowiązuje wyznawcę Chrystusa do dobrego życia.

3. „Wszyscy jesteście synami Boga dzięki wierze w Chrystusa Jezusa, bo wszyscy zanurzeni przez chrzest w Chrystusie, przyodzialiście się Chrystusem” (Gal 3, 26—27)². — „A ponieważ jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego. On to woła: Abba — Ojcze! A zatem z woli Boga nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem, a jeśli synem, to i dziedzicem” (Gal 4, 6—7). — „Razem z Chrystusem jestem ukrzyżowany. I to już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Życie, które teraz wiode w ciele, wiode przez wiarę w syna Bożego, który mnie ukochał i siebie samego wydał za mnie” (Gal 2, 19b—20). — „Skoro więc przyjęliście Chrystusa Jezusa, to w Nim postępujcie mając zapuszczone w Nim korzenie, budując się na Nim i umacniając się wiarą, zgodnie z otrzymanym pouczeniem, oraz będąc pełni wdzięczności” (Kol 2, 6—7). — „Jeśli zatem razem z Chrystusem zostaliście wskrzeszeni, to szukajcie tego, co jest tam w górze, gdzie znajduje się Chrystus, siedzący po prawicy Bożej. Troszczcie się o to, co jest tam w górze, a nie o to, co na ziemi” (Kol 3, 1—2). — „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czy więc mając członki Chrystusa, uczynię je członkami nierządnic? — Nie może to być!” (1 Kor 6, 15). — „Wy przecież już umarliście, a wasze życie jest razem z Chrystusem ukryte w Bogu. I gdy ukaże się Chrystus, nasze życie, wtedy i wy wraz z Nim ukażecie się w chwale. Uczynicie więc martwymi różne postacie tego, co na ziemi: rozpustę, nieczystość, namiętność, złe pożądanie oraz chciwość, która jest bałwochwalstwem. Za te rzeczy spada gniew Boga. Według nich i wy kiedyś postępowaliście, gdy żyliście nimi. Lecz teraz odrzucicie i wy wszystko: gniew, gwałtowność, złość, oszczerstwo i sprośne rozmowy z ust swoich. I nie okłemuje się wzajemnie. Przecież zdjęliście z siebie dawnego człowieka wraz z jego uczynkami, a wdzialiście innego, całkowicie odnawianego, aż do rozpoznania w nim obrazu Tego, który go stworzył. I tu nie ma już Greka czy Judejczyka, obrzezanego czy nieobrzezanego, nie ma barbarzyńcy, Scyty, niewolnika czy wolnego, lecz wszystkim i we wszystkich jest Chrystus. Jako więc wybrańcy Boga, uświęceni i ukochani, wdziejcie szatę współczucia płynącego z głębi serca, szatę życzliwości, uniżoności serca, łagodności, wielkoduszności, znosząc jedni drugich oraz przebacząc sobie nawzajem, gdyby ktoś miał jakąś skargę przeciw drugiemu. Podobnie jak Pan wybaczył, tak i wy. A na to wszystko wdziejcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 3—14). — „A zatem już nie jesteście cudzoziemcami i obcymi. Jesteście współobywatelami świętych i mieszkańcami domu Boga. Zostaliście postawieni na fundamencie założonym przez apostołów i proroków. Chrystus Jezus jest kamieniem

² Wszystkie przekłady tekstów NT dokonane zostały przez autora niniejszego artykułu, w oparciu o oryginał grecki.

węgielnym tego domu. Na Nim cała spajana w jedno budowla rośnie na święty w Panu przybytek. Na nim również i wy razem wbudowywani jesteście, by być w Duchu mieszkaniem Boga" (Ef 2, 19—22). — „Bądźcie więc, jako umiłowane dzieci, naśladowcami Boga. I podążajcie drogą miłości, podobnie jak i Chrystus was umiłował i wydał samego siebie za nas Bogu na dar i ofiarę o wdzięcznym zapachu. A rozpusta i wszelkiego rodzaju nieczystość czy zachłanność niech nie będą wśród was — jak godzi się świętym — nawet wspomniane. Podobnie ze sprośnością, głupim gadaniem, błazeństwem, które nie przystoją. Ich miejsce niech zajmie wdzięczność" (Ef 5, 1—4). — „Zachowujcie się tylko w sposób godny ewangelii Chrystusowej, abym słyszał o waszej postawie, zarówno wtedy, gdybym przyszedł i zobaczył się z wami, jak i wtedy, gdybym był nieobecny, że utrwaliście się w jednym duchu, że jednomyślnie walczyście na rzecz wiary w ewangelię, że w niczym nie dajcie się zastraszyć przez przeciwników" (Flp 1, 27—28). — „W nadziei to już zostaliśmy zbawieni" (Rz 8, 24). — „Lecz wy, bracia, nie znajdujecie się w ciemnościach tak, by was mógł zaskoczyć ten dzień jak złodziej, ponieważ wy wszyscy jesteście synami światła i synami dnia. Nie jesteśmy ludźmi nocy ani ciemności. A zatem nie śpijmy, jak inni, lecz czuwajmy i bądźmy trzeźwi. Ci co śpiją, śpią w nocy, i pijący też w nocy się upijają, my natomiast, skoro jesteśmy ludźmi dnia, bądźmy trzeźwi, włożywszy na siebie pancierz wiary i miłości, a jako hełm — nadzieję zbawienia. Bo nie stworzył nas Bóg dla ukarania swym gniewem, ale byśmy uzyskali zbawienie dzięki Panu naszemu, Jezusowi Chrystusowi, który za nas umarł, abyśmy czy czuwamy, czy też może śpiemy, mogli razem z Nim żyć. Dlatego dodawajcie sobie wzajemnie otuchy i budujcie jeden drugiego tak, jak to już czynicie" (1 Tes 5, 4—11). — „Czyż nie wiecie, że jesteście przybytkiem Boga i że Duch Boga w was mieszka? Jeśli ktoś niszczy przybytek Boga, tego zniszczy Bóg, bo przybytek Boga jest święty, i to wy nim jesteście" (1 Kor 3, 16—17). — „Cóż więc powiemy? Czy mamy trwać w grzechu po to, by łaska ukazała się w pełni? — Nie może to być! Bo skoro umarliśmy dla grzechu, to jak możemy nadal w nim żyć? Czyż nie wiecie, że my, którzy zostaliśmy zanurzeni w Chrystusa Jezusa, to i w śmierć Jego zanurzeni zostaliśmy? Zostaliśmy także pogrzebani razem z Nim dzięki zanurzeniu w śmierć, aby na wzór Chrystusa wskrzeszonego przez chwałę Ojca żyć nowym życiem. Bo jeżeli zrosiliśmy się z Nim przez upodobnienie się w śmierci, to z pewnością również przez upodobnienie się w zmartwychwstaniu. Wiemy przecież, że dawny nasz człowiek został ukrzyżowany razem z Nim, aby oparcie grzechu uległo zagładzie, żebyśmy już dłużej nie byli niewolnikami grzechu. Jeśli ktoś umarł, to już został uwolniony od grzechu" (Rz 6, 1—7). — „Tak i wy liczcie się z tym, że jesteście umarli dla grze-

chu, a życie dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niech więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele tak, że musielibyście słuchać jego zachcianek. I nie oddawajcie członków waszych grzechowi, by były narzędziami nieprawości, lecz oddajcie siebie Bogu, bo życie już jako zmarłych wstał, i członki swoje Bogu, jako narzędzia prawości" (Rz. 6, 11—13). — „Jeśli ktoś znajduje się w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, przeminęło. Oto nastąpiło nowe!" (2 Kor 5, 17). — „A takimi mniej więcej byliście. Obmyliście się jednak, i zostaliście uświęceni, i dostąpiliście uznania za prawych w imię Pana, Jezusa Chrystusa, i dzięki Duchowi Boga naszego" (1 Kor 6, 11).

4. Chrześcijanin zatem, jak wynika z powyższych wypowiedzi, już jest synem Boga, jest święty, dziedziczy chwałę Boga, razem z Chrystusem jest ukrzyżowany, razem z Nim umarł, został złożony do grobu, razem z Nim został wskrzeszony, w nadziei już dostąpił zbawienia, żyje w Bogu, jest uświęcony i ukochany przez Boga, już mieszka w domu Boga, znajduje się nie w ciemności, lecz w świetle, w chrześcijaństwie przebywa Duch Św. Wszystkie te stany i cechy oznaczone są w oryginale greckim Listów przez formy słowne występujące w czasie teraźniejszym lub przeszłym. Czyli chodzi o stany i cechy już przyznane chrześcijaństwu i aktualnie z nim związane. Z ich realnego istnienia, na zasadzie konsekwencji, wyprowadza św. Paweł postulaty etyczne: Czyńcie to albo unikajcie tamtego, ponieważ umarliście dla grzechu, ponieważ życie w Bogu, ponieważ już jesteście zmarłych itd. Człowiek należący do Chrystusa jest tak wspólnie wyróżniony, ale to właśnie zmusza go do postępowania w sposób maksymalnie dobry, w sposób godny jego stanu. Siłą pobudzającą go do wznoszenia się na najwyższy poziom etyczny nie jest strach przed piekłem, ani pragnienie zdobycia nagrody wiecznej, lecz wdzięczność³ Bogu za zjednoczenie z Chrystusem, darmo dane, radość z powodu takiego wyróżnienia, pełna pokory szlachetna duma ze swego nowego, dzięki Chrystusowi, stanu. Jeśli wyznawca Chrystusa dobrze postępuje, wyraża tym, że przyjmuje te niezасłużone przez siebie dary, jeśli źle, to znaczy, że je odrzuca, mówi Bogu „nie", pogardza nimi i niejako unicestwia skutek działania Boga na siebie. Stąd św. Paweł uważa grzech za wielką niedorzeczność, za coś, co dla prawdziwie świadomego chrześcijaństwa nie powinno istnieć.

³ „Wdzięczność", „dziękczynienie", wyrażające się w dobrym postępowaniu, w modlitwie i całej postawie, ma być według Listów św. Pawła podstawową cechą stosunku chrześcijaństwa do Boga, zob. postulatywne wypowiedzi w 1 Tes 3, 13; 2 Tes 1, 3—4; 2, 13—14; Rz 1, 20—21; Kol 1, 9—12, 2, 6—7; 3, 15; 3, 17; 4, 2; Ef 5, 2—4; 18—21; Flp 4, 6; 1 Tym 2, 1—2; 4, 1—4. Wydaje się, że w koncepcji teologicznej św. Pawła całe etyczne dobre postępowanie człowieka jest wyrazem wdzięczności za zjednoczenie z Chrystusem i wszystkie konsekwencje tego.

5. Gdy w swych rozważaniach pamiętać będziemy o owej zasadzie konsekwencji, a nie warunku, łatwo dojdziemy do wniosku, że dwa są źródła etyki chrześcijańskiej: 1. Prawda o podobieństwie człowieka do Boga, 2. Prawda o zjednoczeniu się Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie. To historyczne zjednoczenie, ta unia, dokonała się w Poczętym w łonie Maryi Dziewicy, ale w jakiś sposób ma w tej unii udział każdy ochrzczony. W oryginale greckim Nowego Testamentu „ochrzczony”, „ochrzcić”, „ehrzest” znaczy dosłownie „zanurzony”, „zanurzyć”, „zanurzenie”, i tak to musieli pierwsi chrześcijanie odbierać, czego dowodem jest choćby fakt, że natchnieni autorzy ksiąg NT posłużyli się dla oznaczenia „zanurzenia” wyrazem nowym, nie występującym w Septuagincie. Oznacza to, że każdy „ochrzczony” zanurza się w Chrystusie, jednoczy się z Nim, zespala w jedną całość, staje się jakimś nowym stworzeniem, które żyje życiem zarówno zwyczajnego człowieka, jak i życiem całej Trójcy Świętej.

Pierwszą prawdę przekazuje Księga Rodzaju, drugą — objawienie Nowego Testamentu. Obydwie mówią, kim jest człowiek. Podkreślają jako rzecz istotną jego relację do Boga. Wynoszą go wprost do poziomu Boga. Różnica między tymi prawdami polega właściwie tylko na stopniu. Stary Testament mianowicie uczy, że człowiek jest obrazem, odbiciem Boga; w Nowym podobieństwo wyniesione zostało aż do zespolenia z Bogiem, i to nie w sensie metaforycznym, czy jakimś mistyczno-ekstazyjnym, lecz rzeczywistym, dosłownym. Dokonał się przewrót. Bóg niejako nie czekał, aż człowiek swe podobieństwo do Niego w pełni rozwinię, lecz sam upodobnił się do człowieka we wszystkim oprócz zła.

6. Człowiek zatem już jest, jak uczy Objawienie, obrazem Boga i równocześnie prawdziwym i ukochanym dzieckiem Boga. Łącząc te dwie prawdy z Pawłową zasadą konsekwencji, możemy wszystkie wymagania moralności chrześcijańskiej, w tym także Dekalog i poszczególne nakazy Nowego Testamentu, zawrzeć w takiej zasadzie: Ponieważ jesteś podobny do Boga i ponieważ jesteś rzeczywistym dzieckiem Boga, naśladuj Boga (zob. Ef 5, 1), postępuj jak rzeczywiste dziecko Boga.

7. Dla spełnienia sformułowanego nakazu trzeba wiedzieć nie tyle, jaki jest Bóg, co raczej, jakie jest działanie Boga, by i działanie Jego obrazu i dziecka stawało się podobne. Potocznie bowiem zwykło się wykazywać podobieństwo człowieka do Boga na płaszczyźnie rozumu, wolnej woli i nieśmiertelności duszy. Człowiek ma rozum i wolną wolę, bo Bóg, jego wzór, jest wolny i rozumny. Bóg jest wieczny i człowiek w tym atrybucie uczestniczy. Co jednak z Boga możemy oglądać: Jego samego czy Jego działanie? — Wszystkie objawione księgi podkreślają, owszem, przymioty Boga, ale o tyle, o ile one się ukazują w Jego działaniu. A ściślej mówiąc, to przecież sam Bóg z wielu nieznanym ludziom aspe-

któw siebie samego, wybrał jako przedmiot i sposób objawienia właśnie swoje działanie. I wiadomo, że to działanie jest, między innymi, stwarzające i dobre, wolne i rozumne. Pomińmy tu inne jeszcze cechy, a wyprowadźmy wnioski etyczne dla człowieka z tych czterech, i to tylko przykładowo, bo dla omówienia całości trzeba by ułożyć przynajmniej obszerny traktat.

Człowiek otrzymał dar podobieństwa do Boga. Jeśli chce ten dar przyjąć i rozwijać, musi to okazać w działaniu. Działanie, nie usna deklaracja, będzie jego „tak” względem daru. Te same zalety, co Boże, powinno posiadać działanie ludzkie. Każdy czyn człowieka powinien świadczyć, że działa on rzeczywiście jako człowiek rozumny i wolny, jako człowiek dobry i twórczy, czyli — na podobieństwo Boga. Z wykonywania tych właśnie fundamentalnych obowiązków rozwija się w zakresie całej ludzkości postęp techniczny i gospodarczy, pogłębianie wiedzy, coraz pełniejsza znajomość ziemi i kosmosu, ochrona przyrody i troska o człowieka. W wymiarach jednostkowych natomiast podporządkowanie otrzymanemu darowi podobieństwa do Boga stanowi nieodzowny warunek zachowania prawdziwego i pełnego człowieczeństwa. Z racji swego stanu podobieństwa do Boga każdy człowiek ma obowiązek dokładać wszelkich starań, by osiągnąć jak najwyższy poziom rozumności, by w swych czynach, czy to będzie przygotowywanie śniadania, czy sterowanie pojazdem kosmicznym lub badanie aktywności wulkanu, wykazać maksimum twórczej i dobrej inwencji, by w imię własnej wolności wybierać lub akceptować tylko dobre cele i dobre do nich drogi.

Z podobieństwa do Boga wynika także i to, że nikt nie może mieć czystego sumienia, jeśli by nie walczył z przeszkodami ograniczającymi jego prawa do wolności, rozumności, twórczości i szlachetności w działaniu.

8. Nowy Testament natomiast ukazuje Boga, na skutek przybrania przez Niego ludzkiej postaci, także w cierpieniu: w trudach życia codziennego, w kontaktach z ludźmi złośliwymi, upartymi, stwardniałymi duchowo, w znoszeniu niesprawiedliwości, tortur, śmierci, w złożeniu do grobu. Tym samym ograniczenie lub odebranie człowiekowi w procesie przemian naturalnych, lub przez wypadek, możliwości twórczego działania i jego przejście do pierwotnie nieprzewidzianego stanu cierpienia, bezwładu i nawet śmierci, okazuje się także nasiadowaniem Boga.

Ponadto Nowy Testament objawia prawdę o Trójcy Świętej. Bóg — to trzy osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty. Są one ze sobą tak zespolone, że błędne byłoby sformułowanie, iż istnieje trzech Bogów. Bóg jest jeden! Stwarzające działanie Boga ujawnia teraz nowe aspekty. Oto stwórcą wszystkiego okazał się Ojciec. On powołał wszystko do istnienia.

A sprawił to nie dla swej własnej chwały, lecz dla Syna⁴. Kosmos cały, wszystko, co on zawiera — to dar Ojca dany Synowi jako wyraz miłości. Świat więc, jako dzieło Wszechmocnego i jako dar miłości, nie mógł być zły. „I Bóg widział, że były dobre” (zob. Rodz rozdz. 1). Syn przyjął ten dar. Jest panem wszystkiego. Ale już wtedy, w prapoczątkach rodzaju ludzkiego, do współrzędów i opieki nad wszystkim, co widzialne, dopuszczony został obok Syna człowiek. Dostał przywileju współdziedziczenia z Synem Bożym. Został powołany do współodpowiedzialności za dalszy rozwój świata. Okazał się jednak niechętnym i egoistycznym współpracownikiem. Na skutek owego tajemniczego wydarzenia, które nazywamy grzechem pierworodnym, ustalony ład uległ skażeniu. Człowiek stracił zdolność jasnego widzenia co dobre a co złe. Popadł w rozdzwitek między czynem a zamierzeniem. Naśladowanie Boga w działaniu ze strony człowieka stało się bardzo trudne i w praktyce prawie niewykonalne. W tej sytuacji Syn Boży, poczuwając się do odpowiedzialności za piękno i dobro daru otrzymanego od Ojca, przyjął zadanie naprawy zburzonego ładu. Jednoczy się On z ludzkością przez wcielenie. Włącza człowieka w życie Osób Boskich, wyznacza nową drogę i daje potężne pomoce. A choć po zmartwychwstaniu ukrył swą ziemską postać przed nami, zapewnił jednak o innym sposobie pozostania z ludzkością aż do pełni jej istnienia. Objawił także dobroczynną tajemnicę trzeciej Osoby Boskiej. Oto Duch Święty, choć zawsze ukryty, inspiruje i dynamizuje, oczyszcza i pogłębia proces ewolucji „nowego stworzenia”. Więc obecnie człowiek może i ma tym większy obowiązek naśladować Boga w Jego działaniu. Uwzględniać teraz także powinien te aspekty aktywności Bożej, które ujawniły się w Nowym Testamencie. Jego czynności zatem odznaczają się powinny nie tylko wolnością i rozumnością, twórczością i dobrocią (w tym także ukrywa się aspekt piękna i ładu), lecz przede wszystkim nastawieniem na dobre drugiego człowieka. Wszelka praca zawodowa czy domowa, każdy wysiłek robotnika, ścieg krawcowej, myśli uczonego, obiad gotowany przez matkę, głos posła, projekt inżyniera, służba milicjanta, informacja dziennikarza, cięcie chirurga, nauczanie wychowawcy, śpiew artyst-

⁴ Por. zdanie Kol 1, 15—20: „Ten (tzn. Chrystus) jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym w stosunku do każdego stworzenia. Bo dla Niego wszystko, co jest w niebie i co jest na ziemi, zostało stworzone: były widzialne i niewidzialne, czy to trony, czy władztwa, czy zwierzchności, czy potęgi. Wszystko dzięki Niemu i dla Niego jest stworzone. On jest przed wszystkim, wszystko dzięki Niemu istnieje. On jest głową ciała, to jest zgromadzenia wybranych. On jest początkiem, On pierworodnym wśród zmartwychwstających tak, że ma pierwsze miejsce wśród wszystkich. Bo Bóg uznał za dobre, by w Nim zamieszkała cała pełnia i by dzięki Niemu znowu z sobą wszystko połączyć, wprowadziwszy pokój dzięki krwi Jego, przelanej na krzyżu. Dzięki Niemu — tak to, co na ziemi, jak to, co w niebie”. Zob. także J 1, 3 i 10; 1 Kor 8, 6.

ki ma być objawem miłości drugiego człowieka. A miarą tej miłości będzie stopień rozumności i wolności, twórczości i dobroci jego czynów. Własna sława, awans, kariera, zarobek, wyróżnienie mogą być tylko efektem ubocznym, a nie celem głównym prawdziwego wyznawcy Chrystusa. Ojciec stworzył świat nie dla siebie, lecz dla Syna. I Syn podjął się dzieła odkupienia także nie dla siebie, lecz ze względu na Ojca dla dobra stworzonych ludzi. Podobnie służebna względem dzieła Ojca i Syna, a także względem ludzi, okazała się funkcja Ducha Świętego. „Nowy człowiek” zatem, czyli chrześcijanin, ma obowiązek troszczyć się o to, by jego działanie, mając jak najwięcej cech podobieństwa do działania Bożego, służyło dobru córki i siostry, syna i brata, czyli dobru każdego człowieka. Na tym właśnie polega realizacja miłości chrześcijańskiej.

Człowiek, świadcząc innym miłość przez rozumne, dobre, wolne i twórcze działanie, stanie się zdolny do okazania miłości także samemu Bogu. Przecież objawiona nauka Pisma św. nie uznaje miłości Boga, jeśli by nie opierała się ona na miłości człowieka.

9. Etyka chrześcijańska jest bardzo trudna. Zwalcza wszelkiego rodzaju egotyczne i egoistyczne dążenia człowieka. Opiera się jednak na wspaniałych fundamentach, które ukazują prawdziwą jego wielkość, zrośniętą z majestatem samego Boga. W imię tej wielkości na zasadzie konsekwencji nie pozwala, między innymi, własnego szczęścia okupywać umniejszaniem szczęścia innym, wzrastać w znaczenie przez poniżanie innych, ograniczać innych dla większej własnej swobody, rozszerzać swoją przestrzeń bytowania zacieśnianiem przestrzeni innych, ocalać własne życie pozabawieniem życia drugiego człowieka, bez względu na to czy to jest człowiek już zgrzybiały, czy jeszcze niemowlę, czy to jest człowiek w pełni urody i siły, czy też chory, kaleki lub nieświadomy swego istnienia. Bo to jest obraz Boga, to jest dziecko, to jest syn samego Boga.

Über die Grundlagen der christlichen Ethik

ZUSAMMEN FASSUNG

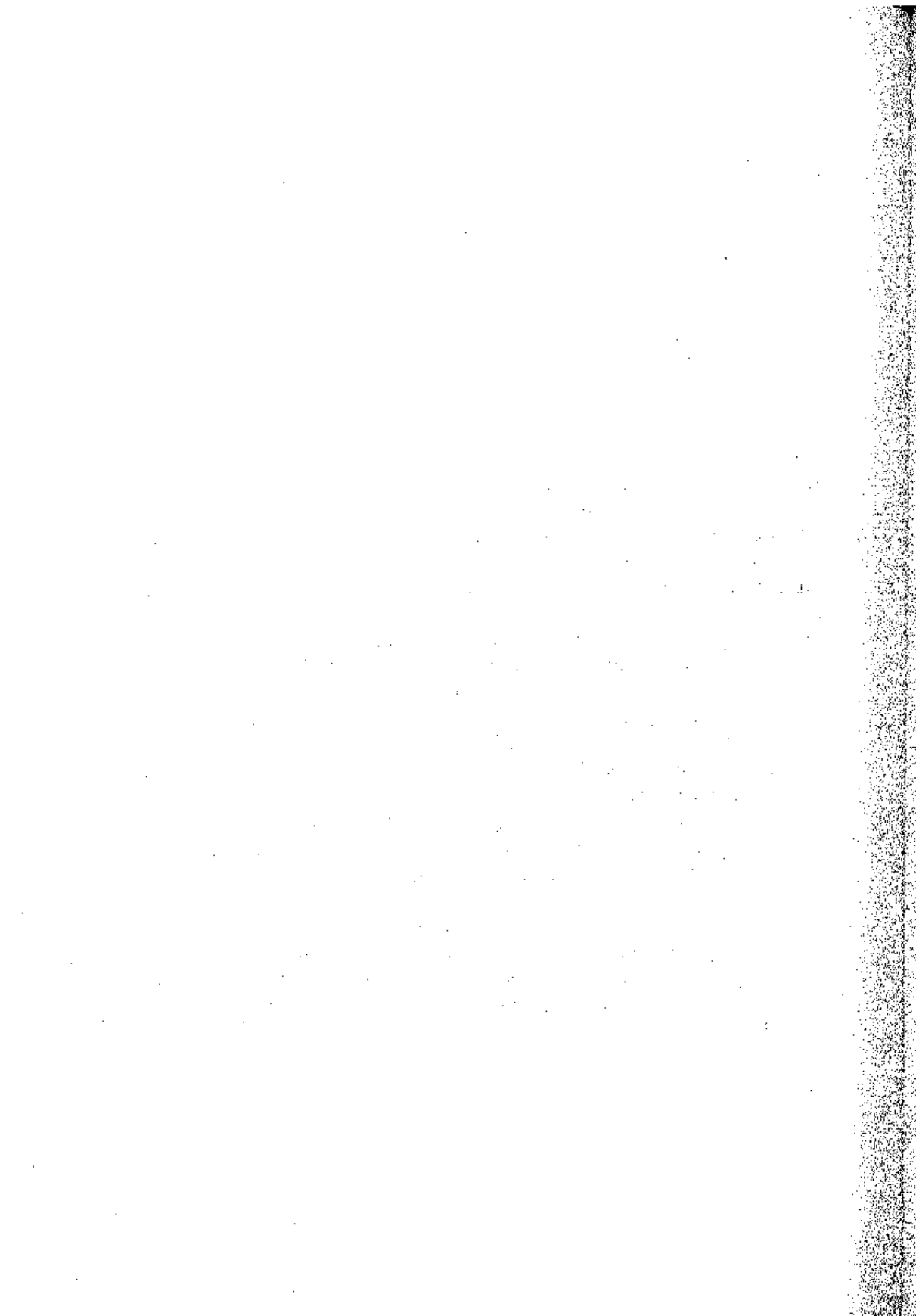
Der Artikelverfasser stellt die These auf, die normative christliche Ethik stützt sich nicht nur auf die Bedingung der Erlösung, sondern vielmehr auf ihre Folgen. Jeder Christ hat gut zu handeln, weil ihn Christus erlöst hat, und nicht, weil er von Ihm erst erlöst werden sollte. Anders ausgedrückt, jeder Gläubige sollte ein höchst ethisches Leben führen, weder vor Angst vor der Strafe, noch wegen der Ewigkeitsbelohnung, sondern aus Dankbarkeit für die Erlösung. Ein gutes Handeln erweist sich als Zeichen der Entgegennahme der Erlösungsgabe, das „Neinsagen“ dem Gott ist im Gegenteil ganz schlecht, und bedeutet den Verzicht auf die bereitsstehende Erlösung.

In Anlehnung an diese These behauptet der Verfasser, dass es zwei Quellen der christlichen Ethik gibt:

1. die schon im Alten Testament offenbarte Wahrheit — der Mensch ist das Bild Gottes;
2. die im Neuen Testament festgelegte Wahrheit — alle, die geglaubt haben und sich taufen liessen, sind dank Christus Gottessöhne.

Aus diesen Wahrheiten ergibt sich die ganze christliche Ethik, den Dekalog mit eingeschlossen.

Unter vielen Forderungen, die sich aus ihnen ableiten lassen, ist die Forderung nach dem vernünftigen und freien, guten und schöpferischen Handeln jedes Menschen — insbesondere jedes Christen — das immer dem Wohl des anderen Menschen dient, ausschlaggebend.



WARTOŚĆ MATERII W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI TEOLOGICZNEJ (REFLEKSJE NAD STUDIUM M. D. CHENU)

Materią jako tworzywem wszechświata zajmuje się nie tylko filozofia i różnorodne gałęzie nauk przyrodniczych. Jest ona również przedmiotem dociekań teologicznych. Przy tym dla teologii jest to ta sama konkretna rzeczywistość co dla fizyki, posiadająca te same podstawowe cechy wielości, podpadania pod zmysły, spójności, która stanowi środowisko człowieka i w której on sam uczestniczy, będąc bytem materialnym. W refleksji teologicznej usiłuje się objąć całą tę rzeczywistość możliwie jak najbardziej ogólnie¹.

Fakt większego interesowania się dziś materią jest dla wielu chrześcijan powodem znamienitych trudności w realizowaniu wezwania do świętości. Nie dostrzegają oni mianowicie możliwości łącznego udzielania odpowiedzi na wezwanie ducha i wezwanie materii. Nie ulegają wprawdzie manicheizmowi, ale odczuwają uwarunkowania i ciężar materii w dążeniu do doskonałości. Wydaje się, że negatywne konsekwencje tych trudności są wystarczającą racją, dla której warto i wypada podjąć kwestię ontologicznej wartości materii w ujęciu teologicznym i jej sensu w życiu chrześcijańskim.

W każdej epoce istniały w obrębie chrześcijaństwa różne tendencje do bardziej lub mniej przychylnego ustosunkowania się do materii. Byli również i tacy myśliciele, którzy pod wpływem filozofii manichejskiej uważali materię za pierwiastek zła². Dziś materia została ogarnięta przez chrześcijaństwo spojrzeniem szerszym i głębszym. Daje się to zauważyć zarówno w dokumentach II Soboru Watykańskiego, jak też w refleksjach

¹ Por. P. Teilhard de Chardin: *Środowisko Boże*. W: *Wybór pism*. Warszawa 1966 s. 138—139.

² Por. R. Bultot: *Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu*. W: „Concilium” 1966/67 nr 1—10 s. 515—524.

poszczególnych teologów³. Jednym z pierwszych, którzy materię uczynili przedmiotem prawdziwie teologicznej refleksji, jest M. D. Chenu.

Dominikanin francuski M. D. Chenu, zaliczany współcześnie do czołowych teologów świata katolickiego, jest tomistą, historykiem teologii i filozofii średniowiecznej. Praca historyczna prawie zawsze oznacza dla niego uprawianie historii z myślą o świecie i człowieku — o świecie i człowieku dzisiejszym⁴. Istotną cechą jego twórczości jest to, że umie zobaczyć tomizm w kategoriach uwarunkowań historycznych. Teologię Tomaszową nazywa swą „codzienną strawą” i uważa ją za „lepsze niż inne narzędzie zrozumienia współczesnego świata” — choć nie traktuje jej jako „doskonały, na zawsze zamknięty system, lecz jako sposób uchwycenia ludzkiej i chrześcijańskiej rzeczywistości”⁵.

Teologiczna refleksja Chenu nad problemami współczesności zawarta jest w licznych rozprawach i artykułach drukowanych nie tylko w czasopiśmie fachowych, ale i w tygodnikach, a nawet w prasie codziennej. Jej tematy są różnorodne, teologia pracy i problemy świata pracy, teologia wojny, diakonat i liturgia, kolonializm, duchowość chrześcijańska, marksizm, teologia materii i wiele innych.

Źródłem rozważań teologicznych nad materią jest dla Chenu zarówno teologia stworzenia, jak i teologia człowieka. W ich łączności należy szukać podstaw teologii materii. Łączność tę najwyraźniej ukazuje historyczbawcza struktura Objawienia, w której wyróżnia się dzieło stworzenia, wcielenia i zbawienia oraz końca czasów. Pytanie zatem o wartość materii w ujęciu teologicznym prowadzi do refleksji nad nią w tych trzech aspektach.

Materia a dzieło stworzenia

W dziele stworzenia należy wyróżnić dwa zasadnicze akty: stworzenie wszechświata oraz stworzenie człowieka, któremu wszechświat został dany.

³ Por. J. Alfaro: *Teologia postępu*. Tłum. S. Głowa. Warszawa 1971; Y. Congar: *Chrystus i zbawienie świata*. Tłum. A. Turowicz. Kraków 1968; R. Guardini: *Koniec czasów nowożytnych*. Tłum. Z. Włodkowska; tamże: *Świat i osoba*. Tłum. M. Turowicz; tamże: *Wolność, łaska, los*. Tłum. J. Bronowicz, Kraków 1969; G. Thils: *Theologie des réalités terrestres*. T. 1. Bruges 1946; J. de Vries: *Materie und Geist*. München-Salzburg 1973; Ph. Roqueplo: *Experience du monde: Experience de Dieu*. Paris 1968.

⁴ Por. M. Schoof: *Przetom w teologii*. Tłum. H. Bortnowska. Kraków 1972 s. 103.

⁵ „Information Catholiques Internationales” nr 233 z 1 II 1965 s. 29.

STWORZENIE WSZECHŚWIATA

Spośród dwóch aspektów dzieła stworzenia — jego boskiego pochodzenia i motywu powołania do bytu — uwaga Chenu skupia się na drugim. Tak więc interesuje go nie tyle fakt, że świat pochodzi od Boga, ile raczej, że stworzony został z miłości. Miłość ta, zdaniem Chenu, miłość Boga Stworzyciela, sięga w swej ekspansji aż do krańców bytu, do najniższego szczebla jego nasilenia; do tego więc, co nazywamy materią⁶. Stworzenie to wiedzie z kolei Chenu do wniosku, że materia uczestniczy w bycie Bożym przejawiającym się w ten sposób na różnych poziomach ontologicznych istnienia⁷.

W tradycyjnej teologii chrześcijańskiej nie spotyka się tak wyraźnego sformułowania tezy o uczestnictwie materii w bycie Bożym. Wniosek Chenu — niezbyt radykalny, jak mogłoby się wydawać — został oparty na koncepcji osobowości Boga Stwórcy, swobody Jego stwórczego działania, miłości ku dziełom i czynom. Te elementy dzieła stworzenia stanowią podstawę do pozytywnego spojrzenia na wartość materii⁸.

To, że materia jest dobra, wynika nie tylko z faktu jej uczestnictwa w bycie Bożym. Pozytywna wartość materii znajduje swoje źródło także w samym akcie powołania jej do istnienia przez Stwórcę. Bo skoro Bóg stwarza — w pełnym i prawdziwym tego słowa znaczeniu — wówczas materia jako taka jest zaplanowana, stworzona, zatem dobra i piękna⁹.

Chrześcijaństwo, zdaniem Chenu, zawsze odrzucało manicheizm. Zauważa on jednak, że choć żaden chrześcijanin nie może hołdować manicheizmowi, to jednak wielu chrześcijan ulega pewnemu dualizmowi, który jest łagodzony przez umartwienie ciała i świętość¹⁰. W takim przypadku trudno mówić o pełnym zrozumieniu sensu materii przez człowieka dążącego do zbawienia. Teologiczna refleksja nad dziełem stworzenia prowadzi do teologii człowieka, która ukazuje materię w nowym oświeceniu.

STWORZENIE CZŁOWIEKA

W świetle Pisma św. zaistnienie człowieka w świecie jawi się jako akt „drugiego” stworzenia. Przy tym dodać należy, że człowiek nie sta-

⁶ Zob. M. D. Chenu: *La Parole de Dieu*. T. 2. *L'Évangile dans le temps*. Paris 1964 s. 556 (dalej cyt.: L'Év).

⁷ Zob. M. D. Chenu: *Théologie de la matière*. Paris 1967 s. 18 (dalej cyt.: Them); L'Év s. 556.

⁸ Zob. M. D. Chenu: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris 1966 s. 143—149 (dalej cyt.: Pepl); Them s. 18.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. Them s. 13.

nowi bytu całkowicie odrębnego od świata, lecz reprezentuje go sobą, będąc jego autentyczną częścią. Stąd w pełni uzasadnione określenie człowieka jako mikrokosmosu. To powiązanie człowieka ze światem jest tak ścisłe, że istota ludzka zostaje podporządkowana wszystkim prawom świata materialnego, potrzebuje innych „części” wszechświata do swego zaistnienia, jak również istnienia. Posługując się określeniem A. G. van Melsena można powiedzieć, że „... przyroda jest wewnątrz człowieka”¹¹.

Analiza faktu ścisłego powiązania człowieka ze światem materii pozwala na postawienie wniosku, że świat jest ukierunkowany ku człowiekowi. A ponieważ świat materii nie jest zdolny do refleksji nad sobą, stąd jego godność i wartość można poznać przez odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek? Historia prób zdefiniowania bytu ludzkiego jest bardzo bogata. O ile kiedyś definicji człowieka szukano głównie w filozofii i teologii, o tyle dziś czyni się to w równym stopniu na terenie biologii, psychologii, socjologii i medycyny. I dziwnym wydawać się może to, że podane przez nauki definicje nie wyczerpują odpowiedzi na pytanie — kim jest człowiek. Nawet określenie człowieka jako *animal rationale* nie rozwiązuje kwestii, jak dalece oba elementy bytu ludzkiego — *animalitas* i *rationalitas* — są w stanie stworzyć jedność w konkretnym człowieku¹². Może właśnie dlatego wielu filozofów i teologów nie podejmuje dziś próby podania wyczerpującej definicji człowieka. Skłonni są raczej uznać, że jest on tajemnicą¹³.

Mimo trudności z pełnym określeniem istoty ludzkiej, jedno jest pewne: dualistyczny pogląd na człowieka nie może odpowiadać prawdzie. Człowiek stanowi przede wszystkim jedność. Nie znaczy to, że nie wolno mówić o różnych elementach konstytutywnych bytu ludzkiego. Nie znaczy to też, że nie musi się rozróżniać zasadniczo tego co duchowe i tego co materialne.

M. D. Chenu, opierając się na nauce św. Tomasza z Akwinu, opowiada się za substancjonalną jednością duszy i ciała, ontologiczną i psychologiczną jednością człowieka. Przyjmuje jednak — i to z całą oczywistością — hierarchiczne zróżnicowanie władz człowieka, nadrzędność ducha wobec materii, podkreślając równocześnie, że nadrzędność ducha wobec materii nie implikuje niezależności od niej. W przeciwnym razie doskonalenie się duchowe tych, którzy pracują, dokonywałoby się niezależnie od doskonalenia dzieła — bezkształtnej materii, której wewne-

¹¹ A. G. van Melsen. *Filozofia przyrody*. Warszawa 1963 s. 205.

¹² Zob. J. Möller: *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*. Paryż 1969 s. 12.

¹³ For. E. Mounier: *Wprowadzenie do egzystencjalizmu*. Kraków 1960 s. 5—10.

trzne prawa miałyby być tylko „środkami” do osiągnięcia transcendentnego celu¹⁴. Zdaniem Chenu — niesłuszne jest, jakoby nie miało znaczenia to, co się robi, jakoby liczyła się jedynie miłość Boża, nie mająca wspólnej miary z rzeczywistościami ziemskimi¹⁵.

Wyjątkową godność przyznaje Chenu materii z racji jej funkcji zasady indywidualizującej. Zasada ta polega na tym, że człowiek, istota duchowa, wolna, mogąca nawiązać dialog i stosunek miłości z Bogiem, jest „jednostką” przez materię¹⁶. Dzięki tej zasadzie materia wkracza w sam wewnętrzny układ istoty ludzkiej, i to do tego stopnia, że wchodzi w skład jej substancji, samej osobowości, jakkolwiek duch, będący podmiotem bytu, wykracza poza materię. Ciało na pewno bierze udział w indywidualizacji duszy, ale nie kieruje jej doskonaleniem. Indywidualizuje zresztą jedynie dlatego, że dusza udziela mu organizacji, życia, samego istnienia. Dusza poprzez swój istotny udział w istnieniu ludzkim kieruje materią. Przekreślenie tej funkcji oznaczałoby przekreślenie samej duszy. Równocześnie jednak zauważa się, że dusza pojęta w oderwaniu od ciała nie jest osobą; osobowość człowieka nie kształtuje się wyłącznie przez wyeksponowanie ducha¹⁷.

Z duchowo-materialnej jedności istnienia wypływa wniosek odnośnie do znaczenia ciała i jego wielkości. Jego natura i znaczenie okazują się w pełni dopiero na tle duszy, z której czerpie całą swą doskonałość. Dusza jednak na podstawie konsubstancjalnego zjednoczenia z materią ujawnia się dzięki niej, dzięki ciału — i w tym tkwi wielkość ciała i jego godność¹⁸. W konsekwencji ciało, jako pierwiastek materialny określony przez ducha, rozwija się i wzrasta przez bezpośredni kontakt z inną materią. I to jest mu potrzebne, aby mogło objawić tej materii ducha. To również prowadzi do wniosku, że materia jako taka jest konieczna, by byt materialno-duchowy mógł istnieć. Uczestniczy więc pośrednio w godności istoty duchowo-materialnej, jaką jest człowiek.

Materia w świetle ekonomii zbawienia

Analiza trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju wykazuje, że grzech pierworodny osiągnął swymi skutkami nie tylko natury człowieka, ale i świata. W rezultacie pierwotna harmonia relacji człowiek — świat

¹⁴ Zob. M. D. Chenu: *Pour une théologie du travail*. Paris 1955 s. 34.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. *Them* s. 19, 56.

¹⁷ Tamże s. 19—20.

¹⁸ Por. R. la Trocquer: *Kim jestem ja — człowiek?* Paris 1938 s. 38—47.

uległa zakłóceniu¹⁹. Świat materialny, przeznaczony na służbę człowiekowi, stał się odtąd również źródłem jego nieszczęść i cierpienia. Bóg w nadmiarze swej miłości²⁰ postanowił dokonać naprawy tego, co przez człowieka zostało zburzone — naprawy samego człowieka i świata, ducha i materii. Święty Paweł całą teologię przywrócenia równowagi i pierwotnego ładu streszcza w słowach: Bóg postanowił „wszystko na nowe zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to co w niebiosach i to co na ziemi” (Ef 1, 10). Jakże zatem kształty przybiera materia w zbawczej ekonomii Bożej?

HISTORYCZNY FAKT WCIELENIA I ZBAWIENIA

Pierwszym i podstawowym aktem zbawczego dzieła Chrystusa było przyjęcie przez Niego ludzkiej natury. Ojciec Chenu jako historyk zauważa, że w ciągu długiego czasu zbyt wąsko pojmowano cel Chrystusowego wcielenia i dopiero rozwój nauk biblijnych przywrócił chrześcijańskiemu pojmowaniu ekonomii zbawienia należną jedność i pełnię. Podkreśla także, że Chrystus przyszedł nie po to, by zbawić tylko duszę, lecz pełnych ludzi, i nie tylko ludzi, ale i świat²¹.

W refleksji nad tajemnicą wcielenia Chenu akcentuje bezpośredni jego skutek. Jest nim, jak zauważa, ogarnięcie przez Boga Człowieka wszystkiego, co jest w człowieku: od najwyższych do najniższych elementów jego natury. To co pozostawałoby poza Jego oddziaływaniem, co nie byłoby przez Niego przyjęte, nie zostałoby też odkupione²². Został więc odkupiony cały człowiek — dusza i ciało. Skoro zaś ciało człowieka stanowi pomost łączący istotę ludzką ze światem materii, należy mówiąc o odkupieniu ogarnąć jego wymiarem także świat materialny. Jest to pośredni skutek wcielenia.

Wprawdzie Chenu nie zajmuje się wprost zagadnieniem pośredniego skutku wcielenia, niemniej jego analizy na temat powiązań człowieka ze światem²³ uprawniają do postawienia wniosku, że Bóg przez fakt przyjęcia ludzkiego ciała ogarnął cały świat stworzony, a więc i świat materii. Stąd wynika także następujący wniosek: skoro mówi się w teologii o godności, a nawet o przeobóstwieniu człowieka przez akt wcielenia, należałoby analogicznie mówić o wyniesieniu materii w ogóle.

¹⁹ Por. H. Dumery: *Phénoménologie et Religion*. Paris 1962 s. 13.

²⁰ KO, Z.

²¹ Zob. L'Év s. 563.

²² Tamże s. 352.

²³ Zob. Chenu: *Pour une théologie du travail* s. 104, 105.

Czy ona nie została przebóstwiona? Chenu ma w tym względzie pogląd bardzo wyraźny. Uczłowieczenie Boga zakłada, że materia ma udział w procesie przebóstwienia. Dokonuje się to w człowieku i za jego sprawą, ponieważ jest on Bożym współpracownikiem w dziele stworzenia²⁴.

Uwagi te prowadzą do wniosku, że dzieło wcielenia posiada wymiary kosmiczne, to znaczy że obejmuje swoim zasięgiem cały świat materii. Przyjęcie przez Chenu kosmicznego wymiaru dzieła wcielenia jest dla niego bezpośrednią przyczyną wniosku, że w ekonomii Inkarnacji, w którą chrześcijanin jest żywotnie zaangażowany, nawet materia — „w duchu i przez ducha” — zostanie „zbawiona”²⁵. Chenu nie tłumaczy, jak należy rozumieć zwrot „w duchu i przez ducha”. Wydaje się, że pod tym wyrażeniem kryje się człowiek i jego zadania. Na takie rozwiązanie wskazywałaby inna jego wypowiedź o tym, że ekonomia zbawienia ogarnia wszystko, również kosmos. Zbawczy ten akt realizuje się dzięki człowiekowi, ściślej mówiąc — dzięki jego działalności przekształcającej²⁶. Użycie natomiast wyrażenia „sauvée” — „zbawiona” w odniesieniu do materii pozwala przypuszczać, że autor ujmuje go w odmiennym znaczeniu niż to się zwykle rozumieć, kiedy się mówi o zbawieniu człowieka. Co zatem należy rozumieć przez wyrażenie „materia będzie zbawiona”? Kontekst refleksji teologicznej Chenu nad materią sugeruje, że „zbawiona” równa się „przemieniona”, „odnowiona”, „uwzniesiona” w perspektywie eschatologicznej. To przemienienie, uwzniesienie i odnowienie materii zaczęło się dokonywać w chwili Chrystusowego wcielenia, dokonuje się w zbawianiu człowieka i zakończy się w powtórny przyjsciu Pana.

Myśl Chenu odnośnie do zbawienia świata nie jest bynajmniej szczególną osobliwością w dzisiejszej teologii. R. Guardini zastanawiając się nad kosmiczną chrystologią wyłożoną przez św. Pawła w Listach do Rzymian, Efezjan i Kolosan pisze, że chodzi w tych tekstach nie tylko o odkupienie człowieka, ale także i świata²⁷. Podobnie zagadnienie to rozwiązuje G. Thils²⁸, S. Lyonnet²⁹, Y. Congar³⁰.

²⁴ Zob. Them s. 12.

²⁵ Tamże s. 23.

²⁶ Zob. Chenu: *Pour une théologie du travail* s. 29.

²⁷ Zob. R. Guardini: *Die letzten*. Würzburg 1966 s. 100.

²⁸ Thils, jw.

²⁹ Zob. S. Lyonnet: *La rédemption de l'Univers*. „Lumière et Vie” T. 9: 1960 nr 48 s. 43—62.

³⁰ Congar, jw.

Historyczny fakt wejścia Boga w ludzki świat i zbawienie jest czymś w rodzaju „pieczęci” przyłożonej na materię, „pieczęci”, która potwierdza jej wartość i godność. Wartość ta i godność staje się jeszcze bardziej wyraźna, kiedy rozważa się aktualizację zbawienia człowieka w odkupionym świecie.

Tajemnica zbawienia wypełnia się w czasie, ale równocześnie pozostaje obecna w sakramentach. Sakrament oznacza jednocześnie należący do przeszłości akt tajemnicy zbawienia, aktualną obecność łaski i wypełnienie się zbawienia w przyszłości³¹. Jako przedłużenie tajemnicy zbawienia na ziemi jest on osadzony w materii i w ludzkim życiu, tak jak historia zbawienia została osadzona w historii ludzkiej, nie niszcząc jej ani też nie mieszając się z nią³².

Materia sakramentów, a więc woda, oliwa, chleb, wino, itd., brana jest jako cząstka świata materii. Więcej, sakramenty kształtują się w oparciu o typowe gesty ludzkie: obmycie, posiłek. Ta tajemnica, która rozwija się jak historia, nie nakłada się na naturę świata i człowieka, należy do czynności, przedsięwzięć, symboli świata, którego materia jest realną podstawą i istotnym elementem składowym. Natura i historia zbawienia spotykają się w budowie tego samego symbolu³³.

Refleksje Chenu nad aktualizacją tajemnicy zbawienia poprzez sakramenty wskazują na zasadniczą rolę materii w realizacji zbawczego dzieła Chrystusa. Materia, zgodnie z ustanowieniem Chrystusa i Jego Kościoła, jest zdolna do tego, by oznaczać i przekazywać, jak mówi Chenu, „rozmaite bogactwo Bożego życia”³⁴. Wydaje się, że dostrzeżenie tego faktu pozwala głębiej zrozumieć wartość i godność materii w dziele zbawczym, dokonanym przez Chrystusa i realizowanym w życiu Kościoła.

Materia w perspektywie końca czasów

Co sądzi Chenu o przyszłości świata materialnego? Już z wypowiedzi jego na temat „zbawienia” materii można wnioskować, że przede wszystkim daleki jest od myśli o unicestwieniu dzieł materialnych stworzonych przez Boga. Wydaje się, że jest dla niego rzeczą oczywistą, iż cały

³¹ Zob. M. D. Chenu: *La Parole de Dieu*. T. 1. *La foi dans l'intelligence* s. 329—330.

³² Tamże s. 330—332.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże s. 333.

świat materialny w perspektywie eschatologicznej zostanie w pełni wyzwolony i odnowiony³⁵. W argumentacji na poparcie tego przekonania wymienia głównie fragment Listu do Rzymian (8, 19—27), w którym św. Paweł wskazuje, w jaki sposób świat materialny, stworzony dla człowieka, dzieli jego los. Na tej podstawie Chenu twierdzi, że „Chrystus wyzwala również materię”³⁶.

Tekst Rz 8, 19—27 jest właściwie jedynym, do którego Chenu odwołuje się, przypisując mu największą siłę dowodową w omawianej kwestii. Faktycznie jednak spotyka się w Biblii kilka innych tekstów implikujących odnowę materii, a więc tym samym jej niezniszczalność. Egzegeci dopatrują się już w Starym Testamencie zaczątków zapowiedzi „nowych niebios i nowej ziemi”³⁷. Nowy Testament posiada znacznie więcej fragmentów, które w sposób bezpośredni lub choćby pośredni mówią o „nowych niebiosach i nowej ziemi”³⁸. Najczęściej jednak, w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, ku jakiemu kresowi zmierza świat materialny, bibliści zwracają uwagę na wymieniony tekst św. Pawła³⁹. Tekst ten przytacza również II Sobór Watykański, kiedy mówi o wartości tego co materialne lub o przyszłości świata materialnego⁴⁰.

Współczesna egzegeza biblijna Rz 8, 19—27 podaje, że w całym fragmencie dominuje problem tak zwanego świata materialnego⁴¹. Równocześnie tekst ten ukazuje, że człowiek i świat materialny znajdują się w podobnej sytuacji. Jest to jednak stan przejściowy. Świat materialny będzie uczestniczył w przemianie człowieka⁴², która dokona się w chwili zmartwychwstania. Niewiele jednak na podstawie Biblii można powiedzieć o dokładnym czasie i sposobie tej przemiany. Bibliści twierdzą po prostu, że św. Paweł nie zamierzał wyjaśniać, jak się dokona uwolnienie świata z więzów znikomości, lecz nade wszystko myślał o współudziale całego stworzenia w szczęściu człowieka⁴³.

³⁵ Zob. L'Év s. 569; Them s. 90—91.

³⁶ „(...) le Christ libère la matière elle — même”. L'Év s. 569.

³⁷ Chodzi tu przede wszystkim o dwa teksty Izajasza: Iz 65, 17; 66, 32. Zob. S. Wypych: *Nowe niebiosy i nowa ziemia*. „Analecta Cracoviensia” 1971 nr 3 s. 221—242.

³⁸ Wlicza się takie teksty, jak: Mk 13, 19, 28; Mt 24—25; Lk 21, 5—36; Dz Ap 3, 20; 1 Kor 1, 25; 15, 25—28; Ef 1, 23; 2, 5—7.

³⁹ L. Mycielski: *Przyszłe wyzwolenie stworzenia*. „Analecta Cracoviensia” 1969 nr 1 s. 120—149.

⁴⁰ *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968.

⁴¹ Zob. K. Romaniuk: *Perspektywę „kosmiczną” w soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19—27)*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T. 13; 1985 z. 1 s. 91—94.

⁴² Zob. Wypych, *ibid.* s. 230—240.

⁴³ Zob. Romaniuk, *ibid.* s. 92.

Chenu nigdzie nie wspomina o sposobie przemiany materii. To nie stanowi punktu jego zainteresowań. Dla niego ważne jest tylko to, że świat materii rozważany w perspektywie eschatologicznej nie ulegnie zniszczeniu. Natomiast sama perspektywa eschatologiczna stanowi dopełnienie perspektywy życia ziemskiego. Momentem łączącym jest czynnik przemiany, jakim jest praca⁴⁴. Praca zaś domaga się materii.

Materia rozważana w świetle Objawienia, w potrójnej płaszczyźnie dzieła stworzenia, wcielenia i odkupienia oraz w perspektywie końca czasów ukazuje się jako byt dobry. Tę wewnętrzną wartość teologiczną nadaje jej fakt, że została powołana do istnienia przez Boga, „zbawiona” przez Boga i przeznaczona do uczestniczenia w wiecznym szczęściu człowieka. Na kanwie tych rozważań powstaje pytanie: jaką rolę materia pełni w życiu człowieka dążącego do zbawienia? Wydaje się, że uzyskanie odpowiedzi mogłoby jeszcze bardziej wskazać na wartość i sens materii w życiu chrześcijanina.

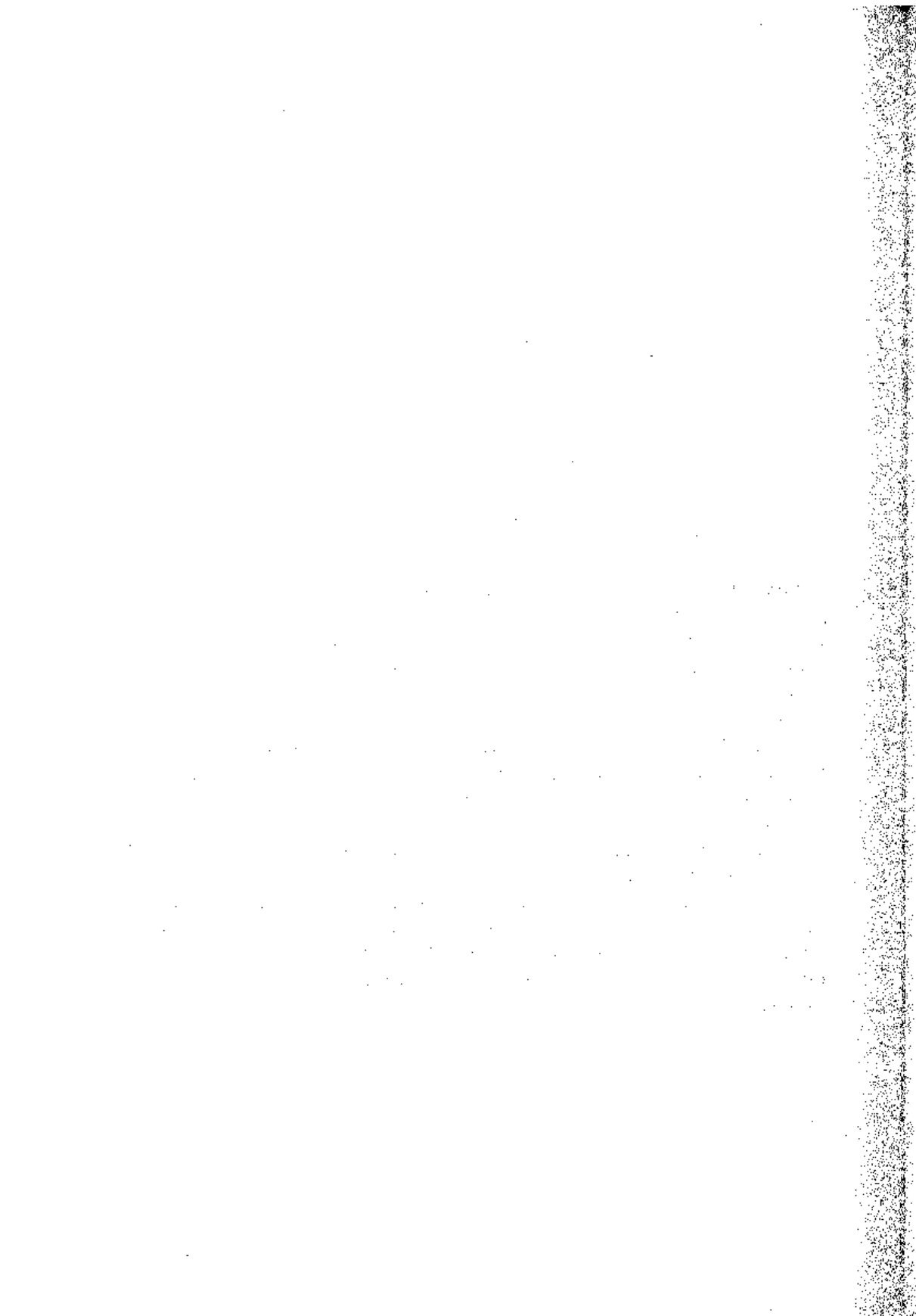
⁴⁴ Zob. Them s. 90-91.

Valeur de la matière selon la pensée théologique contemporaine
(Reflexion sur l'étude de M. D. Chenu)

RÉSUMÉ

La matière en tant que substance dont est fait l'univers demeure l'objet des recherches de la philosophie ainsi que de diverses sciences naturelles. Elle est également l'objet de la théologie. L'un des premiers qui envisagèrent la matière comme propre à la réflexion théologique fut le dominicain français, M. D. Chenu. Ses considérations au sujet de la matière sont une sorte de réaction contre le dualisme qu'il rencontra, en tant qu'historien, dans les pages consacrées à la pensée chrétienne. Constatant cette attitude impropre d'un chrétien envers la matière, Chenu tente de démontrer la valeur ontologique de la matière dans l'aspect théologique.

Pour Chenu, la théologie de la création et la théologie de l'homme constituent, toutes les deux, la source des considérations théologiques sur la matière. Cette union seule permet d'établir les fondements d'une théologie de la matière. Elle est d'ailleurs parfaitement sensible dans la structure historique et salvatrice de la Révélation dans laquelle l'on distingue l'oeuvre de la création, celle de l'incarnation, de la rédemption et de la fin des temps. Envisagée sur ces trois plans, la matière s'avère un être qui implique le bien en lui même. Cette valeur théologique immanente revient à la matière du fait qu'elle fut appelée à exister par Dieu, qu'elle en fut „sauvée" et destinée à participer au bonheur éternel de l'homme.



STRUKTURA GRZECHU WEDŁUG PIETA SCHOONENBERGA

Artykuł ten stanowi próbę krytycznego odczytania specyficznego rozumienia grzechu i związanych z nim skutków przez P. Schoonenberga, holenderskiego teologa katolickiego, czołowego zarazem przedstawiciela „nowej teologii” holenderskiej¹. Stosownie do zamierzeń, pierwsza część artykułu poświęcona jest analizie właściwości Schoonenbergowego rozwiązania, w drugiej natomiast autor artykułu stara się ocenić to rozwiązanie w świetle przyjętej powszechnie w Kościele katolickim nauki o grzechu, wyrażonej w zwyczajnym i uroczystym nauczaniu.

Grzech, o którym mowa w tytule, zgodnie z intencją Schoonenberga, dotyczy grzechu, jaki popełnia jednostka — lub posługując się jego językiem — grzechu, „który dokonuje się w jednostce”; jednym słowem, dotyczy grzechu osobistego. Rozważania nad grzechem pierwotnym, a także nad wypracowanym przez uczonego tzw. „grzechem świata”, czyli grzechem społecznym, nie są w tym artykule uwzględnione.

Podstawowym dziełem, w którym Schoonenberg przedstawił swoje poglądy na grzech, jest książka *De macht der zonde* — Potęga grzechu (s'Hertogenbosch 1962), w przekładzie niemieckim nosząca tytuł *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966). Podstawowym, ale nie jedynym. Autor

¹ Schoonenberg jest aktualnie profesorem dogmatyki na Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen. Jako „nowy teolog” wspólnie z innymi podjął się zadania dokonania przekładu nauki wiary z dotychczasowego języka teologicznego, opartego na filozofii tomistyczno-arystotelesowskiej, na język współczesnego człowieka, tzn. posługując się ideą ewaluacji, a przede wszystkim filozoficznymi pojęciami typu „Heidegger Gadamer”.

bowiem wyraził swe poglądy również w szeregu artykułów, do których odwołanie się jest rzeczą pożyteczną, a niekiedy nawet niezbędną².

Analiza pojęcia grzechu

Na specyficzność Schoonenbergowego pojęcia grzechu pewne światło rzuca już samo słownictwo. Wyrażenie takie, jak: „jądro” grzechu, „wymiar” grzechu, „moc” grzechu, „rozwój” grzechu względnie „dokonywanie się” grzechu, grzech w „najbliższej istocie” czy grzech w „zewnątrznej postaci” pokazują, że grzech według Schoonenberga jest czymś bardzo złożonym w sobie, jest rzeczywistością wielowarstwową. Wyrażony w jednym z artykułów postulat, stanowiący jednocześnie podstawową zasadę jego hamartologii, pozwala zorientować się, że autor nadaje grzechowi cechę dużego dynamizmu. „Nasz czas — pisze w nim — będzie musiał pojąć grzech w swoim obrazie świata, obrazie ewolucji kosmicznej i historii ludzkości”³.

W pełnym świetle stawiają to pojęcie dopiero jednak podane przez niego opisy grzechu w różnych jego konkretnych przejawach: w jego źródle, w zakresie jego oddziaływania, w jego skierowaniu przeciw Bogu, a także w wielkości jego skutków⁴. Analizy tych opisów — uszeregowanych przez autora artykułu według czterech zasadniczych aspektów: antropologiczno-psychologicznego, moralno-religijnego, teologicznego i

² Wymieniona książka stanowi 4 tom większego nieskończonego dzieła dogmatycznego *Het geloof van ons doopsel* (Wiara naszego chrztu), zawierającego wykład wiary katolickiej według schematu Credo. Dzieła tego autor nie skończył na skutek pogłębiającej się w nim radykalizacji własnej postawy teologicznej. Z zapowiedzianych 6 tomów ukazały się tylko 4. Jeśli chodzi o artykuły, to należy wymienić m.in.: *Zonde en verlossing als grondsituaties van het mensdom*. „*Annalen van het Thijmgenotschap*” R. 48: 1960 s. 136—151; *Zonde den dode, dodzonde en dagelijkse zonde*. „*Tijdschrift voor Theologie*” R. 1: 1961 s. 181—193; *De zonde in een wordende wereld*. „*Verbum*” R. 30: 1963 s. 42—49; *Sünde und Schuld*. W: *Sacramentum Mundi* T. 4: 1964 s. 773—774; zob. też: *Dal peccato alla redenzione*. Brescia 1970 i *Boży świat w stwarzaniu*. Warszawa 1972.

³ *De zonde in een wordende wereld*, jw. s. 42.

⁴ Dla wyrażenia rzeczywistości grzechu Schoonenberg nie posługuje się definicją, lecz opisem. Za punkt wyjścia służą mu biblijne określenia, które stara się wyjaśnić. Ale nie zawsze. Niekiedy przedmiotem takiego opisu jest jedna z klasycznych definicji grzechu, z którą wchodzi w polemikę. Szybko jednak z tych pozycji przechodzi na teren „myśli współczesnej”, tzn. sięga do kategorii egzystencjalistycznych i ewolucjonistycznych, by przy ich pomocy lepiej i pełniej przedstawić swemu odbiorcy (nota bene jest nim w pierwszym rzędzie laik) całą złość grzechu.

sprawionych skutków — umożliwią wniknięcie w głąb tej złożonej struktury. Trzy pierwsze dotyczą samego grzechu w jego istocie, ostatni zajmuje się jego skutkami.

GRZECH W ASPEKTCIE ANTRPOLOGICZNO-PSYCHOLOGICZNYM

Charakterystyczny i zwięzły opis grzechu, podany w jednym z artykułów, brzmi: „Grzech jest w życiu każdego (człowieka) — używając słów współczesnych — czynem, postawą i sytuacją” (*daad houding en situatie*)⁵.

Słowem „czyn” określa grzech również klasyczna teologia katolicka. Ponieważ jednak stoi ono w kontekście dwu słów jej nieznanym, a ponadto autor wyraźnie oświadcza, że ma na myśli słowa współczesne, dlatego należy przypuszczać, że i ono posiada własne znaczenie, różne od tego, jakie nadawała mu teologia klasyczna. Rzeczywiście, inne jego znaczenie można już odczytać w różnych obrazowych wypowiedziach autora. Na przykład: „Grzech jest bardziej zatwardziałością serca niż złym czynem własnych rąk”⁶ albo: „Nie właściwości i skutki ludzkiego działania dające się ustalić i wymierzyć na zewnątrz, czynią nas przed Bogiem, a więc w prawdzie, dobrymi lub złymi, ale ucieleśniona w tych czynach odpowiedź wolnej osoby”⁷. Wypowiedzi te wskazują na podwójność znaczenia „czynu”. Ponadto pokazują one inną perspektywę patrzenia przez autora na grzech.

Te obrazowe wyrażenia swą właściwą treść otrzymują w kontekście osoby ludzkiej, o której autor traktuje na różnych miejscach. Działanie bowiem osoby, czyli działanie osobowe, jest wiernym odbiciem jej własnej struktury.

Dla Schoonenberga osoba ludzka jest to „usytuowana wolność”⁸. Wolność, w myśl egzystencjalizmu, znaczy tyle co „osobowa decyzja” i oznacza możliwość ustawienia się całej naraz osoby albo ku dobru, albo ku złu. W poszukiwaniu zasady dobroci lub złości ludzkiego działania, sięgając do biblijnego „serca”, pisze: „Tą zasadą jest serce, centrum naszej osoby, wolna decyzja”⁹. Wolność ta, czyli osobowa decyzja, jest

⁵ *De zonde der wereld*, „Verbum” R. 27: 1960 s. 113; podobnie pisze w *De macht der zonde*: „De zonde is niet slechts gelegen in individualen daden, maar is een houding en scheidt een situatie voor wie haar doet voor dagnen tot wie zondaar betrokken” (jw. s. 11).

⁶ *Dal peccato alla redenzione* s. 13.

⁷ *Theologie der Sünde* s. 30; por. *De macht der zonde* s. 49.

⁸ Jw., dzieła cyt. s. 92 i 228.

⁹ *De macht der zonde* s. 46.

jednak zawsze usytuowana przez ciało osoby i przez „świat”, które to słowo w języku egzystencjalistów, i odpowiednio Schoonenberga, oznacza drugich ludzi. „Nasze ciało i świat, w którym jesteśmy przez to ciało zanurzeni — pisze — tworzą zakres, w którym wyraża się decyzja, kiedy staje się określonym czynem”¹⁰. Między wolnością a ciałem osoby zachodzi najściślejsze powiązanie. Wolna decyzja jest jej najgłębszą istotą, natomiast ciało stanowi jej znak urzeczywistniający. Spełnia ono dla osoby, czyli wolności, podwójną funkcję. Zakreśla jej własnemu Ja granice stanowiące obręb jego wyrażania się „na zewnątrz”, to jest w ciele, podczas gdy ono samo pozostaje „wewnątrz”, czyli w sobie; po drugie, ciało jest „miejszem spotkania” własnego Ja z otaczającym światem, ponieważ jest ono wspólne z innymi osobami.

W świetle kontekstu „osoby” można teraz z łatwością odczytać sens „czynu”. Słowo to oznacza zarówno wolną decyzję, jak i akt wyrażony w ciele. Użyte bez przymiotnika znaczy na ogół „czyn zewnętrzny”, tj. akt wyrażony w ciele, ale nie zawsze, jak zobaczymy¹¹. W odniesieniu do grzechu „czyn” oznacza zatem wolną decyzję ku złu, a także „określony zły czyn moralny”. Odpowiednio do tych dwóch znaczeń Schoonenberg pisze niekiedy o „grzechu wewnętrznym” i o „grzechu zewnętrznym” albo o grzechu „w najgłębszej istocie” i o grzechu „w zewnętrznej postaci”. Które z tych znaczeń jest dlań bardziej zasadnicze, wyjaśnia jego oświadczenie, w którym stwierdza, że rozumie grzech jako „osobową decyzję i oświadczenie przeciw Bogu” (en persoonlijke beslissing en uitspraak tegen God)¹². Tak pojęty grzech, jako osobową decyzję ku złu, odnosi nie tylko do grzechu ciężkiego, lecz także rozciąga na grzech lekki¹³.

Nasuwają się pytania, czy według Schoonenberga u podstawy każdego nowego czynu (zewnętrznego) zachodzi nowa decyzja (wewnętrzna), czy nie? Trzeba powiedzieć, że na to pytanie ani w *De macht der zonde*, ani w *Theologie der Sünde* odpowiedzi jasnej wprost nie ma. Jednakże w jednym z artykułów znajduje się zdanie porównawcze, które dostarcza odpowiedzi, i to dość jednoznacznej. Główny człon tego zdania odnosi się do prawdy do „grzechu świata”, ale pierwszy człon dotyczy interesującego nas pytania. Człon ten opiewa: „Jak w życiu każdego poszczególnego

¹⁰ „... unser Leib und die Welt, in die wir durch diesen Leib aufgenommen sind, den Bereich bilden, in dem sich die Entscheidung ausdrückt, indem sie zu einer bestimmten Tat wird”. *Theologie der Sünde* s. 36.

¹¹ Autor nie troszczy się w tym względzie o zbyt dużą precyzję, dlatego dokładne znaczenie trzeba odczytywać w świetle kontekstu.

¹² *De macht der zonde* s. 58; por. *Theologie der Sünde* s. 42.

¹³ Tamże.

(człowieka) wielkość grzechów jest wyrazem jednego odrzucenia, tak w grzechu świata... itd.¹⁴ Jak widać, autor przyjmuje jedną decyzję dla wielu różnych czynów (zewnątrznych).

Odkrycie to prowadzi do dalszego wniosku. Schoonenberg w rozumieniu grzechu sięga głębiej. Dla niego grzech w pierwszym rzędzie i przede wszystkim jest to zasadnicza decyzja ku złu, gdyż ona właśnie jest jedną ze swej natury. Jego wypowiedź z *Theologie der Sünde* (s. 221) potwierdza ten wniosek. Polemizując z protestanckim pojęciem grzechu pierwotnego dodaje, że „my katolicy musimy się jednak z tego uczyć, iż nasza zasadnicza postawa (die Grundhaltung) zarówno ku dobru, jak i ku złu jest ważniejsza niż poszczególne czyny”¹⁵.

Tak pojęty grzech podlega prawu rozwoju — „sama decyzja zna rozwój”¹⁶. „Rozwój” oznacza w kontekście coraz mocniejsze decydowanie się ku złu, a z drugiej strony coraz liczniejsze i coraz pełniejsze uzewnętrznianie się jej w określonych czynach. Ten właśnie „rozwój” zasadniczej decyzji stanowi dlań podstawę rozróżniania grzechów powszednich, grzechów śmiertelnych i tzw. grzechu śmierci, oznaczającego ostateczną zatwardziałość grzesznika wobec Boga, czyli najgłębsze oddalenie od Niego¹⁷.

„Czyn” jest pierwszym znaczeniem grzechu. Ale nie jedynym. Grzech jest także „postawą” i „sytuacją”.

„Postawę” określa następująco: „Postawa albo habitus (activus) nie jest to wynik czynu, lecz tenże czyn w jego trwającym elemencie”¹⁸. Spójnik „albo” posiada tu znaczenie wyjaśniające. Słowo „czyn” oznacza „decyzję”, gdyż tylko ona może stanowić „trwający element”, czyn bowiem cielesny zawsze jest przechodni. Postawa zatem grzechu, względnie grzech jako postawa, w przekładzie na język teologii klasycznej oznacza stan grzechu, w jaki stawia się osoba po podjętej decyzji. W odróżnieniu jednak od teologii klasycznej Schoonenberg pojmuje go czynnie. Dlatego woli mówić o „postawie”, a nie o „stanie” grzechu.

Co się tyczy „sytuacji” (dla podkreślenia, że chodzi o grzech, Schoonenberg niekiedy dodaje przymiotnik „grzeszna”) — to według własnego jego wyjaśnienia jest ona również stanem grzechu, lecz stanem czysto biernym — „situatio passive sumpta” i oznacza „wewnętrzne określenie osoby” przez grzech(y). Z tej racji nazywa ją inaczej „das Situiertheit

¹⁴ *Erbsünde und „Sünde der Welt“*. „Orientierung” R. 26: 1962 s. 67.

¹⁵ Na temat grzechu jako zasadniczej decyzji człowieka ku złu zob. A. K. Ruf: *Sünde — was ist das?* München 1972.

¹⁶ *Theologie der Sünde* s. 37; por. *De macht der zonde* s. 52.

¹⁷ Tamże i nn.

¹⁸ Tamże s. 77; por. *De macht der zonde* s. 212.

der Person — usytuowane bytowanie osoby¹⁹. Schoonenberg zatem, jak widać, przyjmuje istnienie dwóch stanów grzechu w jednostce: czynnego i biernego. W oparciu o jego wywody można powiedzieć, że grzech jako postawa jest stanem sprawianym przez daną osobę dla siebie, natomiast jako sytuacja jest również stanem, ale sprawianym dla niej przez osoby drugie, przez społeczność „świata”. W stanowisku takim kryje się pewna niejasność, którą postaramy się wyklarować w części drugiej artykułu.

Zbierając dotychczasowe wyniki, można powiedzieć: u Schoonenberga grzech w aspekcie antropologiczno-psychologicznym oznacza zasadniczą i wolną decyzję osoby, podjętą w jej głębi ku złu i wyrażoną w dowolnej liczbie określonych czynów obejmujących jej sferę cielesną, które ją jednocześnie urzeczywistniają. Decyzja ta trwa jako postawa danej osoby i wytwarza poprzez czyny sytuację grzechu dla drugich. Może ona pogłębiać się na skutek coraz to nowych, określonych czynów moralnie złych, aż do ostatecznego oddalenia się od Boga.

Mówiąc o czynie moralnie złym i o Bogu dotykamy drugiego aspektu grzechu według Schoonenberga.

GRZECH W ASPEKcie MORALNO-RELIGIJNYM

Opisy grzechu z punktu moralno-religijnego są nie mniej charakterystyczne od poprzednich opisów. W *Theologie der Sünde*, wyjaśniając czym jest grzech w porządku moralno-religijnym, pisze: „Jest on w nim czymś negatywnym, jest odrzuceniem i sprzeciwem, jest „nie” ludzkiej osoby, zanknięciem się w sobie i zatwardziałością siebie tam, gdzie wymagana jest otwartość i oddanie; w pojęciu biblijnym: jest skamienialością serca”²⁰. Ten rozbudowany tu przez różne obrazowe wyrażenia, zaczerpnięte z egzystencjalizmu i Pisma św. opis, posiada w jednym z artykułów Schoonenberga swój zwięzły odpowiednik: „najgłębsze zło w dialogu”²¹.

Przystępując do analizy tych tekstów trzeba zaznaczyć na wstępie, że dla Schoonenberga zło w ogóle „bardziej jest nie niż nicłość”²². Dlatego grzech jest najgłębszym złem w dialogu. Słowo „dialog” nie oznacza

¹⁹ Tamże s. 122. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, że Schoonenberg pojęcie „sytuacji” stosuje także do innych rzeczywistości wiary, jak łaska, a nawet Eucharystia: „Diese Kategorie braucht nicht auf die Sünde beschränkt zu bleiben. Auch auf seiten des Heils können solche Formen des Situiert-seins aufgezeigt werden (...). Vielleicht könnten auch die „sakramentalen Merkmale“ als ein Situiert-sein zum Heil beschrieben werden”. *Theologie der Sünde* s. 222.

²⁰ Jw. s. 31.

²¹ *Peccato e coscienza di Dio. W: Dal peccato alla redenzione* s. 11.

²² Tamże.

bynajmniej rozmowy słownej — jak to wynika z powyższych tekstów, określających sens przeczenia „nie” — lecz posiada znaczenie egzystencjalne. Wyraża ono pewien związek, jaki zachodzi między ludźmi jako osobami (usytuowanymi) — zobaczymy to jaśniej poniżej — i wskazuje, że osoba jest w swej głębi osobą moralną²³.

Przymiotnik „najgłębsze”, pokrywający się właściwie ze słowem „dialog”, jeszcze mocniej podkreśla ów charakter moralny grzechu, a zarazem pełni funkcję odróżniania grzechu jako zła od dwóch innych rodzajów zła: zła katastroficznego i zła tragicznego. Pierwsze jest wprawdzie przeciw osobie, ale jego źródłem jest zjawisko fizyczne; drugie jest od osoby. Jako przykład przytacza autor tragedię Edypa.

Dopiero zło moralne, które pochodzi od osoby i skierowane jest przeciw osobie, jest grzechem sensu stricto, czyli jest winą moralną²⁴.

Pojęcie grzechu jako zła moralnego otrzymuje u autora swe pełne znaczenie w kontekście rozumienia przezeń samego porządku moralnego. Otóż dla niego porządek ten nie jest li tylko zespołem praw i norm do zachowania, lecz jest „porządkiem działania i samowypowiadania siebie, w którym człowiek urzeczywistnia się jako osoba”²⁵. Z kolei — jak widać — pojęcie porządku moralnego jest znowu wzorowane na egzystencjalnym modelu osoby ludzkiej. Dlatego musimy ponownie zatrzymać się przy tym pojęciu. Tym razem jednak od innej strony.

„Człowiek — pisze Schoonenberg na jednym z miejsc — jest nie tylko postawiony w rzeczywistości, do której musi się dopasować, lecz będąc sam szczytem tej rzeczywistości, nosi na sobie zadanie budowania jej i nadawania jej postaci, co więcej, budowania siebie samego i nadawania sobie postaci”²⁶.

Dla Schoonenberga zatem człowiek w swej elementarnej strukturze nie jest osobą, ale staje się osobą. Zgodnie zresztą z całym światem, który jest „werdende wereld” — stającym się światem. W odniesieniu do moralności znaczy to, że osoba nie tylko ma zachowywać normy i prawa, lecz je także zasadza. Stają się one po prostu wraz ze stawianiem się samej osoby. To stawianie się osoby dokonuje się w powiązaniu ze „światem”.

U autora bowiem „osobowe” nie znaczy zwyczajnie „indywidualne”. Osobowość jest także zawsze międzycosobowością²⁷. Sens pojęcia „mię-

²³ Na temat sensu słowa „dialog” w egzystencjalizmie zob. W. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972 s. 40—44.

²⁴ *Peccato e coscienza di Dio* s. 13.

²⁵ *Theologie der Sünde* s. 34.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Dal peccato alla redenzione* s. 131.

czy osobowości" (hol. de intersubjectiviteit) tłumaczy on sam: „Człowiek pochodzi od (...) istnieje on o tyle, o ile tworzy się świat i o ile wchodzi on w komunikację z innymi, dając i otrzymując: jego egzystencja jest przeznaczona do stania się proegzystencją”²⁸.

Występujące w tym tekście słowa: „komunikacja”, „proegzystencja”, podobnie jak „dialog” czy „koegzystencja”, są synonimami „międzyosobowości” i służą na oznaczenie społecznego charakteru osoby w sensie egzystencjonalnym. Można nawet powiedzieć, że u Schoonenberga społeczność wchodzi niejako w definicję jednostkowej osoby, skoro związek jednostki ze społecznością jest tak ścisły²⁹. Powyższy tekst — będący wiernym odbiciem heideggerowskiego „Dasein ist Zusein” — wyjaśnia również, dlaczego autor rzadko pisze: „grzech jednostki”, a częściej — „grzech w jednostce”. Ponieważ jednostkę o perspektywie egzystencjalnej zawsze wyprzedza społeczność — osoba jest „usytuowaną wolnością” — dlatego zanim podejmie ona grzeszną decyzję, już jest objęta i zanurzona w grzechu, tzn. w grzesznej sytuacji.

Jak jednak przedstawia się konkretne zastosowanie takiego rozumienia osoby i porządku moralnego w odniesieniu do grzechu? Po pierwsze znaczy to, że człowiek dopuszczający się grzechu odmawia stawania się osobą, czyli urzeczywistniania siebie samego, co konkretnie oznacza pomniejszanie własnej osobowości. I nie tylko własnej.

Grzech jako zło sprawione ku względnie przeciw drugiej osobie „jest naruszeniem stosunku międzyosobowego, jest odrzuceniem miłości”³⁰.

Schoonenberg nie mówi, że grzech narusza stosunek międzyosobowy, ale że jest naruszeniem go. Zwrot taki nie jest bez znaczenia. Naruszenie bowiem międzyosobowego stosunku jest właśnie ową grzeszną sytuacją, o której była mowa poprzednio, nazwana przez niego po prostu grzechem. Jego konkretną treścią jest brak miłości drugim.

W powyższych tekstach nie ma wprawdzie mowy wyraźnie o tym, że każdy grzech jest naruszeniem międzyosobowego stosunku, ale nie ulega wątpliwości, że taka jest myśl autora, o czym zresztą przekonują inne teksty, zredagowane wyraźnie, jak chociażby ten: „Każdy grzech sytuuje każdego drugiego w znu”³¹. Z pewnych wypowiedzi wynikałoby nawet,

²⁸ Tamże s. 102.

²⁹ L. Bakker, bliski przyjaciel Schoonenberga, pojęcie „międzyosobowości” uznaje za klucz do rozumienia nie tylko jego teologii grzechu, ale całej jego teologii: „Deze theolog (...) betreft in zijn speculatieve denken (oczywiście teologicznym — E. G.) bijna uitsluitend een wijsbegeerte van intersubjectiviteit”. *Schoonenberg's theologie: spiegel van onze eigen ontwikkeling*. „Tiidschrift voor Theologie” R. 11: 1971 s. 369.

³⁰ *Dal peccato alla redenzione* s. 13.

³¹ *L'homme dans le péché*. W: „Mysterium Salutis” T. 8: 1970 s. 77.

że naruszenie międzypersonalnego stosunku nie musi się wcale dokonywać w bezpośrednim związku czasowym. Autor pisze np.: „Grzech dzisiejszy może pociągnąć drugiego nie tylko w tym samym momencie, może tego dokonać również w przyszłym pokoleniu”³². Nie ma jednak potrzeby zajmowania się tym problemem bliżej, przynajmniej w tym miejscu.

Tymczasem podsumujmy wyniki analizy. U Schoonenberga grzech w aspekcie moralno-religijnym oznacza zahamowanie przez daną osobę rozwoju ku swemu pełnemu zintegrowaniu oraz naruszenie międzypersonalnego stosunku z innymi, z którymi jest ona wewnętrznie powiązana, co konkretnie znaczy nierealizowanie wymaganej miłości wobec współosób, czyli hamowanie również ich rozwoju ku ostatecznemu wypełnieniu „świata”.

Wydobyte dotychczas cechy grzechu nabierają swej szczegółowej i pełnej treści we właściwej Schoonenbergowi teologii grzechu.

GRZECH W ASPEKcie TEologicznym

Człowiek jako osoba urzeczywistnia się nie tylko w dialogu z innymi ludźmi, lecz również w „nadprzyrodzonym dialogu” z Bogiem³³. Dlatego grzech posiada także znaczenie religijne. Jest grzechem „przeciw Bogu”.

Schoonenberg przyjmuje nawet między moralnością a religią najściślejsze powiązanie. Do tego stopnia, że — jak spostrzega — „etyka jest w swej głębi religią”³⁴. Zasada ta pozwala mu postawić następujące twierdzenie:

Każdy grzech przeciwko Bogu jest także grzechem przeciwko człowiekowi i odwrotnie, każdy grzech przeciw człowiekowi obraca się ostatecznie przeciw Bogu³⁵.

Szczegółowa treść powyższej zasady oraz wydobytego z niej wniosku kryje się we właściwościach, jakie autor przypisuje każdemu grzechowi. Sprowadzają się one do czterech. Z tego trzy nazwane są przez niego imiennie jako „charakter” grzechu: antydziewinowy, antychrystusowy i nadprzyrodzony. Czwarty jest jedynie opisany. Ale naśladowując autora, można by tę właściwość nazwać charakterem antybosko-stworzeniowym, względnie totalnej negacji.

Polega on na tym, że grzech kieruje się przeciw całej naraz rzeczywistości, przeciw Bogu, przeciw współczłowiekowi i przeciw całemu stworzeniu. „Tym, przeciw którym grzech wypowiada swoje „nie”, jest

³² *Theologie der Sünde* s. 121.

³³ Tamże s. 31; por. *Dal peccato alla redenzione* s. 14.

³⁴ *Dal peccato alla redenzione* s. 15.

³⁵ Tamże.

Bóg, ale tak samo współczłowiek, owszem, całe stworzenie" — czytamy w *Theologie der Sünde*³⁶. Schoonenberg pisze: „współczłowiek” (de medemens, niem. der Mitmensch), a nie zwyczajnie — „człowiek”, ażeby uwypuklić cechę międzyosobowościową grzechu. Mówiąc zaś o skierowaniu grzechu przeciw stworzeniu chce poprawić niedostatek klasycznej definicji grzechu jako „aversio a Deo et conversio ad creaturam”. Grzech bowiem jest nie uporządkowanym (podkr. autora) zwróceniem się do stworzeń, czyli jest w gruncie rzeczy przeciw stworzeniu, przeciw porządkowi wewnątrzświatowemu i przeciw jego przyporządkowaniu Bogu. Stąd odpowiada mu lepiej biblijne określenie grzechu — odwrócenie się od prawdziwego Boga, a zwrócenie się do bożków³⁷.

Racjami przemawiającymi za jednoczesnym skierowaniem każdego grzechu przeciw całej rzeczywistości są: naturalne przyporządkowanie stworzeń Stwórcy, zrównanie przez Chrystusa przykazania miłości Boga i bliźniego oraz i przede wszystkim Wcielenie Syna Bożego.

Pierwsza racja jest jasna i nie wymaga komentarza. Co się tyczy zrównania przez Chrystusa przykazań miłości autor interpretuje je jako ich utożsamienie. „Przykazanie miłości bliźniego jest równo przykazaniu miłości Boga i wraz z tym sama miłość bliźniego jest równa miłości Boga”³⁸. Wprawdzie na podstawie samego tego tekstu nie można by było mieć pewności co do zupełnego utożsamienia ich przez Schoonenberga. Użyte słowo „gleich” niekoniecznie znaczy „tożsamy”. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę teksty mówiące o miłości, nie ulega wątpliwości, że autorowi chodzi o ich tożsamość. Pisze on np.: „Jak jedna miłość kieruje się ku Bogu i stworzeniu, tak grzech, który jest zawsze odrzuceniem miłości, kieruje się przeciw całej rzeczywistości Boga i stworzenia”³⁹, albo — „miłość, jedna miłość (die eine Liebe) ku Bogu i bliźniemu (...)”⁴⁰.

Dopiero jednak Wcielenie Syna Bożego wyjaśnia ostatecznie naturę tego powiązania. Przez Wcielenie „nasz stosunek do Boga wiąże stosunek do współczłowieka”, ponieważ Bóg, który chce być dla ludzi Ojcem, posyła swego Syna „jako rzeczywistego współczłowieka”⁴¹. Nietrudno zauważyć, jak „bliźni” z przykazań miłości zostaje zamieniony przy Wcieleniu we „współczłowieka” w sensie egzystencjalnym. W tym kontekście staje się jasne, dlaczego grzech jest skierowany jednocześnie przeciw ca-

³⁶ Jw, s. 31.

³⁷ *Theologie der Sünde* s. 31.

³⁸ „Das Gebot der Nächstenliebe ist dem der Gottesliebe, und damit die Nächstenliebe selbst der Gottesliebe gleich”. Tamże s. 26.

³⁹ Tamże s. 31.

⁴⁰ Tamże s. 32.

⁴¹ Tamże s. 25.

lej rzeczywistości. Ponieważ jest on odrzuceniem jednej, osobowej miłości, zagwarantowanej „współczłowieczeństwem” Chrystusa.

Znaczenie antydziejowego charakteru grzechu przedstawia następujący tekst: „Grzech jest skierowany jednocześnie przeciw sensowi dziejów jako rozwinięciu wewnętrznosci i stąd, całkiem słusznie, przeciw historii zbawienia. Chociaż przez swoje pochodzenie z wolności tkwi w historii, to jednak jest on antydziejowy”⁴².

Sens ogólny tego tekstu jest zrozumiały. Natomiast nie jest jasny sam związek obu historii ani jego natura. Schoonenberg tłumaczy go pewnym „procesem”. Polega on na tym, że grzech, który jest zawsze skierowany przeciwko Bogu, faktycznie jest skierowany przeciwko cnotom Boskim: wierze, nadziei i miłości. Z kolei cnoty te tworzą „formę” cnót moralnych. Te ostatnie znowu objawiają się w zachowaniu praw i norm moralnych. Stąd grzech jako naruszenie najpierw cnót Boskich, przez nie cnót moralnych, jest konkretnie „przekroczeniem prawa i odrzuceniem norm moralnych”⁴³. W innym tekście wyjaśnia: „Grzech nie jest w pierwszym rzędzie wykroczeniem przeciw tzw. „pozytywnym prawom”, lecz przeciw „istotnym prawom” naturalnej rzeczywistości i przeciw pozytywnym prawom”⁴⁴.

Proces ten pokazuje, jak u autora nadprzyrodzona historia zbawienia prawie że się zlewa w jedną z naturalną historią ludzkości. Mimo woli nasuwa się pytanie czy mamy tu do czynienia jedynie z nic nie znaczącym sposobem wyrażania się, czy też może z pewnym rzeczywistym problemem? — pytanie, na które trudno w tym miejscu odpowiedzieć zadowalająco. Dlatego trzeba badać nadal.

Jeżeli świat i człowiek rozwija się w swym dynamizmie, to oczywiście rozwija się ku Chrystusowi, który jest wypełnieniem ludzkich dziejów. Stąd każdy grzech posiada charakter antychrystusowy. Schoonenberg powołuje się w tym względzie na Janowe teksty o grzechu jako nieprawości, rozumianej jako odrzucenie Chrystusa⁴⁵. Należy powiedzieć, że zarówno tą cechą, jak i poprzednią autor przygotowuje czytelnika do natury „grzechu świata”.

Czas zająć się pozostałą właściwością grzechu, jego charakterem „nadprzyrodzonym”. Oto pełny tekst: „Sądźmy, że każdemu człowiekowi ofiarowana jest w jakiś sposób łaska; wynika to z powszechnej woli

⁴² *Theologie der Sünde* s. 34. Za tekstem tym — o czym świadczą słowa: „rozwiniecie wewnętrznosci” — kryje się teilhardowska wizja powszechnej ewolucji kosmicznej z Chrystusem jako jej Omega, którą autor przejmując do swej teologii. Zob. *Boży świat w stwarzaniu* s. 6.

⁴³ *Theologie der Sünde* s. 32.

⁴⁴ Tamże s. 33.

⁴⁵ Tamże s. 35.

zbawczej Boga, w każdym razie każdy człowiek jest ujęty w porządku łaski i skierowany do nadprzyrodzonego celu. Dlatego grzech w naszym świecie posiada zawsze charakter nadprzyrodzony; nawet jeżeli w swej treści można go nazwać naturalnym, to jednak jest on nadprzyrodzony jako (negatywna) odpowiedź ma nadprzyrodzone obdarowanie łaską⁴⁶.

Jest rzeczą zastanawiającą, że autor nie mówi o antynadprzyrodzonym charakterze grzechu, lecz całkiem zwyczajnie o charakterze nadprzyrodzonym, co stanowi zupełną nowość w teologii katolickiej.

Jeżeli grzech jest naturalny w swej treści, to „nadprzyrodzony” może być jedynie w swej formie. Konkretny sens tego wniosku wyjaśniają dwa inne oświadczenia autora, różne w sformułowaniu, lecz te same w treści. W pierwszym orzeka, że „grzech jest faktycznie możliwy tylko wewnątrz historii zbawienia”⁴⁷. W drugim twierdzi: „Jeżeli chce się prowadzić spekulacje nie o rzeczywistym, lecz o możliwym stworzeniu, o „natura pura”, to musi się rozumieć „grzech”, przy całkowitej zgodności brzmienia, treściowo inaczej. Wówczas bowiem nie mogło być mowy o „dialogu”⁴⁸. Ogólnie zatem wiadomo, co Schoonenberg chce powiedzieć, mówiąc o „nadprzyrodzonym” charakterze grzechu. Natomiast pozostaje nie wyjaśnione dokonywanie się tej „nadprzyrodzonej” formy grzechu. Poza tym, formułując swe myśli w ten sposób, siłą rzeczy stawia odbiorcę przed pytaniem o rozumienie nadprzyrodzoności łaski, przed pytaniem, które powtórzy się przy przedstawianiu skutków grzechu.

Spróbujmy tymczasem dokonać pewnego podsumowania dotychczasowych obserwacji. W wywodach autora o właściwościach grzechu powtarza się pewien identyczny schemat ich przedstawiania. Schoonenberg rozpoczyna zwykle od podkreślenia skierowania grzechu przeciw Bogu, lecz przy końcu okazuje się, że jest on skierowany przeciw naturalnej rzeczywistości. Czyli to, co grzech niszczy naprawdę, to naturalny dynamizm rozwoju świata (ludzi). Ponadto można zauważyć stałe podkreślanie znaczenia osoby ludzkiej. Jeżeli jeden i ten sam grzech, który jest odrzuceniem miłości, kieruje się jednocześnie przeciw Bogu i człowiekowi, to dzieje się tak nie dlatego, iż Bóg tak zagwarantował, lecz dlatego, że jest jedna miłość w osobie. Ale z kolei znowu, jeżeli jest jedna miłość w osobie, to nie z tej racji, że gwarancją tej jedności jest naprawdę zrównanie przez Chrystusa obu przykazań miłości — dla Schoonenberga jest to nawet utożsamienie — ale dlatego, że osoba posiada jedną miłość, jak jedno jest jej działanie. Autor bynajmniej nie troszczy się o wyka-

⁴⁶ Tamże s. 32; por. *De macht der zonde* s. 38.

⁴⁷ *Theologie der Sünde* s. 34.

⁴⁸ Tamże s. 32.

zywanie tożsamości obu miłości w oparciu o egzystencję słów Chrystusa, lecz czyni to w gruncie rzeczy na modelu osoby. Podobnie ma się rzecz z charakterem grzechu antychrystusowym. Jeżeli grzech kieruje się przeciw Chrystusowi, to bardziej przeciw Chrystusowi, który jest „współczłowiekiem” niż przeciw Chrystusowi, który jest Bogiem.

Nie znaczy to, że ukazane przez autora właściwości grzechu są błędne na gruncie teologii katolickiej, ale że przeziiera przez nie pewien niedostatek, widoczny zwłaszcza przy przedstawianiu skutków grzechu, którymi mamy się teraz zająć.

GRZECH W ASPEKcie SPRAWIONYCH SKUTKÓW

Stosownie do złożonej natury grzechu Schoonenberg rozróżnia dwójakiemu rodzaju skutki — wynikające z treści określonych czynów, jak szkody na zdrowiu, w dobrach materialnych, na życiu własnym lub bliźniego oraz wynikające z najgłębszej istoty każdego grzechu. Są to: utrata łaski Bożej, niemoc do miłości, skłonność do złego oraz samotność i strach. Samotność i strach nie są dwoma różnymi skutkami, lecz jednym skutkiem o podwójnym aspekcie. Oznacza to, że Schoonenberg pozostaje ciągle na poziomie egzystencjalnym. Skutkami pierwszego rodzaju, poza wzmianką, że są takie, autor nie interesuje się. Całą natomiast uwagę skupia na skutkach drugiego rodzaju. Szczupłość artykułu nie pozwala na zajęcie się wszystkimi zasadniczymi skutkami. Zostaną tu rozpatrzone jedynie dwa pierwsze, przy których uczony przejawia największą oryginalność, tzn. utrata łaski Bożej i niemoc do miłości.

Co znaczy dla Schoonenberga utracić łaskę Bożą?

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w kontekście „nadprzyrodzonego” charakteru grzechu. Prowadząc polemikę z pewnym popularnym poglądem, według którego grzesznik przez grzech traci łaskę, lecz zatrzymuje naturę, Schoonenberg wyjaśnia, iż taki pogląd nie jest prawdziwy. Faktycznie bowiem istniejąca natura ludzka jest wewnętrznie przyporządkowana łasce. Człowiek, który odwraca się od drugiego, skazuje siebie na samotność. Kiedy odwraca się od Boga, „ludzka osoba staje się osamotniona w sposób najbardziej zasadniczy, jej zaś natura została udaremniona w swym najgłębszym ukierunkowaniu do celu”⁴⁹. Przez to — wyjaśnia nadal — człowiek nie traci wprawdzie swego bytu, ale traci jego pełnię i sens.

Utracić zatem łaskę Bożą, albo wspólnotę z Bogiem — jak się niekiedy wyraża synonimicznie — znaczy to utracić pełny sens osobowej egzysten-

⁴⁹ Tamże s. 83.

cji. Dalszą specyfikację znaczenia „utrąty łaski” znajdujemy w kontekście stosunku „natura—łaska”. Autor zamienia klasyczny stosunek „natura—łaska” na stosunek „osoba—łaska”, ponieważ to, co nazywamy „naturą”, jest ludzką naturą ludzkiej osoby. Stąd osoba jest bardziej podstawowym podmiotem łaski. Natomiast „łaska” w swej pełnej konkretności „jest także udziałem w ludzkiej naturze, lecz obecnie w ludzkiej naturze Boskiej Osoby samego Syna Bożego”. I natychmiast wyjaśniając własną myśl dodaje: „Życie w łasce znaczy, tak samo jak życie naturalne, być człowiekiem (Menschsein), ale być człowiekiem z Wcielonego Słowa”⁵⁰.

Skoro „życie w łasce” znaczy „być człowiekiem z Wcielonego Słowa”, to utrata tego życia oznacza bycie człowiekiem bez Wcielonego Słowa. Można więc powiedzieć—rozwijając nadal powyższe obserwacje—że utracić łaskę Bożą znaczy według Schoonenberga również pozostać człowiekiem, ale bez Wcielonego Słowa.

A co oznacza dla Schoonenberga niemoc do miłości?

Szczegółową treść tego skutku wyrażają dwa twierdzenia. Pierwsze posiada podwójną postać: bezosobową i osobową. Postać bezosobowa opiewa: „Grzech wyklucza każdą miłość: nadprzyrodzoną i naturalną”⁵¹. Twierdzenie to wyrażone w formie osobowej brzmi: „Człowiek grzeszny bez łaski nie jest zdolny do żadnej miłości, ani do nadprzyrodzonej, ani do naturalnej”⁵².

Wziąwszy pod uwagę, że miłość jest formą cnót moralnych, stawia drugie twierdzenie: „Dla człowieka w grzechu żadna prawdziwa cnota nie jest możliwa”⁵³.

Człowiek grzeszny z pierwszego twierdzenia, względnie „człowiek w grzechu”—jak w twierdzeniu drugim, oznacza grzesznika w sensie właściwym, tzn. człowieka będącego w stanie grzechu śmiertelnego. Wynika to z bliższego określenia grzechu. „Grzech w swojej pełni, grzech śmiertelny, jest utratą życia łaski”⁵⁴.

Niemoc, o której mowa w określeniu skutku, znaczy niemożliwość, niezdolność, jak to wynika z treści twierdzeń, i oznacza niemożliwość moralną. Dla Schoonenberga jednak ta niemożliwość moralna jest nie-

⁵⁰ Tamże s. 84.

⁵¹ „Die Sünde schliesst jede Liebe aus (...) die übernatürliche (...) und die natürliche”. Tamże s. 85; *De macht der zonde* s. 220.

⁵² „Die sündige Mensch ist ohne Gnade zu keiner einzigen Liebe fähig, zu keiner übernatürlichen und zu keiner natürlichen”. *Theologie der Sünde* s. 86; por. *De macht der zonde* s. 222.

⁵³ „Jede wirkliche Tugend für den Menschen in der Sünde unmöglich ist”. *Theologie der Sünde* s. 88; por. *De macht der zonde* s. 224.

⁵⁴ *Theologie der Sünde* s. 86.

możliwością absolutną. „Niemoc moralna do miłości — stwierdza w kontekście — jest sama absolutna”⁵³. Co więcej, z kontekstu tego wynika, że ma on na myśli miłość jako nie tylko cnotę, lecz również poszczególne jej akty. Mówiąc o teologach, którzy rozumieją niemoc do miłości jedynie jako wielką trudność w stałym jej pełnieniu, przy jednoczesnej możliwości jakiegoś pojedynczego aktu, dodaje: „Właściwy stosunek grzechu jest gorszy”⁵⁴. Czyli że autor wykluczałby nawet pojedyncze akty miłości.

Jak uzasadnia on tę absolutną niemożliwość do miłości i do każdej cnoty?

Uzasadnienie niezdolności do miłości nadprzyrodzonej jest proste. Utrata życia łaski wyklucza tym samym posiadanie zdolności do nadprzyrodzonej miłości. Ażeby z kolei dowieść niemocy o naturalnej miłości i odpowiednio do każdej cnoty, Schoonenberg ucieka się do pojęcia osoby jako podmiotu jednego działania. „Człowiek — orzeka — nie może mówić nadprzyrodzenie „tak”, a naturalnie „nie” i odwrotnie”⁵⁵. Taki wniosek wynika z posiadania przez osobę jednej miłości, o czym przypomina ponownie. „Jest tylko jedna jedyna miłość, którą kocha się Boga i współczłowieka dla Jego woli”⁵⁶. Znaczy to, że faktyczną podstawą niemożliwości pełnienia przez grzesznika żadnej miłości jest nieposiadanie przezeń ontycznie jednej miłości, którą utracił przez grzech. Dowiódł zatem swego twierdzenia.

Przy takim jednak stanowisku powstaje zasadnicza trudność. Schoonenberg wyraża się wprawdzie tak, jakby przyjmował istnienie dwóch rzeczywiście różnych miłości, skoro jednak przechodzi do ich uzasadnienia, dowiadujemy się o istnieniu jednej tylko miłości w osobie i odpowiednio o jej nieistnieniu w grzesznej osobie. Jak wobec tego należy rozumieć nadprzyrodzoność miłości, o której mówi? Czy tak, jak przy grzechu i łasce, czy także inaczej? Na pytanie to, niestety, nie daje on jednoznacznej odpowiedzi.

Poza tym w stanowisku autora kryje się inna trudność, nie mniej zasadnicza niż poprzednia. Mówienie o absolutnej niemożliwości do miłości i do każdej innej cnoty obrazuje wprawdzie dobrze „potęgę” grzechu, co bez wątplenia jest jego zamiarem, ale jawnie przeciwstawia się głoszonej powszechnie nauce Kościoła o możliwości pełnienia przez grzesznika jakichś poszczególnych uczynków miłości oraz innych cnot⁵⁷.

⁵³ Tamże s. 93; *De macht der zonde* s. 229.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ *Theologie der Sünde* s. 85; *De macht der zonde* s. 221.

⁵⁶ *Theologie der Sünde* s. 87; *De macht der zonde* s. 223.

⁵⁷ Zob. orzeczenia papieskie potępiające niektóre poglądy M. Lutra oraz M. du Bay jako heretyckie i błędne. Dz. 771, 772, 1025, 1034.

Trudność tę zauważył już inny teolog holenderski A. Vanste: „P. Schoonenberg używa niekiedy określeń, przy których nie widać absolutnie, jak je uzgodnić z nauką autentycznie chrześcijańską”⁶⁰. Trzeba jednak dodać, że Schoonenberg przy końcu swego wywodu o niemocy grzesznika do każdej prawdziwej cnoty złagodził ostrość brzmienia swych twierdzeń. Zaznacza bowiem, że grzesznik może wprowadzić także wybrać dobro ograniczone; takie, które nie jest przedmiotem doskonałej miłości, jak tego chciał Chrystus: „miłość (...), która nie zna granic”.

Szkoda, że nie zaznaczył on tego na samym początku. Tego rodzaju niedopowiedzenia są, niestety częstym zjawiskiem, a raczej normalnym sposobem wyrażania się autora⁶¹. Tą uwagą przechodzimy do drugiej części artykułu.

Ocena poglądów autora

Przechodząc do oceny krytycznej pojęcia grzechu według Schoonenberga, spróbujmy najpierw popatrzeć na to rozwiązanie od strony zamierzonego przezeń celu. Nie jest on trudny do odszukania.

Na pewno autor chciał uniknąć tych jednostronności, które widział zawarte w klasycznych definicjach grzechu. Można to wnosić z jego polemiki z tymi określeniami. Niekiedy wyjaśnia wprost, dlaczego na przykład używa innego słowa, jak to ma miejsce przy „postawie”, pojętej jako stan grzechu. Po pierwsze, ponieważ „stan” nabrał popularnie znaczenia czysto prawnego, gdy tymczasem grzech ma charakter bytowy. Po drugie, w ziemskim życiu nie ma stanów stałych bez przeciwstanów. Nie ma stanu łaski bez pokusy, ale też nie ma stanu grzechu bez nacisku odkupieńczej łaski. Grzech zawsze jest objęty, ograniczony przez łaskę. Dlatego pojęcie postawy lepiej oddaje tę złożoną rzeczywistość.

Poza tym celem czysto naukowym Schoonenberg kierował się również celem naukowo-duszpasterskim. Chciał dać swemu odbiorcy (laikowi) pogłębione pojęcie grzechu, by tym sposobem uchronić go od bagatelizowania grzechu. W tym celu sięgnął do kategorii personalno-egzystencjonalnych, które, jego zdaniem, lepiej oddają rzeczywistość grzechu i łaski. A teraz popatrzymy na te cele od strony ich urzeczywistnienia.

⁶⁰ *Le dogme du péché originel*. Louvain 1971 s. 151.

⁶¹ M. Schoof zaznacza o stylu mówienia Schoonenberga: „Czytając jego prace trzeba pamiętać o jego tendencji do understatement”. *Przełom w teologii katolickiej*. Kraków 1972 s. 134.

Trzeba przyznać, że przedstawione pojęcie grzechu cechuje, przynajmniej w pierwszym odbiorze, pewna głębia. Sprawione przez grzech skutki, wyrażone w pojęciach personalno-egzystencjonalnych, ukazują ponadto całą jego wewnętrzną złość. Mogłoby się więc wydawać, że poglądy autora, poza wspomnianymi już usterkami, nie posiadają innych braków, a zatem zasługują na ich przyjęcie i szersze zastosowanie w teologii katolickiej. Jeżeli jednak przyjrzeć się tym poglądom uważniej, dochodzimy do innego wniosku.

Pierwsza poważna trudność, ukryta w tych poglądach, dotyczy grzechu powszedniego. Jak grzech, który na podstawie określenia: „jest zawsze skierowany przeciw Bogu”, może być grzechem powszednim, jaki Schoonenberg jednak uznaje? Stanowisko teologii klasycznej wydaje się być w tym względzie poprawniejsze, kiedy ujmuje ono grzech powszedni nie jako skierowanie przeciw woli Bożej, ale jako coś „*praeter voluntatem*” Boga. W przypadku teologa holenderskiego odpowiedniej byłoby uznawać same grzechy śmiertelne.

Ale w tym miejscu nowa trudność. Grzech jest to wolna decyzja osoby ku złu. Decyzja ta jednak, według jego własnych wyjaśnień, nigdy prawie nie uzewnętrznia się w całej pełni⁶². Przy jednoczesnym założeniu, że czyny zewnętrzne same urzeczywistniają tę decyzję, dochodzimy do wniosku, że możliwość popełnienia przez osobę grzechu śmiertelnego jest tu w sposób niewyraźny zakwestionowana. W jednym z późniejszych artykułów oświadcza on wręcz: „Grzech pierwotny (jak w ogóle jakikolwiek grzech, za wyjątkiem potępienia wiecznego) nigdy nie konkretyzuje w zupełności swojej definicji, nie urzeczywistnia nigdy w całej pełni swej istoty”⁶³. Znaczy to, że według Schoonenberga grzech śmiertelny nigdy nie jest właściwie śmiercią duszy, lecz tylko pewnym, dalszym lub bliższym, oddaleniem od Boga. Nie jest nigdy zupełnym brakiem życia łaski. Takie teoretyczne podważenie istoty grzechu śmiertelnego może spowodować w życiu praktycznym błędną opinię o niemożliwości popełnienia przez człowieka grzechu śmiertelnego w ogóle. Pewne symptomy takiej opinii są już, niestety, zauważane na Zachodzie.

Nie są to jedyne trudności, jakie można dostrzec w Schoonenbergowym pojęciu grzechu. Autor wyraża się o nim jak o osobie. W jego opisach grzech ma swoją duszę, swoje ciało, żyje, panuje nad człowiekiem i nad ludzkością, występuje przeciw Chrystusowi, objawia się, wypowiada swoje „nie”. Można oczywiście te wszystkie personifikacje grzechu

⁶² *Theologie der Sünde* s. 43—45.

⁶³ „Il peccato originale (come forse qualsiasi peccato, eccetto nella dannazione eterna) non concretizza mai per completo la sua definizione, non si realizza mai in tutta la pienezza della sua essenza”. *Dal peccato alla redenzione* s. 97.

przypisać jego językowi obrazu. Ale czy zupełnie? Określając grzech jako osobową decyzję mimo woli utożsamia go z samą osobą, której istotą jest właśnie wolna, osobowa decyzja. Taki obraz grzechu przypomina do złudzenia grzech pojęty po protestancku. A więc tak zrośnięty z osobą, że od niej nieoddzielny. Bóg natomiast tylko nie poczytuje go człowiekowi. Schoonenbergowi taki obraz grzechu zdaje się bardzo odpowiadać. Tylko że przy takim ujęciu zanika katolicka nauka o usprawiedliwieniu grzesznika jako jego wewnętrznej przemianie.

Jest także inna rzecz, którą trzeba w tym miejscu odnotować. Autor przyjął jako zasadę, że grzechem w sensie właściwym jest wina moralna najściślej pojęta. Dla niego zło tragiczne nie jest jeszcze grzechem. Z drugiej jednak strony pojęcie grzechu odnosi bez zastrzeżenia do pojęcia sytuacji, nazywając ją po prostu grzechem i tak ją ukazuje, jakby była ona rzeczywistym, prawdziwym grzechem. Dwuznaczność ta stanowi podstawowy niedostatek całej jego teologii grzechu.

Obok tego istnieje drugi niedostatek. Przy przedstawianiu samego grzechu nie jest on tak bardzo zauważalny. Natomiast przy przedstawianiu skutków grzechu niedostatek ten jawi się z całą ostrością. Dla Schoonenberga utracić łaskę Bożą znaczy utracić pełny sens osobowej egzystencji albo też — pozostać człowiekiem, ale bez Wcielonego Słowa. Wiadomo, że autor wyraża się w ten sposób ze swego egzystencjonalnego stanowiska. Określenia takie same w sobie nie są błędne i można by je przyjąć jako wyraz teologii katolickiej. Są jednak pewne racje, dla których nie można się zgodzić na nie bez zastrzeżeń, zwłaszcza że idąc po myśli autora, należałoby je przyjąć jako pełny wyraz, przełożonej na nowy język współczesnego człowieka, nauki katolickiej.

Wystarczy jedynie zapytać, jaki sens nadaje Schoonenberg łasce, o której uczy teologia katolicka w oparciu o naukę wiary, by ów niedostatek stał się widoczny. Łaska, według niego, jest to udział w ludzkiej naturze Chrystusa. A co z udziałem w Boskiej naturze? Schoonenberg nie twierdzi, że łaska nim nie jest. Ale też i nie stwierdza, że nim jest. Wprost przeciwnie, „łaska wczorajsza jest „naturą” lub „osobą dzisiaj” — jak się wyraża w późniejszym dziele⁶⁴. Widocznie użyte przez niego kategorie egzystencjonalne nie są w stanie wyrazić tej transcendentnej treści łaski. W stanowisku takim nietrudno się dopatrzeć pewnego naturalizmu teologicznego, tym niebezpieczniejszego — zwłaszcza dla mniej obytego z nauką katolicką — że przybranego w szatę religijnego języka, a zatem wydającego się pozostawać jej prawdziwą i pełną treścią. Rzutuje ono również na sam grzech, skoro jest on także „nadprzyrodzony”. Wobec tego można się pytać, czy Schoonenberg naprawdę dał swemu odbiorcy pogłębiony obraz grzechu?

⁶⁴ *Alliance et création*. Tours 1970 s. 226.

Jako wniosek ogólny z tych uwag można przyjąć następujące zdanie: przedstawiona przez Schoonenberga struktura grzechu i związanych z nim skutków zawiera z punktu widzenia nauki katolickiej braki w postaci jednostronności ujęć. Jednostronności te są wynikiem zastosowania bez zastrzeżeń filozoficznych pojęć egzystencjalizmu do treści nauki wiary i uczynienia osoby ludzkiej, pojętej również egzystencjonalnie, rzeczywistym ośrodkiem i podstawą orzekania w teologii. Wobec tego wydaje się niemożliwością przyjęcie i uznanie poglądów Schoonenberga na grzech i na jego skutki bez zastrzeżeń za pełny wyraz nauki katolickiej i a fortiori teologii katolickiej.

La structure du péché selon Piet Schoonenberg

RÉSUMÉ

Le présent article est un essai de l'examen critique d'une conception spécifique du péché et des conséquences qui en résultent, conception qui est représentée par P. Schoonenberg, théologien catholique hollandais. La première partie de l'étude est consacrée à l'analyse des idées de Schoonenberg, la deuxième partie examine ces idées par rapport à l'enseignement sur le péché, généralement admis dans l'Eglise Catholique.

Envisagé du point de vue la science catholique, la structure du péché et de ses conséquences présentée par Schoonenberg comporte des erreurs résultant d'une partialité en faveur de certaines idées. Ainsi, Schoonenberg applique sans objection les idées philosophiques de l'existentialisme à l'enseignement de la foi et fait de la personne humaine, comprise elle-même existentiellement aussi, le centre effectif et le fondement des énoncés théologiques. Il semble par conséquent impossible de s'associer sans restriction aux idées de Schoonenberg concernant le péché et ses conséquences, de les considérer comme représentatives de la science catholique et, à fortiori, de la théologie catholique.

WSPÓŁCZESNA TEOLOGIA KATOLICKA¹ WOBEC DEMONOLOGICZNEGO FRAGMENTU OBJAWIENIA

Jest rzeczą bezsporną, że objawienie judeo-chrześcijańskie, brane od strony materialnej, jako zespół zdań zawiera w sobie wypowiedzi odnoszące się do świata duchów złych, określanych tam mianem szatana (diabła) i demonów. Ten demonologiczny fragment objawienia interesował zawsze, niekiedy nawet przesadnie, refleksję teologiczną. Teologia bowiem, zgodnie ze swoją lapidarną definicją: *scientia fidei*, ma za zadanie wyjaśniać w sposób naukowy treść katolickiej wiary, czyli treść depozytu objawionego przez Boga i przechowywanego przez Kościół w przepowiadaniu i życiu wiary wspólnoty kościelnej.

Teologia, postawiona wobec demonologicznego fragmentu objawienia, musi odpowiedzieć na pytanie: jaka jest właściwa i obowiązująca nauka wiary na temat świata duchów złych? Pytanie to staje się dzisiaj wyjątkowo natarczywe w związku z modną tendencją demitologizacji, jak również w związku z podjętymi na szeroką skalę wysiłkami reinterpretacji tradycyjnej formy nauki wiary². Teologia na powyższe pytanie musi dać zadowalającą odpowiedź. Schematyczne przedstawienie tej odpowiedzi — względnie tych odpowiedzi, które teologia dzisiejsza wypra-

¹ Przez „teologię współczesną” rozumieć należy tutaj teologię ostatnich dziesięciu lat. W tych bowiem latach został postawiony — pod wpływem modnej teorii demitologizacji R. Bultmanna — problem reinterpretacji demonologicznych danych objawienia. Artykuł niniejszy — z niewielkimi uzupełnieniami — stanowi tekst referatu wygłoszonego 25 września 1976 r. na uroczystej inauguracji roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salezjanów w Krakowie.

² Wiadomo, że procesowi reinterpretacji poddano już wiele partii nauki objawionej. Proces ten zaznaczył się najwyraźniej w teologii grzechu pierwotnego, w której szereg nowych teorii usiłuje zastąpić tradycyjny sposób wyrażania prawd wiary. Por. moją rozprawę: *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*. Warszawa 1976.

La structure du péché selon Piet Schoonenberg

RÉSUMÉ

Le présent article est un essai de l'examen critique d'une conception spécifique du péché et des conséquences qui en résultent, conception qui est représentée par P. Schoonenberg, théologien catholique hollandais. La première partie de l'étude est consacrée à l'analyse des idées de Schoonenberg, la deuxième partie examine ces idées par rapport à l'enseignement sur le péché, généralement admis dans l'Eglise Catholique.

Envisagé du point de vue la science catholique, la structure du péché et de ses conséquences présentée par Schoonenberg comporte des erreurs résultant d'une partialité en faveur de certaines idées. Ainsi, Schoonenberg applique sans objection les idées philosophiques de l'existentialisme à l'enseignement de la foi et fait de la personne humaine, comprise elle-même existentiellement aussi, le centre effectif et le fondement des énoncés théologiques. Il semble par conséquent impossible de s'associer sans restriction aux idées de Schoonenberg concernant le péché et ses conséquences, de les considérer comme représentatives de la science catholique et, à fortiori, de la théologie catholique.

WSPÓŁCZESNA TEOLOGIA KATOLICKA¹ WOBEC DEMONOLOGICZNEGO FRAGMENTU OBJAWIENIA

Jest rzeczą bezsporną, że objawienie judeo-chrześcijańskie, brane od strony materialnej, jako zespół zdań zawiera w sobie wypowiedzi odnoszące się do świata duchów złych, określanych tam mianem szatana (diabła) i demonów. Ten demonologiczny fragment objawienia interesował zawsze, niekiedy nawet przesadnie, refleksję teologiczną. Teologia bowiem, zgodnie ze swoją lapidarną definicją: *scientia fidei*, ma za zadanie wyjaśniać w sposób naukowy treść katolickiej wiary, czyli treść depozytu objawionego przez Boga i przechowywanego przez Kościół w przepowiadaniu i życiu wiary wspólnoty kościelnej.

Teologia, postawiona wobec demonologicznego fragmentu objawienia, musi odpowiedzieć na pytanie: jaka jest właściwa i obowiązująca nauka wiary na temat świata duchów złych? Pytanie to staje się dzisiaj wyjątkowo natarczywe w związku z modną tendencją demitologizacji, jak również w związku z podjętymi na szeroką skalę wysiłkami reinterpretacji tradycyjnej formy nauki wiary². Teologia na powyższe pytanie musi dać zadowalającą odpowiedź. Schematyczne przedstawienie tej odpowiedzi — wziętym z tych odpowiedzi, które teologia dzisiejsza wypra-

¹ Przez „teologię współczesną” rozumieć należy tutaj teologię ostatnich dziesięciu lat. W tych bowiem latach został postawiony — pod wpływem modnej teorii demitologizacji R. Bultmanna — problem reinterpretacji demonologicznych danych objawienia. Artykuł niniejszy — z niewielkimi uzupełnieniami — stanowi tekst referatu wygłoszonego 25 września 1976 r. na uroczystej inauguracji roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salezjanów w Krakowie.

² Wiadomo, że procesowi reinterpretacji poddano już wiele partii nauki objawionej. Proces ten zaznaczył się najwyraźniej w teologii grzechu pierwotnego, w której szereg nowych teorii usiłując zastąpić tradycyjny sposób wyrażania prawd wiary. Por. moją rozprawę: *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*. Warszawa 1976.

cowała — stanowi przedmiot właściwy naszego artykułu. Nie będzie to zatem omawianie wypowiedzi demonologicznych Starego i Nowego Testamentu samych w sobie, ani też studium nauki Kościelnego Magisterium, ani wreszcie refleksja nad ewentualnym doświadczeniem działania sił demonicznych w świecie ludzkiej historii. Wszystkie te zagadnienia, niezmiernie skomplikowane, będą poruszane tylko o tyle, o ile znajdują swoje miejsce w wypracowanych odpowiedziach teologicznych.

Na postawione wyżej pytanie współczesna teologia katolicka daje dwie zasadniczo różne odpowiedzi. Różnica w tym wypadku dotyczy samego stosunku do demonologicznych danych objawienia jako całości, nie ograniczając się — jak bywało często i dawniej w teologii — do odmiennego rozumienia poszczególnych zdań lub wyrazów. Odpowiedź pierwsza utrzymuje, że katolicka wiara naucza w formie obowiązującej o rzeczywistym świecie duchów złych. Odpowiedź druga odmawia objawieniu Bożemu zamiaru nauczania czegokolwiek — lub przynajmniej wątpi w istnienie takiego zamiaru — na temat świata demonicznego. Obydwie odpowiedzi bywają dzisiaj równocześnie prezentowane i broniące przez teologów katolickich. Odpowiedź pierwszą, zgodną w zasadzie z myślą teologiczną minionych wieków chrześcijaństwa, nazwiemy odpowiedzią tradycyjną, a drugą — nastawioną na radykalną rewizję poglądów dotychczasowych — próbą nowej odpowiedzi. Są to określenia bardzo nieprecyzyjne, lecz mimo to muszą pozostać, ponieważ nie widać określeń lepszych pod względem zdolności oznaczania a równie krótkich w brzmieniu.

Odpowiedź tradycyjna

Interesuje nas w tym miejscu stanowisko teologów, którzy w okresie ostatnich 10 lat wypowiadają się jednoznacznie za tym, że katolicka wiara naucza nas czegoś — i zobowiązuje to „coś” przyjąć — na temat świata duchów złych³. Stanowisko to, nazwane umownie tradycyjnym, nie jest wolne od daleko posuniętego krytycyzmu wobec przesadnie rozbudowanej i często naiwnej demonologii teologicznej wieków poprzednich. Teologowie tego kierunku nie przejawiają przesadnego zainteresowania, a tym mniej intelektualnego entuzjazmu dla świata demonicznego. Postawę ich wyraża dobrze zdanie A. Winklhofera, znawcy zagadnienia

³ Świadomie pozostawiamy na boku opinie teologów neoscholastycznych, którym obce były problemy reinterpretacyjne. Omówimy natomiast opinie tych teologów — oczywiście nie wszystkich — którzy swoją odpowiedź afirmatywną konfrontują z intelektualnym kontekstem współczesności.

i autora specjalnego traktatu o diable⁴: „Ze strony dogmatyki nie widać specjalnego interesu ani w istnieniu diabła jako rzeczywistej istoty osobowej — jako że nie stanowi on żadnej centralnej prawdy wiary — ani w jego nieistnieniu”⁵. Jeśli mówią o istnieniu diabła, to tylko dlatego, że wiara — wobec której usiłują pozostać w pozycji służebnych interpretatorów — faktycznie naucza o istnieniu diabła i demonów.

Teologowie omawianego kierunku uważają, że istnienie diabła i demonów wynika z konieczności z nauki wiary o upadku aniołów i wobec tego tym samym stanowi również obowiązującą naukę katolicką. „Jest dogmatem wiary — pisze M. Schmaus — że pewna liczba aniołów sprzeciwiła się wezwaniu Bożemu”⁶. Autor jest przekonany, że w Piśmie świętym spotykamy liczne teksty, w których świat duchów złych znajduje swoje poświadczenie. Wprawdzie świadectwa Starego Testamentu są tego rodzaju, iż zdają się wskazywać, że wiara w diabła nie znajdowała się w centrum świadomości religijnej tamtego okresu. Diabeł występuje w Starym Testamencie w roli figury marginesowej⁷. Poważniej przedstawia się świadectwo Nowego Testamentu, według którego Chrystus podejmuje walkę z królestwem szatana i na drodze tej walki umacnia królestwo Boże, które przyszedł głosić i założyć. Wynika z tego dla Schmausa, że szatan w Nowym Testamencie znajduje bardziej jednoznaczne potwierdzenie niż w Starym. Wchodzi bardziej w samo centrum przepowiadania Nowego Testamentu, chociaż w charakterze negatywnego tła dla prawdy o królestwie Bożym i o zbawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa.

Z nauki Magisterium Kościoła za naczelną M. Schmaus uważa wypowiedź IV Soboru Laterańskiego (DS 800). Autor zdaje sobie sprawę, że sobór raczej zakłada istnienie diabła, podobnie jak istnienie duchów dobrych, niż angażuje się wprost w nauczanie o ich istnieniu. Niemniej jednak w tekście zawarte jest jednoznaczne przeświadczenie, że ludzkiemu odwróceniu się od Boga przewodzi przykład świata duchów złych. Ten przykład jest równocześnie realnym wpływem w postaci pokusy. Wynika z tego — konkluduje Schmaus — że istnieją w świecie osobowe moce, które ustawicznie działają przeciwko Bogu⁸.

⁴ A. Winkhofer: *Traktat über den Teufel*. Frankfurt 1961. Przytoczony „Traktat” omawia zagadnienie diabła w ramach dawnej teologii neoscholastycznej.

⁵ A. Winkhofer: *Zur Frage nach der Existenz des Teufels*. „Schweizerische Kirchenzeitung” R. 137: 1969 s. 473—475, 489 n. Przytoczone zdanie znajduje się na s. 489.

⁶ M. Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. T. 1. München 1969 s. 422.

⁷ Por. tamże s. 425: „Satan spielt (im AT—E.T.) seine bescheidene Nebenrolle”.

⁸ Por. tamże: „Es gibt demgemäss persönliche Gewalten in der Welt, welche immer gegen Gott handeln”.

Podobne stanowisko teologiczne odnośnie demonologicznego fragmentu objawienia reprezentuje K. Rahner⁹. Wypowiedzi objawienia na temat diabła, pisze on, nie można traktować jako czysto mitologicznej personifikacji zła na świecie, a tym samym nie można kwestionować istnienia diabła. Nauka o diable (i o demonach w ogólności) pojawia się w Piśmie świętym i objawieniu raczej jako naturalne założenie ludzkiego doświadczenia, które przez objawienie o człowieku i o jego sytuacji zbawienia i nie-zbawienia zostało przyjęte i krytycznie włączone w naukę o zwycięstwie łaski Bożej w Chrystusie i o wyzwoleniu człowieka spod wszelkich „mocy i potęg”¹⁰.

Przez powyższe stwierdzenie autor ustosunkowuje się do bardzo dzisiaj modnej teorii o pozabiblijnych źródłach demonologii judeo-chrześcijańskiej. Rahner nie zwalcza tej teorii, przeciwnie, a próbuje ją w całości, dając jej jednak takie wyjaśnienie, które w niczym nie ujmuje powagi biblijnemu przekazowi o świecie duchów złych. Biblia nie przyjmuje bezkrytycznie demonologii swego środowiska kulturalnego, lecz spełniając wobec niej funkcję wybitnie krytyczną, a próbuje w niej — w świetle naczelných prawd objawionych — tę część prawdy, która w niej się zawiera. Wynikiem krytycznej funkcji Pisma świętego jest to, że biblijna nauka o diable nie ma nic wspólnego z mitologią we właściwym sensie i należy do teologicznego opisu stanu nie-zbawienia, z którego wyzwala nas Chrystus, a który ustanowiony jest nie tylko mocą ludzkiej wolności, lecz także wpływem potęg ponadludzkich¹¹. Tak chrysto- i antropocentrycznie ustawionej demonologii biblijnej autor przyznaje moc zobowiązania naszej wiary.

Potwierdzenie swojej tezy widzi Rahner w urzędowej interpretacji objawienia, dokonywanej w odpowiednich enuncjacjach Magisterium Kościoła. „Oficjalna nauka Kościoła — pisze autor — ogranicza się do rzeczy najkonieczniejszych (i jedynie możliwych): do nauki o istnieniu skończonych i stworzonych, z własnej winy złych i odrzuconych mocy osobowych (bez zachowania dla nich apokatastasis), czyli do nauki o istnieniu zła na świecie, które ani nie jest absolutne, ani identyczne ze złem

⁹ K. Rahner: *Teufel*, *Theologisches Taschenlexikon*, T. 7 s. 224—227. K. Rahner podejmował tematy demonologiczne w kilku swoich publikacjach, głównie o charakterze opracowań encyklopedycznych (LThK, *Sacramentum mundi*). Przytoczona wyżej w przypisie pozycja ma tę przewagę nad innymi, że jako czasowo ostatnia jest odautorskim podsumowaniem wszystkich poglądów wcześniejszych.

¹⁰ Por. jw. s. 224.

¹¹ „Schon von da aus ergibt sich, dass die Lehre vom Teufel eigentlich einen sehr einfachen, mit Mythologie im eigentlichen Sinn nicht zu tun habenden Inhalt hat” (jw. s. 225).

ludzkim”¹². W świetle powyższych stwierdzeń widać jasno, że według zdania K. Rahnera teologia nie ma prawa podawać w wątpliwość istnienie świata demonicznego. Poglądy K. Rahnera są podzielane przez wielu innych teologów, tworzących razem kierunek afirmatywnej odpowiedzi teologicznej na demonologiczne dane objawienia¹³.

W ramach szeroko pojętego kierunku, który umownie określiliśmy jako tradycyjny, można spotkać dzisiaj, głównie w środowiskach chrześcijańskich Zachodu, dwa przeciwstawne zjawiska. Pierwsze, raczej pozytywne, sprowadza się do daleko posuniętej ostrożności wobec bezkrytycznej demonologii okresu poprzedniego. Dotyczy to przede wszystkim sposobu argumentacji stosowanego poprzednio. Teologowie dzisiejsi znają i wykorzystują metodę historyczno-krytyczną w omawianiu tak tekstów biblijnych, jak i wypowiedzi Magisterium i Tradycji. Zjawisko to dostrzec można u wszystkich poważnych teologów, przytoczonych wyżej, którzy przyjmując istnienie świata duchów złych, usiłują to uzasadniać nie tyle wyrwanymi tekstami z Biblii lub nauki Kościoła, ile raczej całościowo pojętą historią zbawienia. Wypracowane w ten sposób stanowisko teologiczne zasługuje na poważne potraktowanie, ponieważ swoją naukową rzetelnością zdolne jest zadowolić krytyczne oczekiwanie człowieka wierzącego naszych czasów¹⁴.

Zjawisko drugie, mniej pozytywne, zasadza się na próbach ożywienia wiary w diabła, podejmowanych w pseudoteologicznych, raczej dewocyjnych, publikacjach. Na Zachodzie pojawia się ich ostatnio względnie dużo¹⁵. Poziomem opracowania odstają one poważnie od rygorów pracy ściśle teologicznej. Obok argumentów właściwych teologii, odwołuje się w nich chętnie do szeroko rozumianego doświadczenia ludzi. Literatura ta stanowi specyficzny typ apologii diabła i jego wpływu na świat ludzki¹⁶.

Teologiczna odpowiedź tradycyjna, uznająca za obowiązujące wypo-

¹² Por. K. Rahner: *Dämonologie. Theologisches Taschenteikon*. T. 2 s. 21; także: *Teufel*. Tamże. T. 7 s. 226.

¹³ Stanowisko to podziela m.in.: M. Seemann: *Vorfragen zur Angelologie und Dämonologie*. W: *Mysterium Salutis*, T. 2 1967. s. 94—953; D. Zähringer: *Die Dämonen*, jw. s. 996—1019; J. Auer: *Die Welt—Gottes Schöpfung (Kleine Katholische Dogmatik)*. Regensburg 1975 s. 501—522.

¹⁴ Por. publikacje K. Rahnera, M. Schmausa i pozostałych teologów, wyszczególnione w przypisie poprzednim.

¹⁵ Por. C. Wagner: *Das Geheimnis der Böshheit*. Marburg 1970; W. C. van Dam: *Dämonen und Besessene*. Aschaffenburg 1970; B. Günther: *Satan, der Widersacher Gottes*. Aschaffenburg 1972; tegoż: *Maria, Gegenspielerin Satans*. Tamie 1972.

¹⁶ Specjalnie kwestii wpływu diabła na świat człowieka poświęcona jest praca C. Balducci: *La diabolica possessione*. Roma 1975.

wiedzi objawienia o świecie duchów złych, musi z kolei z logiczną koniecznością odpowiedzieć na dwa następujące pytania. Pierwsze dotyczy pochodzenia osobowych bytów złych, drugie zaś — ich stosunku do dzieła odkupienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa.

Zagadnienie pierwsze teologia rozwiązuje — odrzucając wszelki dualizm radykalny (dwa odwieczne pierwiastki — pierwiastek dobra i pierwiastek zła) — przez odwołanie się do osobistego upadku duchów anielskich, stworzonych przez Boga jako duchy dobre. Twierdzenie o tym upadku teologia kierunku tradycyjnego uważa za obowiązującą naukę wiary i to obowiązującą w randze dogmatu¹⁷.

Zagadnienie drugie bywa rozwiązywane — przy ogólnym założeniu nieprzezwyyczajnej wrogości między światem duchów złych a królestwem Bożym — na płaszczyźnie swobodniejszych spekulacji teologicznych. Mówi się o nieustającej walce między królestwem Bożym a królestwem szatana, przy czym to ostatnie chce się widzieć zorganizowane na modłę — opacznie odczytaną — Mistycznego Ciała Chrystusa. Z pojęciem takim, konkretnie wyrażanym jako „contrecorps mystique”, wystąpił przed laty A. Frank-Duquesne¹⁸. Przez pewien czas było ono modne wśród teologów katolickich. Dzisiaj samo pojęcie „ciała szatana” zostało zarzucone, ale nie została zarzucona idea zorganizowanego królestwa diabła, które walczy z królestwem Bożym¹⁹. Wynika z tego, że teologia katolicka, przyjmująca istnienie świata duchów złych, skazana jest na wyznawanie pewnej formy dualizmu. Nie jest to dualizm pierwiastków, lecz dualizm wrogich sobie i rzeczywiście obok siebie istniejących królestw²⁰.

Próby nowej odpowiedzi

Ostatnie dziesięciolecie przyniosło poważny zwrot w stosunku do dotychczasowej demonologii teologicznej. Poddano ją surowemu procesowi rewizyjnemu. Wiele elementów rewizyjnych można było spotkać już w opiniach, które ze względu na ich afirmatywną postawę wobec biblijnych wypowiedzi o świecie duchów złych zaliczyliśmy do kierunku tradycyjnego. Rewizja tych opinii dotyczy nie tyle końcowych wniosków, ile raczej sposobu argumentacji stosowanej poprzednio w demonologii.

¹⁷ Por. Schmaus, jw. s. 422; „Es ist eine Grundaussage der Offenbarung, dass ein ethisch-personal Böses nicht von Gott geschaffen, dass es nur aus sich dazu geworden sein kann” (Auer, jw. s. 502).

¹⁸ A. Frank — Duquesne: *Satan*. „Études Carmelitaines” 1946 s. 265—258, 300—302.

¹⁹ Por. Raßner: *Teufel*, jw. s. 225.

²⁰ Por. H. Haag: *Teufelsglaube*. Tübingen 1974 s. 48—51.

Krytyka odnosi się niekiedy do własnej argumentacji, przyjętej w opracowaniu tematu przed laty. Wypadek taki zachodzi konkretnie w wypowiedziach O. Semmelrotha, dla którego — wbrew jego jednoznacznym wypowiedziom z 1960 r. za obowiązującym charakterem demagogii biblijnej²¹ — nie jest wcale jasne w roku 1971, czy Pismo święte naprawdę naucza o rzeczywistości świata duchów złych. Semmelroth nie wyklucza możliwości, że biblijne wypowiedzi o diable i demonach są tylko środkiem przedstawienia (Darstellungsmittel) ludziom tamtych czasów sensu wezwania do czujności przed atakami zła. Nie jest pewne, czy ten sposób przekazania apelu do czuwania musi być obowiązujący dla ludzi odmiennej kultury i mentalności²². Ostatecznie O. Semmelroth, mimo wysuniętych wątpliwości, pozostał w ramach koncepcji tradycyjnej. W wypadku O. Semmelrotha dochodzi więc do głosu wątplenie, które możemy nazwać wątpleniem metodycznym, czyli zailegiem wstępnym do rozważenia i potwierdzenia tezy o obligatoryjnym charakterze nauki Pisma i Tradycji w tym konkretnym punkcie.

Z rzeczywistym wątpleniem natomiast mamy do czynienia w *Nowym Katechizmie Holenderskim*, a więc w dziele, które jest księgą wiary, a nie teologią w sensie ścisłym, powstałą w kręgu tzw. „nowej teologii” i noszącą na sobie wyraźnie (nawet za wyraźnie) znaki tego kierunku. Przy opisie kuszenia Jezusa na pustyni *Nowy Katechizm* prezentuje tezę, według której wartości zbawczej tego wydarzenia nie zmienia ewentualność, gdyby w diable kusicielu widziało się literacką formę wyrazu, zamiast konkretnej osoby ze świata duchów złych²³.

pozytywne wątplenie *Nowego Katechizmu* w realne istnienie diabła wyraźniej jeszcze dochodzi do głosu przy omawianiu ewangelicznych epizodów z opętanymi. Czytamy w *Katechizmie*: „Jezus mówi o szatanie jako o mocy osobowej. Ewangelie przytaczają okrzyki opętanych, w których Jezus bywa nazwany „Święty Boży” (Mk 1, 24), „Syn Boga Najwyższego” (Mk 5, 7). Nie wiemy, jakie moce działają tutaj”²⁴.

Słowa autorów *Katechizmu*: „Nie wiemy”, umieszczone niemal bez-

²¹ Por. O. Semmelroth: *Glauben wir noch an den Teufel?* „Geist und Leben” R. 33: 1960 s. 348—359.

²² Por. O. Semmelroth: *Abschied vom Teufel?* „Theologische Akademie” nr 8. Frankfurt 1971 s. 63. Ciekawe, że autor w tym artykule nie wspomina o swojej pracy sprzed 11 lat ani jednym słowem.

²³ Por. *Il Nuovo Catechismo Olandese*. Torino 1969 s. 114.

²⁴ „Gesù parla di Satana come di una potenza personale. I vangeli riferiscono esclamazioni di ossessi che chiamano Gesù „Santo di dio” (Mc 1, 24), „Figlio del Dio Altissimo” (Mc 5, 7). Quali forze operino qui non lo sappiamo” (jw. s. 134). Stanowisko *Nowego Katechizmu* spotkało się z zastrzeżeniami Komisji Kardynalskiej, powołanej przez Pawła VI do zbadania jego treści. Zob. jw.: *Il supplemento* s. 6.

pośrednio po stwierdzeniu, że Chrystus mówi o szatanie jako o mocy osobowej, podsuwają refleksję, iż Jezus nie miał zamiaru pozytywnie nauczać o świecie duchów złych — nawet kiedy o nich mówił — lecz posługiwał się pojęciami ludzi sobie współczesnych, żeby w ten sposób przystępnie wyrazić zbawczy sens swojego posłannictwa. Że chyba tak należy rozumieć stanowisko *Nowego Katechizmu*, stanie się jasne z tego, co wypadnie powiedzieć o opiniach teologów holenderskich, współautorów *Katechizmu*, opublikowanych w dwa lata później w pracy zbiorowej *Engelen en duivels*²⁵. Czołowy przedstawiciel „nowej teologii” holenderskiej P. Schoonenberg zajmuje się sensem — uwarunkowanym przez zamiar dydaktyczny — wypowiedzi Jezusa o świecie duchów złych. Nie było zamiarem Jezusa — sądzi autor — nauczać o królestwie duchów (ani dobrych, ani złych), lecz znalazł w nich niecodzowne symbole, przy pomocy których mógł skutecznie przemówić do swoich słuchaczy, przekazując im prawdę o potędze i dobroci Bożej (duchy dobre), ostrzegając ich równocześnie przeciwko mocom zła, z którego przyszedł ich uwolnić (duchy złe)²⁶. Skoro tak można, a nawet trzeba, interpretować sens wypowiedzi Jezusa o duchach złych, to nie stoi na przeszkodzie — zdaniem Schoonenberga — żeby w tym samym kierunku wyjaśnić pozostałe wypowiedzi Pisma, Tradycji i Kościelnego Magisterium. Toteż tak P. Schoonenberg, jak i pozostali teologowie, autorzy pracy zbiorowej, interpretację taką podejmują. Rezultat rozważań własnych i swoich kolegów zamyka P. Schoonenberg w zdaniu, będącym wyrazem pozytywnego wątplenia. Stwierdza po prostu, że poszukiwanie odpowiedzi na pytanie czy diabeł i aniołowie są bytami rzeczywistymi, nie doprowadziło go do żadnej jednoznacznej odpowiedzi ani twierdzącej, ani przeczącej²⁷. Wynika z tego, że istnienie diabła i demonów nie stanowi obowiązującej nauki wiary.

Prawie równocześnie z rewizyjnymi wystąpieniami teologów holenderskich, ujawnionymi w *Nowym Katechizmie* i szerzej rozpracowanymi w pracy zbiorowej, o której wyżej była mowa, ukazał się artykuł dominikanina francuskiego Ch. Ducquoca pod charakterystycznym i wiele mówiącym tytułem: *Satan — Symbole ou réalité?*²⁸ Problem posta-

²⁵ Hilversum 1969; Tłumaczenie włoskie: *Angeli e diavoli*, Brescia 1972. Z tłumaczenia włoskiego pochodzą wszystkie przytoczenia w artykule.

²⁶ Por. P. Schoonenberg: *Osservazioni filozofiche e teologiche su angeli e diavoli*, W: *Angeli e diavoli*, jw. s. 115.

²⁷ „Ci siamo soffermati a lungo sull'interrogativo: il diavolo e gli angeli sono reali? (...). Non ho potuto trovare risposta sicura, affermativa o negativa che fosse” (jw. s. 125).

²⁸ „Lumière et vie” R. 78: 1966 s. 99—103. Tłumaczenie niemieckie: *Satan — Symbol oder Person?* „Theologie der Gegenwart” R. 9: 1966 s. 187—192. Odnosiłki w naszym artykule dotyczą tekstu niemieckiego.

wiony jest już w samym tytule. Z wywodów autora wynika, że szatanowi przyznaje on rolę symbolu, nie widząc konieczności uznawania go za konkretną rzeczywistość osobową. „Nasze apostołskie wyznanie wiary — pisze Ch. Ducquoc — zespala w ramach swojej struktury objawienie dokonane w Chrystusie. Właśnie w tym wyznaniu jest powiedziane, że zostaliśmy zbawieni w Jezusie Chrystusie: nigdzie nie jest wspomniane, że zbawienie to bywa osiąganę przeciwko jakiegokolwiek osobowej odrzuconej istocie”²⁹. Zdanie powyższe — jak widać — wyłącza sprawę istnienia diabła z zespołu podstawowych prawd chrześcijańskich. Czy jednak istnienie to nie jest w ogóle konieczne do zrozumienia nauki chrześcijańskiej?

W odpowiedzi na to pytanie autor zauważa, że wyjaśnienie zła na świecie istnienia diabła nie domaga się. Zło jest w dostatecznej mierze uzasadnione samą rzeczywistością ludzką, tak że nie widać potrzeby uciekania się do żadnej istoty spoza świata. Kiedy świadomość chrześcijańska — ciągnie dalej Ducquoc — poczyną dzisiaj wątpić, czy Słowo Boże traktuje o osobowym istnieniu szatana, a nadto słusznie zdaje sobie sprawę z tego, że wszystkie biblijne dane o złych duchach wywodzą się z obrazu świata, który objawieniu służy za ramy, ale sam przez to objawienie nie jest w swej poprawności potwierdzony, wówczas teolog może wyjaśnić jedynie znaczenie tego symbolu (szatana), usiłując jasno wykazać autorytet Biblii. Nie może natomiast powiedzieć nic pewnego na temat istnienia jakiegoś osobowego zła duchowego. Przez szacunek dla Słowa Bożego i własnych słuchaczy teolog nie zechce, w dzisiejszej niepewności przekonań, poręczać objawieniem czegoś, o czym sam nie jest pewny, że objawienie je gwarantuje. Niepewność w kwestii istnienia szatana — konkluduje autor — nie osłabia w niczym przekonania o istnieniu zła na świecie, które zewsząd nam zagraża³⁰.

Szereg rewizyjnych opinii teologicznych zamyka, dzięki swemu radykalizmowi, pogląd H. Haaga, wyłożony najpierw w jego niewielkiej książeczce pod prowokacyjnym tytułem: *Abschied vom Teufel*, a następnie rozbudowany szerzej w wydany pod kierunkiem H. Haaga tomie *Teufelsglaube*³¹. Haag nie zadowala się wysunięciem wątpliwości na temat, czy objawienie — konkretnie Pismo święte — naucza o rzeczywistym istnieniu diabła, lecz twierdzi wprost, że nie naucza i nigdy nauczać nie miało zamiaru. Nietrudno jest zauważyć — pisze autor — że nie

²⁹ Jw. s. 191.

³⁰ Tamże s. 191—192.

³¹ H. Haag: *Abschied vom Teufel*. Einsiedeln 1971; Tęż: *Teufelsglaube*. Tübingen 1974. (Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernard Lang und Meinard Limbeck). Opracowania poglądów Haaga dokonano w artykule w oparciu o pozycję pierwszą, jako krótszą i bardziej zwięzłą.

mogło być doktrynalnym zamierzeniem pism Nowego Testamentu przedkładanie jako obowiązującej ludziom wszystkich czasów i języków judaistycznej demonologii czasów Jezusa i Apostołów³². Tym bardziej, że wspomniana demonologia wywodziła się w ogromnej mierze ze źródeł pozabiblijnych, najczęściej z apokryfów, od których Kościół zdecydowanie się zdystansował jako od świadectw wiary. Przy badaniu treści przekazu biblijnego nie może chodzić o pytanie, czy Pismo święte używa słów „szatan”, „diabeł”, „złe duchy”, lecz o pytanie, co przez te słowa rozumie i zamierza wyrazić. W odpowiedzi H. Haag uważa, że pojęcie „diabeł” w Nowym Testamencie zastępuje po prostu pojęcie „grzech”. Wszędzie, gdzie czytamy słowo „diabeł” lub „szatan”, możemy wstawić słowo „grzech”. Jezus ostrzega nas nie przed diabłem, lecz przed grzechem. Podobny jest sens nauki św. Pawła, w której również występuje słowo „diabeł”, jako zwyczajne zastępstwo słowa „grzech”³³.

Zdaniem Haaga, dla diabła nie ma w ogóle miejsca w objawionej ekonomii zbawienia, która w swej istocie sprowadza się do osobistej relacji człowieka z Bogiem. Ewentualne włączenie w tę relację szatana jedynie psuje strukturę porządku zbawczego. „Nie jesteśmy postawieni — pisze Haag — między Bogiem i diabłem, lecz między łaską i grzechem. Grzech i łaska są tematem historii zbawienia”³⁴.

Autor uważa wreszcie, logicznie wobec nakreślonej wyżej struktury ekonomii zbawczej, że chrześcijanin nie powinien się w ogóle zajmować demonologią, a tym mniej pozwalać się nią niepokoić. Walczy z wszelką formą przekształcania radosnego orędzia o królestwie Bożym na pełne grozy orędzie o szatanie³⁵. Sądzi, że słowom św. Pawła — „Nie dajcie miejsca diabłu” (Ef 4, 27) nie jest obcy następujący sens: nie pozwólcie się niepokoić żadną wiarą w diabła, ale traktujcie poważnie grzech i równie poważnie traktujcie łaskę³⁶.

Mając na uwadze wyżej omówione poglądy H. Haaga, nie zadziwi nas fakt, że uchodzi on w świadomości licznych teologów za współczesny „młot na diabła”, jakkolwiek w zgoła różnym sensie od swego średnio-wiecznego poprzednika. Teolog ten urosł do rangi zasadniczego przeciwnika wszelkich usiłowań doczytania się w objawieniu nauki o diabie

³² „Dennoch lässt sich unschwer erkennen, dass es nicht die Lehrabsicht der neutestamentlichen Schriften sein kann, den Menschen aller Zeiten und Zungen den damaligen jüdischen Dämonenglauben als verbindlich vorzulegen” (Haag: *Abschied* s. 51).

³³ Tamże s. 52.

³⁴ Tamże s. 53.

³⁵ „Ja, es (Christentum) hat die Lehre vom Satan zu einem zentralen Thema seiner Verkündigung erhoben und damit weithin die Frohbotschaft vom Gottesreich in eine Drohbotschaft vom Teufel verkehrt” (Iw. s. 50).

³⁶ Tamże s. 53.

i demonach³⁷. Jego wypowiedzi uważa się za bezpośredni powód do podjęcia zagadnień demonologicznych przez Nauczycielski Urząd Kościoła na przestrzeni ostatnich kilku lat³⁸. Nie będzie jednak przedmiotem obecnego artykułu omawianie treści nadmienionych aktów Kościelnego Magisterium³⁹. Wypada jedynie podkreślić, że rzeczony wystąpienia Magisterium odznaczają się daleko posuniętą ostrożnością. Podtrzymują one tradycyjny sposób teologicznego wyjaśniania demonologii biblijnej, jako sposób bezpieczny dla wiary, lecz nie zamierzają przez to samo ostatecznie i nieodwołalnie wyrokować o toczącej się dyskusji.

Zalecana roztropność praktyczna

W sytuacji, gdy teologia naukowa przeżywa okres intensywnej dyskusji, a Magisterium z rozmysłem powstrzymuje się od rozstrzygnięcia jej w sposób ostateczny, teolog-duszpasterz winien zachować postawę nacechowaną głęboką roztropnością. Wszelki pośpiech w głoszeniu „nowinek” z jednej strony, jak również wszelka przesada w kreśleniu demonicznego obrazu świata z drugiej, będą niezawodnie przejawem niewielkiej roztropności. Duszpasterz musi pamiętać, że Magisterium opowiada się za tradycyjną formą nauki teologicznej o diable jako za bezpiecznym sposobem wyrażania wiary objawionej. Ta postawa Magisterium winna być normą, od której odstąpić nie wolno w postępowaniu duszpasterzy, zadaniem ich bowiem jest przepowiadać wiarę w sposób uznany przez Kościół jako bezpieczny. Nie znaczy to jednak, że przekonanie o istnieniu świata duchów złych należy podkreślać szczególnie mocno.

Pożyteczne mogą okazać się w tym względzie rady K. Rahnera, a więc teologa, który przeświadczony jest o zobowiązującej mocy demonologicznych wypowiedzi objawienia⁴⁰. Nie istnieje żaden powód — sędzi

³⁷ Stanowisko H. Haaga wzbudziło wiele zastrzeżeń ze strony teologów. Por. m. in. J. Ratzinger: *Abschied vom Teufel?* W tegoż: *Dogma und Verkündigung*. München 1973 s. 225—234.

³⁸ Papież Paweł VI dwukrotnie, 29 czerwca i 15 listopada 1972 r., zabierał głos — w przemówieniach na audyencji generalnej — w obronie tradycyjnego rozumienia demonologii objawionej. Również Kongregacja Pro Doctrina Fidei wypowiedziała się w piśmie upoważnionego przez siebie eksperta w podobnym duchu. Por. *Fort chretienne et demonologie*. „Osservatore Romano” (éd. française) 4 juillet 1975 s. 5—8.

³⁹ Dokument Kongregacji Pro Doctrina Fidei omówiony został przez W. Szymon: *Wiara szatana w XX wieku*. „W Drodze” R. 4: 1976 nr 3 s. 10—20.

⁴⁰ Podobnych rad udziela także, w pewnej zależności od K. Rahnera, Alois M. Kohgasser SDB: *Alle prese con „satana, diavolo, demoni”*. „Salesianum” R. 38: 1976 s. 368.

Rahner — żeby naukę o diable wysuwać na pierwszy plan w przepowiadaniu dzisiejszym, lub żeby przyznawać jej pierwszoplanowe miejsce w „hierarchii prawd”, jak to się zdarzało niekiedy dawniej. Powściągliwość w tym względzie wypływa nie tyle z przekonania, że wiara nie naucza o istnieniu diabła, ile raczej z tego, że konkretną korzyść dla życia chrześcijańskiego, jaką można by wyprowadzić z nauki o diable, można osiągnąć także bez wyraźnego odwoływania się do świata duchów złych. Przykładem rozumnej powściągliwości w tym względzie są dla Rahnera wielkie wyznania wiary Kościoła, w których Kościół obywa się bez wyraźnego odwoływania się do diabła i jego królestwa, nie wystawiając przez to na niebezpieczeństwo żadnej z zasadniczych prawd chrześcijańskich.

Ze specjalną starannością trzeba unikać w przepowiadaniu wiary wszelkich zapożyczeń z ludowych wyobrażeń o świecie duchów złych, jak np. wyobrażeń o konkretnej strukturze hierarchicznej królestwa diabła, o imionach własnych i o osobistych funkcjach poszczególnych demonów. Nie należy również dawać łatwej wiary informacjom o nadzwyczajnych zjawiskach opętania lub innego wtargnięcia mocy szatańskich w świat naszego doświadczenia; dzisiejszy słuchacz bywa do tych zjawisk bardzo krytycznie nastawiony. W krytycyzmie tym utwierdzają go często wyniki rzetelnych badań naukowych, przeprowadzanych w ramach psychologii lub jej młodej odmiany: parapsychologii.

Kiedy jednak zajdzie potrzeba wyjaśnienia nauki wiary w tym względzie (np. przy wyjaśnianiu niektórych perykop Nowego Testamentu lub pewnych tekstów liturgicznych), wówczas należy najpierw słuchacza uwrażliwić na tajemniczy i ponadludzki wymiar mocy zła, ujawniającego się w historii. Tajemnica zła ponadludzkiego znajduje w objawieniu swoje wyjaśnienie przy pomocy nauki o królestwie duchów złych. Wyjaśnienia tego nie wolno jednak traktować jako czystej projekcji historycznego doświadczenia zła przez ludzkość, lecz trzeba w nim widzieć tę część prawdy, którą objawienie Boże potwierdza⁴¹. Negacja wszelkiej prawdy obiektywnej w wypowiedziach objawienia o diable i demonach wydaje się stawiać teologa — również teologa-duszpasterza — w kolizji z obowiązującą nauką wiary.

⁴¹ Rahner: *Teufel*, jw. s. 227.

La théologie catholique d'aujourd'hui face au fragment démonologique de la révélation

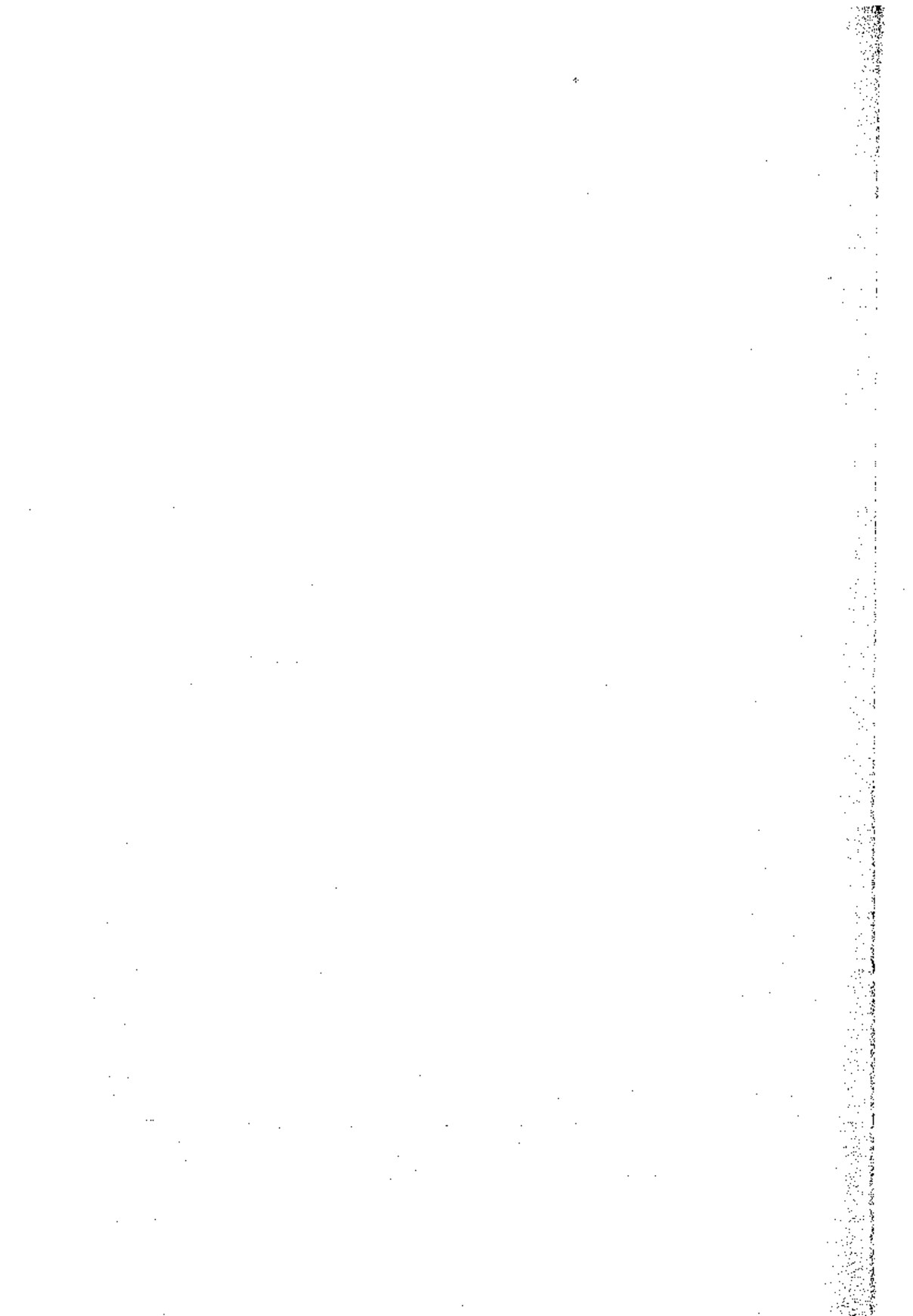
RÉSUMÉ

La théologie catholique de dix dernières années s'est occupé de façon particulièrement critique du fragment démonologique de la révélation. Dans ses recherches, elle essaie de répondre à la question: Quel est le sujet essentiel — c'est-à-dire prémédité par Dieu révélateur — des déclarations démonologiques de l'Écriture sainte et du Magistère de l'Église?

Les réponses à cette question sont à l'origine de deux directions théologiques opposées. La première, traditionnelle, considère que la révélation renseigne sur l'existence du monde des esprits malins et sur leur activité dans le monde des hommes. Cette opinion, fondée sur l'Écriture et sur les déclarations du Magistère, est professée par des théologiens tels que: M. Schmaus, K. Rahner, O. Semmelroth, J. Ratzinger, M. Seemann, D. Zähringer etc. La réponse que l'article traite de traditionnelle embrasse aussi bien les éléments d'une ancienne critique de bon sens que ceux d'une démonologie théologique naïve.

L'autre direction, révisionniste, doute positivement de l'intention d'un enseignement quel qu'il soit sur le diable et sur les démons, ou bien conteste carrément l'existence d'une telle intention dans la révélation. Les déclarations de l'Écriture sainte au sujet du diable et des démons ne sont considérées, dans cette optique, que comme une manière d'exprimer (Aussageform) les vérités chrétiennes importantes. Cette attitude est représentée par les auteurs du Nouveau Catéchisme Hollandais, plus exactement par P. Schoonenberg, E. van Iersel, Ch. Ducquoc et, surtout, par H. Haag.

Le Magistère de l'Église s'est prononcé à plusieurs reprises, plutôt avec circonspection, en maintenant la façon traditionnelle d'interpréter le fragment démonologique de la révélation. Dans cette situation, il importe de garder beaucoup de prudence dans la prédication de la foi. L'article se termine précisément par l'injonction à la prudence.



FORMACJA INTELEKTUALNA KARDYNAŁA BESSARIONA I JEJ EKUMENICZNO-IRENICZNE ELEMENTY

„Co do mnie — wspomina kardynał Bessarion — to od najwcześniejszych chłopięcych lat zawsze cały mój trud i każdy wysiłek poświęcałem nauce troszcząc się, o ile to tylko było możliwe, aby zaopatrzyć się w książki z każdej dziedziny wiedzy. Dlatego nie tylko wiele z nich jako chłopiec i młodzieniec własnoręcznie przepisałem, lecz o ile mogłem, wszystkie swoje drobne oszczędności wydawałem na ich kupowanie. Uważałem bowiem, że nie ma przedmiotu bardziej od nich szlachetniejszego ani wznioślejszego, bardziej użytecznego ani bardziej od nich cennego. Bo przecież w książkach jest pełno wypowiedzi ludzi mądrych, pełno dawnych przykładów, zwyczajów, praw, religijności. One żyją, obcują, rozmawiają z nami; kształcą nas, pouczają, pocieszają. Sprawy najbardziej nawet odległe od naszej pamięci przedstawiają nam jakby były obecne, kładąc je przed nasze oczy. Taka jest ich moc, taka godność, takie dostojęństwo i taka potęga, że jeśliby nie było ksiąg, wszyscy bylibyśmy nieokrzescani i niedouczeni; nie mielibyśmy prawie żadnej znajomości spraw minionych, żadnego przykładu, żadnego wreszcie poznania czy to spraw ludzkich, czy to spraw boskich. Ta trumna, która ukrywa ciało człowieka, pogrzebałaby także jego imię”¹. To credo biblio-

¹ Bessarionis Cardinalis: *Ad Christophoro Mauro Duci et Senatui Venetorum*. W: L. Mohler: *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*. Bd 2: *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolò Perotti, Nicolò Capranica*. Herausgegeben von L. Mohler. Paderborn 1912 s. 541—543. L. Mohler w oparciu o przebadane kodeksy ustala datę tego listu na dzień 31 maja 1468. Tamże. Natomiast J. P. Migne, zapewne myląc czas napisania tego listu z czasem przekazania go wraz z księgozbiorem Bessariona do Wenecji, podaje datę 4 maja 1468 (P.G. T. 161 kol. 700—702). Co do przekładu tekstów, to w tym, jak i w pozostałych wypadkach, jeżeli nie jest znaczone inaczej, są one dziełem autora niniejszego artykułu. Za weryfikację filologiczną i cenne spostrzeżenia wniesione do tych przekładów przez ks. R. Popowskiego tą drogą wyrażam serdeczne podziękowanie.

fila i uczonego, zainteresowanego każdą dziedziną ówczesnej wiedzy, tę wspaniałą apoteczę książki wypowiedział Bessarion w liście do doży Christophoro Mauro i Senatu Weneckiego. List ten był załączony do aktu donacji i inwentarza biblioteki, którą przekazywał zgodnie z własną decyzją, a na życzenie papieża Pawła II, dla klasztoru św. Marka w Wenecji.

Postać kardynała Bessariona jest prawie nieznana polskiemu czytelnikowi, gdyż poza krótkimi wzmiankami w ogólnych opracowaniach dotyczących XV wieku w polskiej literaturze naukowej nie znaleziono nawet jednego artykułu, który dotyczyłby go bezpośrednio². A przecież od czasu Soboru Florenckiego był on przez trzy dziesięciolecia (1438—1472) jednym z czołowych i bardzo wpływowych osobistości w życiu Kościoła, w dziejach nauki, w wydarzeniach politycznych. Wspomniane trzydziestolecie jest okresem szczególnie trudnej sytuacji polityczno-społecznej na terenie europejskim (najazdy tureckie, brak jedności między państwami Europy zachodniej, zatargi i walki księstw-państwerek, załamywanie się ustroju feudalnego na terenie Italii). Jest to również czas wzmożonego ruchu intelektualnego i odrodzenia myśli starożytnej. Odrodzeniu temu sprzyjały takie fakty, jak ożywione kontakty uczonych greckich z uczonymi Zachodu, odzyskanie pism greckich Arystotelesa i Platona, dość szerokie poparcie i rozwijający się mecenat nad rozwojem sztuk i nauki niektórych papieży (Eugeniusz IV, Mikołaj V, Pius II), jak i wielu władców (Kosma i Wawrzyniec Medyceusze, Alfons król Neapolu, doży Wenecji). Jest to również okres zwiększonych poszukiwań pewnych idei jednoczących i to jednoczących nie tylko chrześcijan (Sobór Florencki), ale też całą ludzkość (irenizm Mikołaja z Kuzy, idee filozoficzne Gemistosa Pletona).

W całym splocie wydarzeń tego okresu kardynał Bessarion odegrał istotną rolę i to nie tylko na polu ekumenizmu jako główny propagator i promotor, a potem obrońca unii na Soborze Florenckim, ale także na płaszczyźnie politycznej jako legat papieski (do Bolonii, Wenecji, na teren Niemiec, do Francji) i czołowy organizator krucjaty przeciwko Turcji³. Był nadto współautorem karty reformy kurii rzymskiej, reformatorem bazylianów, zwolennikiem reformy kleru i uregulowania sprawy hu-

² Nie chcemy przez to powiedzieć, że nie ma o nim hasel w encyklopediach, np. Z. Włodęk: *Bessarion*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2. Lublin 1977 jest znane autorowi i zasługuje ono na baczną uwagę. Zajmując się jednak od szeregu lat badaniami nad Bessarionem nie natknęliśmy się ani na osobne opracowanie, ani na artykuł w języku polskim, który dotyczyłby go bezpośrednio.

³ H. Vast zaznacza, że imię Bessariona było synonimem krucjaty (zob. tenże: *Le cardinal Bessarion (1430—1472). Étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV^e siècle*. Paris 1878 s. 397).

syków⁴. Znacomity teolog, filozof, filolog i tłumacz, o którym współczesny mu Jean Andrea de Bussy, biskup Aleria, pisał, iż nie wydarzyła się żadna większa sprawa, w której Bessarion nie miałby swego udziału⁵. Wzrastając w atmosferze nieustannie narastającego zagrożenia tureckiego, Bessarion, od początku swej działalności, jedyny ratunek dla kultury, religii i narodu greckiego widział w unii z Rzymem, a przez nią z europejskimi państwami Zachodu. „Bessarion wierzył, iż nie tylko cesarstwo, lecz i sama cywilizacja bizantyńska może przetrwać jedynie w przymierzu z Zachodem”⁶ — zaznacza S. Runciman — a „jego pragnienie unii wywodziło się przede wszystkim z jego pragnienia ścisłego związania Bizancjum z kulturą zachodnią”⁷. Był to z pewnością zasadniczy, choć nie jedyny motyw, który zdecydował o bezgranicznym oddaniu Bessariona sprawie unii⁸.

Badając bliżej działalność i twórczość kardynała Bessariona dochodzi się do przekonania, że wszystko w jego życiu podporządkowane było naczelnej idei — irenizmowi. Przez irenizm rozumiemy tu w szerokim tego słowa znaczeniu kierunek zmierzający do godzenia (a przez to do jednoczenia) przeciwnych (lub przeciwstawianych sobie) poglądów czy stanowisk. Ideę irenizmu kardynała Bessariona należy rozumieć w ten sposób, że bazą i fundamentem jedności świata greckiego ze światem łacińskim miała być jedność religijna umocniona przez unię florencką, a w oparciu o jedność religijną należało dopiero budować jedność polityczną wszystkich państw chrześcijańskich Europy (Christianitas), natomiast tę więź religijną i polityczną należy umacniać na polu kultury i filozofii, która też ma być wyrazem pewnej ideologii. Idea irenizmu

⁴ Tamże s. 288-291.

⁵ Tamże s. 325.

⁶ S. Runciman: *Ostatni renesans bizantyński*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 1973 s. 91.

⁷ S. Runciman: *Wielki Kościół w niewoli*. Przeł. S. Łoś. Warszawa 1973 s. 122.

⁸ Podkreślając, że pragnienie ratowania własnego narodu nie było jedynym motywem skłaniającym Bessariona do unii, mamy na uwadze jego mowę inauguracyjną wygłoszoną na zgromadzeniu soboru w Ferrarze w dniu 9 października (według A. Sadova 8 października) 1438 r., z której przebija ogromna radość, że dwa Kościoły, które do tej pory z niezadowolaniem przyjmowały samo słowo „zjednoczenie”, teraz spotkały się, aby omówić środki i sposób pojednania (por. P.G. T. 161 kol. 521-542; A. Sadov: *Vissarion Nikejskij. Jego dziejalsnosc na Fierraro-Florentijskom Soborcie, bogoslavskija soctnienija i znaczenije w istorii gumanizma*. Petersburg 1883 s. 47). Na podobne stwierdzenie pozwala również *Oratio dogmatica sive de Unione*, wygłoszona przez Bessariona przed delegacją grecką 13-14 kwietnia 1439 r. (P.G. T. 161 kol. 543-614).

na terenie filozoficznych poglądów kardynała wyraża się przede wszystkim w głoszonej przez niego tezie o zasadniczej zgodności systemu Platona z systemem Arystotelesa i ich niesprzeczności z prawdami wiary katolickiej. Stąd powszechnie przypisuje się mu eklektyzm. Zachodzi jednak uzasadniona wątpliwość, czy jest to eklektyzm wyływający z braku odpowiedniej znajomości doktryn filozoficznych, czy też chodzi raczej o eklektyzm zamierzony (tutaj okreśłany mianem irenizmu filozoficznego), czyli o celowe uzgadnianie dwóch systemów filozoficznych, na których bazowały dwie kultury chrześcijańskie: zachodnia, opierająca się na Arystotelesie, i wschodnia, bazująca na Platonie. Chcemy przez to powiedzieć, że poglądy filozoficzne Bessariona były podporządkowane idei irenizmu, która miała pełnić rolę pewnego rodzaju ideologii jednoczącej całą Christianitas w jeden wspólny front przeciw islamizmowi.

Zasadność podporządkowania działalności i twórczości kardynała tak właśnie rozumianej idei irenizmu zostanie ukazana na innym miejscu³. Tutaj natomiast interesuje nas przede wszystkim fakt, jak sprawdza się ta idea w intelektualnej formacji Bessariona. Chodzi o to, czy już w samej jego formacji umysłowej można się dopatrzeć pewnych początków predysponujących go do tego irenizmu oraz czy istnieją fakty wskazujące na to, iż właśnie elementy ekumeniczno-ireniczne szczególnie jakoś akcentował i rozwijał. Ponieważ o formacji intelektualnej kardynała najbardziej poinformować mogą jego studia, biblioteka i Akademia, one przeto stanowią będą główny przedmiot naszego zainteresowania. Zamierzeniem niniejszego artykułu jest więc przebadanie studiów, biblioteki i Akademii Bessariona, z wyakcentowaniem głównie elementów irenicznych i ekumenicznych. Ekumenizm bowiem, jak wyżej było wspomniane, miał stanowić fundament jego idei irenizmu.

W badaniach naszych starano się uwzględnić możliwie najnowszą literaturę dotyczącą studiów, biblioteki i uczonego kręgu przyjaciół Bessariona. Literatura ta wnosi bowiem sporo nowych uściśleń i ustaleń w stosunku do wcześniejszych monografii poświęconych Bessarionowi.

³ Artykuł niniejszy powstał na marginesie przygotowywanej rozprawy doktorskiej na temat filozoficznych i religijnych podstaw irenizmu kardynała Bessariona.

Basileus Jan Bessarion¹⁰ urodził się 2 stycznia 1403 r.¹¹ w Trapezuncie. Jako trzynastoletni chłopiec został przez swoich rodziców, zbyt ubogich, by mu zapewnić wykształcenie, oddany z przeznaczeniem do stanu duchownego na wychowanie do metropolity Trapezuntu, Dositheusa. Ponieważ arcybiskup zrezygnował ze swojej stolicy biskupiej i przeniósł się do Konstantynopola¹², więc i Bessarion tutaj przechodzi pierwszy swój cykl studiów taki, jaki pielęgnowano w Bizancjum od starożytności, a więc wiadomości elementarne, gramatykę obejmującą lekturę i wyjaśniania poetów, retorykę, a potem filozofię¹³. Widocznie młody adept odznaczał się wyjątkowymi zdolnościami, jeśli Dositheus powierzył go znakomitszemu niż on sam nauczycielowi, którym był arcybiskup Selymbrii, Ignacy Chortasmenos, profesor retoryki w Konstantynopolu, kolekcjoner manuskryptów i kopista, szczególnie astronomicznych kodeksów. Jego uczniem był również Marek Eugenikos, późniejszy metropolita Efezu¹⁴. Chortasmenos nie tylko wtajemniczał Bessariona w zagadnienia filozoficzne¹⁵, ale wywarł przede wszystkim duży wpływ na

¹⁰ Pozostaje ciągle przedmiotem dyskusji sprawa, czy na chrzcie otrzymał imię Jan, czy Bazyl. Wiadomo jednak, że posługiwał się on obydwoma imionami. Natomiast imię Bessarion przyjął jako imię zakonne. Zob. R. Loenertz: *Pour la biographie du cardinal Bessarion*. „*Orientalia Christiana Periodica*” 1944 nr 10 s. 123.

¹¹ Nicolo Capranica pisał: „Vixit Nicaenus annis 69, mensibus 10, diebus 16”. Odliczając ten czas od dokładnie znanej daty śmierci kardynała (18 II 1472) H. Vast ustalił wymienioną wyżej datę urodzin Bessariona (Vast, jw. s. 2). Wcześniejsze stanowiska autorów były w tym względzie rozbieżne, przytaczają je J. C. Hacke, A. Sadov i L. Mohler. Por. J. C. Hacke: *Disputatio qua Bessarionis aetas, vita, merita, scripta exponuntur*. Harlemi 1840 s. 21—22; Sadov, jw. s. 1; L. Mohler: *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*. Bd 1: *Darstellung*. Paderborn 1923 s. 40—41. Natomiast z współczesnych badaczy M. D. Saffrey, który zajął się życiem i pismami (szczególnie okresu młodzieńczego) Bessariona, stara się wykazać, że Bessarion urodził się na przelomie lat 1399/1400. (*Recherches sur quelques autographes du cardinal Bessarion et leur caractère autobiographique*. W: *Melanges Eugène Tisserant*. Vol. 3. Città del Vaticano 1964 s. 274—275). Saffrey prezentuje jednak argumenty, które były już znane wcześniej i zostały przez badaczy uznane za niewystarczające. Dlatego pozostaje tutaj przy ustaleniach Vasta.

¹² Loenertz, jw. s. 126.

¹³ Zob. Michaelis Apostolii Byzantini: *Oratio funebris*. P.G. 161 kol. CXXXIII; Platinae: *Panegyricus Bessarionis*. P.G. 161 kol. CV; Nicolai Ep. Firmani: *Oratio in Funere Bessarionis*. W: Mohler, jw. Bd 3 s. 406.

¹⁴ Zob. R. Loenertz: *Les recueils de Lettres de Démétrius Cydonas*. Città del Vaticano 1947 s. 21. Studi e Testi 131.

¹⁵ Platinae, jw. kol. CV; Nicolai Ep. Firmani, jw. s. 406.

jego formację ascetyczną. Bessarion będzie wspominał z uznaniem „wielkiego kicrownika dusz” w swoich listach do igumenów Dionizego, Mateusza i Izydora, pocieszając ich po śmierci Chortasmenosa¹⁶.

Pozostając ciągle w Konstantynopolu Bessarion wstępuje do Bazylianów i 30 stycznia 1423 r. przywdziewa habit zakonny, a 20 lipca tegoż roku otrzymuje tonsurę¹⁷. Będąc już zakonnikiem, a więc po r. 1423, uczęszczał wraz z Francesco Filelfo i prawdopodobnie z Jerzym Scholariossem na kurs retoryki do Jerzego Chrysococcesa¹⁸. Dopiero po otrzymaniu święceń kapłańskich (8 października 1430), przypuszczalnie za radą metropolity Selymbrii, udaje się na Peloponez do Mistry, aby słuchać najślawniejszego wówczas filozofa-humanisty, neoplatonika Jerzego Gemistosa Pletona, zwanego „drugim Platonem”. Dwuletni pobyt w Mistrze (w latach 1431—33) decydująco wpłynął na dalszą formację filozoficzną Bessariona¹⁹. Wprawdzie Mikołaj Capranica, biskup i przyjaciel kardynała, wspomina, że Bessarion studiował u Pletona matematykę²⁰, ale wiadomo przecież, że właśnie tutaj zapoznał się on bliżej z całą tradycją pitagorejsko-platońsko-neoplatońską, uznając ją, podobnie jak jego mistrz Gemistos, a przed nim Psellos, za jeden ciąg odwiecznej mądrości; o ile jednak Psellos i Bessarion wykorzystują tę tradycję do umocnienia chrystianizmu, to Pleton korzysta z niej do budowania i propagowania nowej religii, bazującej na neoplatonizmie i będącej w opozycji do religii chrześcijańskiej²¹. Mimo ogromnego uznania dla swojego nauczy-

¹⁶ Wymienione listy pochodzą z lat 1436—37, wydał je Mohler, jw. Bd 3 s. 431—453, 436—497. Mateusz i Izydor, którego Mohler utożsamia z Izidorem z Rusi (późniejszy patriarcha Konstantynopola), byli szkolnymi kolegami Bessariona (Mohler, jw. Bd 1 s. 44). Właśnie wpływowi Chortasmenosa przypisuje się, że Bessarion odznaczał się jako kardynał prawością i surowością w ascezie. To miało być — zdaniem Platiny — przyczyną, że niektórzy kardynałowie nie oddali na niego swoich głosów na konklawe po śmierci papieża Mikołaja V. (Zob. Platina e, jw. kol. CX).

¹⁷ Loenertz: *Pour la biographie du cardinal Bessarion* s. 116. H.D. Saffrey ustalił natomiast dokładne daty dalszych stopni kariery kościelnej Bessariona: 3 grudnia 1425 — diakonat; 8 października 1430 — prezbiterat; 11 listopada 1437 — episkopat; 18 grudnia 1439 mianowany kardynałem na konsystorzu; 10 grudnia 1440 otrzymał insygnia kardynalskie (Saffrey, jw. s. 270—272).

¹⁸ Zob. L. Labowsky: *Bessarione*. W: *Dizionario biografico degli Italiani* Vol. 9. Roma 1967 kol. 686; E. Legrand: *Cent-dix lettres grecques de Francois Filelfe*. Paris 1892 s. 112—113.

¹⁹ Okres pobytu Bessariona w Mistrze podaje za R. Loenertzem, który przez swoje badania nad życiem i twórczością Bessariona wniósł szereg poprawek i uzupełnień do monografii L. Mohlera. Zob. Loenertz: *Pour la biographie du cardinal Bessarion* s. 133.

²⁰ Nicolai Ep. Firmani, jw. s. 406—407.

²¹ Por. E. Tatakis: *La philosophie Byzantine*. Paris 1949 s. 235, 297.

ciela Gemistosa²², Bessarion zajmuje w wielu kwestiach odmienne stanowisko i to nie tylko w odniesieniu do poganizujących tendencji Pletona, ale też w spojrzeniu na unię z Kościołem Rzymskim czy w ocenie filozofii Arystotelesa²³.

Mysł ekumeniczny w umyśle młodego Bessariona miał zaszcześcić poprzez swych uczniów Demetrius Kydones, tłumacz pism św. Tomasza z Akwinu na język grecki i duchowy ojciec rozwijającego się w Grecji unionizmu. To właśnie on za pośrednictwem Manuela Chrysolorasa i Manuela Kalekasa miał wywrzeć głęboki wpływ na unionizm Bessariona²⁴. Na dalsze pogłębienie ekumenicznej postawy greckiego metropolity i rzymskiego kardynała wpłynęły też pisma Jana Wekkusa, pierwszego prounijnego patriarchy Konstantynopola.

Ważnym dopełnieniem studiów metropolity Nicei był jego kilkumiesięczny pobyt w Padwie, gdzie przybył w końcu 1440 r. Tutaj pod kierunkiem kanonika Jana Selengia z Krety nowo kreowany kardynał uczy się łaciny i włoskiego²⁵, przechodząc równocześnie prowadzony w języku łacińskim a przeznaczony dla profesorów kurs komentowania doktryny Arystotelesa, i to doktryny dostosowanej i interpretowanej w świetle prawd wiary katolickiej²⁶. Szybkie postępy Bessariona w nauce języka łacińskiego tłumaczy się tym, że już w czasie Soboru Florenckiego mógł się częściowo z tym językiem zapoznać przez stałe obcowanie i dyskusje z łacinnikami. W każdym razie, opuszczając Padwę, mógł już prowadzić rozmowę po łacinie tak, że uważa się, iż przybywając po raz pierwszy do Rzymu, zaczął organizować w swoim domu pierwsze spotkania uczonych Greków i łacinników, dając w ten sposób początek tzw. Akademii, gdzie na zgromadzeniach dyskusje prowadzono w obydwu językach²⁷.

Pierwsze przekłady Bessariona miały być właśnie ćwiczeniami stylu w nowo wyuczonej łacinie. Dotyczy to szczególnie homilii św. Bazylego

²² Wyrazem tej admiracji jest list Bessariona do synów Pletona napisany już po śmierci Gemistosa, zob. P.G. 161 kol. 695—698.

²³ W liście do Michała Apostoliosa Bessarion wyraźnie deklaruje odmiennność swojego poglądu na filozofię Arystotelesa aniżeli stanowisko Pletona. P.G. 161 kol. 687—692.

²⁴ Loenertz, *iw.* s. 142.

²⁵ Sadov, *iw.* s. 185.

²⁶ Tamże s. 185—186.

²⁷ Platina pisze: "... frequentabant tunc quoque eius domum plenam religione, comitate et gratia, plenam ingenii tum graecis, tum latinis, viri ex tota curia doctissimi". P.G. 161 kol. CVII.

Wielkiego *De Nativitate Domini*²⁸ oraz dedykowanych kardynałowi Cesarzemu *Memorabilia Ksenofonta*²⁹. Tłumaczenia te powstały w latach 1441—44. Natomiast przekład *Metafizyki* Arystotelesa z lat 1447—50 wskazuje, że znajomość łaciny opanował już wówczas Bessarion w najwyższym stopniu³⁰. Potwierdzeniem tego jest również świadectwo osób pozostających w bliskim kontakcie z Bessarionem, takich jak Platina, Capranica, Ammanati³¹. Powszechnie znane jest również zaszczytne określenie, jakim obdarzył kardynała Lorenzo Valla, autor *Elegantiae Latinae Linguae*, nazywając go „Latinorum Graecissimus, Graecorum Latinissimus”.

Przebywając wiele lat w środowisku łacińskim, dokonując przekładów, zapoznając się z literaturą i łacińską interpretacją nauki Arystotelesa, Bessarion zdawał sobie sprawę ze znikomej znajomości filozofii Platona wśród ludzi Zachodu. Wiedział również i o tym, że myśl platońska

²⁸ Wysyłając egzemplarz tego przekładu do Tommaso de Sarzana (późniejszy papież Mikołaj V) Bessarion pisał: „(Basilli) sermonem, a me in primordio studiorum meorum latinis in litteris exercendi ingenii mei causa e graeco translatum, ut tunc illa minima in his litteris suppeditabat scientia”. Mohler, jw. Bd 3 s. 452—453.

²⁹ P.G. 161 kol. CLV-CLVI. H. Vast dodaje, że w przekładzie tym styl wykwinny przeplata się z bardzo prostym, z czego wnosi się, iż jest to dzieło wczesnego okresu jego znajomości łaciny (Vast, jw. s. 179).

³⁰ Na kodeksie zawierającym przekład *Metafizyki* Arystotelesa i fragmenty *Metafizyki* Teofrasta, przekazany przez Bessariona Mikołajowi z Kazy (Cod. Casanus 184 fol. 102), czytamy: „Istam translationem fecit rev. d. card. Nicenus, que non posset esse melior, et feci corrigi librum ex originali de manu eiusdem d. cardinalis. 1453” (Mohler, jw. Bd 1 s. 344). Współczesne badania E. Mioni dotyczące tego tłumaczenia wskazują na możliwość istnienia dwóch jego wersji: pierwsza, pochodząca z lat 1447—50, rozpisana na cztery kodeksy, miałaby być jedynie korektą przekładu dokonanego przez Wilhelma Moerbecke, nad wersją drugą Bessarion miał pracować do końca życia i prawdopodobnie jej nie ukończył, gdyż cod. Marc. gr. 206 z r. 1467, zawierający *Metafizykę*, jest pełną głoś i korektą dokonanych ręką Bessariona. Być może, że właśnie z tej nowszej wersji (której kodeksu na razie nie odnaleziono) skorzystał Bekker przy swoim wydaniu pism Arystotelesa. Zob. E. Mioni: *Contributo del cardinale Bessarione all'interpretazione della Metafisica aristotelica*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12—18 Settembre 1958). Vol. 9. Firenze 1960 s. 173—181. Por. też P. Craux: *D'Aristotele à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*. Québec 1970.

³¹ Według Platiny: „... accepto autem de more galero, insigne cardinalatus, ita brevi homo ingeniosus et acutus latinorum mores et litteraturam imbibit, ut ex nostribus unus et non alibi natus videretur”. P. G. 161, kol. CVII-CVIII. Capranica pisze: „Linguae vero sive Latinae exprimere vel furari visus est. Homo in Graecia natus et ad grandem usque aetatem in monasteriis graecis educatus versatusque repente Latinus prodit”. Nicolai Ep. Firmani, jw. s. 408. Świadectwo Ammanatiego przytacza Mohler, jw. Bd 1 s. 251.

tylko wówczas w świecie łacińskim będzie miała prawo obywatelstwa na równi z myślą arystotelesowską, jeżeli ukaże się ją w interpretacji irenicznej w stosunku do arystotelizmu i nie sprzecznej w stosunku do chrześcijaństwa. Tylko taka interpretacja platonizmu w owym czasie miała pewne szanse powodzenia²². Zadanie to Bessarion zrealizował publikując swoje największe dzieło filozoficzne *In columniatorem Platonis libri IV*. Pismo zredagowane w wersji grecko-łacińskiej ukazało się drukiem w 1469 r. w Rzymie²³. Przeznaczone było głównie dla odbiorców łacińskich. Choć miało charakter polemiczno-apologetyczny, było dobrą i szeroką prezentacją myśli platońskiej, ukazanej jako irenicznej tak w odniesieniu do właściwie rozumianego arystotelizmu, jak też w stosunku do chrześcijaństwa.

Tak więc przez swoje studia i koleje losu Bessarion już od młodości wydaje się być predysponowany do roli pośrednika zmuszonego godzić to co scholastyczne (studia u Bazyljanów) z tym co humanistyczne (studia w Mistrze), to co średniowieczne z tym co nowe w nauce, to co religijne z tym co pogańskie w kulturze, to co bizantyńskie z tym co rzymskie w Kościele.

Nie będziemy więc dalecy od prawdy, jeśli postawimy wniosek, że zaczątków idei ekumeniczno-irenicznej Bessariona można dopatrywać się już w samym profilu jego studiów.

Biblioteka Bessariona

Poszukując dalszych informacji dotyczących teologicznej i filozoficzno-filologicznej formacji Bessariona sięgamy do jego księgozbioru. Tutaj bowiem, badając dokładnie inwentarze kolekcji podstawowych, możemy się wiele dowiedzieć o życiu umysłowym kolekcjonera biblioteki²⁴.

Wiadomo, że *In columniatorem Platonis* zawiera wiele fragmentów pism starożytnych dla Zachodu wówczas jeszcze nieznanych. Dotyczy to nie tylko myśli platońskiej, ale także tak ważnego komentatora Arystote-

²² Wiąże się to ściśle z początkami nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego i proarystotelesowską polityką papieża Mikołaja V. Pisze o tym S. Swieżawski: *Les debuts de l'aristotélisme chrétien moderne*. „Organon” 1970 nr 7 s. 177–194. Por. też M. Ciszewski: „Arystotelizm chrześcijański” Jerzego z Trapezuntu. „Studia Mediewistyczne” 1974 nr 16 s. 3–76.

²³ Bessarionis: *In columniatorem Platonis libri IV*. Textura Graecum addita vetere versione Latina ed. L. Mohler. W: L. Mohler: *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*. Bd 2. Paderborn 1927.

²⁴ Nawiązano tu do metodologicznych wskazań S. Swieżawskiego: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1: *Poznanie*. Warszawa 1974 s. 167–160 i nn.

lesa, jakim był Aleksander z Afrodyzji. Bardziej jeszcze interesujący jest tu nowy przekład i krytyczno-filologiczna interpretacja wybranych tekstów powszechnie znanego i komentowanego przez łacinników Arystotelesa. Pisma Bessariona zapoznają również czytelnika Zachodu z myślą i poglądami greckich Ojców Kościoła, u których szukał on teologicznej argumentacji na rzecz ekumenizmu i utwierdzenia unii Kościołów. W związku z powyższym interesuje nas sposób podejścia Bessariona do badanych tekstów oraz tematyka teologiczno-filozoficzna, której poświęcałby on więcej uwagi. Wszystko to wymaga krótkiego choćby omówienia biblioteki kardynała³⁵.

Gdy w r. 1469 Bessarion przekazywał zrab swego księgozbioru do Wenecji w 30 skrzyniach transportowanych przez 15 mułów, liczba kodeksów sięgała 900 egzemplarzy³⁶. Według pierwotnego katalogu, sporządzonego przez H. Omont, w bibliotece św. Marka było 746 rękopisów. Był to największy wówczas zbiór kodeksów greckich w Italii. Nawet wspaniała biblioteka w Neapolu, rozrastająca się pod opieką dynastii Andegaweńskiej, nie mogła pod tym względem równać się z biblioteką Bessariona. Dla porównania księgozbioru greckiego kardynała z innymi z tego okresu warto wymienić przynajmniej niektóre. Tak więc Federigo z Urbino miał 772 kodeksy, kardynał Giordano Orsino (w 1439 r.) posiadał 254, kardynał d'Este (w 1480) miał ich 300, a Medyceusze we Florencji (w 1456 r.) posiadali 158 tomów, Niccolo Niccoli miał ponoć około 800 egzemplarzy, a biblioteka papieża Mikołaja V po jego śmierci liczyła 824 łacińskich rękopisów, natomiast Viscontiego w Pawii (w 1426 r.) nawet 988 tomów³⁸.

³⁵ Wszystkie znane mi monografie o Bessarionie poświęcają sporo uwagi jego księgozbirowi. Doczekał się on zresztą szeregu osobnych opracowań. Zob. np. G. Valentinielli: *Bibliotheca manuscripta ad s. Marcum Venetiarum*. Venetiis 1882; H. Omont: *Inventory des manuscrits grecs et latins donnes à Saint-Marc de Venise par le Cardinal Bessarion en 1468*. „Revue des Bibliothèques” 1894 nr 5 s. 129—187; L. Labowsky: *Manuscripts from Bessarion's Library Found in Milan*. „Mediaeval and Renaissance Studies” 1961 nr 3 s. 108—162; Tenże: *Il cardinale Bessarione e gli inizi della Biblioteca Marciana*. W: *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*. A cura di A. Pertusi, Venezia 1966 s. 159—182. Z ogólniejszych opracowań na uwagę zasługuje C. Fratti: *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili Italiani*. Firenze 1934 s. 76—94.

³⁶ Cyfrę tę podaje dokument senatu weneckiego z r. 1468 akceptujący donację Bessariona. Zamieszcza go Omont, jw. s. 135 i nn.

³⁷ Tamże s. 149—179.

³⁸ Liczby te podano za Mchlerem, jw. Bd 1 s. 409—409. Metodologicznie i merytorycznie cenne informacje na temat bibliotek tego okresu podaje S. Świążawska: *Dzieje filozofii europejskiej*. T. 1: *Poznanie* s. 50—51, 157—160 i in. T. 2: *Wiedza*. Warszawa 1974 s. 68—70, 85 i nn.

Gromadzenie ksiąg było życiową pasją humanisty, i to od najmłodszej młodości, gdy nocami przepisywał Jana Aleksandryjskiego komentarz do Ptolomeusza³⁹ — aż do ostatnich chwil życia, gdy jeszcze 13 maja 1472 r. pisał list do Lorenzo Medici w sprawie kopii pism św. Augustyna⁴⁰. Nie więc dziwnego, że Ambrogio Traversari, generał Kamedułów i tłumacz między łacinnikami i Grekami na Soborze Ferraro-Florenckim, gdy spotkał się z Bessarionem w Ferrarze, już wówczas podziwiał jego erudycję i podkreślał, że przywiózł on ze sobą wiele ksiąg dotychczas łacinnikom nieznanych⁴¹. Natomiast Mikołaj Perotti, sekretarz i bliski przyjaciel Bessariona, z entuzjazmem nazwie jego bibliotkę najpiękniejszą i najwspanialszą z wszystkich, jakie można by zobaczyć, podkreślając, nie bez pewnej przesady, że ani w całej Grecji, ani w całym imperium Rzymskim nie ma kodeksu łacińskiego czy greckiego, którego Bessarion by nie posiadał⁴².

Zbiory swe powiększał kardynał stale i różnymi sposobami. Nawet w czasie swoich podróży, jako legat papieski od Norymbergi i Wiednia, szukając poparcia dla sprawy krucjaty, znajdował czas na penetrowanie bibliotek, kupowanie i kopiowanie znalezionych kodeksów. To on w czasie swojej wizytacji w klasztorze św. Mikołaja (koło Otranto) odnalazł uznawany za zaginiony poemat Kwintusa ze Smyrny *Naśladowanie Homera*⁴³ oraz Kolutosa z Likopolis *Porwanie Heleny*⁴⁴. Do pracy w powiększaniu swoich zbiorów zatrudniał Bessarion ogromny zespół ludzi, którzy byli przez niego wynagradzani i na jego życzenie podejmowali wyprawy za rękopisami aż na teren Grecji. Michał Apostolic popłynął na Kretę⁴⁵, a Mikołaj Perotti udał się w tym celu do Trapezuntu⁴⁶. Jedni dokonywali korekty tekstów, a drudzy tylko kopiowali. Lista

³⁹ Por. Nicolai Ep. Firmani, jw. s. 407.

⁴⁰ Fragment tego listu, lecz bez podania źródeł, zamieszcza R. Rocholl: *Bessarion. W: Studie zur Geschichte der Renaissance.* Leipzig 1904 s. 191—192.

⁴¹ Zob. G. Mercati: *Ultimi contributi alla storia degli umanisti.* Roma 1939 s. 25 i nn. Studi e Testi 90.

⁴² G. Mercati: *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti.* Roma 1925 s. 152. Studi e Testi 44.

⁴³ O odkryciu tym sygnalizował współczesny Bessarionowi Konstantyn Lascaris (P. G. 161 kol. 945).

⁴⁴ Zob. A. Bandini: *De vita et rebus gestis Bessarionis cardinalis Nicaeni commentarius.* P. G. 161 kol. XII.

⁴⁵ É. Legrand: *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XV^e et XVI^e siècles.* T. 2. Paris 1903 s. 240.

⁴⁶ Mohler, jw. Bd 1 s. 266.

tych nazwisk jest bardzo długa⁴⁷. Obfita korespondencja greckiego kardynała w dużej mierze dotyczy właśnie troski o powiększanie swojej kolekcji. Tematyka ta przeważa w listach do przyjaciela Michała Apostoliosa, do Franciszka Barbaro, a także do szkolnego kolegi i poety Filelfo.

Dodatkową wartość zbiorów kardynała stanowiła metoda, jaką posługiwano się w jego gronie przy opracowywaniu rękopisów. Otóż starał się on zgromadzić kilka kopii możliwie najstarszych jakiegoś dzieła, a potem korygował odpisy w oparciu o najstarsze manuskrypty. Pierwszą kopię sporządzano tak, by między wierszami było jeszcze dużo miejsca na ewentualne poprawki i uzupełnienia. Kopia ta wędrowała od kopistów do rąk kardynała i jego korektorów, teraz nanoszono poprawki i w rezultacie powstał tzw. *codex correctus*, który przekazywano do skopiowania na pergaminie, uzyskując z kolei tzw. *codex pulcherimus*, który raz jeszcze był weryfikowany przez korektora. L. Labowsky sugeruje, że owa metoda opracowywania „krytycznego” kodeksów była wzorowana na tej, jaką wypracowano w Bizancjum. Podobną metodą posługiwał się bowiem Maksym Planudes w swoim wydaniu pism Plutarcha⁴⁸.

Takie opracowywanie rękopisów wymagało od kopistów i korektorów dobrej znajomości języka i szerokiej wiedzy. Stąd troską Bessariona było gromadzić wokół siebie ludzi odznaczających się wiedzą filozoficzną i dobrze zaznajomionych tak z językiem greckim, jak i łacińskim. Teodor Gaza, Jan Argyropulos, Lorenzo Valla, Poggio Bracciolini — to humaniści, którzy pod przewodnictwem Bessariona jednoczyli swoją wiedzę i doświadczenie, oddając nieocenione usługi przez swój wkład w opracowywanie, kopiowanie, identyfikowanie starożytnych rękopisów oraz przez ich rozpowszechnianie i przekłady. Zlecając mniej doświadczonym współpracownikom przepisywanie jakiegoś tekstu kardynał zaznaczał, że gdy autor będzie się odwoływał do greckiego pisarza, to należy zostawić wolne miejsce, ponieważ osobiście chciał te cytaty uzupełnić⁴⁹. Świadczy to o jego dobrej znajomości literatury greckiej. Musiał być też czytany w tekstach Arystotelesa, jeśli poprawiał fragmenty,

⁴⁷ Greckie kodeksy kopiowali: Jan Argyropulos, Michał Apostolios, Demetrios Syropulos, Jan Plusadenos, Kosmas Mních, Jerzy Zangaropulos. Wśród kopistów kodeksów łacińskich spotykamy takie nazwiska, jak: Mateusz Castagnoli (sekretarz Bessariona z Bolonii), Piotr Turris (kleryk brandenburski), Dietrich Wulf z Lubeki, Jan Caldariex (ksiądz niemiecki), Jan Gerich z Diestu (Möhler, jw. Bd I s. 411; Sadov, jw. s. 196).

⁴⁸ Labowsky: *Il cardinale Bessarione e gli inizi* s. 164.

⁴⁹ „Locorum graecorum, quibus inserendis spatium assignatum est, quaedam sua manu supplevit Bessario”. Cyt. za A. Sadov, jw. s. 202.

które przytaczał ze Stagiryty Paweł z Wenecji⁵⁰. Korekty pism dokonywane w kręgu kardynała wytworzyły pewien modus corrigendi, tak że np. Mikołaj Perotti (już po śmierci Bessariona) ostro skrytykuje Jana Andrzeja de Bussi, byłego sekretarza Mikołaja z Kuzy i pierwszego korektora wydawnictwa Sweynheim i Pannartz, za błędy popełnione w editio princeps *Historia naturalis* Pliniusza, proponując mu, aby na przyszłość przy dokonywaniu korekty korzystał z pomocy Akademii Bessariona⁵¹.

Warto nadmienić, że Bessarion już po proklamacji unii florenckiej udał się do Konstantynopola i wertował tamtejsze księgozbiory zakonne, poszukując ciągle głębszego potwierdzenia dla swego stanowiska unionisty w kwestii dogmatycznej o pochodzeniu Ducha Świętego. Posługując się już wówczas swoją metodą badania rękopisów doszedł do stwierdzenia faktu, że w starych egzemplarzach teksty dotyczące pochodzenia Ducha Świętego u Greckich Ojców Kościoła są inne aniżeli w nowszych, gdyż w nowszych zostały one przeinaczone⁵². Owocem tych badań, w nawiązaniu do dyskusji soborowych, są pisma teologiczne Bessariona, w których rozwinął on kwestię pochodzenia Ducha Św., zajmując stanowisko przeciwne palamizmowi i opinii, której bronił Marek, metropolita z Efezu; starał się doktrynalnie uzasadnić nie tylko własną pozycję unionisty, ale przekonać do tego również własnych rodaków⁵³.

⁵⁰ Na marginesie pisma *Summa totius philosophiae* Pawła z Wenecji Bessarion poczynił uwagi, o których Valentinielli pisze: „...non infrequentes sunt postillae marginales graecae, manu Bessarionis, qui loca Aristotelis graecorumque interpretum passim adscripsit, et Paulum Venetum nonnumquam refutavit”. Zob. Sačarov, jw. s. 262.

⁵¹ Zob. Mercati: *Per la cronologia* s. 90.

⁵² Zob. Bessarionis: *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philantropinum*. P.G. 161 kol. 327—330.

⁵³ Z ważniejszych pism teologicznych Bessariona wymienia się następujące: *De processione Spiritus Sancti contra Palaman apologia inscriptionum Veccii*. P.G. 161 kol. 243—310; *Refutatio syllogismorum Maximi Planudae de processione Spiritus Sancti contra Latinos*. P.G. 161 kol. 309—318; *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philantropinum*. P.G. 161 kol. 321—406 (nowe wydanie oprac. E. Candal: W: *Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*. Serie B. T. 7. Roma 1958 nr 1; Roma 1961 nr 2); *Contra Marcum Ephesinum de Processione Spiritus Sancti*. P.G. 161 kol. 137—244; *De Sacramento Eucharistiae*. W: Mohler, jw. Bd 3 s. 2—69. Ostatnia z wymienionych rozprawek była wynikiem dyskusji soborowych i polemiki z Markiem Eugenikosem na temat epiklezy i konsekracji chleba. M. Jugie podkreśla, że Bessarion w oparciu o teksty Ojców Kościoła dał nowatorski jak na owe czasy wykład liturgiczny i był pierwszym, który w tym czasie tradycję Ojców w nowym świetle tak dokładnie przedstawił (*Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*. T. 3. Paris 1930 s. 262 i nn.).

W każdym razie Bessarion był przekonany, że jego trud nie poszedł na marne, a obrona droga irenizmu okazała się słuszna, gdy w epilogu swe-go pisma skierowanego do Alexisa Lascarisa Filantropinosa podsumo-wywał wynik swoich dociekań nad wypowiedziami Wschodnich i Za-chodnich Ojców Kościoła w kwestii pochodzenia Ducha Świętego: „Tu vero una cum Occidentalium Patrum testimonis etiam aliquas Orientalium auctoritates a nobis accipe, ut etiam istos eadem illis dicentes, intelligas; et non solum sententia, verum etiam ipsis verbis eos plerumque esse concordēs”⁵⁴.

Sposób podejścia Bessariona do badanych tekstów, krytycyzm i troska o autentyczność autorskich tekstów, świadczy o dużej świadomości metodologicznej greckiego humanisty. Jeżeli do tego dodamy jego szcero-ką jak na owe czasy wiedzę i szacunek dla różnych stanowisk i poglą-dów, to wykluczyć będzie trzeba przypisywany mu eklektyzm w pejora-tywnym tego słowa znaczeniu, natomiast zaakcentować należy jego świa-dome poszukiwanie jedności wśród różności poglądów.

Jeśli chodzi o same zbiory biblioteczne, to początkowo metropolita Nicei kolekcjonował je po linii swoich zainteresowań naukowych. Kon-centrowały się one przede wszystkim wokół zagadnień teologiczno-filo-zoficznych. Wiązało się to ściśle z problematyką wynikłą na Soborze Florenckim, jak też z dyskusjami (sporami) filozoficznymi tego okresu. Stąd były to przede wszystkim dzieła Ojców Kościoła, w których szu-kał on elementów jednoczących i umacniających więź Kościoła Greckiego z Rzymskim. Są więc tam pisma Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Na-zjanzu, Bazylego Wielkiego, Nila, Efrema, Jana Chryzostoma, Jana Da-masceńskiego, Cyryla Aleksandryjskiego, Klimaka, Augustyna i kilka pełnych wydań Pseudo-Dionizego Areopagity. Są tam też greckie teksty Ewangelii, Listy św. Pawła po hebrajsku, grecku i po łacinie, greckie przekłady pism św. Tomasza z Akwinu. Wśród pism filozoficznych prze-ważają pełne zbiory dzieł Platona i Arystotelesa oraz ich komentatorów, zwłaszcza pisma Proklosa i Simplicjusza. Wielkim pragnieniem Bessario-na było bowiem przygotować do edycji całość dzieł Arystotelesa i Pla-tona. Zainteresowanie autorami neoplatonickimi płynęło z tego, że właś-nie w tym nurcie widział najlepszą możliwość pogodzenia platonizmu z arystotelizmem, jak i z chrześcijaństwem.

⁵⁴ P.G. 161 kol. 446. Szerokie omówienie ekumenicznej myśli Bessariona w opar-ciu o jego wypowiedzi z dyskusji i mowy soborowe podaje E. Candal: *Bessa-rión Nicaenus in Concilio Florentino*. „Orientalia Christiana Periodica” 1940 nr 6 s. 417—466.

Stopniowo, gdy nadzieja na rychłe odzyskanie niepodległości Grecji stawała się coraz słabsza, a szczególnie od momentu tragicznej dla wszystkich Greków chwili upadku Konstantynopola (1453), kardynał zrozumiał, że ratowanie spuścizny pisarskiej własnego narodu może się stać jedyną szansą dla przetrwania w historii. Wymownym wyrazem tej myśli jest list skierowany do Apostoliossa, skupującego i zbierającego kodeksy na terenach greckich, zagrożonych przez muzułmanów. List ten, napisany wkrótce po upadku stolicy Bizancjum, wyraża ból z powodu wspólnej ojczyźnianej tragedii, rozczarowanie i gorycz z powodu braku jedności i wspólnoty ideałów wśród władców chrześcijańskich Europy. Przy końcu listu kardynał wyznaje: „... I dla mnie pozostało jeszcze niemało pism nauczycieli mówiących zarówno o sprawach zewnętrznych, jak i o sprawach nas dotyczących. Dopóki istniała wspólna i jedyna stolica Heilenów, nie troszczyłem się o nic, ponieważ wiedziałem, że wszystko było tam (pieczołowicie) chronione. Lecz od chwili, gdy niestety upadła, opanowało mnie jakieś wielkie pragnienie posiadania całego ich wszystkich dorobku, i to nie ze względu na samego siebie, bo zdobyłem już dla własnego pożytku to, czego mi brakowało, lecz aby sami Grecy, jeśli by tam jeszcze gdzieś może ocalili i jeśli by w przyszłości znaleźli się w lepszej sytuacji — wiele rzeczy w przeciągu dłuższego czasu może się zdarzyć — mieli gdzieś wszystkie swoje wypowiedzi, które dotychczas powstały, by je znaleźli zebrane razem w jakimś bezpiecznym miejscu, a znalazłszy, by je pomnożyli, i aby przypadkiem po stracie tych już nielicznych traktatów, które ocalały z wielu innych wspaniałych dzieł, jakie po cwych boskich myślach dawno utraciliśmy, nie pozostali zupełnie bez mowy, nie różniąc się niczym od barbarzyńców i niewolników”⁵⁵.

Nie dziwi nas więc fakt, że zbiory biblioteczne greckiego kardynała zawierają pisma niemal z wszystkich dziedzin ówczesnej wiedzy: filozoficznej, teologicznej, matematycznej, astronomicznej, historycznej, retorycznej, poetyckiej. W inwentarzu jego biblioteki, przesłanym wraz z księgozbiorem jeszcze za jego życia do Wenecji, spotykamy autorów i pisma bardzo różnorodne⁵⁶. Obok autorów i dzieł, jakie wymieniliśmy

⁵⁵ Mohler, jw. Bd 3 s. 479. H.L.D. Saffrey sugeruje, że jest możliwe, iż Bessarion był tu inspirowany, lub przynajmniej utwierdzany, w potrzebie zbierania i ratowania greckiej literatury przez listy, jakie słał do Rzymu z Graz Aeneas Sylvius Piccolomini (późniejszy papież Pius II), który w swoich listach do Mikołaja V, do kardynała Kuzanczyka, jak też w zbiorowym liście do kardynałów i władców, alarmował o dewastacji bibliotek przez Turków. Por. Saffrey, jw. s. 268.

⁵⁶ Katalog ten zamieszczony jest w P.G. 161 kol. 701—714.

już wcześniej, obok historii soborów, są pisma o gospodarstwie wiejskim Marka Terencjusza Warrona i Marka Porcii Katona oraz *Almagest* Ptolemeusza, którego na życzenie Bessariona łaciński przekład rozpoczął Jerzy Peuerbach, a ukończył Jan Müller z Królewca, zwany Regiomontanusem⁵⁷. Spotykamy w bibliotece Bessariona dzieła o tematyce wojennej, jak np. *De re militari et instrumentis bellicis* Jana Sophiana⁵⁸, także pisma medyczne, takie jak *Pandectae medicinae*.

Gdybyśmy więc na podstawie samego tylko inwentarza biblioteki cncieli ustalili profil zainteresowań właściciela, to można by stwierdzić, że, w duchu ówczesnych humanistów, był on wszechstronnie wykształcony i zainteresowany wieloma dziedzinami wiedzy. Ale jak zaznaczono wyżej, powiększanie zbiorów łączyło się u niego z ratowaniem spuścizny pisarskiej własnego narodu, nie wszystkie pisma musiały merytorycznie interesować kardynała. Wiadomo jednak, że podejmował on szczególne starania o zdobycie określonych autorów dzieł. Z listu Apostoliosa do Bessariona (z końca 1467 r.) dowiadujemy się o trudnościach ze znalezieniem i kupnem niektórych dzieł Plutarcha, Proklosa i Galena⁵⁹. Natomiast w 1471 r. Bessarion prosi go znowu o Aelianusa *Różnorodne historie* i o wszystkie pisma Jana Chryzostoma⁶⁰. Wiadomo też, że kardynał, po odesłaniu swego księgozbioru do Wenecji, pozostawił do własnego użytku dublety niektórych pism jako egzemplarze osobiste i te, które mu były potrzebne do pracy, między innymi były to: Proklosa *Komentarz do Parmenidesa* i *Teologia Platonańska*, Plotyna *Eneady*, Jamblicha *Życie Pitagorasa* i *O misteriach*, Homera *Iliada*⁶¹. Niektóre kodeksy są przepełnione jego uwagami, jak np. Proklosa *Komentarz do Timajosa* czy *Optyka* Euklidesa⁶². Widać również, że zależało mu bardzo na dziełach Simplicjusza, jeżeli przełożył na język grecki jego

⁵⁷ Początkowo przekładu tego zamierzał dokonać sam Bessarion. Por. Sadov, jw. s. 203.

⁵⁸ Kodeks ten wraz z rysunkami był skopiowany na specjalne życzenie Bessariona. Miał być prawdopodobnie źródłem informacji dla potrzeb planowanej wyprawy krzyżowej. Tamże s. 203.

⁵⁹ Zob. H. Noiret: *Lettres inédites de Michel Apostolios*. Paris 1890 s. 96 i nn.

⁶⁰ Tamże s. 129.

⁶¹ Saffrey, jw. s. 265—266.

⁶² P.G. 191 kol. CXLIII—CXLIV.

komentarz do czterech ksiąg *De caelo* Arystotelesa⁶⁵. Zainteresowanie Simplicjuszem i Proklosem wiązało się u Bessariona z jego tendencją do godzenia Arystotelesa i Platona. Wiadomo przecież, że on sam próbował godzić Arystotelesa z Proklosem, proponując nawet w tym względzie swoje własne rozwiązanie w zagadnieniu transcendentalnej jedni⁶⁶. W *In calumniatorem Platonis* Bessarion powołuje się wielokrotnie na ohydny wymienionych neoplatoników podkreślając, że Simplicjusz jest przedstawicielem tendencji godzenia filozofii Platona i Arystotelesa wśród Greków tak, jak Boecjusz czynił to wśród łacinników⁶⁷. Powołuje się tam również często na pisma Ojców Kościoła, których tak skrzętnie gromadził w swojej bibliotece. Stanowiły one bowiem bardzo poważny autorytet i były mu pomocne w uzgadnianiu poglądów filozoficznych myślicieli pogańskich z prawdami wiary chrześcijańskiej⁶⁸.

Ostateczna decyzja złożenia swego księgozbioru w Wenecji, a nie w benedyktyńskim klasztorze San Giorgio Maggiore, jak planował wcześniej⁶⁹, łączyła się z pewnością nie tylko z życzeniem takim właśnie a nie innym papieża Pawła II, który pochodząc z Wenecji zabiegał o jej dobro, ale także z wielkimi nadziejami, jakie wiązał z Wenecją sam

⁶⁵ Sprawa ta uszła uwadze monografistów Bessariona. W r. 1271 Moerbecke przełożył na łacinę, prawdopodobnie na życzenie św. Tomasza z Akwinu, komentarz Simplicjusza do *De caelo et mundo* Arystotelesa. Komentarz ten był trzykrotnie wydany w Wenecji apud Hieronymum Scotum 1546, 1544 i 1563. Rekomendowane przez św. Tomasza dzieło Simplicjusza i jego nauka (ponieważ św. Tomasz nie skończył swego komentarza do *De caelo*) wywarły głęboki wpływ na rozwój fizyki scholastycznej tak, że niekiedy równoważy się on wpływowi Arystotelesa. W r. 1526 wydawnictwo Aldiny w Wenecji wydało wersję grecką tegoż komentarza, ale Payron i Heiberg wykazali, że wydanie to nie opierało się na wcześniejszej greckiej wersji autora, lecz że jest ono przekładem dokonany właśnie przez Bessariona z łacińskiej wersji Wilhelma Moerbecke (*Simplicii: In Aristotelis de Caelo commentaria*. Edidit L.L. Heiberg. Berolini 1894 s. X—XII; por. też P. Duhem: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, T. 3. Paris 1958 s. 356).

⁶⁶ Zob. H. D. Saffrey: *Aristote, Proclus, Bessarion: à propos de l'Un transcendantal*. W: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12—13 Settembre 1958)*. Vol. 11: *Storia della filosofia antica e medievale*, Firenze 1960 s. 153—158.

⁶⁷ Bessarionis: *In calumniatorem Platonis*. Lib. I cap. 1 art. I. Ed. Mähler, jw.

⁶⁸ Wiazało się to z akcentowaniem roli Tradycji na Soborze Florenckim, ponieważ właśnie w Tradycji poszukiwano argumentów, w oparciu o które można by zawrzeć unią Kościołów Greckiego z Rzymskim. Natomiast Sobór w Konstancji bardziej akcentował rolę Pisma świętego.

⁶⁹ Dokładną bibliografię dotyczącą historii donacji biblioteki Bessariona podaje Labowsky: *Il cardinale Bessarione e gli inizi della Biblioteca Marciana*, jw. s. 168.

Bessarion, i sprawą unifikacji grecko-rzymskiej. Uważał on bowiem to miasto za „drugie Bizancjum”. Składało się na to wiele powodów. Jako wytrawny dyplomata i polityk nie widział możliwości odzyskania niepodległości Grecji bez udziału Wenecji, sugerował więc wolność Grecji pod hegemonią wenecką. Wenecja była też głównym portem i bramą otwierającą szeroko swoje podwoje dla Greków opuszczających swoją ojczyznę w obawie przed jarzmem tureckim. Tutaj wreszcie spotykali się ludzie z całego ówczesnego świata, a więc była doskonałym miejscem międzynarodowej konferencji, jak też sprzyjała propagowaniu międzynarodowego zjednoczenia⁶⁸. Nadto Bessarion miał w wielkim poważaniu formę rządów istniejących w Wenecji, które, jak wiadomo, pretendowały do naśladowania idealnego państwa platońskiego. Łączyły go też z tą republiką osobiste, serdeczne kontakty, był przecież mianowany członkiem *Maggior Consiglio* (od 21 grudnia 1461 r.), a jego imię znalazło się w złotej księdze tego miasta. Przekazanie jeszcze za życia swojej biblioteki temu miastu zyskiwało mu zyczliwość papieża i weneccjan, wdzięczność greckich i łacińskich uczonych, którym zastrzegł pełne prawo korzystania z tych zbiorów. Można też zgodzić się z poglądem A. Sadowa, który uważa, iż ten fakt przyspieszył rozwój humanizmu na Zachodzie, jeśli uwzględni się to, że ze zbiorów biblioteki korzystali także profesorem uniwersytetu w Padwie⁶⁹ oraz że w oparciu o nie powstały słynne edycje Aldo Manuzio, który w pewnym sensie kontynuował tradycje Akademii Bessariona⁷⁰.

Akademia Bessariona

Ważną rolę w intelektualnej formacji Bessariona, obok jego studiów i biblioteki, pełniła założona przez niego samego tzw. Akademia. Należy wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi tu o akademię w ścisłym tego słowa

⁶⁸ Dość jednoznacznie takie właśnie przekonanie wyraża Bessarion w swoim liście do doży weneckiego Francesco Foscariego, jak też w liście do Christophoro Mauro i Senatu Wenecji (1488 r.), Mohler, *iw.* Bd 3 s. 475—477, 541—543.

⁶⁹ Labowsky: *Manuscripts from Bessarion's Library*, *iw.* s. 124 i nn.

⁷⁰ Zob. Sadow, *iw.* s. 204. L. Labowsky podkreśla pewną łączność kręgu Bessariona i Nowej Akademii Aldo Manuzio, założonej w 1500 r., której celem było rozbudzenie zachęty do studiów greckich. Sam Manuzio był uczniem Dominio Calderini, który należał jeszcze do Akademii Bessariona. Jest też pewne, że Manuzio i jego przyjaciele wykazywali żywe zainteresowanie losem biblioteki nicejskiej. Pierwsi bibliotekarze biblioteki św. Marka wszyscy byli członkami Nowej Akademii, która stanowiła centrum życia umysłowego Wenecji. (Labowsky: *Il cardinale Bessarione e gli inizi della Biblioteca Marciana*, *iw.* s. 176).

znaczeniu. Swym charakterem przypominała ona bowiem bardziej akademię z Gaju Akademosza aniżeli akademię w dzisiejszym znaczeniu. Nie była nią w ścisłym sensie tego słowa i po r. 1464, gdy przybrała charakter już bardziej zinstytucjonalizowany, ani nawet wówczas, gdy Mikołaj Perotti używał w swoim liście do Franciszka Guaniero po raz pierwszy w odniesieniu do niej określenia „Accademia Bessarionea”, a Teodora Gazę określił jako „princeps Bessarionese Accademiae”⁷¹. Akademia Bessariona była raczej salonem, gdzie gromadzili się ludzie o najrozmaitszej osobowości, umysłowości i przekonaniach, łacinnicy i Grecy, sceptycy i wierzący, teologowie i humaniści, laicy i duchowni — dokonywali tutaj wymiany myśli i poglądów, swobodnie i bez skrupowania dzieląc się nimi i hołdując im⁷². Miejscem tych spotkań był zasadniczo dom Bessariona w Rzymie, ale do Akademii przynależało szereg osób, którzy wymieniali swe poglądy drogą korespondencji. Liczba tych korespondentów w różnych częściach Europy była wielka, a ilość wymienianych listów — jak podaje w swym panegiryku Platina — ogromna⁷³.

Początki tej Akademii, jak przyjmuje się powszechnie za relacją Platiny, sięgają pierwszego pobytu Bessariona w Rzymie⁷⁴. Największy jej rozkwit przypada na czas pontyfikatu papieża Mikołaja V, natomiast poważne ożywienie jej działalności zaznacza się w ostatnich latach życia kardynała. Nawet w okresie swojej legacji w Bolonii Bessarion pod-

⁷¹ A. Della Torre: *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*. Firenze 1902 s. 13. Określenie użyte przez Perottiego niektórzy badacze zrozumieli dosłownie, co było błędem, jak stwierdza Della Torre. Tamże. Pisano też o akademii rzymskiej Mikołaja V. Jednak H. Vast wyraźnie podkreśla, że byli to uczeni gromadzący się w domu Bessariona i że żadna inna akademii Mikołaja V nie istniała. (Vast, jw. s. 165).

⁷² Zob. P.G. 161 kol. CVII i nn.

⁷³ Tamże kol. CXII.

⁷⁴ „...frequentabant tunc quoque eius domum plenam religione, comitate et gratia, plenam ingenii tum graecis, tum latinis, viri ex tota curia doctissimi”. P.G. 161 kol. CVII. A. Sadov komentując te słowa Platiny podkreśla, że spotkania te miały miejsce na początku pobytu Bessariona w Rzymie. Wynika to również z kontekstu podanego przez Platynę. Sadov dodaje, że pierwsze kontakty z uczonymi i profesorami nawiązał Bessarion jeszcze w Padwie, gdy uczył się łaciny i słuchał wykładów o filozofii Arystotelesa. (Sadov, jw. s. 185—183). Chociaż wiadomo, że Bessarion był po raz pierwszy w Rzymie w r. 1440, to chodzi tu prawdopodobnie o jego pobyt od chwili, gdy przybył tam wraz z kurią papieską z Florencji w jesieni 1443 r. i przebywał aż do 1450, gdy został mianowany legatem papieskim w Bolonii, Romani i Morea (Bulla Mikołaja V z dnia 26 II 1450). Por. Labowsky: *Bessarione. W: Dizionario biografico*, jw. Vol. 8 kol. 889.

trzymywał żywy kontakt z kręgiem humanistów w Rzymie, co nie przeszkadzało mu równocześnie reorganizować boloński uniwersytet i mobilizować wokół siebie życie intelektualne ⁷⁵.

Nie sposób wymienić nazwiska wszystkich osób przynależących do Akademii Bessariona. Z konieczności trzeba się tu ograniczyć do wymienienia tych, którzy najbliższej współpracowali z kardynałem oraz do osób bardziej znanych i wpływowych tego okresu. Do kręgu uczonych, którzy najwcześniej gromadzili się w domu kardynała, należeli: Teodor Gaza, Jerzy z Trapezuntu, Poggio Bracciolini i Lorenzo Valla. Do tego grona dołączają stopniowo coraz to nowi, zarówno greccy, jak i łacini humaniści: Demetrios Chalcondylas, Jan Lascaris, Michał Apostolios, Flavio Biondo, Andronikos Kallistos, Giacomo Ammanati, Bartłomiej Argyropulos, Jan Argyropulos, Bartłomiej Platina, Domizio Calderini, Jan Gatti, Valerius de Viterbo, Nicolas Segundinos, Mikołaj Perotti, Gasparro Zacchi, Jakub Parleone (trzej ostatni byli sekretarzami Bessariona), Jakub Sceva (Grek z Cypru i rektor Uniwersytetu Padewskiego z r. 1434, a potem majordomus Bessariona) i Campanus, któremu Włosi zawdzięczają pierwszą drukarnię ⁷⁶. Nie wszyscy z wymienionych osób stale uczestniczyli w dyskusjach i spotkaniach Akademii, większość z nich pozostawała jednak w stałym kontakcie czy to osobistym, czy korespondencyjnym, na bieżąco śledząc wszystkie naukowe badania prowadzone w Akademii. Wiadomo, że w tzw. drugim okresie rzymskim Akademii uczestnicy zbierali się nawet codziennie i że spotkania te miały pewien ustalony program. Spotkaniom przewodniczył sam Bessarion lub ktoś znaczniejszy w jego zastępstwie, jak np. Teodor Gaza, „princeps Bessarioniae Accademiae”. W tym gronie przebywał na zaproszenie kardynała Jan Müller, sławny astronom, pogłębiając swoją znajomość języka greckiego, gdy kontynuował dzieło swego mistrza Jerzego Peurbacha *Epitome in Claudii Ptolemaei magnam compositionem* ⁷⁷. Tutaj wreszcie poszerzali swoją wiedzę Gulielmo Graim, pełno-

⁷⁵ Zob. Mohler, jw. Bd 1 s. 262—266. Szczegółowe omówienie działalności Bessariona w Bolonii ze szczególnym podkreśleniem strony prawnej tej legacji omawia artykuł E. Nasalli Rocca di Corneliano: *Il cardinale Bessarione legato pontificio in Bologna (1450—1455)*. Estratto dagli „Atti e Memorie” della R. Deputazione di Storia Patria per le Romagne 1931 nr 26 s. 1—64.

⁷⁶ Mohler, jw. s. 326—331; Vasi, jw. s. 303—314.

⁷⁷ Zob. Duhem: *Le système du monde*, jw. T. 10 s. 356—358.

mocnik ówczesnego króla Anglii, jak i Francesco di Savona de La Rovère, późniejszy papież Sykstus IV ⁷⁹.

Już samo wyliczenie osób związanych z kręgiem Bessariona wskazuje na ogromne zróżnicowanie zainteresowań i poglądów tego grona. Ludzie ci, złączeni wspólną ideą ratowania literatury starożytnej i przekazywania jej dla współczesnych, reprezentowali różne stanowiska filozoficzne i światopoglądowe. Zdarzały się tu poglądy platońskie, arystotelesowskie i epikurejskie, szkotystyczne i tomistyczne, styl scholastyczny filozofowania ścierał się z nowym, humanistycznym; obok zagadnień humanistycznych dyskutowano problemy z zakresu bibliistyki (szczególnie sposób przekładu i interpretacji Pisma św.) i teologii, astronomii i matematyki, zwalczały się dwa różne sposoby dokonywania przekładów tekstów literackich i filozoficznych. W tych warunkach krystalizowała się też tendencja do godzenia różnych stanowisk, do poszukiwania jedności w różności poglądów — tendencja, której sprzyjał nie tylko sam Bessarion, lecz także szereg osób z jego grona. Natomiast konfrontacja myśli łacińskiej z myślą bizantyńską owocowała znakomicie w poszerzonej i pogłębionej wiedzy, w znajomości literatury, w dokładnych przekładach, w nowej metodzie historyczno-filologicznej opracowywania kodeksów, w gromadzeniu, kopiowaniu, opracowywaniu, identyfikowaniu kodeksów, jak i w ich przekładach. Zasadą tego właśnie grona było wypracowanie nowego *modus corrigendi* dawnych rękopisów, o czym już wyżej było wspomniane.

Nawet pobieżnie nie sposób tutaj omówić wszystkie problemy dyskutowane w Akademii. Z szerokiego wachlarza zagadnień, żywo interesujących krąg Bessariona, warto pokrótce przedstawić dyskusję na temat przekładów. Sprawa ta jest godna uwagi z wielu względów: po pierwsze, na teren Italii przywiezione wówczas szereg pism greckich z różnych dziedzin wiedzy, dotychczas łacinnikom nieznanych; po drugie, przy ogromnym zainteresowaniu literaturą starożytną ludzi Zachodu, znamio-

⁷⁹ P.G. 161 kol. XC VII. Sprawy dyskutowane w Akademii nie były również obce Kallimachowi (Filipowi Buonaccorsi), humaniście dobrze znanemu na terenie Polski, który był przez pewien czas związany z Akademią Rzymską Pomponiusa Laetusa. Czy to jednak ze względu na powiązania z Jerzym z Trapezuntu, który po r. 1452 nie miał wstępu do domu Bessariona, czy też z innych powodów, nie podzielał on w pełni poglądów Bessariona, a szczególnie krytykował jego dążenia do zorganizowania krucjaty. Dał temu wyraz w swoich dwóch wierszach, których krótkie omówienie podaje J. Zahęy: *Z kręgu znajomych Kallimacha (Filipa Buonaccorsi) we Włoszech. Kontakty z Bessarionem i Pico della Mirandola*. (Odbitka ze Sprawozdań z posiedzeń Komisji oddziału PAN w Krakowie). Kraków 1964 s. 74—76.

nowała ich znikoma znajomość języka greckiego⁷⁹; po trzecie, ze względu na świadomość Bessariona, że rozbudzenie zainteresowania i zapoznanie świata łacińskiego z myślą grecką może stać się jedyną szansą ocalenia narodu greckiego i jego przetrwania w historii.

Otóż wbrew ówczesnej modzie panującej wśród humanistów, a domagającej się obok eleganckiej łaciny także wielkiej ekspresji i patosu, co dokonywało się często z dużą szkodą dla wierności tekstu⁸⁰, Bessarion holdował surowej zasadzie, którą określił dobrego tłumacza: „Kto przekłada, musi przede wszystkim opanować język, z którego tłumaczy. Powinien nie tylko podać treść, lecz tłumaczyć słowo w słowo”⁸¹. Zasadę tę odnosił w sposób szczególny do przekładu Pisma św. Wyraził to stanowisko w swojej rozprawce *In illud Evangelii: Sic eum volo manere, quid ad te?* Jest ona wynikiem dyskusji, zapoczątkowanej przez Jerzego z Trapezuntu, a dotyczącej niezręcznego przekładu zdania z Ewangelii św. Jana 21, 22 w tekście łacińskiej Wulgaty. Kardynał po przewertowaniu szeregu łacińskich przekładów, łącznie z przekładem św. Hieronima, stwierdził, że aby we właściwy sposób dać wyjaśnienie pewnych tekstów biblijnych, należy sięgnąć do właściwego, oryginalnego tekstu, a nie opierać się na przekładach. Wulgata, która znalazła ogólne przyjęcie w Kościele, również nie jest wolna od błędów, zawiera dodatki i opuszczenia, poszczególne wyrazy są zastępowane przez podobnie brzmiące, ale o zupełnie innym znaczeniu. Bessarion zaproponował przebadanie poszczególnych rękopisów według wieku, pochodzenia i pokrewieństwa, aby stworzyć podstawę dla tekstu wolnego od błędów i zarzutów. Ta krytyczna postawa kardynała, wyrażająca się w czysto filologicznym podejściu do niejasnych i dwuznacznych miejsc w Biblii, bez wdawania się w teologiczne rozważania, stanie się bodźcem dla *Adnotationes* Wawrzyńca Valli, zawierających przebogaty materiał do poprawienia Wulgaty⁸². Pośredniczyć zaś będzie tu Bessarion poprzednikiem Erazma z Rotterdamu.

⁷⁹ Egzemplifikacją znikomej znajomości greki w Italii może być wypowiedź Leonarda Bruniego, której fragment przytaczam tu za E. Garin: *L'educazione in Europa 1490/1600. Problemi e programmi*. Bari 1966 s. 89—90: „Sono ormai settecento anni che nessuno in Italia ha più saputo le lettere greche, da cui pure confessiamo che deriva ogni dottrina (...). Molti dottori di diritto civile si trovano in ogni luogo, e non ti mancherà mai l'agio d'apprenderlo: Crisolora è l'unico dottore di lettere greche. Se questa va via non ne troverai altro da cui imparare. Vinto così da questa regione mi affidai a Crisolora con tale ardore d'apprendere, che quella che imparavo il giorno vegliando, la notte ripetevò perfino dormendo”.

⁸⁰ Przykładem mogą tu być tłumaczenia Ojców Kościoła, dokonane dosyć swobodnie przez Ambrogia Traversari. Por. Mohler, jw. Bd 1 s. 405.

⁸¹ Bessarionis: *In illud Evangelii: Sic eum volo manere, quid ad te?* Edidit L. Mohler. W: Mohler, jw. Bd 3 s. 76—77.

⁸² Zob. Mohler, jw. Bd 1 s. 399, 403.

To krytyczno-filologiczne podejście do badanych tekstów znamiono- wało mętroplitę Nicei już w czasie Soboru Florenckiego, gdy koncentrował swoje poszukiwania w kierunku unii łacinników z Grekami i anonsował interpolację w tekstach św. Bazylego Wielkiego, w zagadnieniu dotyczących pochodzenia Ducha Świętego⁸³. Ten sam krytycyzm, wnikliwa znajomość zarówno łaciny, jak greki oraz wielka troska o dokładność interpretacji zmobilizują go do bardzo gruntownej krytyki nieudolnego przekładu *Praw Platona*, dokonanego przez Jerzego z Trapezuntu, oraz do wypowiedzenia własnego credo translatora i interpretatora w *In calumniatore Platoni*⁸⁴. Te same zapatrywania skłonią Bessariona do tego, aby w *In calumniatore Platoni* do własnego przekładu fragmentów pism Arystotelesa wprowadzić nowe, fachowe wyrażenia. Fakt ten wzbudził sensację u współczesnych i sprawił, że ich autor znalazł się przez to w kolizji ze starymi objaśnieniami. Bessarion podkreślał jednak, że woli trzymać się greckiego tekstu, a trafność jego przekładu pozostawiał do rozstrzygnięcia tym, którzy są biegli w obydwu językach⁸⁵.

W przeciwieństwie do wysokich wymogów dosłownego przekładu, sam Bessarion swoje własne pisma teologiczne przekładał tak swobodnie, że Piotr Arcundius był niejako zmuszony przełożyć je raz jeszcze dosłownie, a późniejszy wydawca pism Bessariona nie umieścił autorskiego tłumaczenia obok, lecz dopiero po tekście greckim⁸⁶. Tę pozorną niekonsekwencję da się, naszym zdaniem, wyjaśnić tym, że Bessarion, czując się autorem swoich pism, miał prawo je modyfikować. Wiązało się to z faktem przygotowania przez niego pism teologicznych do druku już za pontyfikatu Pawła II, a więc po r. 1464; od czasu powstania greckich wersji tych pism upłynęło już sporo czasu. Nadto, jak się dowiadujemy ze *Wstępu* do tych pism, który jest skierowany do Pawła II, Bessarionowi chodziło o zapoznanie właśnie świata łacińskiego z myślą teologiczną autorów greckich⁸⁷. Wersja łacińska tych dzieł miałyby tu-

⁸³ Tamże s. 147, 206, 399.

⁸⁴ Pierwsze wydanie *In calumniatore Platoni libri IV*, wydane w Rzymie w 1469 r., jako księgę V zawierało *Translationis Legum Platoni examinatio* oraz jako księgę VI rozprawkę *De natura et arte*. W księdze czwartej swojego dzieła Bessarion oświadcza: „Sed quae aliter a Platone dicta sunt, quam ipse recitet, explicabo: nihil addens aut comminuens aut mutans aut instar adversarii depravans atque corrumpens, quoniam auctoris sententiam sincere et de verbo ut aiunt, ad verbum interpretabor” (Bessarionis: *In calumniatore Platoni*. L. IV cap. 2 art. II. Ed. Mohler, jw.).

⁸⁵ Tamże L. III cap. 10 art. 10.

⁸⁶ Zob. P.G. 161 kol. 287 i nn.

⁸⁷ Bessarionis: *In Libellos de Processione Spiritus Sancti. Ad Paulum II Pontificem Maximum Prooemium*. W. Mohler, jw. Bd 3 s. 539—541.

taj pełnić rolę podstawową, a oryginał grecki rolę drugorzędną. Podobna zresztą sytuacja zachodzi w grecko-lacińskiej wersji *In calumniatore Platonis*, gdzie ze względu na problematykę i odbiorców dzieła tekst laciński, mimo że jest przekładem, wydaje się pełnić rolę oryginału⁸⁸. Nie można też zapominać, gdy badamy teksty pism Bessariona, że obracając się w kręgu dwóch kultur miał on dobre wyczucie problemów, że swoje spostrzeżenia i trudności konsultował z uczonym kręgiem swoich przyjaciół-humanistów. I nie jest z pewnością rzeczą przypadku, że w *In calumniatore Platonis* w wersji lacińskiej Arystoteles jest potraktowany z większą życzliwością niż w greckim oryginale, natomiast w *Encyklice* do Greków inaczej potraktowane są wyrażenia ekumeniczne w greckim oryginale niż w przekładzie lacińskim⁸⁹. Jeszcze inne kryteria należałoby zastosować do wczesnych przekładów Bessariona, które on sam traktował jako „wprawki” w języku lacińskim.

Pisma filozoficzne kardynała Bessariona są przede wszystkim odzwierciedleniem polemik toczących się w łonie jego Akademii. Jerzy z Trapezuntu, autor *Comparationes*⁹⁰, polemista i adwersarz kardynała, który przez swoje publikacje przyczynił się do powstania paru znaczniejszych pism Bessariona, należał przecież przez szereg lat do jego Akademii. To właśnie ten wzgląd miał zadecydować o tym, że kardynał nie wymienił imienia swego przeciwnika w *In calumniatore Platonis*, aby go nie zniesławiać jako swego dawnego familiaris⁹¹. Natomiast zestaw problemów dyskutowanych w Akademii podaje Bessarion na początku wspomnianego dzieła⁹². *In calumniatore Platonis* jest też uwiecznieniem i pojednawczym rozstrzygnięciem toczącego się wśród członków Akademii Bessariona sporu na temat wyższości filozofii Platona i Arystotelesa. Dzięki zaprezentowanym przez zwolenników poszczególnych systemów argumentom Bessarion mógł lepiej i łatwiej wypośrodkować ireniczny sposób rozwiązania problemu porównania obu filozofii i ich odniesienia do chrześcijaństwa. Pismo to jest więc w pewnym sensie owocem wspólnego wysiłku współpracowników Bessariona. Kardynał wymienia nawet imiennie niektórych członków swojej Akademii, są to: Gatti, profesor teologii⁹³, arystoteelik Teodor Gaza, który poprawiał niedolny przekład *Problemów* Arystotelesa, dokonany przez Jerzego

⁸⁸ Da się to uzasadnić w oparciu o analizę treści *In calumniatore Platonis*. Odbiorcami tego pisma mieli być przede wszystkim łacinnicy.

⁸⁹ Zauważył to już Vast, jw. s. 261.

⁹⁰ *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis e Georgio Trapezuntio vitro clarissimo editae*. Venetiis 1523 repr. Minerva. Frankfurt 1965.

⁹¹ Zob. Bessarionis: *In calumniatore Platonis*, jw. L. I cap. 1 art. 4, 6.

⁹² Tamże L. I cap. 1 art. 1.

⁹³ Tamże L. III cap. 18 art. 1.

z Trapezuntu⁹⁴, i Jan Argyropulos, który lepiej niż Leonardo Aretino przełożył *Ētykę* Arystotelesa⁹⁵. Wymienione nazwiska nie wyczerpują całej listy współpracujących przy tym dziele osób, wiadomo bowiem, że korzystał on z pomocy współpracowników przy przekładzie tego pisma na łacinę⁹⁶. Wpływ uczonych dyskusji kręgu przyjaciół kardynała owocuje również w *In calumniatore Platōnis* w sposobie metodologicznych założeń, wskazań i rozstrzygnięć. I tak Bessarion troszczy się o rozgraniczenie płaszczyzny filozoficznej od teologicznej, metafizycznej od fizycznej i zabiega o dokładność interpretacji filologicznej i translatorskiej, uwzględniającej kontekst historyczny.

Podsumowując przeprowadzone rozważania można stwierdzić, że formacja intelektualna Bessariona kształtowała się przede wszystkim w trzech dziedzinach wiedzy: teologicznej, filozoficznej i filologicznej. Przez swoje studia, bogatą bibliotekę i uczone dyskusje w założonej przez siebie Akademii pogłębiał i rozwijał każdą z wymienionych dyscyplin. Był przez to dobrze przygotowany do roli mediatora. Pozostając stale na pograniczu dwóch kultur, dwóch Kościołów i dwóch języków, świadomie poszukiwał jedności i dlatego jako teolog Bessarion akcentował ekumenizm Kościoła Greckiego z Kościołem Rzymskim, jako filozof dążył do uzgodnienia systemu Platona z systemem Arystotelesa, ukazując równocześnie ich niesprzeczność w odniesieniu do chrześcijaństwa, jako filolog zabiegał o zapoznanie świata łacińskiego z dorobkiem myślowym Grecji przez możliwie najwierniejsze przekłady. Wymienione dążenia stanowią właśnie elementy składowe idei irenizmu, której podporządkowana była również działalność, a w znacznej mierze także i twórczość kardynała Bessariona, co wymaga jednak już osobnego omówienia.

⁹⁴ Tamże L. III cap. 19 art. 11.

⁹⁵ Tamże L. III cap. 19 art. 6.

⁹⁶ Zob. Mohler, jw. Bd 3 s. 576.

La formation intellectuelle du cardinal Bessarion et ses éléments oecuménico-iréniques

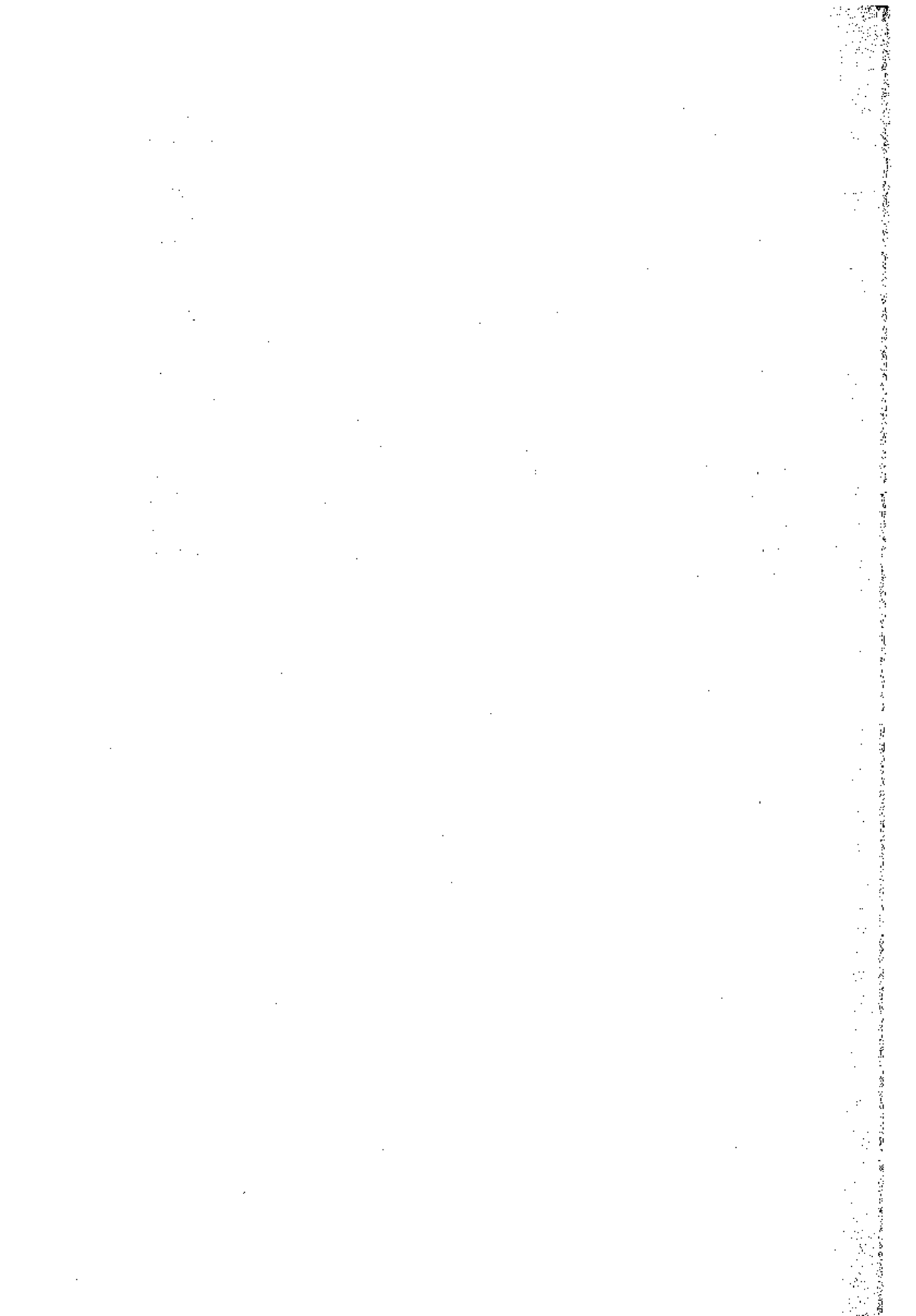
R É S U M É

L'ensemble de l'activité et une large part de la création du cardinal Bessarion se laissent subordonner à l'idée de l'irénisme. Cette idée signifiait que ce qui devait constituer la base et le fondement de l'unité du monde grec et du monde latin c'était l'unité de religion rendue plus étroite encore par l'Union de Florence; à partir de l'unité de religion, il fallait bâtir l'unité politique de tous les états chrétiens d'Europe (Christianitas), celle-ci devant s'affermir à son tour à travers la culture et la philosophie faisant fonction d'une idéologie déterminée.

A la lumière de l'idée de l'irénisme ainsi conçu, l'auteur recherche les éléments oecuménico-iréniques au sein même de la formation intellectuelle de Bessarion. C'est avec cette intention et sous cet angle qu'il examine ses études, sa bibliothèque et son Académie. Il convient de remarquer que les études prédisposent Bessarion au rôle d'intermédiaire appelé à concilier dans la science ce qui est scolastique et ce qui est humaniste, ce qui appartient au Moyen-Age et ce qui perce de nouveau; dans le domaine de la pensée, il sert de médiateur entre ce qui est religieux et ce qui est païen; dans la philosophie, entre ce qui est aristotélicien et ce qui est platonicien; dans la culture, entre ce qui est grec et ce qui est latin; dans l'Eglise, entre ce qui est byzantin et ce qui est romain. Les recherches sur la bibliothèque du cardinal permettent d'établir que celle-ci reflète le riche acquis de la pensée des anciens, contient les codes de tous les domaines de la science de son époque; l'on constate que Bessarion élabora, avec ses collaborateurs, un système spécial de l'examen „critique" des manuscrits et que sa bibliothèque devait remplir un rôle défini dans l'unification gréco-latine. L'intérêt particulier que le cardinal porte à certains écrits comme à certains auteurs, les gloses qu'on relit en marge de ces ouvrages, prouvent que la méthode philologique adoptée pour l'étude

ces ouvrages, prouvent que la méthode philologique adoptée pour l'étude des Pères de l'Eglise permit à Bessarion de mieux accentuer les éléments oecuméniques, comme l'esprit de l'irénisme lui permit, dans la philosophie, de mieux interpréter les attitudes opposées. Le large éventail d'idées, de tendances et d'attitudes que représentaient les membres de l'Académie de Bessarion, les discussions et les polémiques approfondies, favorisaient l'élaboration de la pensée irénique.

Il convient de constater en concluant que la formation intellectuelle de Bessarion évoluait dans le sens de la théologie, de la philosophie et de la philologie. Placé aux confins de deux Eglises, de deux cultures, de deux philosophies et de deux langues, Bessarion était bien préparé au rôle de médiateur visant sciemment l'unité; c'est pourquoi, en tant que théologien, il accentuait l'oecuménisme de l'Eglise Grecque et de l'Eglise Romaine, en tant que philosophe, il tentait de concilier le système de Platon et celui d'Aristote en soulignant en même temps leur compatibilité par rapport au christianisme, en tant que philologue, il s'efforçait de faire connaître au monde latin le riche acquis de la pensée grecque au moyen d'exemples les plus fidèles possibles. Ces aspirations précisément constituent les éléments de son concept de l'irénisme.



PROBLEM LUDOWOŚCI I WARIABILNOŚCI POLSKICH PIĘŚNI RELIGIJNYCH, ŻYJĄCYCH W TRADYCJI USTNEJ*

Potrzeba i założenia badań

Na temat polskich śpiewów religijnych istnieje sporo obiegowych sądów, które przy pomocy metod naukowych nigdy nie zostały zweryfikowane. Do takich sądów należy m.in. przekonanie o ich ilościowym bogactwie (niewyczerpany repertuar polskich koled i pastorałek!), o odmiennym stylu śpiewania w każdej niemal parafii w Polsce itp. Dotychczasowy jednak stan badań nad tą częścią kultury polskiej, którą można nazwać „żywą tradycją śpiewów religijnych”, jest raczej ubogi i nieproporcjonalny do powszechnego przekonania o rozmiarach zasobu pieśniowego. Nie podejmowano dotąd u nas systematycznych i zaplanowanych na szerszą skalę badań nad śpiewami religijnymi żyjącymi w tradycji ustnej. Wprawdzie ze wstępów do niektórych XVIII i XIX-wiecznych śpiewników kościelnych wynika, że ich autorzy dokumentują w jakimś zakresie także ustną tradycję śpiewów religijnych¹, ale pominięcie podstawowych informacji (np. proveniencji pieśni, oznaczenia tempa) czyni ten materiał mało przydatnym dla badań naukowych. Tak też postąpił ks. M. M. Mioduszewski, który zgromadził znaczną ilość pieśni ze źródeł pisanych, a częściowo także z przekazów ustnych, i opu-

* Szkic niniejszy powstał w oparciu o materiały zebrane przez Instytut Muzykologii Kościelnej KUL. Autor artykułu współkieruje badaniami — dop. Red.

¹ W niektórych przypadkach chodzi o pieśni pochodzące z żywej tradycji ludowej określonego regionu. Świadczy o tym ich brak w innych śpiewnikach. Pieśni takie utwalił np. P. Felwarski: *Śpiewnik. Qui cantat bis orat*. Kraków 1802. Podają za J. Zurek: *Śpiewniki i kancjonały drukowane w Krakowie w pierwszym 20-leciu XIX wieku (studium muzykologiczne)*. Lublin 1976 (maszynopis pracy magisterskiej. Instytut Muzykologii Kościelnej KUL).

blikował je w dwóch oddzielnych zbiorach². Ta cenna edycja miała jednak charakter użytkowy, a nie naukowy³. Nadto Mioduszewski, dążąc do ujednoczenia śpiewów, podawał z zasady jedną tylko wersję melodyczną każdej pieśni, pomijając wszelkie warianty, które są ważne dla badania żywej tradycji. W zbiorach O. Kolberga pieśni religijne stanowią tylko niewielki procent; są to przeważnie koledy, pastorałki, śpiewki jasełkowe, a także pieśni wielkanocne, na Boże Ciało i in. Zbiór ten dla badacza pieśni religijnych przedstawi znacznie większą wartość naukową dzięki informacjom na temat lokalizacji lub funkcjonowania tych śpiewów⁴. Nadto Kolberg jako prawdziwy folklorysta w pełni doceniał poliwersyjność ustnych przekazów i w swym dziele ich nie omijał. Zbiory pieśni religijnych ogłaszane w czasach pokolbergowskich obejmują najczęściej tylko teksty⁵. Niekiedy śpiewy religijne umieszczano (jak uczynił to Kolberg) w ramach większych zbiorów folkloru świeckiego⁶. Należy także wymienić tutaj niewielki zbiorek ks. H. Feichta opublikowany pt. *Olczańskie pieśni religijne i obrzędowe*⁷. Zbiory folkloru świeckiego znajdujące się w Instytucie Sztuki PAN w Warszawie gromadzono w zasadzie z pominięciem pieśni religijnych. Niemniej jednak znalazła się wśród nich nie określona bliżej liczba śpiewów religijnych, przeważnie kołędowych i pogrzebowych.

Śpiewy religijne znajdujące się w zbiorach O. Kolberga; ks. W. Skierkowskiego, czy też kilkanaście melodii wydanych przez ks. H. Feichta, wskazywały jedynie na potrzebę podjęcia w tym zakresie badań systematycznych. Konieczność ich zainicjowania jako pierwszy szerzej uzasadnił ks. K. Mrowiec, który widząc potrzebę ratowania ginących pieśni, słusznie dostrzegł „w starych ludowych śpiewach (...) ukryte skarby

² *Śpiewnik Kościelny, czyli pieśni nabożne z melodyjami w Kościele katolickim używane a dla wygody kościołów parafialnych (...) zebrane*. Kraków 1838. *Śpiewnik* ten w następnych latach był uzupełniany „Dodatkami” (Kraków 1842, 1853, 1854, Lipsk 1854); Tenże: *Pastorałki i koledy z melodyjami, czyli piosenki wesole ludu*. Kraków 1843.

³ „Druga, a ta ważniejsza pobudka była, ułatwić XX plebanom nauczanie ludu prawowiernego śpiewów nabożnych, a młodzieży zostającej po seminarjach nastreczyć sposobność wczesnego obeznania się z niemi”. (M. M. Mioduszewski: *Śpiewnik*, jw. s. 3). Na użytkowy charakter *Śpiewnika* Mioduszewskiego wskazuje zresztą sam jego tytuł.

⁴ Dokładniejsze informacje zob. J. Stęszewski: *Uwagi o badaniu żywej tradycji polskich śpiewów religijnych*. W: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*. Red. J. Fikuliłk. Warszawa 1972 s. 116 i tamże przypis 22.

⁵ Np. M. Bobowski: *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI w.* Kraków 1893.

⁶ Tak uczynił W. Skierkowski: *Puszcza kurpiowska w pieśni*. Cz. 1—2. Płock 1928—1934.

⁷ „Ruch Muzyczny” 1947 nr 7/8 s. 10—12.

rodzimej kultury religijnej”⁸. Obecnie, pisał ks. Mrowiec, są to już resztki autentyku ludowego, które zaginą wraz ze śmiercią starych, wiejskich śpiewaków kościelnych”. W konkluzji swych rozważań sugerował on zorganizowanie na skalę ogólnopolską akcji inwentaryzacyjnej z ratowaniem tego, „co jeszcze da się uratować z ludowej kultury religijnej”⁹, wskazując równocześnie na naukowy i praktyczny cel tych badań.

Zbiory pieśni religijnych gromadzone sporadycznie nie mogły stanowić wystarczającej podstawy naukowych opracowań, dlatego bazę materiałową należało zacząć tworzyć od początku. Po 10 latach od ukazania się artykułu, jego autorowi udało się rozpocząć realizację postulowanego programu w Instytucie Muzykologii Kościelnej KUL. W r. 1970 ks. Mrowiec nawiązał kontakt z J. Stęszewskim, pracującym wówczas w Instytucie Sztuki PAN. Określono przedmiot, zakres i cel badań oraz odpowiednie metody i techniki pracy w terenie. J. Stęszewski przygotował też do tych zadań pierwszą grupę studentów Instytutu Muzykologii Kościelnej KUL, z którymi w tymże samym roku przeprowadził pierwsze badania terenowe.

Przedmiotem podjętych badań są polskie śpiewy religijne funkcjonujące w żywej tradycji ustnej, a więc zarówno te, które są wykonywane przez całe społeczności parafialne Kościoła Katolickiego w Polsce (względnie w ośrodkach polonijnych poza granicami kraju), jak również znane tylko pojedynczym osobom oraz będące już w stadium zanikania. Zapomnieniu ulegają przede wszystkim te śpiewy, które nigdzie nie zostały zanotowane ani opublikowane (dotyczy to szczególnie melodii). Przez określenie „żywa tradycja” należy więc rozumieć każdy zachowany w pamięci ludu śpiew religijny, który funkcjonował lub jeszcze funkcjonuje w różnych społecznościach kraju lub za granicą, wraz z wiążącymi się z nim okolicznościami, warunkami, poglądami, opiniami, znaczeniami itd. Pod pojęciem „polski” należy rozumieć, bez względu na proveniencję śpiewów, aktualny w momencie badań język śpiewów. Słowo „śpiewy” użyte zostało celowo, aby nie zawęzić pola obserwacji tylko do śpiewów stroficznych, tzn. do pieśni. „Religijny” charakter śpiewów wyznaczają: treść słowna i przeznaczenie śpiewów (funkcja) oraz muzyka o tyle, o ile jest trwale z treścią i przeznaczeniem skorelowana, a dzięki temu pojmowana jako „religijna”. Obiektem więc badań jest żywa tradycja śpiewów religijnych w społecznościach religijnych miast i wsi, nie ograniczona do tradycji wybranych warstw społecznych.

⁸ K. Mrowiec: *Z problematyki polskiej pieśni religijnej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1959 nr 3 s. 296—309.

⁹ Tamże s. 304.

Celem badań jest w pierwszym rzędzie gromadzenie materiału, który częściowo jest już wykorzystywany w naukowych pracach szczegółowych. Za główne zadanie dokonywanych wysiłków postanowiono uznać przygotowanie edycji polskich śpiewów religijnych z żywej tradycji. Wydawnictwo jest tak zaprojektowane, by mogło służyć jako źródło dla badań naukowych, a równocześnie było przydatne dla praktyki.

Cel pracy terenowej jest podwójny: nagrywanie w każdym punkcie badań określonej liczby (52) śpiewów ściśle kościelnych, a równocześnie zbieranie wszystkich napotkanych śpiewów religijnych, szczególnie nie publikowanych. Kwestionariusz 52 śpiewów (zwany umownie kanonem) opracowany został w oparciu o następujące kryteria: rodzimność pochodzenia śpiewu, archaiczność, reprezentatywność treści, funkcji i gatunków (także muzycznych), przypuszczalna znajomość śpiewów na całym obszarze języka polskiego oraz ich wartość teologiczna i przydatność liturgiczna¹⁹. Opracowanie kanonu pieśni miało na celu zebranie materiału porównywalnego w skali ogólnopolskiej, co umożliwi zbadanie relacji śpiewów funkcjonujących w tradycji ustnej do ich wersji śpiewnikowej i do świeckich pieśni ludowych (zwłaszcza w zakresie wykonawstwa).

Drugi cel pracy w terenie to utrwalenie na taśmie starych pieśni religijnych, które kiedyś należały do repertuaru wykonywanego często i przy różnych okazjach, głównie w społecznościach wiejskich; w ostatnich latach obserwuje się szybkie ich zanikanie. Nawet te pieśni, które dawniej wykonywane były zbiorowo, obecnie śpiewane są tylko przez nieliczne już osoby starsze.

Podstawową techniką pracy terenowej jest wywiad, w tym przypadku tylko w jakimś stopniu skategoryzowany, gdyż badający posługują się wspomnianym już kanonem. Ponadto stosowany jest pomocniczy kwestionariusz badań, obejmujący następujące zagadnienia: 1. dane o miejscowości; 2. wiadomości o informatorach; 3. informacje o stanie śpiewu religijnego; 4. o zwyczajach i obrzędach religijnych w ciągu roku kościelnego oraz o śpiewach funkcjonujących w kontekście tych obrzędów; 5. szczegółowe informacje o nagrywanych pieśniach, zwłaszcza o mało lub zupełnie nieznanymi i nie publikowanych. Pytania o śpiewy nie objęte kanonem mają również charakter wywiadu nieskategoryzowanego.

Równorzędnie z wywiadem informacje zdobywa się przez obserwację. Aby odtworzyć przynajmniej przybliżony obraz poznawanej kultury, obserwacji podlega zachowanie się osób, które są jej twórcami lub użyt-

¹⁹ W sprawie definicji przedmiotu badań por. J. Stęszewski, *ibid.* s. 111. O kanonie pieśni tamże s. 120.

kownikami, analizuje się wytwory kulturowe oraz wszelkie ich przejawy i fakty z nimi związane. Obserwacje te mają w zasadzie charakter kontrolowany, tzn. dokonywane są w oparciu o wcześniej przygotowany kwestionariusz. W sytuacjach nieprzewidzianych stosuje się obserwację niekontrolowaną. Odnotowywane przypadkowo nawet spostrzeżenia wzbogacają zebrany materiał, a często stanowią podstawę dokonywania modyfikacji przyjętych technik i metod badawczych. Trwająca zazwyczaj krótko (2—3 dni, w określonych przypadkach dłużej) obserwacja życia społeczności lokalnej z konieczności jest tylko zewnętrzna.

Podstawowym narzędziem pracy terenowej, pozwalającym utrwalić przede wszystkim pieśni, a także przeprowadzane wywiady oraz inne wybrane fakty, jest magnetofon. Nagrania kopiuje się i następnie transkrybuje w pracowni Instytutu Muzykologii Kościelnej KUL, gdzie też sporządza się czystopisy protokołów, wywiadów i obserwacji, dokonuje archiwizacji zbiorów, opracowuje katalogi (np. incipitów pieśni) itp. Prace te są bardziej czasochłonne niż samo zbieranie materiału w terenie.

Cały wysiłek badawczy w chwili obecnej Instytut koncentruje głównie na zbieraniu i dokumentacji (archiwizacji) materiałów. Efekt dotychczasowej pracy zbierczej określają następujące liczby: w 100 punktach na obszarze Polski nagrano w ciągu 7 lat ponad 8 tysięcy pozycji (jedna pozycja ma często kilka melodii)¹¹.

Na osiągniętym etapie badań trudno jeszcze dokonać typologii zebranego materiału. Zbiór ma charakter otwarty, ciągle się powiększa o nowe nagrania z różnych obszarów Polski. Śpiewy te cechuje duże zróżnicowanie zarówno pod względem treściowym i funkcjonalnym, jak i muzycznym. Wykonywane są w kościele (w czasie obrzędów liturgicznych lub poza nimi) i poza kościołem. W zespole zgromadzonym znajdują się pieśni, których treścią jest kult Trójcy Przenajświętszej, Ducha Św., Jezusa Chrystusa i tajemnic z nim związanych (np. męki, wniebowstąpienia, Eucharystii), pieśni do Miłosierdzia Bożego, na poszczególne okresy roku liturgicznego (w tym np. kołеды kościelne i tzw. domowe oraz

¹¹ Sprawozdania z dotychczasowych badań zob. R. Bartkowski: *Akcja nagrywania religijnych pieśni ludowych*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 13: 1972 nr 2 s. 73—80; tenże: *Z badań nad religijnymi pieśniami ludowymi*. Tamże R. 16: 1973 nr 2 s. 65—87; tenże: *Z badań terenowych nad pieśniami religijnymi*. Tamże R. 18: 1975 nr 1 s. 55—60; tenże: *Badania nad polskimi śpiewami religijnymi żyjącymi w tradycji ustnej*. „Biuletyn Informacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” R. 4: 1975 nr 2 s. 19—23; tenże: *Piąty rok badań nad pieśniami religijnymi*. „Zeszyty naukowe KUL” R. 19: 1976 nr 3 s. 69—82; W. Dąbnielewicz: *Czynniki warunkujące żywotność tradycji śpiewów religijnych w Wielkopolsce i na Mazowszu*. Tamże s. 83—88.

pastorałki), pieśni maryjne, do świętych Pańskich, do Anioła Stróża, pogrzebowe, pielgrzymkowe (pamiętnice) i in. Specyficznym gatunkiem są tzw. pieśni dziadowskie, oparte na wydarzeniach historycznych (np. o zwycięstwie Jana Sobieskiego pod Wiedniem), nawiązujące do wydarzeń biblijnych lub apokryfów, albo też czerpiące tematykę z aktualnych wydarzeń regionu czy z legend hagiograficznych.

Z muzycznego punktu widzenia w repertuarze nagranych śpiewów można wyróżnić formę pieśni w ścisłym tego słowa znaczeniu, swobodną formę śpiewu o budowie niestroficznej (np. formy litanijne, śpiewy z tekstami prozodycznymi i in.), śpiewy psalmodyczne i recytatywne. Są też formy cykliczne, składające się z kilku różnych melodii (np. gorzkie żale, godzinki, różaniec, koronka itp.). Wymienione przykładowo formy (gatunki) nie wyczerpują całego ich zasobu. Szczegółowa analiza tych śpiewów z pewnością uzupełni ten wykaz¹².

Problem ludowości polskich pieśni religijnych zachowanych w tradycji ustnej

Na temat pojęcia „ludowość” w odniesieniu do śpiewu czy w ogóle muzyki narosła już spora literatura, a jednak problem ciągle jest otwarty, czego dowodem są nowe propozycje, o których pisała ostatnio A. Czekanowska¹³. W ramach orientacji socjologicznej mówi się o ludowości muzyki, w sensie jej genezy lub funkcjonowania. Przy szczegółowych definicjach ludowości wysuwa się ponadto dodatkowe kryteria: anonimowość twórczości, ustną formę przekazu, długożywność, wariabilność, związek ze zwyczajami ludowymi lub ludowymi formami kultu itd. Czekanowska twierdzi, że „muzyka ludowa pojmowana jest dziś jako zasób tradycji oraz przekaz określonych wzorów twórczych i przetwórczych kształtowanych według praw tak podstawowych, iż stają się uniwersalne”¹⁴.

W dziedzinie muzyki religijnej funkcjonuje pojęcie „śpiew ludowy”, którym określa się pieśni (czy w ogóle śpiewy) w języku narodowym,

¹² Wydzielenie z treściowego i muzycznego punktu widzenia gatunków pieśni nie stanowi ich systematyki ani nawet typologii. Chodzi jedynie o ogólne informacje na temat zebranego materiału. Pieśni nazwane tu dziadowskimi zalicza się do gatunku ballad historycznych (jeśli oparte są na wydarzeniach historycznych), choć należały często do repertuaru dziadów odpustowych. Por. J. Krzyżanowski: *Pieśń ludowa świecka*. W: *Słownik folkloru polskiego*. Warszawa 1965 s. 306 nn.

¹³ *Muzyka ludowa z perspektywy jej uwarunkowań i oddziaływań społecznych*. „Muzyka” R. 20: 1975 nr 3 s. 38—48.

¹⁴ Tamże s. 38.

wykonywane w kościele podczas liturgii lub poza nią, niezależnie od przynależności wykonawców do określonej warstwy społecznej. Tak rozumiane pojęcie religijnego śpiewu ludowego używane jest przede wszystkim w dokumentach kościelnych jako przeciwstawienie do muzyki artystycznej. Operuje się nadto takimi pojęciami, jak: pieśń kościelna, pieśń religijna, śpiew liturgiczny, paraliturgiczny, których zakres treściowy, podlegający ewolucji, nie zawsze da się jasno określić.

Literatura przedmiotu, szczególnie niemiecka i węgierska, odróżnia „Kirchenlieder” od „geistliche Volkslieder”. Zdaniem K. Amelna, pieśń kościelna jest istotną częścią repertuaru liturgicznego, „geistliches Volkslied” zaś istnieje poza liturgią lub ma z nią zupełnie luźny związek. Wspólne dla obydwu gatunków są m.in.: budowa stroficzna, język narodowy, treść religijna i melodia możliwa do wykonania przez każdego. Równocześnie jednak Ameln zaznacza, że „eine genaue Abgrenzung zwischen Kirchenlied und geistlichen Volkslied ist (...) nicht immer möglich”¹⁵. Ścisłe rozgraniczenie tych dwóch gatunków pieśni utrudnia fakt, że sposób ich istnienia podlegał w historii zmianom, co można obserwować także i współcześnie. Zdaniem W. Suppana i innych autorów¹⁶, określona pieśń, należąca w średniowieczu do repertuaru liturgicznego, po reformie trydenckiej bywała z niego usuwana, a więc nie zamieszczano jej w kancjonałach, choć żyła nadal w ustnej tradycji ludowej. Możliwy też był proces odwrotny: pieśń żyjącą w tradycji ustnej umieszczano w oficjalnym śpiewniku kościelnym. Oznacza to, że liczne pieśni, tworzone jako kościelne, traciły zastosowanie w liturgii, ale żyły nadal w tradycji ludowej, przechodząc z generacji na generację, z jednego środowiska do innego. Przy tym tradycja ludowa nie liczyła się z modelem pieśni utrwalonym wcześniej na piśmie. Śpiewniki kościelne natomiast, drukując pieśni zaczerpnięte z tradycji ludowej, sprowadzały je tym samym do literackiej formy istnienia, w której zaczynały pełnić funkcję pieśni kościelnych. Niektórzy wydawcy śpiewników kościelnych powołują się wyraźnie na tradycję ludową w odniesieniu do pewnej części drukowanego przez nich zasobu śpiewów.

Najstarsze wydania śpiewników katolickich miały z zasady charakter lokalny¹⁷. Dopiero po reformie trydenckiej, a więc przy końcu XVI w.,

¹⁵ *Das Kirchenlied*. W: MGG 8, 1960 szp. 781 nn.

¹⁶ W. Suppan: *Hymnologie und Volksliedforschung*. W: *Handbuch des Volksliedes*, Bd 2: *Historisches und systematisches — Interethnische Beziehungen — Musikethnologie*. München 1975 s. 518. Por. także J. Janota: *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter*. München 1968.

¹⁷ Zob. W. Suppan: *Volkslied. Eine Sammlung und Erforschung*. Stuttgart 1968 s. 14.

a zwłaszcza na początku XVII w. (tak było w Polsce i na Węgrzech¹⁸), pojawiły się pierwsze próby określenia powszechnie obowiązującego repertuaru katolickich pieśni kościelnych z zatwierdzonymi przez Kościół tekstami i melodiami. Melodie zatem pieśni kościelnych, jak pisze W. Wiora¹⁹, żyły przed XVI w. jako zmienne pieśni ludowe. Jeśli nawet istnieją jako utrwalone pieśni artystyczne, to na przestrzeni długiego okresu czasu ich forma istnienia oscylowała pomiędzy tymi dwoma biegunami. Badania więc nad pieśniami istniejącymi po XVI w. powinny iść dwoma, wzajemnie uzupełniającymi się nurtami — jako badania nad pieśniami kościelnymi i badania nad religijnymi (nabożnymi) pieśniami ludowymi funkcjonującymi poza kościołem.

Dotychczasowe studia nad polskimi pieśniami religijnymi miały charakter badań w zasadzie hymnologicznych i ograniczały się często tylko do tekstu. Nie widząc więc potrzeby uściśleń terminologicznych, posługiwano się różnymi określeniami, często w sposób zamienny, jak np.: polskie pieśni katolickie, polskie pieśni kościelne, nabożne pieśni kościelne czy pieśni religijne. Ks. K. Mrowiec w swojej książce o opracowaniu artystycznym polskiej pieśni kościelnej w XIX w. definiuje ten gatunek jako „nabożne pieśni katolickie, wykonywane przez wiernych podczas służby Bożej lub w związku z nabożeństwem i to niezależnie od ich wartości dogmatycznej czy przydatności liturgicznej, jak również niezależnie od ich pochodzenia ludowego i anonimowego, czy też od muzyka znanego z nazwiska”²⁰. Taka definicja w tym wypadku wystarczała, bo autor zwracał uwagę nie tyle na istotę pieśni, jej genezę, co na jej opracowanie przez kompozytorów XIX w.

J. Stęszewski, pisząc na temat badań nad pieśniami religijnymi, prowadzonych przez Instytut Muzykologii Kościelnej KUL, podzielił wstępnie (stosując kryterium miejsca wykonania) nagrywany materiał na śpiewy wykonywane

1. w kościele: a) podczas liturgii
b) poza liturgią

2. poza kościołem — zarówno prywatnie, jak i w powiązaniu z ludowymi zwyczajami i obrzędami²¹.

Podział ten, jak zaznacza sam autor, nie jest zbyt ostry, a poszczególne śpiewy mogą pełnić więcej niż jedną funkcję. Pomijając te słuszne zastrzeżenia, jak również fakt, że samo pojęcie liturgii po II Soborze

¹⁸ Por. Z. Kodaly: *Die ungarische Volksmusik*. Budapest 1956 s. 95.

¹⁹ *Das produktive Umsingen deutscher Kirchenliedweisen in der Vielfalt europäischer Stile*. „Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie” R. 2: 1956 s. 47—63.

²⁰ *Polska pieśń kościelna w opracowaniu kompozytorów XIX wieku*. Lublin 1964 s. 11.

²¹ Stęszewski, *ibid.* s. 11.

Watykańskim uległo znacznemu rozszerzeniu i można powiedzieć, że wszystkie obrzędy kultowe, spełniane w kościele, są dziś określane jako liturgia, podział ten w zasadzie odzwierciedla specyfikę nagrywanych śpiewów. Można go będzie oczywiście uszczegółowić, stosując odpowiednie, krzyżujące się kryteria.

Wszystkie śpiewy nagrywane przez Instytut w tonie są śpiewami religijnymi. Termin „śpiew” jest tu użyty celowo, ponieważ zbierane są także (jak już zaznaczono) formy nie będące pieśniami, choć forma pieśni ilościowo dominuje. Określenie „pieśń religijna” obejmuje jednak bardzo szeroki zakres zjawisk tekstowych i muzycznych, zjawisk różnorodnych i heterogenicznych. Dlatego w poszczególnych przypadkach trudno jest nieraz rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z pieśnią religijną, czy też ze zjawiskiem z pogranicza tego co religijne i tego co świeckie.

Ze względu na miejsce wykonania, a zarazem stopień powiązania z liturgią, cały zespół śpiewów religijnych można podzielić na: 1. śpiewy kościelne i 2. śpiewy pozakościelne. Stworzenie tych dwóch podzespołów ma uzasadnienie w świadomości informatorów, którzy twierdzą, że nie wszystkie śpiewy religijne nadają się do wykonywania w kościele. Istnieją widocznie inne kryteria, pozatreściowe, którymi kierują się wykonawcy śpiewów w swojej „autoklasyfikacji”. Dowodzą tego ich postulaty, by pieśń kościelna była „poważna”, a nie „wesoła” lub „skoczna”. Określenia te odnoszą się do warstwy muzycznej pieśni. Zanim szczegółowsze badania nad świadomością ludzi w odniesieniu do tej problematyki ujawnią możliwości właściwej typologii bądź klasyfikacji śpiewów religijnych, wypada zadowolnić się propozycją podziału o charakterze roboczym²².

Śpiewy kościelne zawarte w śpiewnikach aprobowanych przez władze kościelne zwykle się traktować jako utwory w zasadzie profesjonalne. Jedynie szczegółowe badania mogłyby zweryfikować ten pogląd w odniesieniu do pewnej części repertuaru śpiewnikowego, który pierwotnie funkcjonował tylko wśród ludu; utrwalenie tych pieśni w śpiewnikach jest ich wtórną formą istnienia. Problem ludowości śpiewów kościelnych można stawiać tylko w odniesieniu do procesu ich folkloryzacji, przez który rozumiemy zmienność w przestrzeni i czasie pieśni wykonywanych w zasadzie we wszystkich warstwach społecznych w ramach społeczności religijnych. W procesie tym śpiewnikowy wzorzec pieśni jest przetwarzany według własnego modelu wykonawców,

²² Por. J. Stęszewski: *Rzeczy, świadomość i nazwy w badaniach etnomuzykologicznych (na przykładzie polskiego folkloru)*, „Rocznik Historii Sztuki” t. 10, Wrocław 1974 s. 39—54.

przy czym mamy tu do czynienia z przelwarzaniem dokonywanym przez określone środowisko, a nie tylko przez jednostki, gdyż pieśń kościelna wykonywana jest w zasadzie zbiorowo. Wydaje się, że w określonej społeczności pieśń kościelna funkcjonuje nie w postaci modelu opartego na inwariantnym zapisie nutowym, lecz w postaci modelu abstrakcyjnego, identyfikowanego jednak z konkretnymi wykonaniami, które uważa się za własne (mimo różnic występujących między poszczególnymi realizacjami). W skrajnym przypadku wykonanie pochodzące z innej społeczności (np. z innej parafii) lub z innego regionu może nie zostać zidentyfikowane z daną pieśnią ze śpiewnika we własnym wykonaniu; o tej samej pieśni, ale w innym wykonaniu, informatorzy powiedzą, że to jest inna pieśń. Wielość konkretyzacji pieśni kościelnej ma zapewne liczne uwarunkowania, których badanie stanowi oddzielny problem. Istotny jest jednak fakt, że w wykonawstwie śpiewów kościelnych dominującą rolę odgrywa tradycja ustna, a nie zapis śpiewnikowy.

Określenie „śpiewy pozakościelne”, które w zbiorach Instytutu Muzykologii Kościelnej KUL stanowią znacznie większy zespół niż śpiewy kościelne, odnosi się do śpiewów wykonywanych w zasadzie poza kościołem i poza liturgią, zarówno prywatnie, jak i w powiązaniu z ludowymi zwyczajami i obrzędami religijnymi, a więc np. przy zmarłym w domu, przy figurach i krzyżach przydrożnych, w czasie pielgrzymek, jak również w powiązaniu z obrzędami mającymi tylko pewne elementy religijne, np. z różnymi formami kołędowania. Zespół śpiewów pozakościelnych jest materiałem pod wieloma względami bardzo zróżnicowanym, a zatem trudnym do określenia. Jest to repertuar pozbawiony jednej cechy istotnej dla śpiewów kościelnych, a mianowicie powszechności. Wykonują go z reguły pojedyncze osoby lub niewielkie grupy, dla których jest on własnością odziedziczoną po swoich przodkach, wraz ze starymi śpiewnikami czy też zeszytami zapisanymi ręcznie. Warto tu wspomnieć stwierdzenie Zoltana Kodaly, że śpiew religijny klasy wykształconej ogranicza się w zasadzie tylko do kościoła, natomiast w życiu ludu, szczególnie wiejskiego, spełnia on dużą rolę także poza kościołem, w życiu prywatnym²³. Większa część repertuaru, którą nazwano umownie „śpiewami pozakościelnymi”, w swoim pierwotnym bycie należy już obecnie do przeszłości. Najczęściej jest to odtwarzanie zachowanej w pamięci, lecz już nie funkcjonującej tradycji. Repertuar ten jest własnością generacji, która z każdym rokiem zmniejsza się ilościowo.

Problem ludowości w stosunku do tego repertuaru przedstawia się odmiennie niż w przypadku śpiewów kościelnych. Otóż część śpiewów

²³ Kodaly, jw. s. 95.

pozakościelnych nie ma żadnego udokumentowania źródłowego. Na 230 śpiewów, dla których szukano konkordacji w znanych źródłach, dla ponad 50 nie znaleziono potwierdzenia w żadnym kancjonale czy śpiewniku. Są to więc prawdopodobnie śpiewy (genetycznie ludowe), które przetrwały tylko dzięki tradycji ustnej. Pewna ich ilość znana jest tylko w środowiskach wiejskich, charakteryzujących się zachowawczym modelem własnej religijności i związanej z nią religijnej kultury muzycznej. Śpiewy te nie należą i chyba nigdy nie należały do repertuaru, który byłby własnością wszystkich warstw społecznych, są więc elementem kultury wiejskiej, nie mającej w poszczególnych przypadkach zasięgu ogólnopolskiego.

Niektóre śpiewy pozakościelne udokumentowane są w źródłach (zalicza się tu także druczki ulotne) tylko pod względem tekstowym. Nagranie dla nich melodii może więc być pierwszym i ostatnim dokumentem ich istnienia.

Związek niektórych pieśni pozakościelnych z ludowymi obrzędami religijnymi jest niekiedy tak ścisły, że z zanikiem obrzędu ulegają zapomnieniu również pieśni. W tych okolicach, gdzie np. istnieje jeszcze zwyczaj czuwania przy zmarłym, funkcjonuje wiele pieśni pogrzebowych przeznaczonych do śpiewania tylko w domu, według określonego, niemal rytualnego, porządku. W społecznościach, w których zwyczaj ten nie był znany lub zanikł, na repertuar śpiewów pogrzebowych składają się przeważnie tylko śpiewnikowe pieśni kościelne. Podobnie zanikają pieśni pielgrzymkowe (pątnicze); niektóre z nich znane były dawniej niemal powszechnie, a dziś można je utrwalić jedynie jako relikty w indywidualnym wykonaniu osób starszych.

Interesująco zarysowuje się też problematyka relacji między folklorem świeckim a śpiewami pozakościelnymi. Już w XVI w. występuje zjawisko niezmiernie powszechne w czasach późniejszych: oto pieśni religijne śpiewano często na melodię popularnych pieśni świeckich. Przykład takiej kontrafaktury mamy w Kancjonale kórnickim z XVI w.²⁴ Zabczyc w swym dziełku wymienia również incipity pieśni świeckich, na których melodię poleca śpiewać kołеды. Chyba w ten sposób weszły do kołęd rytmika i melodie ludowe. Repertuar melodii religijnych był zatem i jest terenem infiltracji melodii świeckich. Dla kołęd i pastorałek jest to zjawisko typowe, ale można je zauważyć także na przykładzie pieśni należących do innych gatunków. Zdarzały się nagrania pieśni pogrzebowych, maryjnych czy pielgrzymkowych z melodiami, które bez trudu można zidentyfikować z ludowymi pieśniami (a nawet tańcami) świeckimi.

²⁴ Zob. Bobowski, jw. s. 214.

Warto zasygnalizować tu jeszcze jeden problem. W zespole śpiewów pozakościelnych znalazły się też pieśni tworzone na wsi współcześnie w związku z konkretnymi potrzebami czy obrzędami religijnymi, które pojawiły się jako nowe (np. peregrynacja obrazu Matki Boskiej). Jest to najczęściej twórczość anonimowa, w której tekst utrwalony w zeszycie jest wielokrotnie przepisywany, a melodia przekazywana jest od wsi do wsi drogą pamięciową. Twórczość ta nawiązuje pod względem stylistycznym do dawnych pieśni religijnych, a nie do współczesnych poczynań twórczych w zakresie pieśni lub raczej piosenki religijnej.

Znane jest spostrzeżenie, które sprawdza się również na tym odcinku badań kultury polskiej. Otóż oddziaływanie nowych czynników społeczno-kulturowych, widoczne w wielu środowiskach wiejskich, podmiejskich czy małomiasteczkowych (orak na razie badań w odniesieniu do dużych miast), zmienia zapotrzebowanie społeczne, model religijności, model kultury religijnej, a w konsekwencji zmienia typ pieśni religijnej.

Problem wariabilności polskich pieśni religijnych

Wspomniano już poprzednio o przetwarzaniu śpiewnikowego modelu pieśni lub inaczej — o wielości jego konkretyzacji. Śpiewniki drukowane dawniej i obecnie nie reprezentują w pełni rzeczywistego stanu śpiewów religijnych w Polsce. Okazuje się bowiem, że ustna tradycja śpiewów religijnych w Polsce nie jest spetryfikowanym kanonem, lecz żywą, zmienną w czasie i przestrzeni jakością. Wydawcy polskich śpiewników dążyli wprowadzić i dążą do normalizacji melodii i upowszechnienia ich stosunkowo ubogich wersji, praktyka idzie jednak własnym torem. Wiedział o tym ks. M. M. Mioduszewski, który w 1838 r. we wstępie do swojego *Śpiewnika* pisał, że „tony pieśni (...) w różnych stronach mniej więcej odmiennie śpiewane bywają”²⁵. Stąd wydanie *Śpiewnika* uzasadniał on m.in. w ten sposób: „Trzeci powód albo raczej życzenie moje było, ażeby pienia nabożne, a osobliwie te, które nie wszędzie są znane, tym sposobem upowszechnione być mogły; a tak by z wolna jednostajność w pieśniach i melodyjach zaprowadzoną została”²⁶.

Po upływie niemal półtora wieku sytuacja w tym względzie nic się nie zmieniła. Badania prowadzone na porównywalnym materiale dowodzą, że w Polsce istnieje niewiarygodna rozbieżność pomiędzy śpiewnikowymi wersjami pieśni a ich wariantami funkcjonującymi w róż-

²⁵ *Śpiewnik Kościelny* s. 3.

²⁶ Tamże s. 4.

nych społecznościach. Wariabilności podlegają wszystkie podstawowe elementy muzyczne, a także tekstowe pieśni.

Nie wnikając tu celowo w teoretyczne wyjaśnienia procesu wariabilności, znanego także na gruncie folkloru świeckiego, spróbujemy opisać jedynie zjawiska najbardziej typowe dla tego procesu. Uwagi poniższe oparte są na obserwacji i analizie śpiewów nagrywanych w ramach ustalonego kwestionariusza (kanonu) w latach 1970—75. Otóż różnice między wariantami pieśni nagranych w terenie²¹, a ich wersjami śpiewnikowymi dotyczą najczęściej: rysunku melicznego (kształtu melodii), metro-rytmiki, ludowych manier wykonawczych i rzadziej tonalności²².

Wariabilność meliczna obejmuje w pieśniach wszystkie frazy i odcinki, nie wyłączając incipitu i kadencji, choć incypit bywa stosunkowo rzadko zmieniany. Mówiąc najogólniej, warianty nagrane w terenie są prawie zawsze bogatsze melicznie. Rysunek meliczny określonej pieśni w swoim trzonie (Gerüsttöne) pozostaje w zasadzie niezmienny, choć nie brak i takich fragmentów, których melodyka kształtuje się zupełnie odmiennie od wersji śpiewnikowej. Ten zasadniczy kształt określonej melodii jest najczęściej ubogaczony dźwiękami obcymi, opisującymi zasadnicze dźwięki melodii lub wypełniającymi istniejące interwały. W melodii o charakterze czysto sylabicznym (w wersji śpiewnikowej) pojawiają się liczne dwu- i trzydźwiękowe melizmaty. Dzięki temu melika pieśni w żywym wykonaniu jest o wiele bogatsza, bardziej urozmaicona. W wyniku zasygnalizowanych permutacji melodii pieśni transkrybowanych ma często rozszerzony ambitus. Trzeba też wspomnieć o tendencji przeciwnej, która występuje o wiele rzadziej. Mianowicie pieśń w wykonaniu ludowym jest niekiedy upraszczana, np. poprzez nie wykonywanie notowanych w śpiewniku dźwięków przejściowych, pomocniczych itp.

Ze zjawiskiem wariabilności melicznej łączy się ściśle ornamentacja (ornamentowanie), która w ludowym wykonawstwie pieśni kościelnych, szczególnie niektórych regionów, jest dość bogata. Ornamenty występują najczęściej w postaci przednutek pojedynczych, rzadziej podwójnych, oraz ponutek. Zjawiska te mają zwykle charakter niewymierny, dlatego transkrybujący pieśni w wykonaniu ludowym napotyka podstawową

²¹ Nagraniami objęto już kilkanaście diecezji polskich, położonych w różnych rejonach kraju.

²² Zagadnienia związane z tonalnością celowo tu pomijamy. Dla porównania służył Śpiewnik Kościelny J. Siedleckiego wyd. jubileuszowe (1878—1928), przedruk Kraków 1947. Śpiewnik ten osiągnął już 35 wydań (ostatnie — Opole 1976). Punktem odniesienia mogą być także inne śpiewniki, nawet o zasięgu diecezjalnym. Zależy to oczywiście od rodzaju, a zwłaszcza pochodzenia materiału badanego.

trudność, czy przed- i ponutki w konkretnych zapisach notować jako ornamenty, czy też jako nie dość precyzyjnie wykonane melimy. Możliwa jest jedna i druga interpretacja. Faktem jednak jest, że prawie wszystkie pieśni, zwłaszcza starsze, w wykonaniu ludowym podlegają ozdabianiu. Na obecnym etapie badań trudno jest jeszcze sprecyzować jakieś prawidłowości w stosowaniu ornamentacji; niełatwo też rozstrzygnąć, czy stosowanie ozdobników jest świadomą twórczością wykonawców, czy też nawykiem niekontrolowanym i nieuświadomianym. Nie można też wskazać typu pieśni polegających najczęściej zdobieniu, choć dotychczasowe badania sugerują, że niektóre pieśni wykonywane są prawie bez żadnych ornamentów, w innych zaś ozdobniki występują w dużej ilości. Nadto stopień nasilenia ornamentacji w obrębie jednej pieśni zależy prawdopodobnie od tempa wykonania. Tak np. pastorałki, śpiewane zwykle w tempach żywych, mają znacznie mniejszą ilość ozdobników od pieśni wykonywanych powoli. Wolniejsze tempa sprzyjają więc częstszemu występowaniu różnych ornamentów. Ornamentowanie zależne jest także w jakimś stopniu od warunków wykonywania śpiewów. Pieśni wykonywane w czasie procesji, na wolnym powietrzu, bez towarzyszenia organowego, charakteryzują się większym nasileniem ornamentyki. Warto również dodać, że sposób zdobienia określonych pieśni w danym środowisku ma w dużym stopniu charakter stabilny. Specjalne badania przeprowadzone na kilkunastu pieśniach dowiodły, że ok. 85% ozdobników wykonywanych w śpiewie zbiorowym występuje w tych samych miejscach i w tej samej postaci w wykonaniach solowych tych samych pieśni²⁹.

Innym typem ornamentu, dość często spotykanym w ludowym wykonawstwie polskich pieśni religijnych, jest glissando, przez które rozumiemy przesłizg głosu między nutami melodycznymi. Glissando wykonywane jest płynnie i charakteryzuje się delikatnym nasileniem dynamicznym, z reguły delikatniejszym niż nasilenie nut melodycznych.

Najbardziej wariabilnym elementem w polskich pieśniach religijnych jest metro-rytmika. Wersje śpiewnikowe przeważnie bywają ujmowane w jednolite metrum. Zmiana metrum w obrębie jednej pieśni zaniepokoiła np. ks. Mioduszewskiego, który fakt ten skomentował następująco: „...niektórych pieśni melodyje nie mają jednostajnego taktu, ale go dwa lub trzy razy zmieniają (...) nie zdaje się to pochodzić z śpiewania ludu, tylko że tak początkowo ułożone były”³⁰. Wbrew temu ostatnie-

²⁹ Por. W. Danielewicz: *Indywidualne a zbiorowe wykonanie śpiewów religijnych (z zagadnień krytyki źródeł nagranych)*. Lublin 1973 s. 56 (maszynopis pracy magisterskiej. Instytut Muzykologii Kościelnej KUL).

³⁰ *Śpiewnik Kościelny* s. 34—35.

mu przypuszczeniu należy stwierdzić, że zmiana metrum w wielu pieśniach przechodzi właśnie od wykonawców ludowych. Powszechne skądinąd melodie religijne ulegają typowym dla regionu modyfikacjom metro-rytmicznym. Pieśń mająca we wszystkich śpiewnikach regularne metrum $4/4$, w wersjach ludowych wykonywana jest np. na $3/4$, a nawet na $3/8$. Wskazanym zmianom ulegają często tak popularne pieśni, jak np. „Wesoły nam dzień dziś nastał” czy też „Matko niebieskiego Pana, ślicznaś i niepokałana”. Rzadziej spotykanym zjawiskiem jest zmiana metrum w obrębie jednej pieśni, np. przechodzenie z dwumiaru w trójmiar lub odwrotnie. Poza tym niektóre pieśni religijne wykonywane są ametrycznie, mimo że w śpiewnikach ujęto je skrupulatnie w takty (np. „Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie”).

Wariabilność pieśni religijnych w wykonaniu ludowym dotyczy również formuł rytmicznych. Śpiewnikowe wersje pieśni utrzymane są najczęściej w sylabicznej rytmice bichronicznej, rzadziej w mono- lub trichronicznej. Wykonawstwo ludowe wprowadza do tej rytmiki wiele zmian idących w kierunku jej urozmaicenia. Te same frazy rytmiczne jednej pieśni realizowane są w różny sposób w zależności od regionu, z którego dana wersja pochodzi. Nadto rytmika ta bywa urozmaicana różnymi rytmemi „konfliktowymi” w postaci rytmów punktowanych, także o przeciwnej tendencji (skracanie pierwszej wartości powodujące powstanie synkopy). Punktowaniu podlegają wartości równe jednostkom ruchu sylabowego oraz jednostkom metrycznym. Rytmy konfliktowe występują także w postaci nieregularnych podziałów rytmicznych, jak np. triol, rzadziej kwartol, wreszcie w postaci trudno nieraz wymiernych przesunięć rubatowych w odcinkach dłuższych niż takty, czy też w formie skróceń i wydłużeń czasu trwania poszczególnych dźwięków.

Zróznicowanie tempa wykonania jednej i tej samej pieśni, uzależnione od różnego wykonawcy, jest sprawą zupełnie ewidentną. Inne jest tempo wykonania solowego, inne zbiorowego. O tempie decydują także lokalne tradycje, sposób akompaniowania do śpiewu w kościele, sposób uczenia śpiewu itd. Zaskakuje nas jednak istniejąca zależność między stopniem nasilenia melizmatyki w danym śpiewie a tempem jego wykonania. Próbne badania wykazały, że im więcej jest w określonym śpiewie melizmatyki, tym bardziej wzrasta możliwość zróznicowania tempa różnych wykonania (zwłaszcza solowych) — i odwrotnie — przy zbliżaniu się współczynnika nasilenia melizmatyki do jedności (melodia sylabiczna), zmniejsza się rozpiętość pomiędzy możliwymi, skrajnymi tempami wykonania³¹.

³¹ Por. Danielewicz, jw. s. 52—53.

Interesujące jest, że opisane krótko zjawiska z zakresu wariabilności polskich pieśni religijnych różnicują się regionalnie. Cech regionalnych w pieśniach (nawet typowo kościelnych, śpiewnikowych) można doszukiwać się przede wszystkim w ukształtowaniach metro-rytmicznych, w mniejszym zaś stopniu w wariabilności wątków melodycznych. Wyjaśnić jednak trzeba, że używając pojęcia region czy cechy regionalne, odwołujemy się tu do typologii wypracowanej na gruncie muzyki ludowej; w wykonawstwie pieśni religijnych stwierdzamy obecność niektórych cech typowych dla określonych regionów w folklorze świeckim. I tak, w regionie środkowym Polski częsta jest w pieśniach religijnych rytmika mazurkowa, która zresztą w różnym stopniu nasilenia występuje także w innych częściach Polski. Na obszarze tym spotyka się także tempo rubato. Niektóre regiony południowe charakteryzują się w pieśni religijnej rytmami odwrotnie punktowanymi. W Polsce środkowej spotyka się w wykonywaniu pieśni synkopy. W tych regionach Polski, gdzie w folklorze świeckim dominuje trójmiar, przekształca się niektóre pieśni typowo dwumiarowe na trójmiarowe. Pieśni nagrywane w północno-wschodniej lub wschodniej Polsce, a także na Zachodzie kraju wśród ludzi pochodzących ze Wschodu, odznaczają się nasileniem melizmatyki pojawiającej się w pieśniach zamieszczanych w śpiewnikach bez żadnych melizmatów. Równocześnie pieśni nagrane na północy Polski, a także w Wielkopolsce, wykazują największy stopień zgodności z wersjami śpiewnikowymi. Brak tu wariabilności melicznej, ornamentów, a rytmika jest w dużym stopniu zgodna z wersją śpiewnikową. Warto przy tym zaznaczyć, że funkcjonują tam najczęściej wersje ze *Śpiewnika* ks. J. Siedleckiego, co świadczy o dużej jego popularności i wpływie na praktykę śpiewu w kościołach.

Wariabilność pieśni religijnych, funkcjonujących poza kościołem i poza liturgią, wydaje się być zjawiskiem normalnym. Pieśni te przekazywane są najczęściej tylko poprzez tradycję ustną i podlegają w jakimś stopniu tym samym prawom, którym podlega muzyka ludowa. W naszym przypadku chodzi jednak także o wariabilność pieśni kościelnych, zamieszczanych w śpiewnikach, uczonych przez organistów, kontrolowanych przez władze kościelne (imprimatur). W związku z tym pozostaje dość istotne pytanie, czy ludowe wykonawstwo pieśni kościelnych jest twórczością ludową. Fakt, że mamy do czynienia z muzyką profesjonalną (w znaczeniu genetycznym), normowaną przeciw przez śpiewniki i grę organistów, sugeruje odpowiedź negatywną. Istnienie jednak znacznej rozbieżności między normatywem śpiewnikowym a praktyką wskazuje, że mamy tu do czynienia z procesem zmian o charakterze trwałym, mającym liczne uwarunkowania, które trzeba dopiero poznać. Regionalne zróżnicowanie zasygnalizowanych zjawisk i określone nawią-

zania do cech muzyki ludowej pozwalają postawić hipotezę, że w ludowym wykonawstwie pieśni kościelnych, a tym bardziej pozakościelnych, mamy do czynienia ze wspomnianym już procesem folkloryzacji. Pieśni kościelne śpiewane są w konwencji ludowego modelu wykonawstwa. Dlatego nawet bardzo poprawnie nauczone są wkrótce zmieniane, a poprawianie wersji ludowych jest trudne i przyjmowane z oporami. „Poprawki” ludowe dokonywane są w oparciu o własną tradycję regionalną czy nawet lokalną, albo inaczej — wykonywaną pieśń interpretuje się („słyszysz się”) w duchu tejże tradycji. Przy tym tradycja ta silniej dochodzi do głosu tam, gdzie słabe jest oddziaływanie profesjonalnego wykonywania śpiewu. Stąd nasze spostrzeżenie, że na obszarach, gdzie dynamicznie działały liczne chóry kościelne, wykonywanie pieśni kościelnych jest bardzo bliskie wersjom śpiewnikowym.

Niemozliwe i niepotrzebne jest uwzględnianie w śpiewniku wszystkich wersji ludowych poszczególnych pieśni, ale też nie powinno się ich ignorować. Redakcja muzycznej strony polskich pieśni kościelnych dla śpiewnika ogólnopolskiego (a tym bardziej diecezjalnego) powinna uwzględniać wyniki badań nad ludowym stylem ich wykonywania. Pieśni zaś nowe należałoby komponować w duchu polskiej tradycji.

Zur Volkstümlichkeit und Variabilität in der lebendigen Tradition geistlicher Gesänge in Polen

ZUSAMMENFASSUNG

In Polen gibt es noch einen ziemlich reichen Bestand an geistlichen Volksliedern, die in mündlicher Tradition leben. Bis vor kurzem wurde dieser Bestand an geistlichen Liedern keiner systematischen Forschung unterzogen. Erst im Jahre 1970 wurde es im Institut für kirchliche Musicologie an der Lubliner Katholischen Universität mit derartigen Untersuchungen begonnen. Im Laufe der vergangenen sieben Jahre wurden 8 Tausend Positionen (von denen manche aus mehreren Melodien bestehen) in verschiedenen Gebieten unseres Landes aufgenommen.

Während der Arbeit im Gelände werden aufgenommen: 1. ein Satz von 52 Kirchengesängen, die in ganz Polen bekannt sind. Dieses vergleichbare Material lässt den Volksstil der Kirchenliederaufführung näher untersuchen. 2. Alle alten geistlichen Gesänge und insbesondere diese, die in gedruckten und handschriftlichen Quellen fehlen, weil sie nur in mündlicher Tradition leben. Diese Gesänge werden meistens ausserhalb der Liturgie und Kirche gebraucht; sie sind mit verschiedenen Religions-sitten und bräuchen verbunden, oder sie werden privat ausserhalb jedes Ritus aufgeführt.

Das bereits geprüfte Material lässt erkennen, dass die in verbindlichen Gesangbüchern zusammengestellten Kirchenlieder nach einem Volksmodell aufgeführt und im Geiste der eigenen Tradition wiedergegeben werden. Dies verursacht, dass ein bestimmtes Lied in der Volksaufführung, wenn man es mit dem Muster des Gesangbuches vergleicht, die Form unterschiedlicher Varianten von regionalen Zügen annimmt, die manchmal der weltlichen Volksmusik ähnlich sind. Die Volksaufführung weist also den Charakter eines Prozesses auf, in dem das Lied im Sinne der Volkskunst umgearbeitet wird, was besonders deutlich in der Metro-Rhythmik und der variablen Gestaltung der Melik zum Ausdruck kommt, die jedoch Gerüsttöne des Gesangbuchmusters einhält.

Die ausserhalb des Gottesdienstes aufgeführten Lieder weisen die eine Eigenschaft nicht auf, die für Kirchengesänge so wesentlich ist; es fehlt ihnen an Allgemeinheit. Meistens sind sie nur einzelnen Personen oder unzähligen Menschengruppen bekannt, die diese Gesänge von ihren Vorfahren als Erbe übernommen haben. Eine Anzahl dieser Gesänge ist ausschliesslich im Landmilieu bekannt.

SPIS TREŚCI

Index rerum

Słowo wstępne	5
Ks. STANISŁAW KOSIŃSKI. Kardynał Hlond jako prekursor eucharystycznej odnowy w świetle własnych wypowiedzi	7
<i>Le cardinal Hlond comme précurseur du renouveau eucharistique à la lumière de ses propres déclarations</i>	30
Ks. MIECZYŚLAW MAJEWSKI. Wpływ sekularyzacji na postawę pastoralną Kościoła	33
<i>L'influence de la sécularisation sur l'attitude pastorale de L'Eglise</i>	47
S. ALICJA WILCZKO. Katecheza wychowująca do świadectwa wiary	49
<i>La catéchèse préparant au témoignage de la foi</i>	73
Ks. JÓZEF WILK. Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego	75
<i>La catéchèse en tant que fonction principale du catéchuménat de famille</i>	91
Ks. STANISŁAW SEMIK. Katecheza w rodzinie --- „kościół domowy”	93
<i>L'enseignement catéchétique dans la famille en tant qu'Eglise</i>	119
Ks. MIECZYŚLAW MAJEWSKI. Moralny wymiar katechezy	121
<i>Dimension morale de la catéchèse</i>	136
Ks. ANDRZEJ ŚWIDA. Kierowanie rozwojem duchowym młodzieży w pedagogii prewencyjnej św. Jana Bosko	137
<i>La direction spirituelle des jeunes dans la pédagogie préventive du Saint Jean Bosco</i>	164
Ks. STANISŁAW KULPACZYŃSKI. Przyczyny odchodzenia od katechizacji i możliwości powrotu na nią dzieci i młodzieży. (na podstawie wypowiedzi katechizowanych współkolegów)	157
<i>Les causes de l'abandon de la catéchisation par les enfants et par les jeunes et les possibilités d'y remédier</i>	179
Ks. JERZY RYDZEWSKI. Komunikatywność języka w polskich katechizmach komunijnych. Z badań nad diachronią języka polskiej katechezy powojennej	172
<i>La communicabilité de langue dans catéchismes polonais de communion</i>	201

Zur Volkstümlichkeit und Variabilität in der lebendigen Tradition geistlicher Gesänge in Polen

ZUSAMMENFASSUNG

In Polen gibt es noch einen ziemlich reichen Bestand an geistlichen Volksliedern, die in mündlicher Tradition leben. Bis vor kurzem wurde dieser Bestand an geistlichen Liedern keiner systematischen Forschung unterzogen. Erst im Jahre 1970 wurde es im Institut für kirchliche Musicologie an der Lubliner Katholischen Universität mit derartigen Untersuchungen begonnen. Im Laufe der vergangenen sieben Jahre wurden 8 Tausend Positionen (von denen manche aus mehreren Melodien bestehen) in verschiedenen Gebieten unseres Landes aufgenommen.

Während der Arbeit im Gelände werden aufgenommen: 1. ein Satz von 52 Kirchengesängen, die in ganz Polen bekannt sind. Dieses vergleichbare Material lässt den Volksstil der Kirchenliederaufführung näher untersuchen. 2. Alle alten geistlichen Gesänge und insbesondere diese, die in gedruckten und handschriftlichen Quellen fehlen, weil sie nur in mündlicher Tradition leben. Diese Gesänge werden meistens ausserhalb der Liturgie und Kirche gebraucht; sie sind mit verschiedenen Religions-sitten und bräuchen verbunden, oder sie werden privat ausserhalb jedes Ritus aufgeführt.

Das bereits geprüfte Material lässt erkennen, dass die in verbindlichen Gesangbüchern zusammengestellten Kirchenlieder nach einem Volksmodell aufgeführt und im Geiste der eigenen Tradition wiedergegeben werden. Dies verursacht, dass ein bestimmtes Lied in der Volksaufführung, wenn man es mit dem Muster des Gesangbuches vergleicht, die Form unterschiedlicher Varianten von regionalen Zügen annimmt, die manchmal der weltlichen Volksmusik ähnlich sind. Die Volksaufführung weist also den Charakter eines Prozesses auf, in dem das Lied im Sinne der Volkskunst ungearbeitet wird, was besonders deutlich in der Metro-Rhythmik und der variablen Gestaltung der Melik zum Ausdruck kommt, die jedoch Gerüsttöne des Gesangbuchmusters einhält.

Die ausserhalb des Gottesdienstes aufgeführten Lieder weisen die eine Eigenschaft nicht auf, die für Kirchengesänge so wesentlich ist; es fehlt ihnen an Allgemeinheit. Meistens sind sie nur einzelnen Personen oder unzählreichen Menschengruppen bekannt, die diese Gesänge von ihren Vorfahren als Erbe übernommen haben. Eine Anzahl dieser Gesänge ist ausschliesslich im Landmilieu bekannt.

SPIS TREŚCI

Index rerum

Słowo wstępne	5
Ks. STANISŁAW KOSIŃSKI. Kardynał Hlond jako prekursor soborowej odnowy w świetle własnych wypowiedzi	7
<i>Le cardinal Hlond comme précurseur du renouveau conciliaire à la lumière de ses propres déclarations</i>	30
Ks. MIECZYSLAW MAJEWSKI. Wpływ sekularyzacji na postawę pastoralną Kościoła	33
<i>L'influence de la sécularisation sur l'attitude pastorale de L'Eglise</i>	47
S. ALICJA WILCZKO. Katecheza wychowująca do świadectwa wiary	49
<i>La catéchèse préparant au témoignage de la foi</i>	73
Ks. JÓZEF WILK. Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego	75
<i>La catéchèse en tant que fonction principale du catéchuménat de famille</i>	91
Ks. STANISŁAW SEMIK. Katecheza w rodzinie — „kościół domowy”	93
<i>L'enseignement catéchétique dans la famille en tant qu'Eglise</i>	119
Ks. MIECZYSLAW MAJEWSKI. Moralny wymiar katechezy	121
<i>Dimension morale de la catéchèse</i>	135
Ks. ANDRZEJ ŚWIDA. Kierowanie rozwojem duchowym młodzieży w pedagogii prewencyjnej św. Jana Bosko	137
<i>La direction spirituelle des jeunes dans la pédagogie préventive du Saint Jean Bosco</i>	154
Ks. STANISŁAW KULPACZYŃSKI. Przyczyny odchodzenia od katechizacji i możliwości powrotu na nią dzieci i młodzieży. (na podstawie wypowiedzi katechizowanych współkolęgów)	157
<i>Les causes de l'abandon de la catéchisation par les enfants et par les jeunes et les possibilités d'y remédier</i>	170
Ks. JERZY RYDZEWSKI. Komunikatywność języka w polskich katechizmach komunijnych. Z badań nad diachronią języka polskiej katechezy powojennej	173
<i>La communicabilité de langue dans catéchismes polonais de communion</i>	201

Ks. JERZY BYDZEWSKI. Próby poszukiwań kryteriów budowy poprawnego podręcznika szkolnego i katechetycznego	203
<i>La recherche des critères pour la rédaction d'un manuel scolaire et catéchétique</i>	211
Ks. REMIGIUSZ POPOWSKI. O podstawach moralności chrześcijańskiej	217
<i>Über die Grundlagen der christlichen Ethik</i>	225
Ks. MARIAN GRACZYK. Wartość materii w świetle współczesnej myśli teologicznej (refleksje nad studium M. D. Chenu)	227
<i>Valeur de la matière selon la pensée théologique contemporaine (reflexion sur l'étude de M. D. Chenu)</i>	237
Ks. ENGELBERT GORYWODA. Struktura grzechu według Pieta Schoonenberga	239
<i>La structure du péché selon Piet Schoonenberg</i>	253
Ks. TADEUSZ ŁUKASZUK. Współczesna teologia katolicka wobec demonologicznego fragmentu objawienia	259
<i>La théologie catholique d'aujourd'hui face au fragment démonologique de la révélation</i>	271
Ks. MARIAN CISZEWSKI. Formacja intelektualna kardynała Bessariona i jej ekumeniczno-ireniczne elementy	273
<i>La formation intellectuelle du cardinal Bessarion et ses éléments œcuménico-iréniques</i>	271
Ks. BOLESŁAW BARTKOWSKI. Problem ludowości i wariabilności polskich pieśni religijnych, żyjących w tradycji ustnej	301
<i>Zur Volkstümlichkeit und Variabilität in der lebendigen Tradition geistlicher Gesänge in Polen</i>	315