SEMINARE

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW-LĄD 1979

Imprimi potest

Ks. Wojciech Szulczyński
Inspektor Prowincji Warszawskiej
Towarzystwa Salezjańskiego
Łódź, dnia 1 września 1980 r.

Nihil obstat

Ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor
Ks. dr Andrzej Dąbrowski
Wicekanclerz
Łódź, 1 września 1980 r. L. dz. 1391/80

Imprimatur

+ Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

Okładkę i stronę tytułową projektował
Ks. MARIAN LEWKO

Kard. KAROL WOJTYŁA

MIĘDZY EWANGELIZACJĄ I KATECHIZACJĄ *

W dniu dzisiejszym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozpoczynają się wykłady uniwersyteckie, zorganizowane przez Katedrę Katechetyki, na temat katechezy synodalnej. Cieszę się z tego i gratuluję tej tak zbawiennej imprezy, jest to bowiem dobra droga kształtowania świadomości eklezjalnej w posłudze Słowa przez katechezę. Tym bardziej cieszę się, że mam te wykłady zainicjować, ale zarazem czuję wielką odpowiedzialność, gdyż zawsze od zapoczątkowania, oczywiście od dobrego zapoczątkowania, wiele zależy. Licząc się z konkretnym czasem, który mam do dyspozycji, swoje refleksje chciałbym zamknąć w temacie: Między ewangelizacją i katechizacją. W tym zaś w sposób szczególny pragnę prześledzić drogę prowadzącą od Synodu z r. 1974 do Synodu, który odbył się w r. 1977 i miał się zająć katechezą we współczesnym świecie, ze szczególnym odniesieniem jej do dzieci i młodzieży.

Istnieje merytoryczny związek pomiędzy zagadnieniami, które postawił papież Paweł VI przed episkopatami świata i uczestnikami dwóch Synodów w r. 1974 i 1977. Chodziło bowiem o ewangelizację i katechizację w świecie współczesnym, których oddzielić od siebie nie można. Związki te — jak powiedziałem — są merytoryczne, gdyż katecheza w pewnym sensie jest kontynuacją, pogłębieniem i konkretyzacją tego, co mieści się w pojęciu szerszym, bardziej podstawowym i zasadniczym: ewangelizacji. Mówiąc o owych związkach, chciałbym nawiązać do poprzedniego Synodu i przypomnieć sprawę, która bardzo ciekawie, a przede wszystkim z pożytkiem ukazała się oczom biskupów, przedstawicieli episkopatu światowego, biorącym udział w Synodzie. Mianowicie na poprzednim Synodzie stopniowo z coraz to większą siłą i wyrazistością odsłaniała się rzeczywistość, którą można by nazwać geografią ewangelizacji. Geografią dlatego, że rzeczywistość ta ukształtowała się i ustawiła wedle części świata i kontynentów oraz wedle krajów, gdy chodzi o Europę. Jednakże ta rzeczywistość geograficzna jest tutaj tylko układem odniesienia, najważniejsze natomiast są dla nas te szczególne zróżnico-

* Tekst niniejszy wygłoszony został przez kard. K. Wojtyłę na KUL-u 21 listopada 1977 r.

Imprimi potest

Ks. Wojciech Szulczyński
Inspektor Prowincji Warszawskiej
Towarzystwa Salezjańskiego
Łódź, dnia 1 września 1980 r.

Nihil obstat

Ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor
Ks. dr Andrzej Dąbrowski
Wicekanclerz
Łódź, 1 września 1980 r. L. dz. 1391/80

Imprimatur

+ Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

Okładkę i stronę tytułową projektował
Ks. MARIAN LEWKO

Kard. KAROL WOJTYŁA

MIĘDZY EWANGELIZACJĄ I KATECHIZACJĄ *

W dniu dzisiejszym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozpoczynają się wykłady uniwersyteckie, zorganizowane przez Katedrę Katechetyki, na temat katechezy synodalnej. Cieszę się z tego i gratuluję tej tak zbawiennej imprezy, jest to bowiem dobra droga kształtowania świadomości eklezjalnej w posłudze Słowa przez katechezę. Tym bardziej cieszę się, że mam te wykłady zainicjować, ale zarazem czuję wielką odpowiedzialność, gdyż zawsze od zapoczątkowania, oczywiście od dobrego zapoczątkowania, wiele zależy. Licząc się z konkretnym czasem, który mam do dyspozycji, swoje refleksje chciałbym zamknąć w temacie: Między ewangelizacją i katechizacją. W tym zaś w sposób szczególny pragnę prześledzić drogę prowadzącą od Synodu z r. 1974 do Synodu, który odbył się w r. 1977 i miał się zająć katechezą we współczesnym świecie, ze szczególnym odniesieniem jej do dzieci i młodzieży.

Istnieje merytoryczny związek pomiędzy zagadnieniami, które postawił papież Paweł VI przed episkopatami świata i uczestnikami dwóch Synodów w r. 1974 i 1977. Chodziło bowiem o ewangelizację i katechizację w świecie współczesnym, których oddzielić od siebie nie można. Związki te — jak powiedziałem — są merytoryczne, gdyż katecheza w pewnym sensie jest kontynuacją, pogłębieniem i konkretyzacją tego, co mieści się w pojęciu szerszym, bardziej podstawowym i zasadniczym: ewangelizacji. Mówiąc o owych związkach, chciałbym nawiązać do poprzedniego Synodu i przypomnieć sprawę, która bardzo ciekawie, a przede wszystkim z pożytkiem ukazała się oczom biskupów, przedstawicieli episkopatu światowego, biorącym udział w Synodzie. Mianowicie na poprzednim Synodzie stopniowo z coraz to większą siłą i wyrazistością odsłaniała się rzeczywistość, którą można by nazwać geografią ewangelizacji. Geografią dlatego, że rzeczywistość ta ukształtowała się i ustawiła wedle części świata i kontynentów oraz wedle krajów, gdy chodzi o Europę. Jednakże ta rzeczywistość geograficzna jest tutaj tylko układem odniesienia, najważniejsze natomiast są dla nas te szczególne zróżnico-

* Tekst niniejszy wygłoszony został przez kard. K. Wojtyłę na KUL-u 21 listopada 1977 r.

wania, które uwydatniają się w posłannictwie Kościoła, w jego spełnianiu w naszej epoce w ewangelizacji. I chociaż nam się narzuca czynnik geograficzny, to jednak nie on jest tutaj najważniejszy, lecz uwarunkowania historyczne, środowiskowe, światopoglądowe, kulturowe i religijne.

Na poprzednim Synodzie na podstawie owych uwarunkowań zarysowało się pięć modeli ewangelizacji. Jeżeli wyjdziemy od naszego kontynentu, to zaraz trzeba dokonać podziału na dwa zróżnicowane kręgi. W stosunku zaś do pierwszego z nich, tzn. w stosunku do Europy Zachodniej, w znacznym stopniu wydaje się podobna ewangelizacja po drugiej stronie Oceanu Atlantyckiego, można by powiedzieć — w obrębie całego kręgu atlantyckiego. Właśnie tam, w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej, ewangelizacja zmaga się ze zjawiskiem, a raczej z procesem, który bywa nazywany sekularyzacją, a który przecież jest laicyzacją. Niewątpliwie laicyzacja jest w pewien sposób wkomponowana w sekularyzację i odwrotnie, jednakże w rzeczywistości w różnych środowiskach będzie próbować odsłaniać swoją specyfikę bądź jedna, bądź druga. W sumie rzecz biorąc, w wymienionych kontynentach proces sekularyzacji i laicyzacji jest problemem numer jeden.

Po kontynencie amerykańskim z kolei przejdźmy na południe. Lokując się tutaj, trzeba powiedzieć, że kiedy się słuchało wypowiedzi biskupów południowoamerykańskich, odnosiło się wrażenie, iż na tym kontynencie dominowała jedna wspólna idea, jedno wspólne brzmienie, które w różnych nieraz słowach podejmowało problem wyzwolenia. I właśnie ewangelizacja tego kontynentu miałaby zaczynać, koncentrować się i wciąż powracać do zagadnienia wyzwolenia. Nie czas tutaj, żeby szczegółowo analizować zasygnalizowane pojęcie i ustalać konkretne zadania ewangelizacyjne, ale trzeba zaznaczyć, że wyzwolenie to coś specyficznego dla tego kręgu kulturowego.

Jako trzeci ujawnił się afrykański krąg ewangelizacyjny, w którym podniesiono problem indygenizacji. Problem ten w pewnej mierze powtórzył się na ostatnim Synodzie w postaci inkulturacji. W istocie chodzi tu o związanie ewangelizacji z miejscową mentalnością, zwyczajami i kulturą. Biskupi afrykańscy niejednokrotnie podkreślali, że ich kultura w stosunku do europejskiej intelektualnej jest bardziej egzystencjalna i domaga się innej ewangelizacji. Byłoby najlepiej, gdyby ewangelizacja z jednej strony wyrastała, a z drugiej ustawicznie wrastała w kulturę afrykańską.

Następnie wypada przesunąć się na wschód, ogarniając wschodnie części kontynentu afrykańskiego, a przede wszystkim Azję Mniejszą i Daleki Wschód. Poza wieloma zróżnicowaniami, które tutaj wystąpiły, cały

ten wielki obszar — z punktu widzenia ewangelizacji — posiada wspólny problem wielkich religii, np. islamu, judaizmu, buddyzmu, hinduizmu czy konfucjonizmu. Na styku ewangelizacji z wymienionymi religiami rodzi się problem ekumenizmu i duchowości. Okazuje się, że ewangelizacja, rozwijając się w tych kręgach, jest zobowiązana dokonać swego rodzaju pogłębienia czy uduchowienia.

Wreszcie wypada wrócić do Europy, a zwłaszcza Europy Wschodniej, która chociaż zróżnicowana politycznie i kulturowo, wspólnie przeżywa pewne problemy. Są to przede wszystkim problemy wolności sumienia i wolności religijnej. W tej konkretnej sytuacji ewangelizacja staje przed zadaniem walczenia o swoje prawa, kształtowania prawego sumienia i wykorzystywania ubogich środków dla dzieła ewangelizacji, a przede wszystkim włączenia w to dzieło całego społeczeństwa.

Można powiedzieć, że poprzedni Synod w pewnym sensie zakończył się niepowodzeniem, gdyż nie udało mu się wypracować końcowego dokumentu. W rzeczywistości jednak, ukazując rzeczywistość Kościoła w jego misji, Kościoła ewangelizującego w tych zasadniczych sprofilowaniach, nanosząc poprzez wypowiedzi Ojców synodalnych doświadczenie ewangelizacyjne Kościołów lokalnych do Kościoła powszechnego, pomógł w rozwoju i kontynuacji świadomości eklezjalnej ciągle ukierunkowanej na działanie. Jeżeli Sobór dał początek nowemu spojrzeniu na Kościół i jego misję w świecie, to kolejne Synody wciąż dopełniają i pogłębiają ową refleksję. Czas spędzony w Rzymie w ciągu miesiąca przez wielką liczbę biskupów z całego świata ogromnie wzbogacił Kościół, służył bowiem narastaniu samoświadomości Kościoła w jego wymiarze uniwersalnym, a zarazem tak bardzo sprofilowanym, tak zróżnicowanym.

Podejmując temat: od ewangelizacji do katechizacji, postawiłem sobie jednocześnie pytanie, o ile dwa ostatnie Synody nakładają się na siebie, a raczej, o ile geografia ewangelizacji znalazła swoje odbicie na ostatnim Synodzie, który zajmował się katechizacją. Na postawione pytanie można tylko częściowo odpowiedzieć pozytywnie, stwierdzając, że również na katechezę, jej rozwój i konkretne kształty wywierają wpływ kręgi kontynentalne, środowiskowe, społeczne i kulturowe. Jednakże trzeba zarazem dodać, że w ostatnim przypadku dało się zauważyć różne przecięcia kręgów kulturowych, coraz to większe zróżnicowanie, a równocześnie coraz intensywniejsze dążenie do integracji. Oczywiście, można by się zatrzymać i szerzej przedstawić kilka problemów węzłowych, które właśnie wydają się integracyjnymi. Ponieważ jednak wykłady trwają kilka dni i poszczególni prelegenci będą poruszać właściwe sobie tematy, osobiście zajmę się bliżej jednym z najbardziej centralnych problemów, a mianowicie miejscem katechezy.

To pojęcie miejsca katechezy jest kluczem do zrozumienia sytuacji, w jakiej znajduje się katecheza Kościoła we współczesnym świecie, i do urobienia sobie poglądu na temat natury i form oddziaływania katechezy. W pewnym sensie miejsce katechezy należy rozumieć dosłownie. Chodzi o odpowiedź na pytanie: gdzie Kościół spełnia swoje posłannictwo katechetyczne? gdzie po prostu katechizuje? Locus jest kategorią miejsca. Stąd też zarazem przedstawiciele różnych miejsc, Ojcowie synodalni z różnych krajów, przez różnie położone akcenty ogromnie wzbogacali samo pojęcie. Trzeba dodać, że termin „miejsce" ma zarazem sens symboliczny, jest wykładnikiem całego kontekstu, szerszej rzeczywistości. Jeżeli bowiem przedstawiciele Republiki Federalnej Niemiec powiedzą, że miejscem katechizacji jest szkoła, to przez to należy rozumieć nie tylko szkołę w konkretnym miejscu, ale szkołę w ogóle i to wszystko, co jest związane z kształceniem, a więc ośrodki formacyjne, wydziały teologiczne, których tam jest bardzo wiele, i całe uniwersytety, które w sposób szczególny zajmują się rozwojem kultury chrześcijańskiej. Podejmując zaś wartościowanie tego pojęcia, trzeba stwierdzić, że wielu Ojców synodalnych podnosiło ogromne znaczenie środowiska szkolnego nie tylko w realizacji katechizacji, ale również w kształtowaniu się modelu katechezy. Byli jednakże i tacy, którzy wysuwali szereg zastrzeżeń pod adresem katechezy szkolnej, a tym samym i pod adresem szkoły jako miejsca katechezy. Mówiono też, że atmosfera szkolna nie sprzyja rozwojowi katechezy, a tym bardziej rozwojowi wiary, i dlatego nie można patrzeć na katechezę jedynie od tej strony. Dla nas — co starałem się przedstawić na Synodzie — tego rodzaju ujęcie katechezy należy już do przeszłości. My mamy zasadniczo inne miejsce katechezy. Ale kiedy mówimy, że np. w Polsce miejscem katechezy jest parafia, to nie należy tego miejsca rozumieć w sposób zawężony. Nie chodzi bowiem tylko o przestrzeń i warunki materialne, ale również o cały klimat, który towarzyszy procesowi katechetycznemu tak w parafii, jak wokół niej. Przecież zdajemy sobie dobrze z tego sprawę, że skuteczność katechezy nie jest wynikiem jedynie jakiegoś jednego oddziaływania, np. parafii, ale jest wypadkową wielu czynników i oddziaływań. Skuteczność ta jest wypadkową współczesnej cywilizacji i kultury, atmosfery społecznej, spontanicznych ruchów i odgórnego programu, hierarchii wartości i własnego zaangażowania.

Synod uczy nas patrzeć na Kościół w świecie współczesnym. Uczy nas także, że Kościół w świecie współczesnym oznacza Kościół rozwijający się i pełniący misję zbawczą w świecie, który się szybko i na wielu odcinkach zmienia. To znowu wynika z pojęcia czasu, w którym zmienność jest jakąś wypadkową. Wydaje się, że obecnie czas jakby się szybciej

przesuwał, że owa wypadkowa zmienności sama w sobie jest bardziej zmienna niż poprzednio. I stąd też Kościół w świecie współczesnym, tzn. w świecie bardzo się zmieniającym i coraz to innym, zachowując i rozwijając całą misję, musi się intensyfikować w określonym sensie, zbierać na Synody i równocześnie pogłębiać świadomość i praktykę pomiędzy Synodami. Okazuje się, że ze względu na zmieniającą się rzeczywistość, w której rozwija się Kościół, takie pojęcia, jak katecheza, jej miejsce i formy oddziaływania, znajdując się w coraz nowym kontekście, nabierają swojego specyficznego wyrazu. Dobrze więc, że są Synody, które pomagają Kościołowi, hierarchii i wiernym, biskupom zgromadzonym wokół papieża, trzymać rękę na pulsie, by ów proces nie wymknął się z ręki, by Kościół zachował niezbędną otwartość, wrażliwość i elastyczność. Przez Synody Kościół tkwiący w wieczności twórczo tkwi w czasie. Ta twórcza obecność jest jednocześnie korzystna i dla świata, i dla Kościoła.

Proszony przez ks. M. Majewskiego o wykład, chętnie przyjąłem jego propozycję i pogratulowałem tej wspaniałej inicjatywy, gdyż dobrze poinformowany ośrodek KUL-owski może tak wiele uczynić dla sprawy Synodu, a ściślej dla sprawy katechezy. Jednocześnie powiedziałem, że wykłady zostawię innym, a sam dokonam jedynie wprowadzenia. I wydaje mi się, że w krótkim czasie, który miałem do dyspozycji, wywiązałem się z powierzonego mi zadania.

BETWEEN EVANGELIZATION AND CATECHIZATION

SUMMARY

Evangelization was dealt with during the Synod of Bishops in Rome 1974 and catechization, in 1977. Going over the work which has been done there, one can say that in the first case the geography of evangelization was discussed, whereas in the second case it was the place of catechesis. During the discussions it appeared that evangelization is closely connected with the environmental, cultural, and religious conditions; and by the place of catechesis we should not so much understand its spatial boundaries as its relation to people and social groups. When the bishops were discussing all five continents it was observed that each continent had different catechetical problems. For example, Western Europe and North America face the problem of secularization, Africa has the problem of inculturation, Asia has the problem of great religions, and Eastern Europe, the problem of planned laicization. Pointing out the necessity of involvement of the entire Church in the development of catechesis, the bishops emphasized in a special way the significance of the family, the parish, and small groups.

Ks. MIROSŁAW KOKOT

MYŚL TEOLOGICZNA PRZEDSYNOPTYCZNYCH I SYNOPTYCZNYCH PRZEKAZÓW O PRZEMIENIENIU PAŃSKIM [1]

W studium naszym chcemy zapoznać czytelnika w sposób możliwie jak najprostszy z głównymi założeniami teologicznymi opowiadania o przemienieniu Pańskim w ogólności, a następnie z treścią teologiczną poszczególnych jego opisów synoptycznych. Wszystkie rozważania poprzedzone są analizą literacką i teologiczną, która pozwala nam dotrzeć do źródeł, z jakich czerpali synoptycy swoje wiadomości o przemienieniu, a z drugiej strony pozwala również ustalić ich osobisty wkład do przekazu o przemienieniu Pańskim.

W pierwszym punkcie omawiamy przedsynoptyczne przekazy o przemienieniu, gdyż w nich ukryta jest zasadnicza treść teologiczna tego faktu. W punkcie drugim przedstawiona jest teologia synoptycznych opisów przemienienia Pańskiego.

Przedsynoptyczne opowiadania o przemienieniu Pańskim

Zestawiając chociażby pobieżnie opisy przemienienia w poszczególnych *Ewangeliach* synoptycznych, zauważamy, że opis Łukaszowy ma takie elementy, których nie znajdujemy u pozostałych dwóch synoptyków. Znaczenie teologiczne tych elementów jest doniosłe, dlatego też zwrócimy baczniejszą uwagę na ten opis, gdyż w nim najprawdopodobniej kryje się najstarsza tradycja o przemienieniu.

PIERWOTNE OPOWIADANIE O PRZEMIENIENIU PAŃSKIM

Wyróżnia Łukaszowy opis przemienienia notatka, iż Jezus wyszedł na górę, aby się modlić (9,28c). Właśnie w czasie modlitwy nastąpiło

[1] Artykuł powstał w oparciu o III, IV i V rozdział pracy doktorskiej autora pt. *Znaczenie obłoku w synoptycznych opisach przemienienia Pańskiego*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dra Feliksa Gryglewicza, KUL 1978.

przemienienie Jezusa (9,29). Te wzmianki bardzo mocno osadzają fakt przemienienia w konkretnych przeżyciach Chrystusa.

Innym odmiennym szczegółem w tekście Łukasza jest napomknięcie o dwóch mężach, którzy zjawili się przy przemienionym Jezusie. Uderza to, że w wierszu 32 znów jest mowa o dwóch mężach, chociaż w wierszu 30 już było wyjaśnienie, że mężami tymi byli Mojżesz i Eliasz. Dlatego też można przypuszczać, iż w tekście pierwotnym istniała wzmianka tylko o dwóch mężach[2], a później dopiero, pod wpływem opisów Marka i Mateusza dodano wyjaśnienie, że byli nimi Mojżesz i Eliasz.

Łukasz notuje treść rozmowy między Jezusem przemienionym a Mojżeszem i Eliaszem o Jego odejściu, które miało nastąpić w Jerozolimie (9,31). Ta notatka pod względem teologicznym jest niezwykle doniosła, a jednak nie spotykamy jej w relacjach Marka i Mateusza.

Materiał wspólny Łukaszowi i pozostałym synoptykom to słowa Piotra, zjawienie się obłoku i głos z obłoku. W tekście Łukasza materiał ten jest objęty wierszami 33b-35. Jednak jak słusznie zauważa M. E. Boismard, materiał ten w relacji Łukasza zakłóca przejrzystość opowiadania. Przykładem tego jest dwukrotna mowa o odejściu Mojżesza i Eliasza (33a i 34c), nie harmonizująca z kontekstem. W wierszu 33a jest wspomniane to odejście w chwili, kiedy Piotr właśnie proponuje budowę namiotów, a drugi raz występuje zbyt wcześnie, gdyż jeszcze przed notatką o głosie z obłoku. Dlatego też po usunięciu materiału wspólnego synoptykom i po połączeniu wierszy 33a i 36b M. E. Boismard otrzymuje stosunkowo jasne zakończenie sceny przemienienia: „Gdy oni odchodzili od Niego (33a) [...] Jezus znalazł się sam (36b)"[3].

Jaki jest sens teologiczny tak wyłonionego opowiadania o przemienieniu? Należy zwrócić uwagę na to, że przemienienie następuje w czasie modlitwy, a więc w chwili najgłębszego zjednoczenia z Bogiem, oraz że dokonuje się na górze, czyli w miejscu uprzywilejowanym, na którym przebywa Bóg i daje swoje objawienia[4]. Również zjawienie się dwóch mężów, czyli istot nadziemskich, jest zapowiedzią objawień Bożych. Rozmawiają oni z Jezusem o Jego odejściu, czyli śmierci (Mdr 3,2; 2 P 1,15)[5].

[2] P. Benoit, M. E. Boismard: Synopse des quatres Evangiles. T. 2. Paris 1972 s. 251; A. Schlatter: *Der Ewangelist Matthäus*. Stuttgart 1929 s. 530 n;. J. Blinzler; *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster 1937 s. 51.

[3] Benoit, Boismard, jw. s. 251 n.

[4] Tamże; W. Foerster: *Oros*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT). Pod red. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart 1933 — 74, T. 5 s. 475—486; X. Léon-Dufour: *Montagne*. VTB kol. 792 n.

[5] Benoit, Boismard, jw. s. 252 n.

Właśnie w czasie przemienienia Jezus otrzymuje objawienie, że Jego przeznaczeniem jest cierpieć i umrzeć. Objawienie dane Jezusowi przy chrzcie dotyczyło Jego misji mesjańskiej. Głos z nieba objawił Mu, że został wybrany na sługę Jahwe, który wyzwoli lud Boży. Przy przemienieniu zostało objawione, że właśnie dzięki swym cierpieniom i tragicznej śmierci dokona tego zbawienia. W ten sposób został ukazany Jezusowi obraz cierpiącego, a przez cierpienie zbawiającego Sługi Jahwe (Iz 53, 1-12) [6].

Wyrażenie „odejście" ma jeszcze głębszy sens. Co prawda mówi o śmierci, ale tę śmierć należy rozumieć, przynajmniej w stosunku do sprawiedliwych, jako „przejście" do Boga po nagrodę. Przykładem i wyjaśnieniem może nam tutaj służyć *Księga Mądrości* (3,2-4,10). Tak więc pojęcie odejścia, rozumiane jako śmierć, ma jeszcze znaczenie nagrody. Jezus, rozmawiając z dwoma mężami o swoim odejściu, mówi o swych cierpieniach, śmierci i chwale, która Go czeka. Piotr i jego towarzysze zbudziwszy się ujrzeli właśnie „Jego chwałę" (32). Ścisłą zależność między cierpieniami a chwałą przedstawia już czwarta pieśń o Słudze Jahwe (Iz 53,11 n.) i siódmy rozdział proroctw Daniela [7].

Ostatecznie można stwierdzić, że główną myślą pierwotnego opowiadania o przemienieniu było wykazanie zbawczej roli cierpień i śmierci Jezusa. Poprzez cierpienia i śmierć Jezus wypełni swoją misję i tylko w ten sposób osiągnie chwałę. Jesteśmy tutaj blisko myśli teologicznej św. Jana, który mękę i śmierć Jezusa rozumie jako Jego chwałę (J 12,27 n)[8].

PRZEDMARKOWE OPOWIADANIE O PRZEMIENIENIU PAŃSKIM

Przedmarkowym nazywamy to opowiadanie, z którego przede wszystkim czerpał Marek, a poprzez Marka również Mateusz. Opis przemienienia w *Ewangelii* Mateusza tak pod względem literackim, jak i teologicznym jest w stosunku do opisu Markowego o wiele bardziej wyrobiony i przemyślany, dlatego chcąc sięgnąć do źródła, z którego ci dwaj synoptycy korzystali, należy prześledzić dokładniej relację Marka.

Przy analizie Markowego opisu przemienienie Pańskiego (9, 2-8) najwięcej pytań wyłania się odnośnie do wiersza 7. Mówi on o zjawieniu się obłoku i o głosie, który z niego dochodził. Zwrócimy najpierw uwagę

[6] Tamże; H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit*. 4 Aufl. Tübingen 1962 s. 50 n.

[7] Benoit, Boismard, jw. s. 253.

[8] A. Feuillet: *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration*. „Biblica" 39:1958 s. 290; J. Kudasiewicz: *Rola Jeruzalem w Łukaszowej sekcji podróży* (9,51—19,27). „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (RTK) 16:1969 s. 26.

na funkcjonalność wiersza 7 w całości opisu, a szczególnie na głos z obłoku. Chodzi mianowicie o pytanie: czy głos z obłoku wnosi jakieś nowe treści teologiczne do opowiadania o przemienieniu? Zasadniczo głos z obłoku stwierdza bóstwo Jezusa. Te treści nie są czymś nowym w opowiadaniu o przemienieniu. Sam fakt przemienienia już wskazywał na Jego bóstwo [9]. Właśnie w opisie Marka wzmianka o lęku apostołów jest umieszczona po fakcie przemienienia, a przed zjawieniem się obłoku. Przemienienie było po prostu epifanią bóstwa Jezusa. Głos z obłoku jest tylko podsumowaniem i wyjaśnieniem zaistniałych wydarzeń [10]. Należy dlatego uważać go za późniejszy dodatek pochodzenia redakcyjnego.

Do podobnych wniosków doprowadzają nas słowa: „Jego słuchajcie". Zastanawia przede wszystkim małe grono tych, do których ten nakaz jest skierowany. Nadto wiersz 9 notuje zakaz Jezusa rozpowiadania tego, co widzieli. Dlatego wydaje się, że wzmianka o głosie z obłoku ma przede wszystkim na uwadze czytelnika i że należy ją przypisać zabiegom redakcyjnym Marka [11].

Wiele problemów napotykamy również w pierwszej części wiersza 7, w słowach: „I zjawił się obłok osłaniający ich". Na ogół egzegeci sądzą, że rola obłoku sprowadza się do „nosiciela głosu" [12]. Jednak wobec takiego stwierdzenia budzi się pewna wątpliwość. Głos mógł być słyszany „z nieba" (por. np. Mk 1,11), wzmianka o obłoku nie byłaby potrzebna [13]. Mając to na uwadze, w mowie o obłoku należy doszukiwać się jeszcze innego, głębszego znaczenia. Warto zauważyć, że w tekście greckim *ginesthai* odnosi się przede wszystkim do *episkiadzein*, gdyż z participium tego czasownika tworzy konstrukcję gramatyczną wyrażającą początek zaistnienia jakiejś czynności (faktu) [14]. W naszym tekście jest nie tyle eksponowany fakt zjawienia się obłoku, ile z a c i e n i e n i a przez obłok. A więc rola „nosiciela głosu" nie jest najważniejsza. Dlatego też wydaje się, że wzmianka o obłoku była już w przedmarkowym opowiadaniu o przemienieniu.

Z tego wypływają dalsze konsekwencje. Głos z obłoku (a szczególnie słowa zawierające nakaz słuchania Jezusa) niewątpliwie nawiązuje do

[9] H. L a n g k a m m e r: *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*. Wrocław 1976 s. 75; H. B a l t e n s w e i l e r: *Die Verklärung Jesu*. Zürich 1959 s. 35.

[10] B a l t e n s w e i l e r, jw. s. 35.

[11] H. N ü t z e l: *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*. Freiburg im Br. 1971 s. 147.

[12] R. B u l t m a n n: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 8. Aufl. Göttingen 1970 s. 280.

[13] N ü t z e l, jw. s. 151, 171.

[14] F. B l a s s, A. D e b r u n n e r: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 12. Aufl. Göttingen 1965 s. 217 par. 354.

tradycji o Mojżeszu. W *Księdze Powtórzonego Prawa* 18,15 czytamy zapowiedź Mojżesza o wzbudzeniu przez Jahwe proroka, którego lud izraelski powinien słuchać. Prorok ten będzie podobny do niego — do Mojżesza. Zdaniem egzegetów jest to zapowiedź przyjścia ostatecznego proroka i pośrednika, nowego Mojżesza, czyli Mesjasza [15]. Jeżeli tradycję o Mojżeszu włączył do opisu przemienienia Marek, to również inne elementy związane z tą tradycją można mu przypisać. Na przykład wydaje się, że dopiero on włączył tamże imię Mojżesza. Dlatego to w jego relacji na pierwszym miejscu stoi imię Eliasza, a potem Mojżesza [16].

Pozostaje jeszcze do omówienia zagadnienie, czy propozycja Piotra dotycząca budowy trzech namiotów również była w przedmarkowym opowiadaniu o przemienieniu Jezusa. Przede wszystkim nie ma poważnych racji, aby sądzić, że dopiero Marek włączył słowa Piotra do opisu przemienienia. Można nawet przypuszczać, że jak w opisie pierwotnym punktem kulminacyjnym myśli teologicznej była treść rozmowy Jezusa z Eliaszem, tak w opowiadaniu przedmarkowym punktem tym była propozycja Piotra dotycząca budowy namiotów. Za słowami Piotra kryje się cała bogata treść teologiczna Święta Namiotów, dotycząca zbawienia eschatologicznego, którego istotę stanowi zamieszkiwanie Boga z ludźmi [17]. E. Lohmeyer zauważył chiastyczną strukturę całego opisu przemienienia, a właśnie punktem centralnym tej struktury są słowa Piotra [18]. Oczywiście że propozycja Piotra nie występowała w dzisiejszej formie, gdyż jak wiadomo, notatka o zjawianiu się Mojżesza należy do późniejszych warstw opowiadania.

Trudno jest ustalić szczegóły przedmarkowej relacji o przemienieniu, ale na podstawie przeprowadzonej analizy możemy z wielkim prawdopodobieństwem wyznaczyć główny bieg myśli tego opowiadania:

a) Wyjście Jezusa, Piotra i uczniów na górę.

b) Przemienienie Jezusa, a szczególnie notatka o Jego białych szatach.

c) Zjawienie się Eliasza i jego rozmowa z Jezusem.

d) Propozycja Piotra dotycząca budowy namiotów.

e) Pojawienie się ocieniającego wszystkich obłoku.

---

[15] S. Łach: *Księga Powtórzonego Prawa, Pismo Święte Starego Testamentu.* Pod. red. S. Łacha. T. 2. Cz. 3. Poznań 1971 s. 207 n., 328—332; J. L. McKenzie: *The Messianisme of Dt.* „The Catholic Biblical Quarterly" 19:1957 s. 229; J. Jeremias: *Moyses.* TWNT IV 874.

[16] Ch. Masson: *La transfiguration de Jésus.* „Revue de théologie et de philosophie" 97 : 1964 s. 4 n.; Nützel, jw. s. 105—111.

[17] E. Dąbrowski: *La transfiguration de Jésus.* Rome 1939 s. 90 n.; Baltensweiler, jw. s. 42 –51.

[18] *Das Evangelium des Markus.* 17. Aufl. Göttingen 1967 s. 173.

Co możemy wnioskować z wyżej wymienionych elementów o myśli przewodniej przedmarkowego opowiadania o przemienieniu? Potrzebna jest obecnie chociażby pobieżna analiza poszczególnych elementów.

Już wzmianka o wejściu Jezusa i uczniów na górę wysoką zdaje się kryć w sobie głębszą myśl teologiczną. Chodzi mianowicie o wyrażenie „góra wysoka". W Nowym Testamencie wyrażenie to, poza opisem przemienienia, występuje jeszcze tylko w tekstach, w których nie może mieć znaczenia dosłownego (Mt 4,8; Ap 21,20). Chodzi tutaj o górę wysoką w znaczeniu duchowym. Znaczenie to poznajemy szczególnie z pism prorockich wieszczących przyszłe zbawienie eschatologiczne. Wyrażenie „wysoka góra" treściowo łączy się z tymi tekstami prorockimi, które mówią o górze (Syjon) i mieście (Jeruzalem) zbawienia eschatologicznego (Iz 2,2-5; Mi 4, 1-3; Za 14,10-19) [19].

Propozycja Piotra dotycząca budowy namiotów najprawdopodobniej nawiązuje do tego szczęśliwego zamieszkiwania na Górze Jahwe [20].

Po wejściu na górę Jezus przemienia się wobec uczniów. H. Nützel słusznie zauważa, że w przekazie o przemienieniu nie chodzi o dokładny opis, ale o znaczenie teologiczne tego faktu [21]. Po wzmiance bowiem o samym przemienieniu opowiadanie zwraca szczególną uwagę na biel szat Jezusa. Ten opis szat ma odpowiedniki w literaturze apokaliptycznej tak biblijnej, jak i pozabiblijnej (Dn 7,9; 12,3; Ap 7,14; 22,14; HenEt 62,15; HenSłow 22,8). Z tych przykładów wynika, że postacie odziane w białe szaty należą do świata nadziemskiego, uczestniczą również w Bożej chwale, światłości i nieśmiertelności [22]. Ukazanie się Jezusa — osoby jeszcze żyjącej — w lśniąco białej szacie jest czymś niezwykłym i może wskazywać na Jego preegzystencję i bóstwo. Ziemskie życie Jezusa kryje w sobie już inne, nadziemskie istnienie, które będąc doskonalsze w swej egzystencji, wyprzedza życie ziemskie.

Następnym elementem opowiadania o przemienieniu jest zjawienie się Eliasza. Na popularność Eliasza w tradycji ludowej i w dyskusjach teologicznych, dotyczących szczególnie eschatologii, wpłynęły zasadniczo dwa teksty biblijne: 2 Krl 2,11 i Ml 3,23 n. (LXX 4,4 n.). Pierwszy mówi o tajemniczym wstąpieniu Eliasza do nieba, a drugi zapowiada jego przyjście „przed nadejściem dnia Jahwe, dnia wielkiego i strasznego" [23]. W związku z zapowiedzią, że Eliasz odnowi pokolenie Jakuba (Syr

[19] K. Galling: *Berge heilige*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 1. Tübingen 1957 s. 1044; G. Fohrer: *Sion* TWNT VII 311—315.

[20] R. Pesch: *Das Markusevangelium*. Freiburg 1977 s. 71.

[21] Jw. s. 168.

[22] W. Michaelis: *Leukos*. TWNT IV 255.

[23] J. Jeremias: *Elias*. TWNT II 932.

48,10 n.), przypisywano mu odnowę rodzin żydowskich przez wprowadzenie ładu i posłuszeństwa (Ml 3,24), jak również ogólną restaurację narodu wybranego. W Nowym Testamencie również odnajdujemy przekonanie o powtórnym przyjściu Eliasza celem „naprawienia wszystkiego" (Mk 9,11; Mt 17,10 n.). Jakie znaczenie ma w przedmarkowym opowiadaniu zjawienie się Eliasza? Sam tekst nie sugeruje nam wprost żadnej funkcji Eliasza. Chodzi najprawdopodobniej o samą obecność przy przemienieniu Jezusa, aby w ten sposób wyrazić eschatologiczny charakter przemienienia. Obecność Eliasza jest znakiem, że to właśnie Jezus odgrywa zasadniczą rolę w nadchodzących czasach eschatologicznych [24].

Zjawienie się Eliasza obudziło w Piotrze nadzieje eschatologiczne i mesjańskie [25], tym bardziej że przemienienie Jezusa nastąpiło najprawdopodobniej w czasie Święta Namiotów [26]. Piotr swoim przeżyciom i myślom daje wyraz w propozycji budowy namiotów, gdyż tradycja biblijna i judaistyczna zapowiadała na czasy eschatologiczne wspólne zamieszkiwanie pod namiotami Jahwe lub Mesjasza z ludem zbawionych. Prorok Ezechiel wprost zapowiada: „Mieszkanie moje będzie pośród nich, a ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem" (37,27). Podobnie czytamy w etiopskiej *Księdze Henocha:* „Z Nim będą ich namioty i z Nim ich dziedzictwo" (71,16) [27]. Te treści wyrażało właśnie Święto Namiotów.

Należy jeszcze podkreślić, że ze świętem tym w szczególny sposób były powiązane psalmy opiewające chwałę królestwa Jahwe (47,93, 95-99) [28]. Psalmy te wprowadzają nas głębiej w treść owego święta. Okazuje się, że podczas niego czczono również Jahwe jako stwórcę i wszechpotężnego Pana nieba i ziemi, a zarazem jako stwórcę Izraela, czyli tego, który wyprowadził naród wybrany z niewoli. Psalmy te uwypuklają jednocześnie rys eschatologiczny Święta Namiotów, mówią bowiem o tym, że wszystkie narody powinny sławić Jahwe, a także zapowiadają przyjście Jahwe na sąd powszechny (96, 11-13; 98,9) [29].

Odpowiedzią na słowa Piotra, na całą tę treść teologiczną ukrytą w nich, było zjawienie się ocieniającego wszystkich obłoku. W Starym

[24] N ü t z e l, jw. s. 170.

[25] W. M i c h a e l i s: *Skene*. TWNT VII 381; E. L o h m e y e r: *Die Verklärung Jesu nach Markus*. „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums" 21 : 1922 s. 195; H. R i e s e n f e l d: *Jésus transfiguré*. Köbenhavn 1947 s. 256—258.

[26] B a l t e n s w e i l e r, jw. s. 42—46.

[27] D ą b r o w s k i, jw. s. 93 n.

[28] O. K e e l: *Thronbesteigungfest Jahwes*. W: *Bibel-Lexicon*. Pod red. W. Haag. Einsiedeln 1952 kol. 1748; S. Ł a c h: *Królestwo Boże w Psalmach*. W: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*. Pod red. S. Łacha i M. Filipiaka. Lublin 1976 s. 65, 81.

[29] Ł a c h: *Królestwo Boże w Psalmach*, jw. s. 98 n.

Testamencie znajdujemy bardzo podobny opis. Występuje on zaraz na początku *Księgi Izajasza* (4,5 n.) i zapowiada przyszłe zbawienie eschatologiczne. Odnajdujemy w nim te same zasadnicze elementy, które występują w opisie przemienienia: góra jako miejsce całej akcji, zgromadzenie wybranych na tej górze, zjawienie się ocieniającego obłoku i zaakcentowanie obecności Bożej. Nadto tłem obu tekstów, tzn. opisu przemienienia i Iz 4,5 n., jest Święto Namiotów. Już kontekst proroctwa Izajaszowego naprowadza nas na myśl o tym święcie, gdyż w wierszu 2 jest mowa o owocach ziemi, które będą przepychem i krasą Izraela. Jest to niedwuznaczne przypomnienie jesiennych zbiorów, w czasie których odbywa się wspomniane święto. W samym proroctwie, w wierszach 5 i 6, jest mowa o tym, że chwała Jahwe „będzie osłoną i namiotem, by za dnia dać cień przed skwarem, ucieczkę i schronienie przed nawałnicą i ulewą". Słowa te również nawiązują do zwyczaju budowania szałasów w Święto Namiotów, a jednocześnie przypominają wędrówkę Izraela przez pustynię [30]. Mając na uwadze te wszystkie powiązania między opisem przemienienia a Iz 4,5 n., wydaje się, że znaczenie teologiczne obłoku w opisie przemienienia jest takie samo, jak u Iz 4,5 n. Treść teologiczną obłoku u Iz 4,5 n. pogłębia jeszcze słowo *bara* (stworzył), Tekst hebrajski mówi bowiem, że Jahwe stworzy ten obłok. U Deutero-Izajasza (a Iz 4,5 n. do pism tego proroka należy) [31] słowo „stworzy" ma doniosłą treść teologiczną. Wyraża przede wszystkim bezwzględną władzę Boga nad każdym człowiekiem i każdą rzeczą. Władza ta wypływa z potęgi stwórczej Boga (Iz 40,6; 42,5; 45,18; 54,16). Potęga stwórcza i władza Boga są z kolei gwarancją Jego skutecznej działalności zbawczej [32]. Dlatego też i taki akt zbawczy, jak wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej, jest określony terminem *bara* (Iz 41,20; 43,1-7; 45,8; 48,7) [33]. Na podstawie tych wszystkich analiz możemy wnioskować, że i w opisie przemienienia obłok jest znakiem zbawczej obecności Boga, a zarazem znakiem, że tworzy się nowy lud Boży.

Jaka jest więc myśl przewodnia przedmarkowego opowiadania o przemienieniu Pańskim? Począwszy od rozważań nad „górą wysoką", a na-

---

[30] H. Wildberger: *Jesaja*. W: *Biblischer Kommentar zum Alten Testament*. T. 10. Neukirchen 1966 s. 160.

[31] A. Condamin: *Le livre d'Isaie*. Paris 1905 s. 32; B. Duhm: *Das Buch Jesaja*. 5. Aufl. Göttingen 1968 s. 51 n., 54.

[32] C. Stuhlmueller: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. Rome 1970 s. 212 n.

[33] Tamże s. 70—73, 112—114; K. H. Bernhardt: *Bara*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Pod red. G. J. Botterweck, H. Ringren. T. 1. Stuttgart 1973 kol. 775 n.

stępnie nad zjawieniem się Eliasza i jego szczególną funkcją względem nowego narodu wybranego, nad treścią wypowiedzi Piotra i nad znaczeniem ocieniającego obłoku zauważamy, że jeden temat jest ciągle naświetlany i pogłębiany, a mianowicie temat nowej społeczności wiernych — społeczności eschatologicznej. Wokół przemienionego Jezusa, który kryje w sobie bóstwo i moc, dzięki której może dokonać ostatecznego zbawienia, gromadzi się nowy lud Boży — eschatologiczna społeczność zbawionych. Można nawet przypuszczać, że przedmarkowe opowiadanie o przemienieniu miało za cel wykazać, iż proroctwo Izajasza (4,2-6) o przyszłym królestwie mesjańskim i o zbawieniu w czasach ostatecznych zostało spełnione.

Synoptyczne opisy przemienienia Pańskiego

Każdy z synoptyków przekazując opowiadanie o przemienieniu dostosował je do swoich założeń teologicznych. Stąd to w poszczególnych opisach występują pewne różnice, które są wynikiem właśnie tych odmiennych koncepcji teologicznych.

MARKOWY OPIS PRZEMIENIENIA PAŃSKIEGO (9,2-8)

Jak wyżej wykazano, wszystkie elementy w opisie przemienienia nawiązujące do tradycji o Mojżeszu należy przypisać redakcyjnym zabiegom Marka. Przez określenie czasu „po sześciu dniach" Marek chce prawdopodobnie przypomnieć Wj 24,16: „Chwała Jahwe spoczęła na górze Synaj, i okrywał ją obłok przez sześć dni. W siódmym dniu Jahwe przywołał Mojżesza z pośrodku obłoku". Celem, który przyświecał Markowi w pracy redakcyjnej, było ukazanie Jezusa jako „nowego Mojżesza" [34].

Na uwagę zasługują również dwa wyrazy, które występują na początku opisu przemienienia. Chodzi mianowicie o notatkę, że Jezus wziął *(paralambanein)* i zaprowadził *(anapherein)* apostołów na górę (9,2). „Wziął" w *Ewangelii* Marka zasadniczo jest używane w tekstach dotyczących tajemnicy Syna Człowieczego, Jego męki i zmartwychwstania [35]. Co do słowa „zabrał", R. Pesch wskazuje na jego związki z Rdz 22,3.13 i 1 Krl 17,19 [36]. Teksty z *Księgi Rodzaju* mówi o nakazie ofiarowania

[34] Pesch, jw. s. 72.

[35] L. F. Rivera: *Interpretatio transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci.* „Verbum Domini" 46 : 1968 s. 100.

[36] Jw. s. 71.

Izaaka na górze Moria, a 1 Krl 17,19 o wskrzeszeniu przez Eliasza syna pewnej wdowy z Sarepty. A więc oprócz pewnych powiązań słownych opisu przemienienia z tymi tekstami istnieje jeszcze więź treściowa, którą jest idea zmartwychwstania. We wskazanych tekstach Starego Testamentu idea ta jest co prawda tylko lekko zarysowana.

Marek następnie włączył do opisu przemienienia postać Mojżesza. Zestawienie postaci Eliasza i Mojżesza nie jest zjawiskiem obcym w Nowym Testamencie. Występuje ono również w Ap 11,3-13. Mojżesz i Eliasz są w tym tekście symbolami apostołów Chrystusa, głoszących słowo Boże i cierpiących dla sprawy Bożej. Jednak po doznanych utrapieniach i po męczeńskiej śmierci dostępują chwały zmartwychwstania i wniebowstąpienia (12 n.)[37]. Widać, jak te postacie są bardzo zbliżone do postaci Jezusa przedstawionej w Markowym opisie przemienienia. Naświetlają one postać i rolę Jezusa, a szczególnie rolę Jego męki, śmierci i zmartwychwstania.

Następnym znamiennym dodatkiem w Markowym opisie jest wzmianka o głosie z obłoku. Problem ten poruszyliśmy częściowo już wyżej. Większość egzegetów stwierdza, że głos z obłoku nawiązuje do proroctwa Izajasza o Słudze Jahwe (42,1)[38]. Niektórzy widzą tu również związek z Ps 2,7[39]. R. Pesch wskazuje jeszcze na Rdz 22, 2.12.16, gdzie jest opowiedziane, jak Abraham zamierza złożyć Bogu w ofierze „swego jedynego syna"[40]. Charakterystyczna zmiana rzeczownika *pais* (sługa), który występuje u Iz 42,1, na *hyjos* (syn) była podyktowana przekonaniem o bóstwie Jezusa[41]. Słowa z obłoku („Jego słuchajcie") wyraźnie nawiązują do Pwt 18,15: „Bóg twój, Jahwe, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał". Autor *Księgi Powtórzonego Prawa* i na innych miejscach mówi o tym proroku. „Prawdopodobnie chodzi tu nie tylko o proroka w sensie ogólnym — zauważa S. Łach — ale także o proroka par excellence, na końcu czasów, który będzie jak Mojżesz pośrednikiem ludu u Boga. A będzie pośredniczył przez wstawianie się, cierpienie, umieranie (Pwt 4,21; 9,19.25). Obraz tedy tego proroka przypomina cierpiącego „Sługę Jahwe" (Iz 53)"[42]. A więc w Pwt 18,15 jest zapowiedź przyjścia ostatecznego proroka i pośrednika,

[37] A. Jankowski: *Apokalipsa świętego Jana. Pismo święte Nowego Testamentu*. T. 12. Poznań 1959 s. 305.

[38] J. M. Lagrange: *Evangile selon Saint Marc*. Ed. 2. Paris 1920 s. 218; J. Jeremias: *Pais theou*. TWNT V 699.

[39] Benoit, Boismard, jw. s. 252; Baltensweiler, jw. s. 102—105

[40] Jw. s. 76.

[41] Langkammer, jw. s. 75.

[42] Łach: *Księga Powtórzonego Prawa*, jw. s. 207 n.

nowego Mojżesza, czyli Mesjasza [43]. W tym też znaczeniu tekst ten (Pwt 18,15) w Nowym Testamencie stosowany jest do Jezusa (J 6,14; 7,40; Dz 3,20-22; 7,37).

Na podstawie analizy wątków, które do opowiadania o przemienieniu włączył Marek, łatwo można zauważyć, że chciał on możliwie jak najpełniej naświetlić postać Jezusa, a szczególnie zbawczą rolę Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Świadczy o tym również kontekst, w jakim Marek umieścił opis przemienienia. Opis ten znajduje się w tej części *Ewangelii*, którą można zatytułować: „W drodze do Jerozolimy" (8,27-10,52) [44]. W tym urywku często powtarzają się takie zwroty, jak „w drodze" (8,27; 9,33 n.; 10,32. 52), „w drogę" (10.17), „idziemy do Jerozolimy" (10,33). Nie chodzi tutaj o drogę do Jerozolimy w znaczeniu geograficznym, lecz o drogę przez mękę i śmierć do chwały zmartwychwstania [45]. W tym właśnie urywku znajduje się opis przemienienia (9,2-8). W nim przedstawia ewangelista cel podróży Jezusa — chwałę zmartwychwstania [46]. H. Nützel zwraca uwagę na ciekawy fakt, że przy opisach zmartwychwstania Pańskiego nigdzie nie jest opisana chwała Jezusa zmartwychwstałego, a właściwie fakt pustego grobu (16,6) [47]. Czytelnikowi chwała Jezusa zmartwychwstałego jest przedstawiona właśnie w opisie przemienienia Pańskiego.

MATEUSZOWY OPIS PRZEMIENIENIA PAŃSKIEGO (17,1-8)

Główny trzon opowiadania o przemienieniu przejął Mateusz od Marka. Dokonane jednak przez Mateusza zmiany bardzo jasno uwypuklają jego założenia teologiczne i myśl centralną relacji.

Opisując samo przemienienie Mateusz zaznacza, że twarz Jezusa zajaśniała jak słońce, a białość szat była podobna do światła. Nie trudno zauważyć, że Mateusz podkreśla element światła w przemienieniu. Światło jest symbolem obecności Bożej. Postać Jezusa przemienionego przypomina słowa Ps 104,2: „Światłem okryty jak płaszczem" [48]. A w

[43] Tamże s. 328—332; Jeremias: *Moyses*, jw. s. 874; G. Friedrich: *Prophetes*. TWNT VI 847.

[44] R. Pesch: *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*. Düsseldorf 1968 s. 62—64.

[45] Nützel, jw. s. 254.

[46] H. E. Tödt: *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. 2. Aufl. Gütersloh 1963 s. 135 n.

[47] Nützel, jw. s. 255.

[48] M. J. Lagrange: *Évangile selon Saint Matthieu*. Paris 1923 s. 335; E. Lohmeyer, W. Schmauch: *Das Evangelium des Matthäus*. 4. Aufl. Göttingen 1967 s. 267.

1 Tm 6,16 pisze Paweł o Bogu: „Który zamieszkuje światłość niedostępną".

E. Lohmeyer i W. Schmauch zwracają uwagę na bardzo uroczysty ton Mateuszowego opisu. Promieniejąca jasność twarzy Jezusa i blask szat podkreślają niecodzienność i wspaniałość zjawiska [49]. Temu uroczystemu stylowi Mateusza odpowiada użycie w wierszu 3 wyrażenia „a oto". Tym wyrażeniem Mateusz rozpoczyna opis zjawienia się Mojżesza i Eliasza, a następnie powtórzy je jeszcze przed zjawieniem się obłoku i przed notatką o głosie z obłoku. Ta gradacja w użyciu wyrażenia „a oto" również podkreśla wspaniałość opisywanej sceny [50]. P. Fiedler zauważa, że Mateusz wyrażenia tego najczęściej używa przy opisie zdarzeń, które objawiają boskość Jezusa [51].

W relacji Mateusza o przemienieniu spotykamy następny bardzo charakterystyczny szczegół uwypuklający myśl główną pierwszego ewangelisty. Mateusz określa obłok jako świetlany. Powiedzenie „obłok świetlany" niewątpliwie nawiązuje do obłoku i ognia, symbolizujących w źródle kapłańskim Pięcioksięgu obecność Jahwe [52]. J. L. Mc Kenzie „obłok świetlany" równa ze spotykanym w literaturze judaistycznej pojęciem szekiny. Była ona znakiem obecności Jahwe [53]. A. Feuillet w związku z obłokiem świetlanym zauważa, że Mateusz w przemienieniu chce ukazać Jezusa jako wcieloną mądrość Bożą. Znaczenie obłoku w relacji Mateusza najlepiej wyjaśnia Syr 24,4 — gdzie mądrość mówi o sobie, iż mieszka w słupie obłoku. Należy zwrócić również uwagę na Pwt 5,19: „Te słowa wyrzekł Jahwe [...] spośród ognia, obłoku i ciemności". Tekst ten zastosowany do przemienienia ukazuje nam Jezusa jako nowego prawodawcę i nauczyciela. Następnie A. Feuillet stwierdza, że w czasie przemienienia Bóg w umiłowanym swoim Synu, otoczonym świetlanym obłokiem, objawia światu swoją chwałę [54].

Wzmiankę o lęku apostołów Mateusz umieszcza dopiero po opisie zjawienia się obłoku (17,6). Ma ona tutaj całkiem odmienną funkcję. Marek tą wzmianką uzasadniał niestosowność propozycji Piotra. Mateusz natomiast używa jej, aby opis przemienienia upodobnić do biblijnych opisów zjawisk nadprzyrodzonych, które charakteryzują się użyciem określo-

[49] Lohmeyer, Schmauch, jw. s. 267.

[50] Tamże.

[51] *Die Formel „und siehe" im Neuen Testament.* München 1969 s. 58.

[52] J. Luzarraga: *Les tradiciones de la nube in la Biblia y en el judaismo primitivo.* Roma 1973 s. 213 n.

[53] *The Gospel according to Matthew.* London 1970 s. 93.

[54] Jw. s. 294—296.

nego schematu. Według tych opisów człowiek na zjawiska nadprzyrodzone reaguje strachem, którego wyrazem jest padnięcie na twarz (Rdz 17,3; Lb 16,22; 17,10; Joz 5,14; Dn 8,17; 10,9)[55]. W dalszym opisie Mateusz relacjonuje, że Jezus podchodzi do wylęknionych apostołów, dotyka ich i uspokaja. Również i w tym wypadku wzoruje się on na tekstach biblijnych o charakterze apokaliptycznym. Według tych tekstów zjawa nadziemska sama uspokaja ludzi i pozwala im ze sobą przebywać (Dn 8,17; 10,9 n. 15 n.; Ap 1,17)[56].

Co można powiedzieć na podstawie przeprowadzonej analizy Mateuszowego opisu przemienienia o zawartej w nim głównej myśli teologicznej? W myśl tę wprowadza nas już kontekst. Opis poprzedzony jest zapowiedzią Jezusa o nadejściu Syna Człowieczego w swoim królestwie: „Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w królestwie swoim" (16,28). Zagadnienie królestwa niebieskiego jest w *Ewangelii* Mateusza zagadnieniem centralnym[57]. To królestwo zostało już zainaugurowane w słowach i czynach Jezusa[58]. Ostatecznie okaże się w swej chwale w czasach eschatologicznych[59]. Począwszy od działalności Jezusa, aż do czasów ostatecznych trwa faza pośrednia tego królestwa[60]. W tej fazie pośredniej mieszczą się w nim dobrzy i źli (13,24-30.36-43.47-50), lecz kiedy przyjdzie Syn Człowieczy na sąd i zainauguruje chwalebne królestwo Ojca, wtedy zostaną oddzieleni źli od dobrych[61]. Te same myśli spotykamy w kontekście opisu przemienienia: „Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swoimi, i wtedy odda każdemu według jego postępowania" (16,27).

Mając na względzie analizę opisu przemienienia i jego kontekstu można stwierdzić, że Mateuszowa relacja stawia przede wszystkim za cel ukazanie Jezusa — Syna Człowieczego w chwale Jego królestwa. Stąd ten podniosły i uroczysty styl opisu. Jezus ukazuje się w blasku swej królewskiej godności[62]. Źródłem tej godności i majestatu jest synostwo Boże Jezusa. Jezus objawia się również jako najwyższy prawodawca.

[55] Lagrange: *Évangile selon Saint Matthieu*, jw. s. 335.

[56] Lohmeyer, Schmauch, jw. s. 268.

[57] P. Benoit: *L'Evangile selon S. Matthieu*. Ed. 3. Paris 1961 s. 32.

[58] P. Bonnard: *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Neuchâtel 1963 s. 33.

[59] P. O. da Spinetoli: *L'impostazione del problema escatologico in S. Matteo*. „Bibbia e Oriente" 8:1966 s. 185 n.

[60] J. Kudasiewicz: *Ewangelie synoptyczne*. W: *Wstęp do Nowego Testamentu*. Pod red. F. Gryglewicza. Poznań 1969 s. 219 n.

[61] W. Trilling: *Das wahre Israel*. 3. Aufl. München 1964 s. 153.

[62] P. Gaechter: *Das Matthäusevangelium*. Innsbruck 1964 s. 561.

Przemienienie jest najlepszym dowodem na to, że Jezus może z całą powagą orzec: „A ja wam powiadam..." (5,22) [63].

A. Feuillet słusznie zauważa, że Mateuszowy opis przemienienia chce przedstawić Jezusa jako ostatecznego i wiecznego prawodawcę, a następnie jako wcieloną mądrość Bożą. Jaśniejąca twarz Jezusa przypomina Mojżesza — pośrednika Starego Przymierza — którego twarz jaśniała po rozmowie z Bogiem (Wj 34,29-35), a przez to świadczyła o Boskim pochodzeniu Prawa. Podobnie promieniuje chwałą twarz Jezusa, ale jest to już chwała nieprzemijalna, wieczna (2 Kor 3,7-11) [64].

ŁUKASZOWY OPIS PRZEMIENIENIA PAŃSKIEGO (9,28-36)

Już na początku tego artykułu poświęciliśmy wiele uwagi Łukaszowej relacji, gdyż w niej kryje się pierwotna forma opowiadania o przemienieniu Jezusa. Z tej pierwotnej formy opowiadania Łukasz przejął również myśl główną, którą tylko rozwinął i pogłębił. Zwróćmy teraz uwagę na szczegóły opisu Łukaszowego, które z wielkim prawdopodobieństwem można przypisać Łukaszowi i które dopomogą nam odkryć myśl przewodnią trzeciego ewangelisty.

W wierszu 28 Łukasz zaznacza, że Jezus „wyszedł na górę". Nie nazywa ją wysoką, ale używa rodzajnika. Stąd można wnioskować, że chodzi o Górę Błogosławieństw (6,12) lub o Górę Oliwną (22,29; Dz 1,12) [65].

Ewangelista nie mówi o blasku twarzy Jezusa, ale zaznacza, że odzienie Jego stało się lśniąco białe jak błyskawica (9,29). Przypomina to przyjście Syna Człowieczego, o którym Łukasz w rozdziale 17,24 pisze: „Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokręgu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego".

Następnie tylko Łukasz mówi o „chwale". Najpierw notuje, że Mojżesz i Eliasz ukazali się w chwale (9,31), a potem wspomina również o chwale Jezusa (9,32). W *Ewangelii* Łukasza spotykamy jeszcze jeden tekst (2,9), w którym podobnie jak w 9,31 pojęcie chwały nie jest bezpośrednio powiązane ani z Bogiem, ani z Chrystusem. Tekst ten mówi o ukazaniu się pasterzom Anioła otoczonego chwałą. Jest ona najprawdopodobniej światłością nieziemską, która wywołuje przestrach u pasterzy. Ale C. Stuhlmueller komentując ten urywek zauważa, że pojęcie chwały w Starym Testamencie powiązane jest z wielkimi faktami zbawczymi Boga [66]. Można przypuszczać, że i w Łukaszowym opisie przemienienia

[63] Nützel, jw. s. 288.
[64] Feuillet, jw. s. 293.
[65] C. Stuhlmueller: *The Gospel according to Luke*. London. 1970 s. 141.
[66] Tamże s. 124.

o taką chwałę chodzi, gdyż zaraz w wierszu 32 jest mowa o chwale Jezusa, a może nią być w takim wypadku moc zbawcza Jezusa. Właśnie interesujące jest to, że Piotr zaraz w następnym wierszu (33) nazywa Jezusa Mistrzem *(epistata)*. Tytuł ten w trzeciej *Ewangelii* odnoszony jest do Jezusa, kiedy On okazuje się jako wielki cudotwórca i nauczyciel. Dlatego można przypuszczać, że Łukasz używa go, kiedy chodzi o podkreślenie władzy *(eksousia)* Jezusa [67] lub o wykazanie, że On jest wysłannikiem Boga, obdarzonym Jego władzą i potęgą [68].

Mojżesz i Eliasz rozmawiali z Jezusem „o Jego odejściu, którego miał dokonać w Jerozolimie" (9,31). O ile wyraz „odejście" nie należy do słownictwa Łukaszowego i należy go odnieść do pierwotnego opowiadania o przemienieniu, to zwrot „miał dokonać" jest ulubionym zwrotem Łukasza [69]. Wyraża konieczność dokonania czegoś w przyszłości. Podstawą tej konieczności jest wola i plan Boży [70]. W myśli teologicznej Łukasza nie tylko męka, ale całe życie Jezusa ma wydźwięk zbawczy, a to dlatego, że jest realizacją zbawczych planów Bożych [71].

O znaczeniu „odejścia" mówiliśmy już na początku tego artykułu. W pierwszym opowiadaniu o przemienieniu oznaczało ono mękę, śmierć i chwałę Jezusa. W Łukaszowym ujęciu „odejście" oznacza zasadniczo to samo, ale chwałę Jezusa trzeba by konkretnie rozumieć jako Jego zmartwychwstanie, a przede wszystkim jako wniebowstąpienie. Jakie racje przemawiają za takim ujęciem? Przede wszystkim koncepcja teologiczna Łukasza, który mękę i śmierć Jezusa zawsze łączy z chwałą zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Męka i śmierć są po prostu przejściem do niebieskiej chwały (Łk 24,7.25-27). J. Mánek sądzi, że „odejście" u Łk 9,31 należy rozumieć w sensie dosłownym. Łukasz śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa chce przedstawić jako „nowe wyjście". Jerozolima na skutek swej niewiary z punktu widzenia teologicznego przedstawia Egipt, z którego wychodzi nowy Izrael [72]. A. George w swoim krótkim studium o przemienieniu Jezusa w *Ewangelii* Łuka-

[67] H. Schürmann: *Das Lukasevangelium*. Cz. 1. Freiburg im Br. 1969 s. 560.

[68] O. Betz: *Eksoysia*. W: *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament*. Pod red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. T. 2. Cz. 1. Wuppertal 1967 s. 928; W. Beilner: *Vollmacht*. W: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Wyd. J. B. Bauer. T. 2. Gratz 1967 s. 1434 n.

[69] J. Kudasiewicz: *Znaczenie Jeruzalem w czasie działalności galilejskiej Jezusa* (Łk 4,14—9,50). RTK 17 : 1970 s. 54.

[70] M. J. Lagrange: *Évangile selon Saint Luc*. Paris 1921 s. 272.

[71] Conzelmann, jw. s. 141—144.

[72] J. Mánek: *The New Exodus of the Books of Luke*. „Novum Testamentum" 2:1957 s. 8—27.

sza w związku ze znaczeniem „odejścia" mówi o roli Jezusa jako zbawcy i wodza nowego życia [73].

Ostatecznie co można powiedzieć o głównej myśli Łukaszowego opisu przemienienia? Chce on ukazać Jezusa w całej potędze, mocy i chwale zbawcy. Niewątpliwie wniebowstąpienie jest podsumowaniem i ukoronowaniem całej działalności zbawczej Jezusa. Dlatego Łukasz ma przede wszystkim na uwadze wniebowstąpienie Jezusa. Tak przy przemienieniu, jak i przy wniebowstąpieniu występują „dwaj mężowie" (Łk 9,30.32; Dz 1,10). Oba te wydarzenia dokonują się na górze, a wyraz „góra" użyty jest z rodzajnikiem. Obłok pełni tę samą funkcję. Wyobraża świat nadprzyrodzony i Bożą sferę działania, do której wchodzi Chrystus. Jest jeszcze jeden bardzo ważny element, który łączy te dwa wydarzenia, a mianowicie zapowiedź ostatecznego przyjścia Jezusa. W opisie wniebowstąpienia dwaj mężowie wprost mówią o ostatecznym przyjściu Jezusa: „Przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba" (Dz 1,11). W przemienieniu tę myśl wyraża wzmianka, że szaty Jezusa były lśniąco białe jak błyskawica. Właśnie Jezus, zapowiadając dzień swego przyjścia, mówi, że zjawi się wtedy jak błyskawica (Łk 17,24).

Można stwierdzić, że w Łukaszowym opisie przemienienia Jezus jest ukazany jako Boski zbawiciel świata, jako jedyne źródło mocy zbawczych i On przez swoje wniebowstąpienie, a potem przez powtórne przyjście dokona ostatecznego zbawienia.

Z przeprowadzonej analizy poszczególnych opisów przemienienia Pańskiego wynika, że przemienienie koncentruje w sobie główne treści całej *Ewangelii*. Przedstawia w jakimś błyskawicznym skrócie życie, działalność, śmierć i chwałę Jezusa, a przede wszystkim ukazuje ich sens teologiczny. Te treści były już w pierwotnym opowiadaniu o przemienieniu Jezusa. Uświadomienie sobie zbawczej roli Jezusa względem tych wszystkich, którzy w Niego uwierzyli i poszli za Nim, przyczyniło się do uwypuklenia w opowiadaniu o przemienieniu treści związanych z faktem powstania nowego ludu Bożego. Chrześcijanie byli świadomi tego, że tworzą eschatologiczną wspólnotę zbawionych. Ta rzeczywistość w przedmarkowym opowiadaniu o przemienieniu przedstawiona jest w obrazach zaczerpniętych z historii zbawienia czasów Starego Testamentu. Na przedmarkową formę opowiadania najprawdopodobniej wywarło przemożny wpływ proroctwo Izajasza (4,2-6) o przyszłym królestwie mesjańskim i zbawieniu eschatologicznym. Synoptycy w swych opisach zazadniczo znów wracają do treści chrystologicznych. Marek ukazuje Jezusa jako Syna Bożego, który swoją moc zbawczą ukaże przede wszyst-

[73] *La transfiguration (Luc 9,28—36)*. „Bible et vie chrétienne" 33:1960 s. 21—25.

kim przez chwałę zmartwychwstania. Mateusz widzi w Jezusie króla, który jako wcielona mądrość Boża przekazuje ludzkości ostateczne prawo Boże. Będzie ono podstawą realizującego się królestwa niebieskiego. Łukasz przedstawia Jezusa jako Boskiego zbawiciela. Swoją moc zbawczą ukaże Jezus we wniebowstąpieniu, a przede wszystkim w chwili, kiedy powtórnie przyjdzie dokonać ostatecznego zbawienia.

THE THEOLOGICAL THOUGHT OF THE PRE-SYNOPTIC AND SYNOPTIC ACCOUNTS OF THE TRANSFIGURATION

SUMMARY

A literary and theological analysis of the synoptic descriptions of the Transfiguration makes it possible to distinguish two sources for those descriptions. The original source is found in Luke's account of the Transfiguration. We arrive at it after removing from the description the material shared by the three Synoptical Evangelists. That material includes Peter's proposal to build tents, the appearance of a cloud, and the voice from the cloud. In Luke's text this material is included in the verses 33b-35. The leading thought in the original account of the Transfiguration was to demonstrate the saving role of the sufferings and death of Jesus. Through his suffering and death Jesus will fulfil his mission as the Messiah and will achieve glory.

We arrive at the other source by analysing Mark's account. On the basis of this analysis we conclude that it was Mark who introduced into the account of the Transfiguration all the elements referring to the tradition about Moses. This is the reason why the pre-Mark narration of the Transfiguration contained the following material: the Transfiguration of Jesus, the appearance of Elijah, Peter's proposal, and the appearance of the cloud. The main thought of the pre-Mark account indicates that there are new people of God gathering around Jesus — an eschatological community of the saved, of Christians.

The Synoptical Evangelists basically return to the Christological content in their accounts. Mark shows Jesus as the Son of God, who will demonstrate His saving power mainly trough the glory of the Resurrection; Matthew sees in Jesus the King who, as the incarnate Wisdom of God, gives people the final law of God. It will become the foundation for the realization of the Heavenly Kingdom. Luke presents Jesus as the Divine Saviour. Jesus will demonstrate His redeeming power in the Ascension and, above all, when He comes again to accomplish the ultimate salvation.

HANSJÜRGEN von MALLINCRODT

Z TEOLOGII DOŚWIADCZENIA *

Wprowadzenie

ANALIZA SYTUACJI

Temat, który chciałbym przedstawić, dotyka problemu — jak mi się wydaje — niezupełnie nowego, ale raczej na nowo postawionego i ze szczególną siłą jawiącego się w świadomości współczesnego człowieka. Historycznie rzecz biorąc, trzeba stwierdzić, że zawsze, gdy pomiędzy tradycją a współczesnością tworzyła się swego rodzaju przepaść, pojawiało się zarazem wołanie o ludzkie doświadczenie. Dzisiaj wielu ludzi tęskni za wiarą, która by była również sprawą doświadczenia. Nie wystarcza im wiara jako nauka „z zewnątrz", informacja „od góry", poszukują natomiast wiary, która by się łączyła z ich sytuacją życiową oraz doświadczeniami życia, z sytuacją świata, w którym żyją. Stąd pojawia się pytanie o relacje między objawieniem i doświadczeniem, pytanie o „teologię doświadczenia".

ASPEKTY PSYCHOLOGICZNE I SPOŁECZNE

W kulturze zachodnioeuropejskiej już od Oświecenia daje się zauważyć próby naukowo-technicznego rozwiązywania wielu problemów. Rzeczywistość bywa wówczas oceniana przede wszystkim pod kątem jej technicznej użyteczności. Wtedy zaś np. estetyczne i duchowe doświadczenia człowieka spycha się na ubocze. Człowiek w tych układach, zwracając uwagę na to, co powierzchowne i przynoszące konkretny pożytek, nie jest w stanie uchwycić całej głębi rzeczywistości. Przeciwko takiemu zniekształconemu ujmowaniu sprawy w ostatnich latach pojawił się protest, który przybrał różne formy, poczynając od narkomanii, a skończyw-

* Referat wygłoszony do pracowników i studentów katechetyki na KUL-u w dniu 8 marca 1979 r. Tłumaczył z języka niemieckiego ks. M. Majewski.

szy na wschodnich medytacjach. Protest ten bywa czasami bardzo intensywny emocjonalnie i ogarnia nie tylko jednostki, ale również grupy społeczne. Oczywiście, w wielu formach tego protestu można spotkać rażącą przesadę i niewłaściwości, np. u Dzieci kwiatu czy Jesus peoples, jednak zarazem trzeba przyznać, że sygnalizuje on usprawiedliwioną tęsknotę za nowym doświadczeniem i możliwościami życia, nadzieję takiego życia, które byłoby przeciwstawne często funkcjonalnej egzystencji w obecnym świecie i społeczeństwie. Społeczeństwo ustosunkowuje się do takich poszukiwań i żądań nierzadko ze sceptycyzmem lub też wyraźnym sprzeciwem. Instynktownie czuje ono, że w całym tym ruchu jest jakaś próba podważenia tego, co tradycyjne i niezachwiane. Wydaje się, że nowe doświadczenia, które w tym procesie się nawarstwiają, wyłaniają coraz to nowe autorytety. Te nowe doświadczenia otwierają nie spotykane dotąd perspektywy i wywierają wpływ na zmianę świadomości, struktur społecznych i ich odniesienia do życia.

ASPEKT TEOLOGICZNY I KOŚCIELNY

W badaniach teologicznych dość wyraźnie ujawnia się tendencja do wychodzenia bardziej od tekstu i tradycji Kościoła, niż od doświadczenia człowieka. Wielu jednak teologów jest przeciwnych takiej teologii, która by tylko interpretowała i przekazywała to, co historia zanotowała, a dogmatyka usystematyzowała, a opowiada się za teologią, która daje odpowiedzi na rodzące się we współczesnym życiu pytania człowieka. W takim rozumieniu w uprawianiu teologii należy nie tyle zajmować się naukową analizą naniesionych przez tradycję tekstów, ile empiryczną analizą sytuacji, w której żyje i pracuje współczesny człowiek. Wydaje się, że Kościół oficjalny, a chodzi tu nie tylko o Kościół katolicki, w pewnej mierze sprzeciwia się takiej postawie. Ma to swoje historyczne uzasadnienie w neoscholastycznej teologii Soboru Watykańskiego I i w stosunku Kościoła do modernizmu. Sobór Watykański I ustawił się do problemu „objawienie doświadczenia" antytetycznie i określił je jako zdarzenie „ex auditu". Rozprawiając się zaś z modernizmem, Kościół bronił się przed takim pojęciem wiary, w którym dogmat wyrażałby się tylko symbolem doświadczenia ludzkiego. Natomiast Sobór Watykański II ustosunkował się pozytywnie do pojęcia doświadczenia. Szczególnie zostało to wyrażone w schemacie XIII, w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w którym korelacja między objawieniem Bożym a światem i człowiekiem jest dość mocno wyeksponowana.

Podstawy fundamentalno-teologiczne

Po rozważaniach wstępnych chciałbym przejść do właściwego tematu. Podzieliłem go na dwie części. W pierwszej z nich, teologiczno-fundamentalnej, zamierzam zająć się stosunkiem objawienia do doświadczenia, w drugiej natomiast, dogmatyczno-systematycznej, pragnę się skoncentrować na problemie Boga i zbawienia. Szczegółowiej rzecz biorąc, przedmiotem części pierwszej będą: 1) pojęcie doświadczenia, 2) doświadczenie religijne, 3) stosunek objawienia do doświadczenia.

POJĘCIE DOŚWIADCZENIA

Co to jest doświadczenie? Niemiecki filozof Hans Georg Gadamer stwierdza, że w jęz. niemieckim doświadczenie (Erfahrung) jest jednym z najbardziej wieloznacznych pojęć. Początkowo oznaczało ono podróż po kraju i poznawanie go. Współcześnie w szerszym znaczeniu przez doświadczenie rozumiemy uczenie się przez bezpośredni kontakt z ludźmi i rzeczami. W przedstawionym określeniu istota doświadczenia sprowadzałaby się do bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością. Podtrzymując to w jakiejś mierze, należy zarazem uważać, by nie zacieśniać doświadczenia do przeżycia, gdyż w doświadczeniu przecież współistnieje przeżycie i refleksja. Zdaniem E. Schillebeeckxa „doświadczenie jest splotem spostrzeżenia i myślenia, tego, co bezpośrednie, i tego, co zostało pośrednio przekazane przez tradycję". Kształtuje się ono w procesie dialektycznym, tzn. uderza w istniejące dotąd struktury myślowe — nikt nie rozpoczyna doświadczenia od zera — dochodzi w nim do pewnego spotkania, w którym myślenie otrzymuje nowe impulsy, albo też dochodzi w ogóle do nowych przemyśleń. Bez refleksji przeżycie nie może stać się rzeczywistym doświadczeniem, bez doświadczenia zaś myśl staje się pusta i nie jest zdolna dalej się rozwijać. Dlatego też doświadczenie jest nieodzownym czynnikiem duchowego samourzeczywistniania się człowieka.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Czym jest doświadczenie religijne? Czy posiada ono własną specyfikę w stosunku do doświadczenia ogólnego?

Z poprzednich rozważań wynika już, że doświadczenie nie jest zdarzeniem pasywnym; nie można doświadczać, jeżeli rzeczywistość ogląda się tylko jak obserwator z jakiejś trybuny. Doświadczenie bowiem wymaga, by wejść i wczuć się w rzeczywistość. Rozwija się ono i kształtuje tam, gdzie dochodzi do spotkania, a to ostatnie zawiera kategorię

personalności. Rzeczywiste doświadczenie nie tworzy się przy czystych związkach rzeczowych, wymaga natomiast z natury swojej relacji „ja" i „ty". Doświadczenie — zdaniem G. Lohfinka — jest „przygodą nawiązywania relacji pomiędzy „ja" i „ty". Zawsze jest ono doświadczeniem znaczenia.

W tym miejscu zarazem dotykamy zasygnalizowanego już doświadczenia religijnego. W doświadczeniu „ja" i "ty", w owym personalnym spotkaniu, jawi się coś, co nie może być zamknięte w ramy i ujęte w dotychczasowe kategorie, a mianowicie doświadczenie transcendencji. Podejmując ten temat, mamy prawo i obowiązek zapytać, co jest wspólne jednemu i drugiemu doświadczeniu? Wydaje się, że to najlepiej uchwycił K. Rahner pisząc, że człowiek we wszystkich swoich doświadczeniach cząstkowych zarazem doświadcza czegoś, co nie da się całkowicie uchwycić i do końca zrozumieć. Rzeczywistość tę Rahner nazywa „świętą tajemnicą": Bogiem. Doświadczenie tajemnicy jest nie tyle wynikiem myśli ludzkiej odniesionej do doświadczenia ogólnego. Jest raczej jądrem, centrum i głębią samego doświadczenia. Człowiek, doświadczając dotykalnej rzeczywistości, jednocześnie wznosi się ponad nią, ku nieogarnionym horyzontom, ku temu, co samo w sobie zawiera sens i wartość. Trzeba powiedzieć, że doświadczenie posiada o wiele więcej treści, niżeli wyrażamy w słowach. Otwarcie się człowieka zakłada jednocześnie „Kogoś, kto otwiera", bez którego osoba ludzka nie jest w stanie się otworzyć. Innymi słowy, każde doświadczenie religijne jest darem i łaską. W doświadczeniu tym człowiek jest szczególnie wrażliwy na wszystko, co znajduje się poza zasięgiem tego, co widzialne i na to, co jest na peryferiach. Człowiek szuka w nim całości, rozpiętości, podstaw i sensu istnienia, a w konsekwencji dokonuje się spotkanie z rzeczywistością w wymiarach sensu, a nie tylko funkcji. Trzeba przyznać, że tego rodzaju doświadczenia nie są proste i łatwe. Przeciwnie, wymagają one od człowieka dużej aktywności. Biblijnie biorąc, domagają się zaangażowania życiowego.

OBJAWIENIE I DOŚWIADCZENIE

Czy tak ustawiając doświadczenie, jak to uczyniliśmy dotychczas, teologicznie nie natrafiamy na trudności? Czy może wiara i z kolei teologia pochodzić z doświadczenia? Czy w ten sposób nie przedstawiamy wiary i teologii oddolnie, jako wychodzących od świata i człowieka? Chrześcijańskie rozumienie wiary polega na tym, że ma ona swoje źródło w objawieniu. Czy wobec tego odwrócony układ byłby teologicznie do przyjęcia? Będzie więc rzeczą konieczną zająć się wyjaśnieniem tych zagadnień.

Niderlandzki teolog E. Schillebeeckx w swojej książce *Christus und die Christen* tak się wypowiada: „Objawienie jest doświadczeniem wyrażonym w słowie" (s. 39). Stosunek objawienia do doświadczenia w Piśmie św. jest taki, jak stosunek słowa Bożego do słowa ludzkiego. Podobnie jak słowo Boże zostało przekazane światu przez słowo ludzkie, tak objawienie Boże odsłania się przez doświadczenie człowieka.

To, co przed chwilą zostało powiedziane, wymaga szerszego komentarza. W Nowym Testamencie — chociaż w Starym Testamencie było podobnie — pojawia się nowe doświadczenie wyrastające z kontaktów człowieka z Chrystusem. Ludzie kontaktujący się z Jezusem na różny sposób doświadczali zbawienia Bożego, a przez to otwierały się przed nimi możliwości nowego życia, co szczególnie ukazywało się w naśladowaniu Jezusa. Te doświadczenia nie są tylko doświadczeniami jednostki, ale również doświadczeniami wspólnot, partycypacją w doświadczeniu innych, to było szczególnie wyraźne w pierwszej gminie chrześcijańskiej, o czym mówią *Dzieje Apostolskie*. Z kolei w przedstawionym procesie kontaktów pojawiają się słowo i pismo, z których powstaje księga Nowego Testamentu. W niej na różny sposób zostały przedstawione i zinterpretowane doświadczenia. Z przedstawionego kontekstu niedwuznacznie wynika, że Pismo św. nie jest księgą podaną z nieba, lecz świadectwem doświadczeń wynikających z kontaktów ludzi z Chrystusem.

Żeby dokonywane rozważania były jaśniejsze, trzeba dokładniej przedstawić pojęcie objawienia. Jesteśmy przyzwyczajeni określać religię chrześcijańską jako religię objawienia. Chcemy przez to powiedzieć: Bóg się objawił i dlatego prawdy wiary mają swój początek w Nim, a nie w myśli ludzkiej. Trzeba przyznać, że taki sposób wyrażania się jest słuszny. Wydaje się jednak, że pojmowanie objawienia jako zewnętrzną, odległą i pozahistoryczną informację od Boga dla człowieka jest dość naiwne. Dlatego należałoby uważać objawienie za coś, co dokonuje się w związku i przez doświadczenie rozwijające się na przestrzeni wieków. Bóg przecież otwiera się człowiekowi w doświadczeniu ludzkim. Nie do przyjęcia więc byłoby myślenie alternatywne: doświadczenie czy objawienie, jak również nie byłoby rzeczą właściwą pytać: czy Pismo św. jest słowem Bożym, czy też słowem ludzkim. G. Lohfink w swojej książce *Glaube braucht Erfahrung* (Würzburg 1977) stwierdza, że „ma się rację ukazując istotę chrześcijaństwa jako objawienie się Boga w dziełach, jednakże ma się również rację, gdy przedstawia się chrześcijaństwo jako doświadczenie, ale doświadczenie podarowane przez Boga i razem z Nim wchodzące w głębię" (s. 19).

Nie powinno się więc rozdzielać objawienia i doświadczenia, gdyż obydwa ściśle wiążą się ze sobą i stanowią dwa aspekty jednego zdarze-

nia. Jeżeli nie widzimy tych wzajemnych powiązań i podkreślamy jedno na niekorzyść drugiego, może dojść do jakiejś teologicznej „zapaści". Wówczas kształtuje się albo nadnaturalny pozytywizm objawienia, albo naturalny humanizm. Mówiąc zaś o tym napotykamy na jeszcze jedno pytanie: jakie miejsce w omawianej teologii zajmuje dogmat? Czy w nowym sposobie wyrażania się przy powiązaniu z doświadczeniem i przeżyciem nie utraci on swej właściwej wartości? Na to pytanie muszę odpowiedzieć zdecydowanym „nie". To „nie" jednakże ma znaczenie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę dwie rzeczy:

a) Nasze doświadczenie nie może być oderwane od doświadczenia całego ludu Bożego. Właściwe bowiem doświadczenie nie może się zamykać przed doświadczeniem innych. Jeżeli chce się uniknąć szkodliwego solipsyzmu, trzeba być gotowym na korekty własnego doświadczenia i przyjęcie krytyki; to zaś dotyczy zarówno wiernych, jak i teologów. W dogmatach natomiast należy widzieć jakieś szczególne skondensowanie i wymowną koncentrację całościowego doświadczenia i wspólnoty wiary.

b) Niedościgłym punktem kulminacyjnym, zasadą i kryterium wszystkich rozwijających się doświadczeń wiary ma być Jezus Chrystus. Jeżeli więc doświadczenie chrześcijańskie chce się właściwie rozwijać, to w Nim ma ono znaleźć swoją miarę. Nasze doświadczenie w takim razie, istniejąc w Nim, ma się ustawicznie zanurzać w Jego doświadczeniu, nigdy zaś rozwijać się niezależnie od Niego.

Jeżeli teologia doświadczenia uważa omówione przed chwilą warunki za istotne, jeżeli tak bardzo ukierunkowuje się na Jezusa Chrystusa, „inicjatora i sprawcę wiary" (Hbr 12,2), i solidaryzuje się z Kościołem, to uważam na początku przedstawione wątpliwości za przezwyciężone. Prawowierność teologii doświadczenia zależy bowiem od eklezjologicznych i chrystocentrycznych komponentów. Kończąc zaś tę fundamentalno-teologiczną część, chciałbym odwołać się do Schillebeeckxa, który stwierdza: „Jeżeli wiarę oddziela się od doświadczenia ludzkiego i jeżeli się ją rozumie jako to, co Kościół podaje do wierzenia, wówczas trudno mówić o doświadczeniu (człowiek sądzi, że nie ma nawet sił do tego). Należałoby dlatego bardziej podkreślić otwartość wiary w stosunku do doświadczenia. Wiara przecież jest pewną wizją, różdżką, za pomocą której mam sprawdzić doświadczenie, odpowiedzieć, czy zdobywam doświadczenie chrześcijańskie. I tutaj przekaz nauki Kościoła jest niezbędny. Bez urzędowego przekazu byłyby zamknięte możliwości doświadczenia chrześcijańskiego, rozpoznawania i nadawania mu nazwy. Jednakże nauczanie Kościoła nie może być rozumiane jako zamknięty system. Jeżeli więc traktujemy je jako badawczy projekt doświadczenia ludzkiego, czynimy

więcej dla orędzia chrześcijańskiego, niżeli gdybyśmy tylko zabiegali o integralność nauki" („Herder-Korrespondenz" 8:1978 s. 396).

Systematyczno-teologiczna konkretyzacja

W pierwszej części niniejszego referatu został ukazany fundamentalno-teologiczny aspekt problemu — doświadczenie w ogóle, doświadczenie religijne i wiary, a szczególnie stosunek doświadczenia do objawienia i do grzechu. W drugiej zaś należałoby podjąć próbę jego konkretyzacji, zajmując się głębiej problemem Boga i zbawienia.

Najpierw chodzi o zagadnienie: czy Bóg jest rzeczywistością doświadczalną, czy też wierzymy w Niego na ślepo? W postawionym pytaniu nie tyle chodzi o Boga w sobie, ile raczej Boga „z nami", Boga zbawiającego człowieka i świat. Nie chodzi też o jakieś nadzwyczajne czy ekstatyczne doświadczenie Boga, ale o normalne doświadczenie, jakie może istnieć u każdego wierzącego.

Tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie stajemy wobec ogromnej trudności kontaktu z Bogiem. Nasza świadomość obecnie jest uformowana i ukierunkowana technicznie. Człowiek współczesny przecież, określany jako „homo faber", próbuje opanować i na nowo ukształtować rzeczywistość. Ale człowiek ten, tak uformowany i tak się rozwijający staje jednocześnie przed niebezpieczeństwem utraty zdolności początkowego i bezpośredniego doświadczenia. Nasze współczesne możliwości i zainteresowania doświadczeniem są dość jednostronne, gdyż dominuje w nich ujęcie techniczne i ekonomiczne. Przy okazji trzeba dodać, że ubóstwo, niezdolność i niemożność pełnego doświadczenia wciąż się rozszerza. Widać dość wyraźnie, jak zanikają zdolności i możliwości doświadczenia np. estetycznego i kontemplatywnego. W całym zaś tym kontekście zatraca się możność bezpośredniego odniesienia się do Boga. D. Sölle mówi o „śmierci bezpośredniego odniesienia się do Boga". Czy w takiej sytuacji pozostaje tylko rezygnacja i skarga, czy też także w świecie technicznym i zlaicyzowanym istnieje możliwość doświadczenia Boga? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba zająć się: 1) doświadczeniem Boga w odniesieniu do doświadczenia stworzenia oraz 2) kontemplacją i doświadczeniem Boga.

DOŚWIADCZENIE BOGA A DOŚWIADCZENIE STWORZENIA

Podstawą każdego doświadczenia Boga jest doświadczenie stworzenia. Oczywiście, nie chodzi tu — i to trzeba wyraźnie podkreślić —

o panteistyczne „upobożnienie świata" *(Weltfrömmigkeit)*. Niewątpliwie świat z powodu grzechu i winy nie jest jakimś doskonałym zwierciadłem Boga, ale nie jest też Jego zasłoną. Wśród chrześcijańskiej wizji świata, nie będącej wizją dualistyczną, świat jest miejscem doświadczenia Boga. Stworzenie bowiem odwzorowuje obraz Stwórcy. Posługując się tutaj terminami „stworzenie" i „świat", należałoby bardziej uwypuklić sens społeczno-historyczny niż kosmiczno-naturalny. Człowiek współczesny widzi świat bardziej jako świat historii niż świat natury, gdyż obecnie na miejsce natury jako fundamentu doświadczenia coraz bardziej wchodzi rzeczywistość społeczno-historyczna. Wprawdzie nie można sprowadzić doświadczenia Boga i zbawienia do relacji międzyludzkich, do socjalnej troski o człowieka czy też do działalności politycznej, chociaż i z tych elementów nie można zrezygnować, bo i przez nie Bóg chce stać się obecny i doświadczalny Łaski Bożej nie można lokalizować jedynie wewnątrz człowieka, gdyż ona — jako działanie Boże — znajduje się również w całej rzeczywistości, w której żyjemy, przeżywamy ją i jej doświadczamy. Właśnie w całej tej rozciągłości chce Bóg, by Go doświadczać i by Nim się delektować. Nie ma doświadczenia Boga obok czy poza światem i jego historią. Rzeczywistość Boża i zbawcza, posiadając ścisły związek ze światem i historią społeczną, nie może być z tej rzeczywistości stworzenia wyrwana, gdyż inaczej zbawienie pochodzące od Boga i Jego łaska znajdą się w sferze intymności i utracą odniesienie do świata i historii.

Trzeba w konkluzji stwierdzić, że podobnie jak Izraelici doświadczyli przy wyjściu z Egiptu, tak doświadcza się działania zbawczego w naukach humanistycznych, medycznych i psychologicznych. Bóg — jak stwierdza Schillebeeckx — posiada „oblicze kulturowe", co wcale nie znaczy, by Go utożsamiać z określoną kulturą. Biorąc natomiast pod uwagę owe kulturowe uwarunkowanie doświadczenia Boga, należy powiedzieć, że historia wyzwalania ludzkiego jest w pewnej mierze odsłanianiem Bożego zbawienia.

KONTEMPLACJA A DOŚWIADCZENIE BOGA

Z naciskiem trzeba podkreślić, że Bóg i zbawienie ściśle wiążą się z historią, emancypacją i wyzwalaniem człowieka, pamiętając wszakże, że istnieje jeszcze inna droga doświadczenia. Zapomnienie o tym prowadziłoby nie tylko do błędu, ale byłoby rezygnacją z czegoś centralnego w doświadczeniu Boga i zbawienia. Chodzi tu o kontemplację i doświadczenie modlitwy, o praktykę mistyczną — tak różną od politycznej. Podkreślając tak bardzo polityczno-społeczne działanie, jednocześ-

nie trzeba wskazać na ograniczone możliwości jego doświadczenia. Zbawienie — także w ujęciu chrześcijańskim — ma przezwyciężać osobowe i społeczne wyobcowanie, czego nie można utożsamiać z procesem emancypacji. Wolność, jako najcenniejsza wartość, nie może być zaofiarowana człowiekowi przez społeczeństwo, chyba że społeczeństwo staje się jedynym horyzontem egzystencji człowieka. Nie może też być tylko sferą wewnętrzną w człowieku. Innymi słowy, przezwyciężenie wyobcowania nie może się w pełni dokonać ani przez personalne, ani przez społeczne działanie. Zdaniem Schillebeeckxa „wyzwolona wolność i zbawienie przerastają osobę i społeczeństwo" *(Christus und die Christen* s. 797). Prowadzone rozważania, wskazując na ograniczone możliwości działania społecznego, przybliżają nas do tego, co nazywamy mistyką, do kontemplacji i modlitwy. Rozległe horyzonty ludzkiego istnienia w pełni dopiero otwierają się w Bogu i Jego tajemnicy. Modlitwa przybliża Boga, a człowiek zaangażowany w nią zdobywa pełną wolność, przez którą oddaje się Bogu i odrzuca wszelkie bożki. Przy okazji należy stwierdzić, że uznanie Boga w modlitwie prowadzi do odkrycia pełnego i prawdziwego człowieczeństwa. Doświadczając Boga w modlitwie, doświadczamy człowieka w jego istocie, tu bowiem najgłębiej dokonuje się wyzwolenie, którym jest wyzwolenie z grzechu i winy. Usprawiedliwienie z wiary oraz przebaczenie win i grzechów jest punktem centralnym zbawienia, które dokonuje się przez Boga w Chrystusie. Ono jest czymś najbardziej wewnętrznym, ale zarazem najbardziej zasadniczym miejscem doświadczenia Boga i zbawienia. Stąd też tam, gdzie słabnie świadomość grzechu i winy, trudno o pełnię doświadczenia Boga.

Obydwie drogi doświadczenia Boga i zbawienia — które wyżej zostały przedstawione — nie powinny być oddzielone od siebie i ujmowane przeciwstawnie. Potrzebę ich powiązania znajdujemy w nowotestamentalnej więzi miłości Boga i bliźniego.

Zakończenie

Na koniec chciałbym dodać, że tak w moich, jak i innych teologów zachodnich przemyśleniach i dociekaniach rodzi się pewien problem. Otóż trzeba powiedzieć, że dość intensywnie dyskutuje się problem teologii doświadczenia. Być może czyni się tak dlatego, że zwłaszcza na Zachodzie brak nam współcześnie doświadczenia chrześcijańskiego. Zarazem chciałbym się dowiedzieć, czy katolicyzm w Polsce posiada szerokie i głębokie doświadczenie, które na Zachodzie utracono. Czy my, lu-

dzie Europy Zachodniej, możemy zdobyć i nauczyć się tego, czego nam brakuje? Czy można dać jakieś wyraźne odpowiedzi na postawione pytania i poszukiwania, które mają znaczenie nie tyle dla teoretycznych spekulacji, ile dla praktyki życia?

FROM THE THEOLOGY OF EXPERIENCE

SUMMARY

One of the most current problems in modern learning is that of experience. It is dealt with by many different branches, e.g. philosophy, psychology, sociology, and pedagogy. Also theologians and catechists have recently shown interest in it, as it is demonstrated in this article. It consists of an introduction and two parts. In the introduction an attempt is made to point out the many aspects of the problem. Mention is made of such aspects as the psychological, sociological, theological, and ecclesial ones. In the first part general experience and religious experience are analysed in order to devote more attention to the relations obtaining between revelation and experience. In the second part the author tries to give deeper thought to such questions as the experience of God in relation to the experience of the creation, and contemplation versus the experience of God.

STEFAN KUNOWSKI

PROCES ROZWOJU MORALNEGO

Można uparcie odrzucać problem rozwoju moralnego i badań nad moralnością, sądząc, że upoważniają do tego nieskuteczne wysiłki podejmowane w kierunku umoralnienia ludzi lub spodziewając się, że ze zmianą warunków życia ludzie sami staną się lepsi. Rzeczywistość jednak „wymusza" zajęcie się kształtowaniem moralnym świadomości ludzkiej. W tym celu powstają m. in. katedry etyki, których analizy teoretyczne są często podstawą podejmowanych akcji społecznych. W takiej sytuacji łatwo jest o nieporozumienie, zwłaszcza gdy proces rozwoju moralnego uważa się za ostateczną podstawę teoretyczną wychowania moralności. Przy tym rozwój moralny ogranicza się do „praw, jakie rządzą kształtowaniem się i rozwojem charakteru dziecka" [1]. Na skutek tego normatywnie utożsamia się rozwój moralny z określonym kierunkiem wychowania moralnego [2].

Drugie nieporozumienie polega na wąskim pojmowaniu sprawy: kogo rozwój moralny dotyczy albo w kim on się odbywa. Najczęściej rozumie się, że na rozwój moralny składają się zmiany rozwojowe zachodzące we wrażliwości, postawach, sumieniu jednostek (moralność indywidualna). Jeśli zaś jednostkę pojmuje się jako wytwór społeczności, to jej rozwój moralny ostatecznie odnosi się do zbiorowości, w których rozwój ten staje się postępem. Ponieważ postęp moralny nie zawsze zachodzi w społeczności, wobec tego moralność społeczną przenosi się w sferę kultury. Kultura moralna w ten sposób uważana jest za wyraz procesu rozwoju moralnego, który zachodzi w dziedzinie wytworów człowieka, czyli kultury jako całości. Niestety, w tej sprawie jaskrawo występuje dysproporcja między gwałtownym rozwojem i osiągnięciami kultury przemysłowej i produkcji towarowej a zacofaniem w dziedzinie kultury moralnej. Pomijając fakty przeszłości wojennej i okupacyjnej (zbrodnie

---

[1] H. Muszyński: *Teoretyczne podstawy wychowania moralnego*. Warszawa 1965 s. 87.

[2] M. Krawczyk: *Metody wychowania moralnego*. Warszawa 1965; tenże: *Zasady wychowania moralnego*. Warszawa 1960.

dzie Europy Zachodniej, możemy zdobyć i nauczyć się tego, czego nam brakuje? Czy można dać jakieś wyraźne odpowiedzi na postawione pytania i poszukiwania, które mają znaczenie nie tyle dla teoretycznych spekulacji, ile dla praktyki życia?

FROM THE THEOLOGY OF EXPERIENCE

SUMMARY

One of the most current problems in modern learning is that of experience. It is dealt with by many different branches, e.g. philosophy, psychology, sociology, and pedagogy. Also theologians and catechists have recently shown interest in it, as it is demonstrated in this article. It consists of an introduction and two parts. In the introduction an attempt is made to point out the many aspects of the problem. Mention is made of such aspects as the psychological, sociological, theological, and ecclesial ones. In the first part general experience and religious experience are analysed in order to devote more attention to the relations obtaining between revelation and experience. In the second part the author tries to give deeper thought to such questions as the experience of God in relation to the experience of the creation, and contemplation versus the experience of God.

STEFAN KUNOWSKI

PROCES ROZWOJU MORALNEGO

Można uparcie odrzucać problem rozwoju moralnego i badań nad moralnością, sądząc, że upoważniają do tego nieskuteczne wysiłki podejmowane w kierunku umoralnienia ludzi lub spodziewając się, że ze zmianą warunków życia ludzie sami staną się lepsi. Rzeczywistość jednak „wymusza" zajęcie się kształtowaniem moralnym świadomości ludzkiej. W tym celu powstają m. in. katedry etyki, których analizy teoretyczne są często podstawą podejmowanych akcji społecznych. W takiej sytuacji łatwo jest o nieporozumienie, zwłaszcza gdy proces rozwoju moralnego uważa się za ostateczną podstawę teoretyczną wychowania moralności. Przy tym rozwój moralny ogranicza się do „praw, jakie rządzą kształtowaniem się i rozwojem charakteru dziecka" [1]. Na skutek tego normatywnie utożsamia się rozwój moralny z określonym kierunkiem wychowania moralnego [2].

Drugie nieporozumienie polega na wąskim pojmowaniu sprawy: kogo rozwój moralny dotyczy albo w kim on się odbywa. Najczęściej rozumie się, że na rozwój moralny składają się zmiany rozwojowe zachodzące we wrażliwości, postawach, sumieniu jednostek (moralność indywidualna). Jeśli zaś jednostkę pojmuje się jako wytwór społeczności, to jej rozwój moralny ostatecznie odnosi się do zbiorowości, w których rozwój ten staje się postępem. Ponieważ postęp moralny nie zawsze zachodzi w społeczności, wobec tego moralność społeczną przenosi się w sferę kultury. Kultura moralna w ten sposób uważana jest za wyraz procesu rozwoju moralnego, który zachodzi w dziedzinie wytworów człowieka, czyli kultury jako całości. Niestety, w tej sprawie jaskrawo występuje dysproporcja między gwałtownym rozwojem i osiągnięciami kultury przemysłowej i produkcji towarowej a zacofaniem w dziedzinie kultury moralnej. Pomijając fakty przeszłości wojennej i okupacyjnej (zbrodnie

---

[1] H. Muszyński: *Teoretyczne podstawy wychowania moralnego*. Warszawa 1965 s. 87.

[2] M. Krawczyk: *Metody wychowania moralnego*. Warszawa 1965; tenże: *Zasady wychowania moralnego*. Warszawa 1960.

ludobójstwa, zdziczenie moralne, paskarstwo itp.), można dziś obserwować proces demoralizacji, dyskryminacje wszelkiego rodzaju, narkomanię i inne objawy amoralizmu, uzasadniane naukowo w etologii, polityce, estetyce, ekonomii [3] czy w pedagogice [4].

Trzecie nieporozumienie występuje co do naukowego ujęcia rozwoju moralnego. W sprawie kompetencji naukowej zgłaszają swoje prawa do wyłączności różne nauki, począwszy od etyki, a na psychologii moralności lub socjologii moralnej skończywszy. Etyka głosi, że jest jedyną nauką normatywną powołaną do ustalenia dyrektyw dobrego lub złego postępowania. Na to psychologia moralności odpowiada, że takie czy inne postępowanie człowieka zależne jest nie od abstrakcyjnych norm, lecz od motywów, postaw i przeżyć psychicznych jednostek. Socjologia moralności wręcz oświadcza, że na postępowanie jednostek skutecznie i ostatecznie wpływa otoczenie ludzkie, szczególnie opinia publiczna, przed którą jednostka się ukrywa lub której się poddaje [5].

Nieporozumienia w wymienionych sprawach mogą prowadzić do jednostronnych rozwiązań, a nawet do negacji nie tylko skrajnych założeń i kierunków etycznych, ale nawet samej istoty moralności. Wobec tego nie stoimy przed koniecznością trafnego wyboru z wachlarza wielu możliwości, lecz zgodnie z doświadczeniem dokonania syntezy różnych momentów występujących w rozwoju moralnym. Nie ulega wątpliwości, że pojęcia rozwoju moralnego nie da się utożsamić z wychowaniem charakteru moralnego czy kształtowaniem jego elementów. Mimo to udział wychowawców (wychowania) w rozwoju moralnym posiada jakieś ważne znaczenie. Równocześnie charakter moralny i jego składniki nie wyczerpują i nie stwarzają ostatecznego kresu rozwoju moralnego ludzi. Podobnie fakt, iż rozwój moralny przede wszystkim odbywa się w jednostce ludzkiej, nie wyklucza ani problemu rozwoju moralnego społeczności, ani tego problemu w kulturze. Wreszcie każda nauka o moralności wnosi swym ujęciem zawsze coś rzeczywistego, z czym trzeba się liczyć. Wobec tego powiemy, że proces rozwoju moralnego jest pojęciem, jak wiele innych, bardzo złożonym. Naszkicowanie należących tu problemów i ich

---

[3] W. Poplatek, Cz. Strzeszewski: *Amoralizm*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 1. Lublin 1973 kol. 460—462.

[4] P. Bureau: *Rozprzężenie obyczajów, studium socjologiczne*. Kraków 1929; P. Henri-Simon: *Młodzież francuska po wojnie*. „Przegląd Współczesny" 1926 czerwiec; H. Blüher: *Die deutsche Wandervolgelbewegung als erotisches Phänomen*. Jena 1920; S. Kunowski: *Proces emancypacji młodzieży współczesnej*. „Znak" 13:1961 nr 84 s. 770—790.

[5] Por. M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa 1947 s. 8—9: taż: *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa 1963 s. 68 n.

układu wymaga: 1) przedstawienia założeń porządkowania elementów pojęcia, 2) nakreślenia etapów rozwoju moralnego w jego możliwym przebiegu oraz 3) określenia funkcji tych etapów, a więc podanie ich znaczenia dla prawidłowego dokonania rozwoju moralnego.

Założenia modelowe

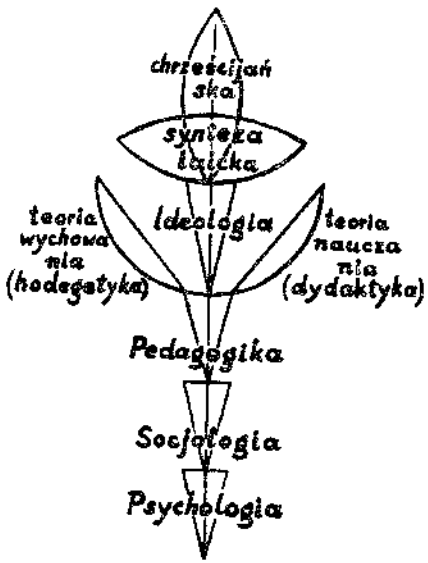
Wstępne uwagi dotyczące procesu rozwoju moralnego wykazały, że samo pojęcie rozwoju moralnego nie jest dane w bezpośrednim doświadczeniu, skoro można wskazać wypadki braku takiego rozwoju lub jego upadek czy regres. Z tego wynika, że proces rozwoju moralnego jest rzeczywistością znajdującą się w sferze możliwości. Przez odpowiednie działanie może się zrealizować, ale nie posiada przyczynowej konieczności swego zdeterminowanego zaistnienia. Żeby rzeczywistość ta została zrealizowana, musi istnieć tzw. wartościowy cel, czyli celowość realna, oceniana jako pożądana wartość, której najlepsza realizacja, optymalne osiąganie musi uniknąć szeregu niebezpieczeństw i „mielizn". Taka hipotetyczność domaga się dziś w nauce najpierw stworzenia odpowiedniego modelu, który staje się podstawą do planowania praktycznej realizacji.

Ponieważ w zarysie problemów rozwoju moralnego chcemy ograniczyć się tylko do części pracy, jakby teoretycznej, i nie przechodzić do praktycznego wykonania, przy modelowaniu pojęcia procesu moralnego rozwoju człowieka trzeba zdać sobie sprawę z przyjętych założeń modelu, by po drodze odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pojęcie to znalazło się w kontekście uwarunkowań psychologicznych postawy moralnej. Odpowiadając w pierwszej sprawie, zwrócimy uwagę na trzy podstawowe założenia modelowe: integracyjne, interdyscyplinarne i interioryzacyjne.

A. Rzeczy rozdzielone, jeżeli są składnikami jakiejś całości, należy łączyć. Pierwsze więc założenie modelowe ma charakter integracyjny, gdyż polega na stworzeniu syntezy zjawiska od zewnątrz przez określenie, jakie nauki są konieczne do ujęcia całości. Przy tym nie chodzi o ustawienie liniowe, by określić, jakie dana nauka ma wykonać czynności, by podać produkt dalej do obróbki innej dyscyplinie. Raczej chodzi o określenie, jakim aspektem zjawiska może się zająć dana nauka, stojąc na gruncie swej kompetencji. Założenie integracyje dotyczy więc w modelu złożonego pojęcia jego aspektowości i koniecznych nauk do jego wyjaśnienia.

Dla pełnego procesu rozwoju moralnego głównymi naukami są: psychologia (ogólna i rozwojowa), socjologia oraz pedagogika (w znaczeniu

szerokim, czyli pedagologia). Ta ostatnia nauka prowadzi do praktycznego zastosowania równorzędnych sobie, lecz różnych: a) teorii wychowania (dawniej nazywanej hodegetyką) oraz b) teorii nauczania (czyli dydaktyki). Praktycznie zaś kierunek jednej i drugiej teorii zależny jest od ideologii, łącznie z filozofią, które razem stwarzają bądź syntezę chrześcijańską rozwoju moralnego, bądź też jakąś inną syntezę laicką i niechrześcijańską, co przedstawiono na wykresie.



Interdyscyplinarna synteza aspektów rozwoju moralnego

Specyfika zintegrowanych nauk koniecznych w modelu rozwoju moralnego u człowieka różnicuje je co do aspektu, jakim dana nauka się zajmuje. Krótko mówiąc, psychologia zwraca uwagę na to, że proces rozwojowy jednostek pojawia się samorzutnie w sposób naturalny, powoli rozwija się w dziecku, także w wieku dorastania, aż może osiągnąć poziom dojrzałej moralności, włączonej w osobowość moralną człowieka, co czasami nazywa się charakterem [6]. Socjologia natomiast zajmuje się wpływami środowiska i otoczenia ludzkiego. Na skutek tych wpływów naturalne dążności moralne człowieka nabierają treści, mogą się stawać rolami społecznymi, które jednostka podejmuje według przyjętych zwyczajów i aprobowanych oczekiwań społecznych. Jednakże wpływy środowiska mogą deformować dążenia naturalne jednostek albo zupełnie

[6] A. A. Roback: *The Psychology of Character*. London 1952.

tłumić ich naturalną wrażliwość moralną, wypaczać ją i spychać wykolejającą się moralnie jednostkę na margines społeczeństwa (podkultura), a nawet zapędzać do przestępczego podziemia.

Wobec takich przeciwnych sobie możliwości, które opisuje socjologia, w rozwoju moralnym jednostek i ich zbiorowości pedagogika szeroko pojęta (czyli pedagologia) wskazuje, że konieczna do prawidłowego rozwoju moralnego jest pomoc wychowawcza w postaci celowego i świadomego działania, które kierując rozwojem wychowanka, prowadzi do wyodrębnienia dziedziny wychowania moralnego. To wychowanie moralne we wszechstronnym rozwoju człowieka nie jest równorzędne z wychowaniem fizycznym, intelektualnym, społecznym czy estetycznym, lecz występuje w każdej szczegółowej dziedzinie wychowania, będąc jego formą wewnętrzną [7].

Konkretna realizacja wychowania moralnego wymaga tak pouczeń moralnych, pewnych informacji i wskazań, których dostarcza dydaktyka (jako praktyczna teoria nauczania), jak też potrzebuje kierownictwa, rad i kontroli wychowawczej, co znów daje pedagogika uczuć i woli (nazywana dawniej hodegetyką), ponieważ dotyczy praktycznego prowadzenia dzieci i młodzieży do celów, o których mówi teoria wychowania. Łączność dydaktyki z hodegetyką (czyli pedagogiką ściślej pojętą) wyraża się czasem w haśle nauczania wychowującego [8], które wszakże nie może utożsamiać się z jednostronną pedagogiką ideologiczną, lecz wymaga co najmniej uzupełnienia przez wychowanie nauczające, a więc prowadzące do uczenia się nowych postaw, motywacji czy zachowań moralnych, o czym traktuje psychologia uczenia się moralnego.

Synteza wiedzy moralnej z postawami jednostki powstaje pod wpływem ideologii wychowawczej, która ostatecznie doprowadza do sylwetki moralnej człowieka, odtwarzającej bądź to syntezę czysto laicką moralności w poziomie tylko horyzontalnym i nie przekraczającym zmysłowego doświadczenia, bądź też syntezę chrześcijańską moralności o charakterze wertykalnym (pionowym) i transcendującym rzeczywistość naturalną w kierunku duchowej nadprzyrodzoności, zgodnie z religijnym objawieniem.

Powiemy więc, że aspektowość pojęcia rozwoju moralnego jest wielce złożona, ponieważ występuje tu naturalny proces, który dojrzewając

---

[7] S. Kunowski: *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Pod red. F. Adamskiego. Warszawa 1973 s. 75.

[8] M. Krawczyk: *Zasady wychowania moralnego*. Warszawa 1958 s. 13 n., 19 n., 32 n.

rozwija się w warunkach społecznego środowiska i równocześnie wymaga od wychowawców aktywnego działania i pokierowania nim do celów ideologicznych. Integralność przeto tak wielkiej złożoności potrzebuje współpracy ze sobą wielu nauk szczegółowych i światopoglądowych. Dotychczas nie wymieniliśmy tu etyki, gdyż zajmowaliśmy się przede wszystkim naukami jakby zewnętrznymi w stosunku do składników procesu, a nie jego istotową jednolitością.

B. Jeżeli założenie integralności powołuje do współpracy ze sobą około sześciu różnych dziedzin nauki, powstaje wątpliwość, czy będzie można pogodzić bardzo odmienne dyscypliny naukowe, mające własny język, ustaloną terminologię i — co za tym idzie — różniące się sposoby podejmowania problemów. Drugie konieczne założenie modelowe dotyczy więc interdyscyplinarności, czyli owej współpracy.

W zakresie współdziałania ze sobą różnych dziedzin nauki wystarcza do celów praktycznych i n t e r d y s c y p l i n a r n o ś ć o p e r a c y j n a, a nie od razu metanaukowa. Współczesna wiedza naukowa ma największe zdobycze na styku między klasycznymi naukami (np. biochemia, psycholingwistyka), gdzie bada się albo ten sam aspekt w różnych dziedzinach nauk (np. cybernetyka), albo inicjuje się współpracę samodzielnych dyscyplin przy kompleksowym poznawaniu złożonych problemów i pojęć. Jednakże w sprawie interdyscyplinarności sądzi się powszechnie, że jest to problem metanauki, która jako współczesna metodologia traktuje o systemach sformalizowanych różnych nauk, formułując swe wypowiedzi w odpowiednim metajęzyku. Metajęzyk zaś — jako podstawowe narzędzie metanauki — ma być systemem wypowiedzi o języku przedmiotowym danej teorii naukowej. Czyli metanauka stanowi jakby drugie piętro nad daną nauką szczegółową i wymaga tłumaczenia jej terminów na specjalne wyrażenia metajęzykowe, które tworzyłyby wspólny mianownik dla różnych pojęć w naukach [9].

Nie negując możliwości ani potrzeby wyższej interdyscyplinarności metanaukowej, zwróćmy uwagę na to, że powstały już ośrodki badań interdyscyplinarnych (np. w ATK [10]), których zadaniem staje się wypra-

[9] Za jedną z pierwszych prób w języku polskim interdyscyplinarności niemetanaukowej bez jej nazywania można uważać odpowiedź opracowaną przez ks. L. Kuca i ks. A. Zuberbiera w sprawie współdziałania teologii z filozofią przy ujęciu zagadnień antropologii chrześcijańskiej (*W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 2. Warszawa 1968 s. 62—66. Rozwinięcie w L. K u c: *Zagadnienia antropologii chrześcijańskiej*. „Studia Theologica Varsaviensia" 9:1971 nr 2 s. 103—106.

[10] J. S t ę p i e ń: *O działalności ATK z okazji XX-lecia uczelni. Spojrzenie w przyszłość*. „WTK". 1974 nr 45 (1104).

cowanie syntez dzięki wzajemnemu porozumieniu się dyscyplin naukowych. Istnieją też kompleksowe badania tego samego przedmiotu w różnych naukach. Wszystko to wskazuje na zasadę interdyscyplinarności operacyjnej (nazywanej czasem multidyscyplinarnością), która polega na bezpośredniej współpracy między naukowcami. Jeśli bowiem różnojęzyczne wojska mogą dziś pracować operacyjnie razem, to niekoniecznie zaczyna się współdziałanie od tłumaczenia całego języka jakiegoś oddziału na język drugiego. Chodzi o praktyczne porozumienie się, co przy wyznaczeniu specjalistycznego aspektu danej nauki i potem tworzeniu syntezy z danych jest możliwe. Nauki szczegółowe mają wprawdzie odrębną terminologię, lecz w tym samym języku naukowym jako odmianie języka ojczystego, w którym muszą definiować swoje pojęcia. Wobec tego same potrafią bez uciekania się do metanauki określić różnice znaczeniowe tych samych wyrazów, np. osobowość, postawa czy motywy [11], w ujęciu różnych nauk, jak psychologia, socjologia lub biologia.

Szczególne znaczenie dla propozycji interdyscyplinarności operacyjnej mają nauki z natury swojej wymagające współpracy innych dziedzin, jak pedagogika czy ekonomika. Wśród takich nauk znajduje się także psychologia wychowawcza (inaczej psychopedagogika), nie wymieniona w modelu rozwoju moralnego bezpośrednio, lecz tylko implicite. Psychologia wychowawcza bowiem zajmuje się aspektem psychologicznym uwikłanym w zagadnienia wychowania i nauczania [12], czyli wyjaśnia tak sprawy teorii wychowania, jak i teorii nauczania od strony psychologicznej (także psychologii rozwojowej i innych jej dziedzin), socjologicznej, rozwoju wychowawczego człowieka (pedagologicznej), filozoficznej oraz ideologicznej. Posługując się więc dorobkiem różnych nauk, psychopedagogika musi połączyć te różnolite dane w jedną syntezę. Wystarczy przeto na wstępie takiej współpracy naukowej założenie interdyscyplinarności operacyjnej, rozwijającej się w kierunku metanaukowym. Równocześnie zauważamy, że syntetyczne traktowanie procesu rozwoju moralnego przez psychologię wychowawczą umożliwia umieszczenie tego tematu w dziale uwarunkowań psychologicznych.

C. Trzecie założenie przy konstrukcji modelu rozwoju moralnego człowieka, od którego zależy także rozwój moralny społeczności i kultury, ma charakter interioryzacyjny. Nie jest tym samym co proces interioryzacji, czyli uwewnętrznienia, traktowany przez psychologię jako jeden z mechanizmów psychiki przyjmujących podniety zewnętrzne na

---

[11] S. Kunowski: *Problemy badania świadomości młodzieży*. „Roczniki Filozoficzne" 18:1970 z. 4 s. 110—113.

[12] S. Baley: *Psypchologia wychowawcza w zarysie*. Wyd. 3. Warszawa 1958 s. 4.

wartości własne jednostki [13]. Ale uwewnętrznienie psychiczne jest zależne od osoby, stanowi coś osobowego, w czym występuje mniejsze lub większe włączenie czegoś do kręgu własnych przekonań i przeżyć (łac. *interior* — znajdujący się bliżej środka), na skutek czego następuje łączenie percepującej subiektywnej strony z obiektywną rzeczą.

Założenie więc interioryzacyjne dotyczy „aparatu" subiektywnego i tego, co zewnętrznie istnieje, a jest ujmowane przez psychikę w procesie rozwoju moralnego. Rozwojowo przyswajanie przez subiektywność stanów obiektywnych zaczyna się od psychologicznej kontroli nad sobą (właściwe wyrażenia w języku, właściwe treści wiedzy itd.), wiąże się z odczuwaniem powinności obyczajowo-zwyczajowej i kończy się na sumieniu w sprawach dobrego moralnie postępowania. O dziedzinie sumienia, które wyraża rozumną naturę człowieka, a stopniowo rozwija się od kiełka sumienia (syntereza) aż do konkretnych treści i norm (syneideza) postępowania, rozprawia od dawna etyka filozoficzna i teologiczna. One to starają się ująć istotę wewnętrzną moralności, dobrego postępowania. Tymczasem psychoanaliza chce utożsamić pojęcie sumienia z super-ego [14], a inne gałęzie wiedzy mówią o sumieniu zawodowym lekarza czy prawnika, o sumieniu artystycznym lub pedagogicznym. Na skutek tej wieloznaczności wyrazu „sumienia" etyka musi bronić swego przedmiotu, wyodrębnić moralność od wszelkiego innego postępowania i działania ludzkiego. Nie jest to łatwe, ponieważ wieloznaczność dotyczy także obiektywnego przedmiotu, ku któremu zwraca się sumienie, a który występuje jako pewien porządek i ład, rządzony określonymi prawami.

Etyce chodzi przede wszystkim o porządek i ład moralny w świecie ludzkiego postępowania, o określone prawa i zasady w nim obowiązujące. Sprawa o tyle jest trudna, że postępowanie ludzkie dobre albo złe zahacza stale o porządek i ład moralny w życiu społecznym oraz w świecie kultury. Rozwój moralny jednostki jest więc uwikłany w postęp społeczny i kulturalny. O ile związek rozwoju moralności człowieka z moralnością i obyczajowością społeczeństwa (etos) staje się coraz bardziej jasny, aż do utożsamienia czasem moralności z obyczajem, o tyle związki rozwoju moralnego z kulturą są bardziej zawiłe.

Przede wszystkim ład w kulturze może być różny, zależnie od rozpatrywanego w niej składnika. Kulturę określa się jako „zespół wszystkich wytworów, powstałych w trakcie rozwoju ludzkości, w jej łonie lub w kontakcie z nią w przyrodzie, a nie należących [...] do bio- i psycho-

[13] S. Mika: *Uwagi o „internalizacji" postaw.* W: *Teoria postaw.* Pod red. S. Nowaka. Warszawa 1973 s. 213—234.

[14] A. J. Nowak: *Psychologia i psychopedagogika celibatu.* „Znak" 23:1971 nr 210 s. 1631—1635.

logii człowieka" [15]. Na tej definicji buduje się model kultury jako szereg sprzężeń zwrotnych między: a) stosunkami społecznymi, b) wiedzą, c) systemami wartości i d) wytwórczością. W takim układzie rozróżnia się 6 rodzajów ładu:

1. ł a d n a u k o w y, określany przez naukę i filozofię, zachodzi między wiedzą i systemami wartości,

2. ł a d a r t y s t y c z n y, wyznaczany przez sztukę i estetykę, występuje między systemami wartości a wytwórczością,

3. ł a d t e c h n i c z n y, regulowany przez technikę i wskazania praktyczne (powiedzmy technologie), między wiedzą i wytwórczością,

4. ł a d e k o n o m i c z n y, tworzony przez pracę i produkcję, między stosunkami społecznymi a wytwórczością,

5. ł a d s p o ł e c z n y, powstający drogą wychowania i norm postępowania (polityka, prawo), które łączą wiedzę i stosunki społeczne,

6. ł a d m o r a l n y, określany przez moralność i etykę, między systemami wartości i stosunkami społecznymi [16].

Nie chodzi o to, czy przedstawiony model jest prawidłowy. W pewnym uproszczeniu mógłby on nawet sugerować, że ład moralny jest równorzędny innym porządkom, a nie występuje jako ich wewnętrzna treść. Model ten należy jednak traktować jako udaną próbę ustalenia licznych porządków w kulturze, wśród których ład moralny pełni swoistą funkcję, choć trudny jest do wyodrębnienia, bo sumienie moralne „zahaczałoby" tu o sumienie naukowe, artystyczne, ekonomiczne, społeczne czy techniczne (!?), zgodnie z wymienionymi porządkami.

Mimo to na podstawie tego schematu łatwiej będzie zrozumieć założenie interioryzacyjne, które głosi, że w rozwoju moralnym jest ścisła zależność między sumieniem moralnym jednostki a zakresem (czyli liczbą porządków) tych składników kultury, które sumienie ostatecznie formuje, aprobuje i kontroluje jako ład taki czy inny. Rozwój moralny jednostki jest tym większy, im bardziej prawa porządku moralnego tworzą fundament autonomicznych ładów typu naukowego, artystycznego, ekonomicznego itd., czyli gdy prawa danego ładu godzą się z prawami moralnymi i nie wykraczają poza zasady czy normy moralne. Wyrazem takiej harmonii sumienia moralnego z porządkami w kulturze staje się poczucie odpowiedzialności moralnej tego sumienia nie tylko za siebie i kręgi społeczne, jak małżeństwo, rodzina, klasa szkolna, Kościół, naród czy państwo, ale także za utrzymanie i rozwijanie porządku w nauce, sztuce, technice, w wychowaniu czy pracy.

---

[15] K. M o s z y ń s k i: *Człowiek*. Wrocław 1958 s. 11.

[16] A. P i s k o z u b: *Kultura jako cel życia narodu*. „WTK". 1974 nr 33 (1092).

Budując więc model rozwoju moralnego jednostki, trzeba respektować omówione założenia, czyli należy: 1. integracyjnie traktować dorobek wielu nauk o moralności, a więc uzgadniać to, co głosi na ten temat psychologia, socjologia, pedagogika, dydaktyka i etyka, 2. interdyscyplinarność, współpracę między tymi naukami ujmować praktycznie, operacyjnie, jak to czyni psychologia wychowawcza, a nie od razu odgórnie i metanaukowo, oraz 3. interioryzacyjnie widzieć nie tylko zewnętrzny przebieg procesu, lecz przede wszystkim uwzględniać jego istotę, jakby ukryte dno procesu, o której to istocie moralności jednostki najwięcej wie i powie etyka. Rzeczywiście bowiem sumienie moralne rozwija się powoli w systemie kontroli nad sobą i w poczuciu obyczajności społecznej, lecz regulując własne dobre lub złe postępowanie musi wiązać prawa moralne powinności z wieloma porządkami w kulturze, które także sumienie moralne w pewnym zakresie ocenia i kontroluje. Dopiero wszystkie te trzy założenia umożliwiają tworzenie prawidłowego modelu rozwoju moralnego jednostki, w którym centralną rolę odgrywa podział procesu rozwojowego na jego fazy.

Etapy rozwoju moralnego jednostki

Problem rozwoju moralnego wychowanków wyrastał historycznie na tle starcia się [17] dwu tendencji wychowawczych: tradycyjnego wychowania chrześcijańskiego, wychodzącego z założeń teologii moralnej o sumieniu [18], oraz nowatorskiego wychowania laickiego, bazującego na socjologii i psychologii [19]. W wyniku tego procesu świecka szkoła musiała się zatroszczyć nie tylko o znajomość prawa państwowego i obowiązków obywatelskich [20], lecz o pełne wychowanie moralne, idąc od dziecięcych jego źródeł aż do świadomości moralnej dorosłej młodzieży [21]. Natomiast wychowanie chrześcijańskie od motywów religijnych i nadprzyrodzonych powróciło do znanych wcześniej motywów naturalnych i ćwiczenia woli,

[17] B. Pleśniarski: *Zarys historii laicyzacji oświaty i wychowania w Polsce.* Warszawa 1961 s. 231.

[18] Por. W. Poplatek: *Istota sumienia według Pisma św.* Lublin 1961.

[19] Np. L. Oppenheim: *Sumienie.* Warszawa 1900.

[20] J. Payot: *La morale à l'école.* Paris 1908 (pol. tłum. pt. *Kształcenie charakteru podstawą moralności.* Warszawa b. r.); G. Compayre: *Elémenis d'instruction morale et civique.* Paris b. r.

[21] Por. W. Chrupek: *O reformę wychowania moralnego w naszej szkole.* Warszawa 1924 (reedycja Warszawa 1959); B. Suchodolski: *O program świeckiego wychowania moralnego.* Warszawa 1961.

akcentując źródła prawa naturalnego w człowieku [22]. Podstawą tych zmian stała się nowa nauka psychologii rozwojowej, która dyktowała wskazówki przystosowania się wychowawców do poziomu rozwojowego dzieci oraz usuwania niewłaściwych przyzwyczajeń dzieci, np. do kłamstwa lub kradzieży itp. [23] Po drugiej wojnie światowej praktyczne wychowanie moralne w katolicyzmie bardzo się skomplikowało, ponieważ trzeba było uwzględnić dorobek wielu nauk, nie naruszając istoty poglądów etyki teologicznej, a równocześnie umieścić to wszystko w coraz dokładniej poznawanych fazach życia pierwszego dzieciństwa (do 7 roku życia), drugiego (do dojrzewania płciowego) oraz okresu młodości [24].

Istotą wychowania moralnego pozostaje więc w dalszym ciągu wychowanie sumienia, w którym występują uwarunkowania w zależności od właściwości wrodzonych, jak konstytucja i budowa ciała, temperament, osoba i osobowość oraz częściowo charakter posiadany, jak też pojawiają się dążenia duchowe „ja" w postaci wyższych aspiracji czy też obowiązków. W zakresie wymienionych zadań działa na wychowanka środowisko społeczne, które za pomocą sankcji karnych lub nagradzania chce dopomóc wychowankowi do scalenia obowiązków wobec środowiska (integracja horyzontalna). Ta integracja jest niemożliwa bez osiągania pewnego stopnia dojrzałości duchowej i panowania nad sobą (integracja wertykalna). Wreszcie przejawiają się osobiste tendencje moralne, jak pragnienie wiedzy, impulsy twórcze, aspiracje społeczne, tendencja religijna. Wszystko to w procesie wychowania moralnego mnoży konflikty, wśród których dzisiaj naukowo wyróżnia się: a) konflikt uczenia się (poznawczy) i działania (akcji, często rozwiązywany przez naśladowanie i identyfikację z kimś lub opozycję, b) konflikt ze środowiskiem, który rozwiązuje mechanizm przystosowania się, c) konflikty między wewnętrznymi dążeniami jednostki, przed którymi ratują mechanizmy obronne psychiki [25].

Trzeba dodać, że sumienie, podnoszące naszą naturę na poziom moralny dobra i zła dzięki inteligencji i woli, a przez łaskę przemieniające ją w kierunku nadprzyrodzonym wiary, nadziei i miłości, bierze także (przez swoje sądy i tzw. wyrzuty sumienia) udział w rozwiązywaniu naszych konfliktów w zakresie obowiązków czy wartości większych i mniejszych, prowadzących często do zerwania z Bogiem i poczucia winy oraz

[22] S. Podoleński: *Podręcznik pedagogiczny*. Kraków 1930 s. 131—223; Z. Bielawski: *Pedagogika religijno-moralna*. Lwów 1933 s. 649—693.

[23] P. Dąbrowski: *Wychowanie dzieci i młodzieży*. W: *Encyklopedia Wychowania* T. 1. Cz. 2. Warszawa (1934) s. 304 n.

[24] A. Kriekemans: *Pédagogie générale*. Ed. 2. Louvain 1967 s. 361—383.

[25] Tamże s. 315—333.

grzechu. Jednakże poczucie winy w sumieniu graniczy z psychologicznym poczuciem niższości lub małowartościowości, bądź to bardziej efektywnej, bądź też krytycznej. Dzieje się tak dlatego, że sumienie moralne kształtuje się stopniowo jako: a) sumienie-zwierciadło, które przez introjekcję, przykłady dorosłych staje się adaptacją zwyczajów społecznych (socjologia polska nazywa to „jaźnią odzwierciedloną" [26]), b) „ja" jako ideał własny i autonomiczny, niezależny wprost od środowiska społecznego, c) ideał „ja" jako krytyczny, ale usprawiedliwiony obraz siebie, akceptowany przez wychowanka (teoria życia wewnętrznego nazywa to „ideałem osobistym" [27]). W związku z tym procesem wydobywania się sumienie moralne jest mieszane z nieautentycznymi formami, takimi jak sumienie biologiczne lub instynktowne [28], cień moralny C. G. Junga lub sumienie jakby automatyczne, do którego zalicza się: a) super-ego Z. Freuda, b) personę (zespół ról społecznych) C. G. Junga, c) sumienie-zwierciadło według Z. Freuda, A. Hesnarda czy G. Allporta oraz d) adaptację i nawyk J. Baldwina [29]. Jak widzimy, uzgodnienie materiału, jaki przynosi psychologia głębi i socjologia środowiska, z danymi etyki o sumieniu, które może być np. niedojrzałe, trwożliwe, szerokie lub skrupulackie [30], staje się coraz trudniejsze, tym bardziej że proces wychowania sumienia nie zawsze się udaje i nie doprowadza do takich samych wyników u różnych ludzi.

Potrzebna więc jest ogólna teoria wyjaśniająca, jak może się kształtować i jak rzeczywiście przebiega proces rozwoju moralnego jednostki. Wypracowuje ją pedagogika. Początek przyniosła teoria S. Hessena, który zakładał, że wolność pojmowana jako twórczość jest celem rozwoju wychowanka, osiąganym w rozwiniętej osobowości. W związku z tym S. Hessen pisał: „Autonomia jako posłuszeństwo prawu, które człowiek sobie nadał w wyniku wyboru przez osobowość i ustalenia nadosobowej wartości, różni się zarówno od heteronomii (obcoprawności), tj. posłuszeństwa prawu, nadanemu człowiekowi z zewnątrz przez innych, jak też od anomii, tj. istnienia bezprawnego" [31]. Te trzy pojęcia (autonomii, heteronomii i anomii) ustaliły początkowe etapy rozwoju moralnego

[26] F. Znaniecki: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości.* Lwów 1934 s. 117—129; J. Szczepański: *Elementarne pojęcie socjologii.* Warszawa 1970 s. 135; S. Kowalski: *Socjologia wychowania w zarysie.* Warszawa 1974 s. 302 n.

[27] H. Schmidt: *Organische Aszese.* Paderborn 1940 s. 45; S. Kunowski: *Podstawy pedagogiczne życia wewnętrznego.* W: *Ku odnowie życia wewnętrznego.* T. 1: *Powołanie człowieka.* Poznań 1972 s. 84.

[28] Por. P. Chauchard: *Biologia i moralność.* Warszawa 1968.

[29] Por. Kriekemans, jw. s. 33—361.

[30] Por. tamże s. 343—349.

[31] *Podstawy pedagogiki.* Wyd. 2. Warszawa 1935 s. 7.

według formuły: „Człowiek rodzi się jako jestestwo anomiczne, aby przeszedłszy przez stadium heteronomii, rozwinąć się w jestestwo autonomiczne" [32]. Stały się też one podstawą instytucji wychowawczych u Hessena: a) wychowanie przedszkolne, oparte na zabawie dziecka, wyprowadza je z okresu anomii moralnej, b) szkoła, związana z pracą, ma przeprowadzić przez heteronomię, stadium obcego prawa nadawanego z zewnątrz, wreszcie c) oświata pozaszkolna i uniwersytet powinny realizować autonomię, czyli nadawanie sobie samemu prawa moralnego przez twórczość kształtującej się osobowości człowieka [33].

Być może, niezależnie od S. Hessena, wypracował podobne fazy rozwoju moralnego inny pedagog, dzieląc cały rozwój moralny jednostki na cztery okresy i nazywając je: 1. stadium amoralizmu (niemowlę niezdolne jest do reagowania na moralne elementy sytuacji), 2. stadium heterenomii moralnej (dziecko przedszkolne reaguje na sankcję kary i kontrolę społeczną za czyny niedozwolone), 3. stadium autonomii moralnej dziecko przed dorastaniem reaguje sumieniem swym na czyny, które łamią jego poczucie powinności, bez zagrożenia sankcjami z zewnątrz), wreszcie od siebie dodaje 4. stadium ideowości moralnej (dziecko późnoszkolne reaguje na moralne stany rzeczy, jak niezgodność ze stanem pożądanym lub szkodliwe następstwo czynu) [34].

Jest to teoria wyraźnie psychofizjologiczna, która zawsze uzależnia rozwój moralny jednostki od możliwości jej reagowania napięciem psychonerwowym, naruszającym równowagę ustroju (homeostaza), dalej tłumaczy środowiskowo wypadki zahamowania na poziomie moralności heteronomicznej, ale przyjmuje także wrodzony brak wrażliwości moralnej (*moral insanity*) [35]. I tak egocentryzm dziecka przedszkolnego stoi na przełomie między amoralizmem a moralnością heteronomiczną. Tę ostatnią cechuje realizm moralny i konfromizm czy konwencjonalizm. Początek zaś sumienia — jako zdolność kontrolowania własnego zachowania zgodnie z przyjętymi zasadami — charakteryzuje moralność autonomiczną, prowadzącą do pryncypializmu moralnego i racjonalizmu. Przychodzi z tym ideowość moralna w uwalnianiu się od szablonów moralnych i w świadomym rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych [36].

Patrząc na całość zagadnienia, wydaje się, że lepsza jest nazwa anomii (bezprawności) aniżeli amoralizmu dla pierwszego okresu. Czwartą fazę

[32] Tamże s. 80.

[33] Tamże s. 217 n.

[34] Muszyński, jw. s. 67—69.

[35] Tamże s. 51.

[36] Tenże: *Wychowanie moralne*. W: *Pedagogika*. Podręcznik akademicki pod red. M. Godlewskiego i innych. Warszawa 1974 s. 290—296.

wypadałoby analogicznie do heteronomii i autonomii (przyjęcie obcego prawa za własne) nazwać ideonomią, co w chrześcijańskim wychowaniu moralnym przybiera postać teonomii jako dobrowolnego posłuszeństwa prawu Bożemu, gruntującemu się na prawie naturalnym i odwiecznym [37].

W ten sposób na gruncie pedagogiki kształtuje się teoria raczej obiektywnie przyjęta przez różne systemy wychowania, ujmująca rzeczywisty rozwój moralny jednostki w kolejne cztery fazy. Fazy te można wypełnić szczegółami kształtowania się sumienia oraz oceny samego siebie, jak to czyni Kriekemans. Nam pozostaje wskazanie, że model tego rozwoju tworzą wymienione uprzednio założenia. Integralność zmian w rozwoju moralności wymaga zróżnicowania faz na podstawie psychologii małego dziecka, którą należy potem wzbogacić o socjologię otoczenia, dalej o pedagogikę w zakresie celu, jakim jest wolność osobowości, a wreszcie o filozofię światopoglądu, który nadaje kierunek ideologiczny moralności. Ta współpraca różnych nauk dotyczy interdyscyplinarności operacyjnej, która przestrzega słusznych granic kompetencji. Wreszcie założenie interioryzacyjne łączy ze sobą tak różne stany, jak punkt wyjściowy w anomii i dojście do ideonomii (lub teonomii chrześcijańskiej), czego podstawą jest rozumienie procesu rozwoju moralnego jednostki jako jej dążenie do wolności etycznej i do samostanowienia o sobie. Wiąże się z tym konieczność uniknięcia samowoli lub zatrzymania się na jakimś etapie rozwoju, np. konformizmu moralnego. Dlatego trzeba zastanowić się jeszcze nad prawidłowym funkcjonowaniem kolejnych etapów rozwoju moralności.

Funkcje etapów rozwojowych moralności

W zasadzie można powiedzieć, że każdy etap z natury swej jest przejściem na wyższy stopień rozwojowy. Niestety, proces rozwoju moralnego nie przebiega w sposób zdeterminowany przez kolejne etapy. Psychologia wychowawcza podkreśla, że w przebiegu rozwoju moralnego mogą wystąpić liczne zaburzenia i dewiacje, które prowadzą do zatrzymania się na jakimś poziomie lub cofania się moralnego, zamiast doskonalenia i progresu. Istotne znaczenie w procesie rozwojowym człowieka mają konflikty moralne sumienia i poczucie winy, które właściwie rozwiązane powodują doskonalenie się moralne i przejście na wyższy poziom [38].

---

[37] Por. S. Kunowski: *Rola wychowania moralnego w rodzinie chrześcijańskiej*. „Zeszyty Naukowe KUL" 14:1971 nr 1 (53) s. 61.

[38] K. Dąbrowski: *O dezyntegracji pozytywnej*. Warszawa 1964 s. 39—54.

Funkcją więc etapu nie jest samo uwarunkowanie przejścia do następnej fazy procesu, lecz nadanie mu takiego znaczenia, które w jednym wypadku umożliwia odbycie się pracesu aż do jego końca, w drugim zaś niesie zarodki niebezpieczeństwa i jakby „uschnięcia na pniu". Funkcją etapu jest wypracowanie takiego jego znaczenia, takiej roli, w której przy pomocy wychowawców wychowanek rozwiąże problem moralny etapu tak, by doprowadzić do dalszego doskonalenia się jednostki albo do przejścia wprawdzie na wyższy etap, ale po to, by się na nim zatrzymać.

W całości biorąc, funkcją pierwszego etapu anomii jest geneza moralności jednostki, albo szerokiej i uduchownionej, albo też konkretnej i wąskiej, w zależności od rozwiązania problemu, czy źródłem moralności będzie religijność, czy tylko uspołecznienie jednostki. Funkcję etapu drugiego — heteronomii — stanowi nadanie charakteru przyszłej moralności przez rozwiązywanie konfliktów na zasadzie prawa naturalnego czy też zasady kulturowej. Etap trzeci — autonomii moralnej — ma swą funkcję właściwą w ukierunkowaniu moralności przez rozwiązywanie problemu: sytuacja czy zasada moralna, co decyduje o czynie moralnie dobrym. Wreszcie końcowy etap — ideonomii — ogólnie biorąc, ustosunkowuje jednostkę do idei, z którą się ona identyfikuje, i przez to uszczęśliwia ją na zawsze lub tylko do pewnego czasu, na skutek rozwiązania problemu moralności bez nagrody czy z nagrodą wieczną.

Tezy o funkcjach etapów rozwoju moralnego wymagają pewnego wyjaśnienia.

A. Okres bezprawności dziecka przedszkolnego nie oznacza wcale poprzestawania na anomii, po której nagle następuje heteronomia moralna. Tym bardziej nie oznacza amoralizmu, który może się pojawić znacznie później w rozwoju. Przeciwnie, etap ten polega na rozwijaniu się wrażliwości moralnej dziecka nie tylko w przyjmowaniu wskazań, co dla dziecka jest dobre, a co zabronione, ale także w tworzeniu motywacji działania i postawy moralnej w przyszłości. Dzięki temu w okresie anomii rodzi się stopniowo moralność jednostki pod wpływem wychowawców. Bez ich pomocy umacnia się tylko niewrażliwość moralna, która z czasem staje się gruboskórnością, dochodzącą do *moral insanity* w związku z niedorozwojem umysłowym lub emocjonalnym dziecka. Jednakże rodząca się w tym okresie moralność dziecka ma możność rozwinięcia się dalej, aż do szczytu doskonałości, albo prowadzi tylko do następnego etapu heteronomii, w którym się zatrzymuje lub nawet obumiera. Zależy to od motywacji, na którą dziecko jest wrażliwe i do której się wychowawczo przyzwyczaja. Może to być najgłębsza pozytywna motywacja religijna,

na którą małe dziecko fragmentarycznie, od czasu do czasu, uczuciowo jest nastawione (wdzięczność Bogu za istnienie i dary)[39], bądź też często wykorzystywana motywacja egocentryczna, oparta na lęku przed sankcjami społecznymi za czyny zakazane. Możliwa jest także tradycyjna motywacja ciężkich kar Bożych, pochodząca z ideologii społecznej katolicyzmu. Tak więc z właściwą motywacją moralności religijnej lub z tymczasowymi motywami społecznymi zakazującymi czynności dziecko przechodzi od anomii naturalnej do heteronomii moralnej.

B. W okresie heteronomicznej moralności drogi rozwoju moralnego rozchodzą się jeszcze bardziej. W naszym zarysie problemowym nie chodzi o wyczerpanie wszystkich możliwości, lecz o wskazanie podstawowych. Zasadniczo moralność jednostek w tej fazie jest nastawiona na dalszy rozwój i doskonalenie się albo też „uzgadnia się" z poziomem aprobowanym w społeczeństwie lub jakiejś jego grupie (konformizm), albo zaczyna wobec dokuczliwych sankcji zewnętrznych rozwijać politykę dwulicowości moralnej i sprytu życiowego, polegającego na oszustwie i zakładaniu maski (deklaracyjność). Zależy to od sposobu rozwiązywania konfliktów moralnych. Początkowy naiwny realizm, a nawet rytualizm moralny dziecka szkolnego, wyrażający się w skarżypyctwie szkolnym[40] na kolegów za łamanie podanych przez nauczyciela zasad, nasiąka coraz bardziej konfliktowością. Konflikty moralne mogą być tu rozwiązywane zgodnie z poczuciem naturalnego porządku, kiedy to prawo naturalne będzie się łączyło z prawem Bożym (dekalog) i odwiecznym, lub rozwiązywane tylko zgodnie z obyczajem społecznym. W tym drugim wypadku prawo obyczajowe może się zmieniać zależnie od normy przyjętej w danej podkulturze (np. „nie będziesz kradł, nie będziesz jadł"; „kto smaruje, ten jedzie"). W wyniku więc może nastąpić jakieś przedłużenie procesu rozwoju moralnego albo jego zahamowanie na prymitywnym poziomie.

C. Etap autonomii moralnej także jest wieloznaczny pod względem jego skutków. Albo dotyczy przyjęcia dotychczas autorytatywnego zewnętrznego prawa za własne i obowiązujące w sumieniu, a to może pochodzić z celowości natury bądź też z przyjętego obyczaju, albo może stać się nadaniem sobie samemu własnego prawa oryginalnego, nawet przeciwnego zwyczajom społecznym, jak chce tego S. Hessen. Wobec tego występują na tym etapie cztery możliwe kierunki moralności: albo religijno-etycznej, albo moralności uspołecznionej i gromadnej, albo sa-

[39] S. Kunowski: *Dochodzenie pedagogiczne w sprawie wychowania religijnego.* „Więź" 4:1961 nr 6 (38) s. 42 n.
[40] J. Zborowski: *Analiza pedagogiczna skargi szkolnej.* Kraków 1959.

mowolnej i liberalnej, nie mówiąc już o czwartej możliwości poprzestania na wcześniejszych etapach rozwoju moralności. Ukierunkowanie to zależy od nastawienia moralnego jednostki, która swą powinność wiąże tylko z określoną sytuacją (np. mimikra do płaczących czy narzekających), lub wyprowadza ją z ogólnej zasady moralnej, zastosowując ją do sytuacji. Tak więc etyka sytuacyjna [41] lub etyka określonych zasad decyduje o kierunku moralności na etapie autonomii moralnej, która może dalej przeprowadzić rozwój do okresu ideonomii.

D. W czwartym etapie rozwoju moralnego każdy z wymienionych kierunków moralności osobistej może się rozszczepiać na dalsze odmiany ze względu na szczegółowe idee, które w przekonaniu moralnym jednostki mają ją uszczęśliwiać albo w zakresie aktualnych przyjemności lub satysfakcji zbiorowych, albo też trwale, na wieczność, według zasady najwyższej sprawiedliwości i miłości [42].

W całości więc biorąc, każdy etap rozwoju moralnego ma swą odrębną funkcję i znaczenie. Anomia rodzi postawy i wpływa na genezę przyszłej moralności prawdziwej lub jej odmiany u jednostki, heteronomia nadaje tej moralności charakter zgodny z całą naturą rzeczy lub tylko z przyjętą obyczajowością społeczną. Natomiast autonomia moralna ukierunkowuje i uzasadnia rodzaj moralności jednostkowej. Ostatni etap — ideonomii — ustosunkowuje moralność jednostki do idei uszczęśliwiającej. Jak widzimy, proces rozwoju moralnego jednostek, a przez nie często społeczeństw i kultury, jest zawiły, zawiera w sobie wiele możliwości i rozdroży, dlatego przed studiowaniem jakiegoś wyodrębnionego kierunku moralności wymaga najpierw naukowej budowy modelu całego procesu rozwoju moralności. Model ten wskazuje na konieczność uwzględnienia wszystkich zasygnalizowanych tu problemów.

THE PROCESS OF MORAL GROWTH

SUMMARY

The process of moral growth participates in the full development of the personality which opens to the environment, the social group, and the culture. At the same time it is the completion, or, more precisely, the interiorization of that

[41] A. Bardecki: *Etyka sytuacyjna*. „Znak" 9:1957 nr 40 s. 412—420; A. Parego: *Etica della situazione*. Roma 1958; W. Wicher: *Podstawy teologii moralnej*. Poznań 1969 s. 343—350.

[42] Por. S. Olejnik: *Eudajmonizm*. Lublin 1958 s. 187—195.

development. It takes place in the deepest layers of man, mainly in his conscience. It is based on interdisciplinary research activity, the integration of data, and the interiorization of values. It is possible to distinguish the following stages in the process of moral growth: anomy, heteronomy and moral autonomy, accidental morality, circumstantial morality, and conscious morality. Due to this development man ascends the successive stages of existence; he becomes more and more himself, and, being fully aware of his aims, he acts accordingly.

Ks. ROMAN MURAWSKI

ROZWÓJ I WYCHOWANIE MORALNE DZIECI I MŁODZIEŻY

Katecheza a wychowanie moralne dzisiaj

Wychowanie moralne należy bezsprzecznie do tych elementów oddziaływania katechetycznego, których w katechezie w żaden sposób nie można pominąć. Stanowiło ono zawsze, na przestrzeni całego dwutysięcznego doświadczenia katechetycznego Kościoła, integralną część katechezy. Jeśli występowały różnice poglądów, to dotyczyły one głównie samego ujęcia wychowania moralnego, powiązania go z innymi działami katechezy (z Pismem św., liturgią, nauką o sakramentach św. itp.) oraz praktycznych rozwiązań w podręcznikach i programach katechetycznych [1]. Na tę konieczność uwzględnienia wychowania moralnego w katechezie zwróciło również wyraźną uwagę *Dyrektorium katechetyczne:* „Chrystus dał apostołom polecenie, ażeby nauczali zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał (Mt 28,20). Z tej też racji katecheza ma objąć nie tylko to, w co trzeba wierzyć, ale również i to, co należy czynić" (nr 63).

Obok tej racji najbardziej podstawowej, przytoczonej przez *Dyrektorium katechetyczne* i wyprowadzonej z przekazanego nam przez Chrystusa mandatu, można by wymienić przynajmniej jeszcze dwie. Po pierwsze — zajmowanie się wychowaniem moralnym na katechezie wynika z tego prostego faktu, iż jest rzeczą w ogóle niemożliwą oddzielenie go od ogółu zabiegów wychowawczych i dydaktycznych [2], a takie niewątpliwie stosowane są w nauczaniu katechetycznym. Po drugie — wynika ono z analizy zadań i celu katechezy. Celem katechezy, stosownie do słów cytowanego już *Dyrektorium*, jest „prowadzenie zarówno wspólnoty, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości

---

[1] Zob. J. Charytański: *Chrzest a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne*. Warszawa 1970 s. 27 n.; M. Majewski: *Moralny wymiar katechezy*. W: *Seminare*. T. 2. Kraków-Ląd 1977 s. 121—134; A. Długosz: *Życie moralne w katechezie*. „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 z. 419 s. 374—385.

[2] Por. *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. Pod red. M. Godlewskiego, S. Krawcewicza, T. Wujka. Warszawa 1974 s. 274 n.

development. It takes place in the deepest layers of man, mainly in his conscience. It is based on interdisciplinary research activity, the integration of data, and the interiorization of values. It is possible to distinguish the following stages in the process of moral growth: anomy, heteronomy and moral autonomy, accidental morality, circumstantial morality, and conscious morality. Due to this development man ascends the successive stages of existence; he becomes more and more himself, and, being fully aware of his aims, he acts accordingly.

Ks. ROMAN MURAWSKI

ROZWÓJ I WYCHOWANIE MORALNE DZIECI I MŁODZIEŻY

Katecheza a wychowanie moralne dzisiaj

Wychowanie moralne należy bezsprzecznie do tych elementów oddziaływania katechetycznego, których w katechezie w żaden sposób nie można pominąć. Stanowiło ono zawsze, na przestrzeni całego dwutysięcznego doświadczenia katechetycznego Kościoła, integralną część katechezy. Jeśli występowały różnice poglądów, to dotyczyły one głównie samego ujęcia wychowania moralnego, powiązania go z innymi działami katechezy (z Pismem św., liturgią, nauką o sakramentach św. itp.) oraz praktycznych rozwiązań w podręcznikach i programach katechetycznych [1]. Na tę konieczność uwzględnienia wychowania moralnego w katechezie zwróciło również wyraźną uwagę *Dyrektorium katechetyczne:* „Chrystus dał apostołom polecenie, ażeby nauczali zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał (Mt 28,20). Z tej też racji katecheza ma objąć nie tylko to, w co trzeba wierzyć, ale również i to, co należy czynić" (nr 63).

Obok tej racji najbardziej podstawowej, przytoczonej przez *Dyrektorium katechetyczne* i wyprowadzonej z przekazanego nam przez Chrystusa mandatu, można by wymienić przynajmniej jeszcze dwie. Po pierwsze — zajmowanie się wychowaniem moralnym na katechezie wynika z tego prostego faktu, iż jest rzeczą w ogóle niemożliwą oddzielenie go od ogółu zabiegów wychowawczych i dydaktycznych [2], a takie niewątpliwie stosowane są w nauczaniu katechetycznym. Po drugie — wynika ono z analizy zadań i celu katechezy. Celem katechezy, stosownie do słów cytowanego już *Dyrektorium,* jest „prowadzenie zarówno wspólnoty, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości

[1] Zob. J. Charytański: *Chrzest a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne.* Warszawa 1970 s. 27 n.; M. Majewski: *Moralny wymiar katechezy.* W: *Seminare.* T. 2. Kraków-Ląd 1977 s. 121—134; A. Długosz: *Życie moralne w katechezie.* „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 z. 419 s. 374—385.

[2] Por. *Pedagogika. Podręcznik akademicki.* Pod red. M. Godlewskiego, S. Krawcewicza, T. Wujka. Warszawa 1974 s. 274 n.

w wierze" (nr 21). Ma ona „pomóc w zapoczątkowaniu i rozwoju [...] życia wiary, zmierzającego do pełnego zrozumienia prawdy objawionej i zastosowania jej w życiu człowieka" (nr 30). Wyrażając tę myśl w nieco innych słowach, można powiedzieć, że tę dojrzałość osiąga się przez stopniowe poznawanie i rozumienie całokształtu objawienia oraz rozwiązywanie w jego świetle konkretnych problemów i sytuacji życiowych. To zaś „interpretowanie sytuacji życiowych człowieka i jego zachowań w kontekście prawd wiary, a także stosowanie ich na co dzień, określa postawę moralną człowieka, kształtuje jego moralność" [3].

Wiemy jednak, że wychowaniem moralnym zajmuje się nie tylko katecheza. Kształtowaniem postaw moralnych człowieka zajmuje się także rodzina, szkoła, różne instytucje wychowawcze, środki społecznego przekazu itp. Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jakąś formą pracy wychowawczej czy dydaktycznej, występuje również w postaci mniej lub bardziej wyraźnej problem wychowania moralnego. Uprawnienia do oddziaływania wychowawczego przypisują sobie dzisiaj prawie wszyscy: działacze społeczni i kulturalni, terapeuci, politycy itp. Usiłują oni wpływać na zachowanie się moralne poszczególnych jednostek i grup ludzi, zakładając sobie różne cele tego wychowania, przekazując dla ich osiągnięcia określone treści i stosując własne metody.

Środowisko wychowawcze, w jakim znajduje się dziecko, jest — jak widać — rozbite. Panuje w nim różnorodność, a niekiedy i sprzeczność celów, zadań, metod i środków wychowawczych. Zapomina się przy tym, iż rozwój dziecka jest procesem organicznym, to znaczy, że rozwija się ono jako całość, i dlatego jakiekolwiek rozbicie środowiska wychowawczego wpływa zawsze ujemnie na jego prawidłowy rozwój. W samym zaś dziecku budzi się nieufność w szczerość i autentyczność zasad panujących w wychowaniu [4].

Wobec powyższej sytuacji wychowawczej nabiera szczególniejszego znaczenia wychowanie moralne w katechezie. Katecheta musi być nie tylko świadom tej mnogości i różnorodności sytuacji wychowawczych, w jakich wzrasta i rozwija się dziecko, lecz także dążyć do tego, aby jego zabiegi wychowawcze, zmierzające do wykształcenia w dziecku chrześcijańskiej postawy moralnej, uwzględniały jego organiczny proces rozwoju i były do niego przystosowane. Zwrócenie uwagi przez katechetę zwłaszcza na ten ostatni moment zapewni nie tylko większą skuteczność jego pracy wychowawczej na tym odcinku, lecz także, co

[3] Por. Długosz, jw. s. 374.

[4] Por. A. Merlaud: *Realtà umane ed educazione cristiana*. Torino-Leumann 1968 s. 14—16 (tłum. z franc. *Réalités humaines et éducation chrétienne*. Bruxelles 1966).

wydaje się być dużo ważniejsze, przyczyni się do większego sprzężenia wychowania moralnego z całokształtem procesu rozwojowego dziecka. Zjawiskiem niekorzystnym w wychowaniu moralnym dziecka jest nie tyle zasygnalizowany brak syntezy i jedności w wychowaniu, ile pomijanie lub niedostateczne uwzględnianie w nim naturalnego rozwoju dziecka. Dziecko staje się po prostu przedmiotem indoktrynacji i manipulacji wychowawczej różnych osób, instytucji i pedagogicznych systemów. Stoi to oczywiście w sprzeczności z zasadą szacunku dla osoby dziecka, którą zawsze tak mocno podkreślał Janusz Korczak. Warto to sobie z okazji setnej rocznicy jego urodzin przypomnieć.

Dwa różne systemy wychowania moralnego

Problem wychowania moralnego był i nadal jest jeszcze na ogół rozwiązywany według dwóch różnych systemów wychowawczych. Jeden z nich idzie po linii relatywizmu moralnego, drugi, jemu przeciwstawny, polega na indoktrynacji, czyli na wpajaniu w wychowanków określonego z góry kodeksu moralnego [5]. Spróbujmy nieco bliżej przyjrzeć się obu tym systemom stosowanym w praktyce wychowawczej i poddać je krytycznej ocenie.

WYCHOWANIE MORALNE OPARTE NA RELATYWIZMIE MORALNYM

Tok rozumowania zwolenników tego systemu wychowania wygląda z grubsza następująco. Wychodzą oni od pytania: jakie wartości moralne ma wychowawca przekazywać swoim wychowankom? Czy mają to być jego własne poglądy moralne, czy też poglądy reprezentowane przez społeczeństwo, w jakim żyje dziecko? Ale zaraz pojawia się następna wątpliwość: zarówno nauczyciel, społeczeństwo, jak i uczeń mają bardzo różne zapatrywania na temat pozytywnych wartości moralnych. Co

[5] Opieram się w swych rozważaniach głównie na L. Kohlberg, E. Turiel: *Moralische Entwicklung und Moralerziehung*. W: *Sozialisation und Moral. Neuere Ansätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung*. Red. G. Portele. Weinheim-Basel 1978 s. 13—80. Zob. L. Kohlberg: *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Drei Aufsätze*. Frankfurt am Main 1974. W obu tych dziełach autor referuje przebieg i przytacza wyniki wielu eksperymentalnych badań, do których niejednokrotnie nawiązuję w artykule. Ponieważ szczupłe ramy artykułu uniemożliwiają przytoczenie wszystkich danych tych badań, odsyłam do nich czytelników pragnących pogłębić omawianą problematykę. Po linii reprezentowanej przez L. Kohlberga idzie również praca zbiorowa *Zur moralischen Erziehung in Unterricht und Schule. Pädagogische und psychologische Überlegungen*. Red. E. Weber. 2. Aufl. Donawörth 1974.

dla jednych jest moralnie pozytywne, to dla drugich może mieć zupełnie inną ocenę moralną. Dla jednych zespołem naczelnych wartości moralnych może być dekalog lub złota reguła [6], dla innych, jak np. dla Czerwonych Brygad, wręcz coś przeciwnego. Ponieważ pojęcia „moralny", „pozytywny", „wartość" mogą być przez każdego wychowawcę, odpowiednio do jego własnych przekonań moralnych, różnie interpretowane, powstaje następne pytanie: czy można je narzucać uczniom? Czy nie należałoby raczej dążyć do tego, aby uczniom poddawać je tylko pod rozwagę, pozostawiając im swobodę w ich przyjęciu lub odrzuceniu?

Wielu wychowawców, uświadamiając sobie mniej lub bardziej wyraźnie etyczną relatywność przekazywanych wartości, usiłuje ten problem rozwiązać na drodze różnych kompromisów. Ale rozwiązania kompromisowe nie mogą stanowić podstawy działania wychowawczego ani go inspirować. Ponadto jeśli wychowawca zakłada, że wszystkie wartości są względne i dlatego nie należy przekazywać w ogóle żadnych wartości moralnych swoim wychowankom, to tego rodzaju postawa może go postawić wobec poważnych problemów wychowawczych. Uczniowie, którzy przyswoili sobie relatywizm moralny, będą myśleć, podobnie zresztą jak ich wychowawca, że każdy może rozstrzygać według własnego uznania czy upodobania i postępować tak, jak uważa za stosowne. Nietrudno dostrzec, iż taką postawą moralną można usprawiedliwić każdą niegodziwość. Dlatego wychowawca musi uznać, jeśli chce być naprawdę autentycznym wychowawcą, że są wartości moralne, które mają powszechne, ogólnoludzkie znaczenie, niezależnie od tego, jak ustosunkują się do nich uczniowie.

WYCHOWANIE MORALNE OPARTE NA INDOKTRYNACJI

Wielu wychowawców odrzuca relatywizm moralny w wychowaniu, wychodząc z przekonania, że uczniom należy jednak przekazać pewien określony zbiór norm moralnych i wdrożyć ich do postępowania zgodnie z tym przekazanym kodeksem moralnym. Usiłują oni swych wychowanków najpierw zaznajomić z systemem przepisów i norm moralnych społeczeństwa, a następnie w imię reprezentowanego przez nich wychowawczego autorytetu wyegzekwować odpowiednie postępowanie.

---

[6] Treść złotej reguły brzmi: „Co tobie niemiłe, nie czyń drugiemu". Jest ona pochodzenia żydowskiego i zaczerpnięta jest z Talmudu. Nawiązuje do niej również Pan Jezus, ale daje jej pozytywne ujęcie: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy" (Mt 7, 12).

Powyższy system wychowania moralnego jest bardzo stary. Historia ukazuje, że prawie wszystkie społeczeństwa dążyły zawsze do kodyfikacji pewnych wartości moralnych, które uważały za najważniejsze, w celu unormowania i umożliwienia współżycia między ludźmi. Każdy człowiek, zwłaszcza młody, musiał je sobie przyswoić, aby móc rozróżniać między tym, co jest społecznie pożądane lub niepożądane, i dostosować do tych wymagań swoje postępowanie. Najczęściej stosowanymi metodami takiego wychowania moralnego były pochwała i nagroda oraz nagana i kara. Przez pochwały i nagrody następowało wzmocnienie społecznie pożądanego zachowania, przez nagany i kary dokonywano jego napiętnowania.

Wychowanie moralne tak pojęte jest jeszcze dzisiaj powszechnie stosowane w większości społeczeństw. Odwołują się do niego zarówno społeczności religijne, jak i państwowe. Różnice, rzecz oczywista bardzo istotne, istnieją jedynie w treści tego wychowania, czyli w tym, co dana społeczność uważa za najwyższą wartość moralną, oraz w inspirującej go motywacji.

Nie można oczywiście odmówić skuteczności takiemu wychowaniu moralnemu, zwłaszcza wtedy, kiedy społeczność, która je stosuje, wywiera nacisk na jednostkę za pomocą wszystkich dostępnych jej środków. Niemniej musi ono budzić pewne wątpliwości.

Po pierwsze — nie zawsze jest ono dostosowane do rozwoju psychicznego jednostki. Przekaz wartości i norm moralnych na ogół nie uwzględnia aktualnego poziomu rozwoju moralnego wychowanka. Zarówno słowne sformułowania przekazywanych norm moralnych, jak i towarzysząca im argumentacja moralna przewyższają zazwyczaj o kilka stopni ten poziom i dlatego nie przynoszą oczekiwanych wyników.

Po drugie — wychowanie to posiada charakter pewnej indoktrynacji, która stawia sobie za cel dopasowanie jednostki do określonego stylu życia czy też systemu ideologicznego danej społeczności. Zdradza ono tendencję do konformizmu, ze szkodą dla osobowości jednostki, którą usiłuje zuniformizować. Tymczasem zdrowe wychowanie moralne powinno się przeciwstawiać tym konformistycznym tendencjom i wyrabiać wobec nich również postawę krytyczną [7].

Po trzecie — w naszym pluralistycznym społeczeństwie, w którym jednostka poddana jest wpływom różnych środowisk i instytucji wychowawczych, ustawiających ją z góry w bardzo zróżnicowane hierarchie wartości moralnych, może się bardzo łatwo wkraść w jej życie nie-

[7] Por. G. Stachel: *Religijno-etyczne wychowanie w procesie socjalizacji.* „Collectanea Theologica" 48:1978 f. III s. 119—121.

pewność moralna, a nawet pewne zagubienie się. Praktycznie wygląda to tak, iż jedno środowisko wychowawcze przeciwstawia swoją własną indoktrynację moralną drugiemu. Ponieważ każde z tych środowisk usiłuje na swój własny sposób kształtować postawę moralną młodego człowieka i przekazywać mu tylko własny kodeks wartości moralnych, trzeba zatem tak ustawić całe wychowanie moralne, aby on się nie zagubił, ale zdobył prawidłową orientację w życiu i w świecie, i aby umiał we wszystkich sytuacjach właściwie ustosunkować się, zachować i zadecydować [8].

Teoria rozwoju moralnego w ujęciu L. Kohlberga

Dotychczasowym koncepcjom wychowania moralnego usiłuje psycholog amerykański L. Kohlberg przeciwstawić odmienną, wypracowaną przez siebie, uwzględniającą naturalny rozwój moralny jednostki, który przebiega według kilku następujących po sobie stopni. Punktem wyjścia tej teorii jest stwierdzenie następujących faktów:

1. W każdej kulturze i subkulturze daje się zauważyć te same podstawowe wartości moralne.

2. Przy tych samych podstawowych wartościach moralnych podejmowane są przez ludzi zróżnicowane decyzje.

3. Jeśli istnieją wśród ludzi różnice w ocenach moralnych, to ich źródłem może być jedynie fakt, iż poglądy tych ludzi osiągnęły różny stopień dojrzałości moralnej.

4. Wynika z tego, iż oceny moralne powstają i rozwijają się w nas samych odpowiednio do rozwoju umysłowego i w miarę zdobywania nowych doświadczeń społecznych. Są one wynikiem aktywnego konstruowania określonego systemu norm i reguł moralnych w danym społeczeństwie, a nie ich pasywnego przyswajania.

Powyższe fakty, jak oświadcza Kohlberg, zostały potwierdzone przez eksperymentalne badania, przeprowadzone nad powstawaniem i rozwijaniem się u dzieci ocen moralnych oraz dokonywujących się zmian w miarę postępu ich rozwoju psychospołecznego. Wynika z nich, że dzieci posiadają swoje własne moralne struktury myślowe, i dlatego wychowanie moralne powinno opierać się na znajomości etapów ich rozwoju. Wychowawcy i rodzice usiłują często przekazywać dzieciom swe własne poglądy moralne, bez zwrócenia uwagi na to, jakimi ocenami moralny-

[8] Por. M. Müller: *Bildung*. W: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis*. Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1967 s. 604—616.

mi one same dysponują w tym względzie. Gdy zaś dziecko kilka takich wypowiedzi skopiuje i powtórzy oraz zachowa się zgodnie z nimi, wierzą, że przejęło ich normy moralne i je zinternalizowało. Tymczasem, gdy bada się oceny moralne dzieci, zauważa się nieraz ze zdumieniem, że różnią się one znacznie od ocen moralnych dorosłych. Ocen tych nie mogły przyswoić sobie ani od rodziców, ani od nauczycieli, ani też od swoich rówieśników. Mają one jedno wspólne źródło — ujawniają się jako uniwersalne ludzkie dyspozycje, które odpowiednio do poziomu rozwojowego jednostki przyjmują określoną strukturę myślową. Z tego też powodu rozwój moralny należy uważać za proces, w którym te uniwersalne dyspozycje stopniowo rozwijają się, osiągając coraz większą dojrzałość.

L. Kohlberg wyróżnia trzy różne poziomy rozwoju moralnego, wewnątrz których wyodrębnia jeszcze po dwa stopnie. W ten sposób autor dochodzi do sześciu różnych stopni rozwoju moralnego.

I poziom — przedkonwencjonalny

Na tym poziomie rozwoju moralnego oceniają dzieci coś jako dobre lub złe na podstawie fizycznych następstw swych czynów lub też w zależności od tego, jaką ocenę moralną dają im osoby sprawujące nad dzieckiem władzę fizyczną.

1 stopień

Charakteryzuje go moralność kary i posłuszeństwa. Czy jakieś zachowanie lub działanie jest dobre lub złe, zależy od ich fizycznych skutków, a nie od społecznego znaczenia tych następstw. Unikanie kary i ślepe podporządkowanie się władzy, a nie zachowanie porządku społecznego popartego autorytetem prawa (to ostatnie odpowiada 4 stopniowi rozwoju), stanowią podstawowe kryterium oceny moralnej.

2 stopień

Jest to typowa moralność konsumpcji. Ocena moralna czynu zależy od możliwości zaspokojenia własnych potrzeb, niekiedy także potrzeb innych. Kohlberg nazywa ten stopień „orientacją instrumentalno-relatywistyczną" *(instrumentell-relativistische Orientierung)*, ponieważ wszystko służy jako narzędzie (instrument) do zaspokojenia własnych potrzeb. Ludzkie stosunki są tu ujmowane podobnie jak na placu targowym. Dają się tu wprawdzie zauważyć takie elementy moralnego postępowania, jak objawy rzetelności, wzajemności, poczucia sprawiedliwego podziału

itp., ale są one wszystkie interpretowane w sposób czysto pragmatyczny i użytkowy. Wypływają one z zasady „ręka rękę myje", a nie z lojalności, wdzięczności czy też sprawiedliwości wobec innych ludzi.

II poziom — konwencjonalny

Na tym poziomie rozwoju moralnego dominującą wartością jest dążenie, aby niezależnie od takich czy innych fizycznych następstw odpowiedzieć na oczekiwania rodziny, grupy społecznej, narodu. Ta postawa zawiera w sobie nie tylko konformizm, lecz także lojalność wobec istniejącego porządku społecznego i oczekiwań poszczególnych osób. Jednostka usiłuje wykazać słuszność istniejącego porządku, angażuje się w jego podtrzymanie oraz identyfikuje się z reprezentującymi go osobami i grupami. Wewnątrz tego poziomu mamy dwa stopnie:

3 stopień

Cechuje go moralność „dobrego chłopca i grzecznej dziewczynki". Za właściwe i słuszne uważa się to wszystko, co innym się podoba lub służy i powoduje uzyskanie ich przychylności. Ten stopień zawiera w sobie dużo konformizmu i zależności od opinii innych osób. Najczęściej osądza się postępowanie według tego, co inni o tym myślą lub mogą pomyśleć, lecz też — czy to innym może się podobać.

4 stopień

Można go nazwać moralnością prawa i porządku. Autorytet, stałe i ściśle określone reguły postępowania oraz dążenie do zachowania ustanowionego porządku społecznego to istotne kryterium oceny moralnej. Moralnie dobrze postępować oznacza: wypełniać sumiennie swe obowiązki określone przez prawo, respektować autorytet i podtrzymywać istniejący porządek społeczny, ze względu na niego samego.

III poziom — pokonwencjonalny

Charakteryzuje go dążenie, aby przyswoić sobie powszechnie uznane wartości i zasady moralne, które uważa się za słuszne i na których można się oprzeć, niezależnie od autorytetu osób lub grup społecznych reprezentujących te zasady i niezależnie od własnej identyfikacji z tymi osobami i grupami. W obrębie tego poziomu występują znowu dwa stopnie:

5 stopień

Moralność na tym stopniu posiada jeszcze nieco utylitarystyczny wydźwięk. Jednostka poszukuje równowagi między osobistymi poglądami moralnymi opartymi na ogólnoludzkich, powszechnych zasadach, a normami moralnymi reprezentowanymi przez społeczeństwo. Pojmuje jednak te normy nie w sposób ciasny (zobacz stopień 4), ale elastyczny, zgodnie ze swoim osobistym, opartym na tych zasadach, poczuciem moralnym. Usiłuje ona wprawdzie dokładnie zachowywać oficjalnie uznany i przyjęty kodeks moralny, ale w dziedzinie nim nie objętej postępuje zgodnie ze swym osobistym przekonaniem moralnym.

6 stopień

Jest to moralność oparta na powszechnie uznawanych zasadach moralnych *(Orientierung an allgemeingültigen ethischen Prinzipien)*. Ocena moralna na tym etapie rozwoju jest inspirowana osobiście przyjętymi i wewnętrznie akceptowanymi podstawowymi zasadami moralnymi o charakterze powszechnym. Są to uniwersalne zasady sprawiedliwości, wzajemności, równości praw wszystkich ludzi, poszanowania godności człowieka itp.

Charakterystyka

Przyjmując za L. Kohlbergiem fakt, że rozwój moralny przebiega w sposób naturalny według podanych wyżej stopni, konsekwentnie zasadniczym celem wychowania moralnego nie może być nic innego, jak pobudzanie tego rozwoju, tak aby dzieci mogły osiągnąć najwyższy jego poziom.

Autor podkreśla, iż prezentowana przez niego teoria wychowania moralnego, oparta na naturalnym rozwoju moralnym dziecka, posiada uniwersalną wartość i jest niezależna od jakiejkolwiek ideologii czy kultury. Potwierdziły to liczne badania przeprowadzone w różnych krajach i w różnych środowiskach społecznych. Wynika z nich, że w każdej kulturze istnieją te same podstawowe idee moralne i że ich rozwój dokonuje się zawsze według tej samej kolejności. Ponadto stwierdzono, że dzieci przechodzą te stopnie zawsze po kolei i zawsze w tym samym porządku, przy czym żaden z nich nie może być pominięty. Aktualny stopień rozwoju moralnego osiągnięty przez dziecko opiera się na niższym i przygotowuje do osiągnięcia wyższego. Oczywiście mogą dzieci z różną szybkością przechodzić z jednego stopnia na drugi lub też zatrzymać

się na określonym stopniu, ale gdy rozwój moralny posuwa się naprzód, to zawsze w zgodności z tą sekwencją rozwojową, to znaczy od stopnia niższego do wyższego. Oceny moralne odpowiadające poziomowi konwencjonalnemu (stopień 3 i 4) nie występują przed osiągnięciem poziomu przedkonwencjonalnego (stopień 1 i 2).

Badania przeprowadzone pod kierunkiem autora skonstatowały następnie, że ten rozwój moralny jest niezależny od religijnych przekonań. Między katolikami, protestantami, buddystami, muzułmanami i ateistami nie daje się zauważyć żadnych znaczących różnic w tym względzie. Religijne zasady moralne zdają się u dzieci rozwijać również według tych samych stopni, co ogólne zasady moralne, według których ludzie orientują się w życiu. Nie odnoszą się natomiast te stwierdzenia do przyzwyczajeń życiowych, różnych zwyczajów i obyczajów, które są uwarunkowane wpływem środowiska społeczno-kulturowego.

Na marginesie powyższych stwierdzeń trzeba zaznaczyć, że w teorii Kohlberga chodzi o rozwój oceny moralnej, a nie o treść moralnej argumentacji. Autor pisze: „Jeśli rozpatruje się ogólne wartości moralne pod kątem pytania, w jaki sposób ludzie podejmują ocenę moralną, a nie pytania o treść tej moralnej argumentacji, to odnajdujemy w każdej kulturze takie same struktury myślowe [...] Istnieją ogólnoludzkie struktury lub zasady moralnego myślenia, które rozwijają się według stałej kolejności [...] Różnice w podstawowych strukturach myślenia moralnego wynikają z osiągnięcia różnego stopnia dojrzałości. Z tego też powodu wychowawca może zakładać sobie jako cel wychowania moralnego stymulację rozwoju moralnego. Tego rodzaju pobudzanie rozwoju nie jest żadną indoktrynacją; pobudza się tu raczej stopniowo moralny rozwój dziecka, który odpowiada naturalnemu procesowi dojrzewania" [9].

Opierając się na przeprowadzonych w USA, Tajwanie, Meksyku i Turcji badaniach autor podaje, że u dzieci do 10 roku życia najczęściej występuje stopień 1 i 2. W wieku lat 13 najczęściej daje się zauważyć 3 stopień rozwoju moralnego, natomiast w wieku 16 lat następuje pewne odwrócenie tej kolejności: najczęściej występuje stopień 3 i 4, wyraźnie zmniejsza się występowanie stopnia 1 i 2, nieco wzrasta częstotliwość występowania stopnia 5 i 6. Daje się również zauważyć pewne różnice między młodzieżą środowiska miejskiego i wiejskiego. Różnice te są jednak nieistotne i wynikają raczej z pewnego przyśpieszenia ogólnego rozwoju u dzieci miejskich i opóźnienia rozwojowego u bardziej zaniedbanych dzieci wiejskich.

Ponieważ wychowanie moralne według tej teorii polega na pobu-

[9] Kohlberg, Turiel, jw. s. 47.

dzaniu naturalnego rozwoju moralnego dziecka, tak aby można było je doprowadzić do osiągnięcia najwyższego stopnia tego rozwoju, może pojawić się pewna wątpliwość: czy jest rzeczą słuszną i czy mamy prawo to czynić, skoro zdecydowana większość ludzi, a potwierdzają to badania przeprowadzone przez autora i jego współpracowników, osiąga konwencjonalny poziom rozwoju moralnego (stopień 3 i 4), nieliczne zaś jednostki tylko najwyższy stopień? Jeśli ten najwyższy poziom moralny ma charakter raczej elitarny i nie odpowiada on poziomowi, na którym znajduje się większość ludzi, to czy tego rodzaju wychowanie moralne nie jest również wychowaniem elitarnym?

W odpowiedzi na tę trudność odpowiada autor, iż z dotychczas przeprowadzonych badań wynika, że jakkolwiek wielu ludzi nie osiąga najwyższego poziomu moralnego, to jednak uznają oni wartość i doceniają znaczenie moralnego myślenia odpowiadającego wyższemu poziomowi. Występuje u nich jakaś naturalna skłonność w kierunku osiągania coraz wyższego poziomu rozwoju moralnego. I dlatego trzeba ten rozwój pobudzać i tym ludziom pomagać, tak aby oni mogli także i w tej dziedzinie osiągnąć większą dojrzałość.

Druga trudność polega na tym, czy przyjmując tę koncepcję wychowania moralnego, nie stawiamy w pozycji uprzywilejowanej zdolniejsze jednostki i bardziej rozwinięte dzieci, natomiast w mniej korzystnej sytuacji jednostki o słabszych zdolnościach intelektualnych? Ponadto, czy doprowadzając jednych do najwyższego poziomu moralnego, nie deprecjonujemy równocześnie tych, którzy tego poziomu nie osiągnęli?

Autor odpowiada, że jakkolwiek poziom inteligencji, czyli ogólnej sprawności umysłowej, może być czynnikiem ułatwiającym osiągnięcie wyższego poziomu rozwoju moralnego, to jednak nie jest on decydujący. Same intelektualne uzdolnienia nie wystarczają jeszcze do wytłumaczenia osiągniętego przez jednostkę poziomu rozwoju moralnego. Wiele dzieci o wysokim współczynniku inteligencji nie zawsze dochodzi do konwencjonalnego poziomu moralnego. Tymczasem wszystkim dzieciom, niezależnie od ich poziomu intelektualnego, przysługuje ten sam szacunek należny osobie ludzkiej i dlatego należy dążyć do tego, aby wszystkim pomóc w osiąganiu wyższej dojrzałości moralnej. Również nie ma powodu, aby moralnie słabiej rozwinięte dzieci traktować jako mniej wartościowe jednostki. Należałoby sobie życzyć, aby każde dziecko osiągnęło maksymalny stopień rozwoju moralnego, ale nie można z tego tytułu deprecjonować dziecka, które do tego stopnia w rozwoju moralnym nie doszło. Osiągnięcie dojrzałości moralnej jest celem wychowania moralnego, stanowi ideał, do którego należy zmierzać, nie oznacza natomiast, że każda jednostka musi go osiągnąć.

L. Kohlberg nazywa poziom rozwoju moralnego odpowiadający 6 stopniowi „moralnością zasad". Przez zasady moralne rozumie powszechnie uznawane kryteria, którymi ludzie posługują się w sytuacjach, kiedy należy powziąć jakąś decyzję lub coś rozstrzygnąć. Nie są one jakimiś regułami kierującymi naszym postępowaniem i działaniem, ale raczej wytycznymi w postępowaniu jednostki w sytuacjach konfliktowych, zwłaszcza wtedy, kiedy pojawiają się konkurujące z sobą roszczenia innych osób lub grup społecznych. Do tych najbardziej podstawowych, ogólnoludzkich zasad moralnych zalicza się: poszanowanie drugiego człowieka, troska o jego dobro, sprawiedliwość, równość, wzajemność itp. Badania wykazują, że już na pierwszym stopniu rozwoju moralnego posiada dziecko pewne zrozumienie dla dobra drugiego człowieka i jakieś poczucie sprawiedliwości, jednakże dopiero na stopniu 6 ujawniają się te zasady jako autonomiczne, niezależne od oczekiwań i norm postępowania grupy społecznej lub pojedynczych osób. Oceny moralne na najniższym poziomie (stopień 1 i 2) opierają się na konkretnych konsekwencjach, jakie wyniknąć mogą z takiego czy innego postępowania; na stopniu 3 — są wynikiem aprobaty lub dezaprobaty innych osób; na stopniu 4 — są uzależnione od oderwanych, zinstytucjonalizowanych nakazów czy zakazów, dopiero na stopniu 5 i 6 jednostka orientuje się według powszechnie uznanych zasad moralnych.

Zrozumienie tych zasad i kierowanie się nimi w życiu zawiera na ogół dwa momenty: z jednej strony — zastosowanie ich w sytuacjach konfliktowych, z drugiej zaś strony — interpretowanie nimi konkretnych reguł i norm moralnych. Z tego też powodu jednostka, która osiągnęła ten właśnie poziom rozwoju moralnego, nie jest ślepo poddana wpływom procesów socjalizacji, potrafi się krytycznie ustosunkować do norm, wzorów, modeli itp. przekazywanych jej przez środowisko społeczno-kulturowe, przede wszystkim zaś to ona sama rozstrzyga i ocenia wartość moralną tego, co należy zachowywać lub nie, co jest słuszne lub niesłuszne, właśnie opierając się na tych powszechnie uznanych zasadach moralnych.

Uwagi metodyczne

Jeśli celem wychowania moralnego jest pobudzanie naturalnego rozwoju dziecka, to należy najpierw zaznaczyć, że nie chodzi tu o jakiś przyśpieszony rozwój w tym sensie, aby jak najszybciej dziecko doprowadzić do najwyższego stopnia. Każde dziecko rozwija się w sposób optymalny proporcjonalnie do swych możliwości i osiąga w normalnym

czasie przy sprzyjających warunkach odpowiadający mu najwyższy poziom rozwojowy. Z zebranych doświadczeń i obserwacji wynika, że dzieci, które przez dłuższy czas dalej się nie rozwijały, zatrzymują się na dotychczas osiągniętym stopniu rozwoju. Oznacza to, że 16-letni chłopiec, który znajduje się na poziomie stopnia 2, jest w porównaniu z dzieckiem 10-letnim, znajdującym się na tym samym etapie rozwoju, mniej podatny na dalszy rozwój. Gdy dzieci zatrzymują się w swym rozwoju na określonym stopniu, wykształcają się w nich dosyć wyraźne mechanizmy obronne przeciwko temu wszystkiemu, co nie idzie po linii ich aktualnego myślenia moralnego. W miarę jak dziecko przyswaja sobie interpretacje moralne swego środowiska społecznego na poziomie określonego stopnia i je w sobie utrwala, konsoliduje się jego rozwój na tym właśnie stopniu. Celem wychowania moralnego jest pobudzanie rozwoju moralnego dziecka, zanim ono zatrzyma się w swym rozwoju i umocni się na niższym stopniu.

Dla tego przejścia z niższego poziomu moralnego na wyższy istnieją pewne sprzyjające okresy. Pierwszym z nich jest okres preadolescencji (wczesna adolescencja, odpowiadająca naszemu średniemu wiekowi szkolnemu), przypadający na lata 10-13, w którym najczęściej zachodzi przejście ze stadium przedkonwencjonalnego do konwencjonalnego. Jest rzeczą oczywistą, że osiągnięcie w wieku lat 10 tego stopnia rozwoju moralnego nie stanowi jeszcze dostatecznej prognozy na osiągnięcie odpowiedniego poziomu rozwoju moralnego w wieku późniejszym, niemniej wydaje się rzeczą trudną przejście w wieku dojrzałym do stadium pokonwencjonalnego, jeśli rozwój moralny w wieku około 13 lat nie ustabilizował się na poziomie konwencjonalnym (stopień 3 i 4). Drugim sprzyjającym okresem przejściowym jest późna adolescencja, a więc między 15 a 19 rokiem życia. Zebrane dane wskazują na to, że dojrzałości moralnej nie można osiągnąć w wieku dojrzałym, jeśli przynajmniej jej zaczątki nie zostały położone pod koniec adolescencji. Młodzież, która w tych dwóch przejściowych okresach wykazuje pewne zacofanie w rozwoju moralnym, z trudnością nadrabia potem te zaległości i dlatego nie dochodzi w wieku dojrzałym do najwyższego poziomu moralnego. Nie oznacza to oczywiście jakiegoś determinizmu, rozumianego w tym sensie, że nic już potem nie można zrobić w tym względzie. Oba te okresy stanowią jedynie psychologiczne optimum [10], to znaczy, że są one najbardziej sprzyjającymi momentami, umożliwiającymi przejście jednostki na wyższy poziom rozwoju moralnego. Z tej też racji już pierwsze ozna-

[10] Zagadnienie „psychologicznego optimum" w wychowaniu omawia dosyć szeroko M. Pfliegler (*Der rechte Augenblick. Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang*. 8. Aufl. Wien 1960).

ki zatrzymania się w rozwoju moralnym jednostki powinny skłonić wychowawców do jego skutecznego pobudzania. Ponieważ rozwój moralny na początku wieku adolescencji nie jest jeszcze całkowicie zakończony, może odpowiednie oddziaływanie wychowawcze w tym okresie przynieść pozytywne wyniki dla całego późniejszego życia jednostki.

Przedstawiona teoria różni się pod tym względem od wszystkich dotychczasowych koncepcji wychowania moralnego, które twierdziły, że jedynie dom rodzinny może skutecznie wpłynąć na ukształtowanie właściwej postawy moralnej [11]. Owe poglądy opierały się na studiach psychoanalityków, którzy rozwój sumienia, charakteru moralnego czy „super-ego" łączyli wyłącznie z okresem wczesnego dzieciństwa, zwłaszcza z procesem identyfikacji, dokonującym się w kontaktach emocjonalnych dziecka z rodzicami. L. Kohlberg nie kwestionuje socjalizującego wpływu środowiska rodzinnego we wczesnym dzieciństwie na rozwój moralny dziecka, ale równocześnie twierdzi, że nie jest on jedyny i że wychowanie moralne nie kończy się na okresie dziecięcym. Nie mniejsze znaczenie posiadają również późniejsze okresy rozwojowe, zwłaszcza wiek adolescencji. Z tego też powodu odpowiedzialność za wychowanie moralne nie może spoczywać wyłącznie na rodzicach, lecz także na wychowawcach i nauczycielach, jednym słowem, na tych wszystkich, którzy mają do czynienia z wychowaniem i kształceniem dorastającej młodzieży.

W związku z tym pojawia się pytanie: w jaki sposób mogą oni przyczyniać się do dalszego rozwoju moralnego jednostki? Na jakich metodach powinna oprzeć się ich praca wychowawcza?

Przede wszystkim należy sobie zdawać sprawę z tego, że nie można pobudzać rozwoju moralnego jednostki przez same tylko pouczenia. Zasad, na których powinna opierać się ocena i argumentacja moralna, nie można przekazywać wprost, przez same pouczenie o nich, jak przekazuje się informacje w innych przedmiotach szkolnych. Wynika to z faktu, iż procesy myślowe dziecka rozwijają się stopniowo, przy czym przejście z jednego stopnia rozwoju na inny dokonuje się zawsze według tej samej kolejności, to znaczy ze stopnia niższego na wyższy. To zaś można

[11] Stanowisko takie reprezentuje między innymi R. F. Peck (*The Psychology of Character Development*. New York 1960). Autor mówiąc o rozwoju moralnym jednostki nadmienia, że pod wpływem oddziaływania środowiska rodzinnego wykształca ona w sobie określony charakter moralny, który definiuje jako „stałą strukturę postaw i motywów, warunkującą taki czy inny typ postępowania moralnego". R. F. Peck wyróżnia pięć podstawowych typów charakteru moralnego, które odpowiadają różnym stadiom rozwoju moralnego: amoralny, oportunisty, konformisty, irracjonalnosumienny i rozumnoaltruistyczny (cyt. za: G. Lutte: *Elementi di psicologia del fanciullo*. W: *Educare*. T. 2. Red. P. Braido. Zürich 1962 s. 368—374).

uzyskać nie tyle przez pouczenia, ile przez pobudzanie naturalnego procesu rozwoju.

Potwierdzają tę tezę badania, z których wynika, że nie można dzieci wprowadzić nawet w zrozumienie, a tym bardziej w zastosowanie praktyczne moralnych zasad, które wykraczają poza ich dotychczasowy poziom rozwoju moralnego. Przeprowadzone doświadczenia wyglądały w ten sposób, iż starano się najpierw ustalić stopień rozwoju moralnego dzieci, następnie przedstawiono dzieciom wypowiedzi odpowiadające poszczególnym stopniom rozwoju, żądając od nich, aby ich treść moralną wyraziły własnymi słowami. Otóż wszystkie dzieci były w stanie wyrazić we własnych słowach moralną treść odpowiadającą niższym stopniom lub stopnia ich aktualnego rozwoju moralnego. Niektórym udawało się to również w odniesieniu do następnego stopnia, ale żadne dziecko nie było w stanie zrozumieć i nie umiało także sformułować treści moralnej przekraczającej o dwa stopnie jego poziom rozwoju moralnego. Jeśli nawet usiłowały to uczynić, to formułowały tę treść w kategoriach moralnych ich aktualnego stopnia rozwoju moralnego. Wynika z powyższego, że dla dzieci kategorie myślowe, które wykraczają poza ich aktualny poziom rozwoju moralnego, są niezrozumiałe.

Przenosząc te ogólne zasady wychowania moralnego na konkretny teren pracy wychowawczej z dziećmi, wymaga się od wychowawcy postępowania według następujących wskazań:

1. Poznać dokładnie poziom rozwoju moralnego swych uczniów. Przy czym nie wystarczy tu tylko pasywne przysłuchiwanie się argumentacjom moralnym dzieci. Wychowawca musi bardzo uważnie wsłuchiwać się w ich wypowiedzi, aby uchwycić właściwy sens wypowiadanych przez dzieci ocen moralnych i móc je zaszeregować do określonego poziomu rozwoju.

2. Wykazać uczniom, na przykładzie konkretnych sytuacji, niewystarczalność ich dotychczasowej oceny moralnej, wprowadzić pewien ferment w ich dotychczasowe poglądy moralne, tak aby otworzyli się na przyjęcie innych rozwiązań [12].

3. Przekazać argumentację moralną przewyższającą o jeden tylko

[12] Podobne podejście sugeruje w katechezie również P. Babin, gdy chodzi o przekaz orędzia Bożego. Aby młodzież mogła otworzyć się na przyjęcie orędzia chrześcijańskiego i nauczyła się rozwiązywania w jego świetle problemów życia ludzkiego, trzeba najpierw podważyć jej dotychczasowe sposoby myślenia oraz wprowadzić pewien ferment w jej poglądy ukształtowane przez pozakościelne środowiska wychowawcze. Zob. P. Babin: *Metodologia per una catechesi dei giovani*. Torino-Leumann 1967 s. 92 (tłum. z franc. *Metodologie pour une catéchèse des jeunes*).

stopień dotychczasowe kategorie moralnego myślenia dzieci, wykazując przy tym jej wyższość nad dotychczasową i uzasadnić ją.

4. Umożliwić uczniom przeżywanie prawdziwych konfliktów moralnych, przedstawiając im konkretne problemy i dylematy moralne do rozwiązania, w których mogliby dostrzec i osobiście doświadczyć wyższość nowej kategorii myślenia moralnego.

5. Dążyć zawsze do tego, aby problemy moralne przedstawiane przez wychowawcę były interesujące, aby wciągały uczniów do ich rozwiązania.

Wartość tej metody polega na tym, że umożliwia się samym uczniom, w procesie aktywnego szukania nowych prób rozwiązań w konfliktach moralnych, dokonania rewizji własnej postawy moralnej.

Należałoby jeszcze rozwiązać zagadnienie, jaki jest związek między zmianą struktur myślowych w zakresie oceny moralnej a samym postępowaniem i zachowaniem się jednostki? Czy ta zmiana gwarantuje także zmianę postępowania, odpowiadającą osiągniętemu poziomowi rozwoju moralnego? Autor oświadcza, że stymulacja rozwoju moralnego nie mogłaby stanowić głównego celu wychowania moralnego, gdyby przejście do bardziej dojrzałych form myślenia nie miało żadnego odniesienia do sfery działania. Kohlberg podkreśla, że myślenie stoi zawsze w jakiejś relacji do działania, toteż bardziej dojrzałe pod względem moralnym działanie zakładać musi zawsze bardziej dojrzałe formy myślenia moralnego. Z tej też racji zmiana oceny moralnej pociąga za sobą zawsze pewne zmiany w postępowaniu i zachowaniu. Autor potwierdza tę tezę powołując się na przeprowadzone badania, w których chodziło o stwierdzenie zależności istniejącej między osiągniętym poziomem rozwoju moralnego a przestępczością nieletnich. Zauważono, że większość młodocianych przestępców (83%) i nieliczna tylko grupa nieprzestępczej młodzieży (23%) reprezentuje przedkonwencjonalny poziom rozwoju moralnego. Oczywiście, przestępczość młodzieży jest zjawiskiem bardzo złożonym. Jakkolwiek zawsze wskazuje na niedorozwiniętą moralność, trzeba jeszcze w jej wyjaśnianiu uwzględniać inne czynniki, jak wpływ przestępczego środowiska społecznego, zaburzenia w stosunkach rodzinnych itp.

Na zakończenie pozwolę sobie przytoczyć wypowiedź samego autora. „Wychowanie dojrzałego moralnie działania jest więc trudnym zadaniem, którego nie można osiągnąć przez wyjaśniające kazania i organizacyjno-dydaktyczne techniki. Domaga się ono od wychowawcy przede wszystkim przekonania. Wymaga ono następnie jasności i rozeznania w tych aspektach moralnego rozwoju, które na określonym etapie rozwoju należy pobudzać; wymaga ono wreszcie znajomości odpowiednich metod umożliwiających rozmowę z dziećmi na tematy moralne. Najważniej-

szym jednak nakazem wychowania moralnego jest to, aby nauczyciel uważnie się przysłuchiwał, gdy uczniowie rozmawiają na tematy moralne. Wychowawca powinien interesować się argumentacją moralną dziecka, a nie tym, czy oceny moralne dziecka i jego sposoby postępowania zgadzają się z ocenami moralnymi i sposobami postępowania wychowawcy" [13].

Wnioski

Teoria rozwoju i wychowania moralnego L. Kohlberga może się wydawać na pierwszy rzut oka nieco zaskakująca, tym bardziej iż w języku polskim jest ona prezentowana w niniejszym artykule po raz pierwszy. Obok zaskoczenia może ona wzbudzić również pewne wątpliwości, których zapewne byłoby dużo mniej, gdyby czytelnik nie był zdany wyłącznie na jej skrótową i syntetyzującą prezentację, ale miał dostęp do całej, dość już dzisiaj bogatej literatury na ten temat. Niemniej jednak może ona być bardzo przydatna w praktyce wychowawczej, gdyż skłania do pewnej rewizji dotychczas stosowanych metod oraz domaga się większego przystosowania całego procesu wychowania moralnego do naturalnego rozwoju dziecka. Wartość tej teorii powiększa jeszcze fakt, co nietrudno zauważyć, iż usiłuje ona nawiązywać do prawa naturalnego. Wskazuje na to częste odwoływanie się do ogólnoludzkich, uniwersalnych pryncypiów moralnych. W tym miejscu należałoby zaznaczyć w celu uniknięcia nieporozumień, iż Kohlberg jest psychologiem, a nie filozofem, i że interesuje go głównie problem rozwoju moralnego dziecka, rozpatrywanego od strony psychologicznej. Z tej racji dla filozofów i teologów moralistów może zawierać jego koncepcja wiele jeszcze niejasności i dlatego domaga się odpowiedniego pogłębienia filozoficznego i teologicznego oraz doprecyzowania pojęć od tej strony. Ponadto zdaje się ona nie dostrzegać, lub przynajmniej w niedostatecznym stopniu, wpływu czynników emocjonalnych na rozwój i wychowanie moralne, o których wiadomo, że odgrywają one w tej dziedzinie doniosłą rolę [14]. Mimo tych niejasności, których zapewne więcej dostrzegą moraliści, a mniej nastawieni na rozwiązywanie praktycznych problemów wychowawczych pedagogowie, teoria Kohlberga może tym ostatnim oddać niezwykle cenne usługi. Dzięki odwoływaniu się ogólnoludzkich, powszechnych zasad moralnych może ona znaleźć zastosowanie wszędzie, zarówno w środowisku

[13] Kohlberg, Turiel, jw. s. 79 n.
[14] Por. Stachel, jw. s. 120.

wychowawczym rodzinnym, szkolnym, jak i w różnych formach pracy wychowawczej Kościoła, zwłaszcza w katechezie. Umożliwia ona również znalezienie wspólnej płaszczyzny zabiegów wychowawczych podejmowanych z różnych pozycji ideologicznych, co w obecnej sytuacji wychowawczej, charakteryzującej się brakiem syntezy i jedności w wychowaniu, posiada niemałe znaczenie. Atoli największa jej wartość leży w tym, iż pragnie ona wychowywać i kształtować sumienie. Doprowadzenie bowiem dzieci do najwyższego poziomu w ocenie moralnej jest w zasadzie kształtowaniem sumienia. Jeśli sumienie w swej istocie jest „wartościująco-imperatywnym sądem człowieka o konkretnym akcie spełnianym przez niego samego" [15], czyli umiejętnością dokonywania właściwej oceny moralnej czynu ludzkiego, to wychowanie moralne w ujęciu Kohlberga jest wychowaniem i kształtowaniem sumienia. Natomiast pewnych uzupełnień domaga się ta koncepcja, gdy chodzi o wychowanie chrześcijańskie, które według Soboru Watykańskiego II wynika z przyjęcia sakramentu chrztu [16] i polega na doprowadzeniu ochrzczonych do „osiągnięcia pełni życia w Chrystusie" [17]. Przeto należy ją uzupełnić wartościami chrześcijańskimi, to znaczy ubogacić ją treściami objawienia i motywacją wypływającą z wiary. Chrześcijańskie zasady moralne wypływają bowiem z wiary i w niej znajdują swe ostateczne uzasadnienie.

DEVELOPMENT AND MORAL EDUCATION OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE

SUMMARY

The point of departure for the author's consideration is the statement that one of the essential elements of catechesis is moral education. Today it faces certain difficulties resulting from lack of synthesis and unity. Besides, moral education is not satisfactorialy matched with the natural development of a child. The problem of moral education has been and still is usually solved with reference to two different education systems: one of them is based on moral relativism; the other, opposite to the former, consists in indoctrination, i.e. in forcing upon pupils a definite moral code. The author criticises both systems and presents a theory of development and moral education worked out by an American psychologist L. Kohlberg. He distinguishes 6 different successive stages in the moral development of children and then young people. According to this theory, based on numerous experiments, the aim of moral education is to stimulate the natural moral development of a child so as to be able to lead the child to the highest

[15] T. Slipko: *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1974, s. 307.
[16] *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim 2.*
[17] *Dekret o ekumenizmie* 22.

stages of that development. This requires the following actions on the part of the teacher: 1) to get to know the exact stage in the development of the pupils, 2) to demonstrate them the inadequacy of their present moral evaluation, 3) to offer them the moral evuluation which would be higher by only one stage from their own level of moral growth, 4) to enable the pupils to go through genuine moral conflicts, where they would be able to see and personally experience the superiority of the new way of moral thinking, 5) to try and make the moral problems interesting for the pupils. In the conclusion of the article the author shows the usefulness of Kohlberg's theory for catechesis, providing it is completed and enriched by the ideas from the Divine Revelation and by the motivation that comes from faith.

Ks. HENRYK ŁUCZAK

O PERSONALNO-DIALOGICZNY PRZEKAZ SŁOWA W KATECHEZIE

Katechizacja, jako jedna z zasadniczych form posługi słowa, należy do podstawowych zadań Kościoła. Trzeba jednak zaznaczyć, że przekazujący prawdę mają być nie tylko nauczycielami, ale jej pierwszymi realizatorami w życiu. Kardynał Newman uważał, że „najskuteczniejszym środkiem rozpowszechniania prawdy jest wpływ osobowy", a katechizujący ma być „zarazem nauczycielem i wzorem osobowym w zakresie głoszonej przez siebie nauki" [1]. Z praktyki codziennego życia wiadomo, że katecheza pozbawiona osobistego świadectwa katechety staje się zwykłym „nauczaniem" apelującym jedynie do intelektu słuchacza i ma bardzo mały wpływ na wewnętrzną przemianę człowieka.

Najnowsze badania psychologiczne rzucają nowe światło na relacje, jakie zachodzą między katechetą i katechezą: osoba może otworzyć się na słuchanie tylko dzięki działaniu drugiej osoby. Znaczy to, że osobowe posługiwanie katechety jest koniecznym warunkiem skuteczności katechezy. Nic też dziwnego, że katecheta, aby mógł wypełnić swoją misję, musi być „znakiem tego, co głosi, świadkiem rzeczywistości, którą przedstawia swoim słuchaczom, żywym komentarzem Bożego słowa" [2].

Orędzie chrześcijańskie, którego źródłem jest objawienie Boże, domaga się, by je głosić wciąż w nowy sposób. Ważne są nowe programy, metody i środki. Jednak ponad tym wszystkim jest jeszcze osobowość konkretnego człowieka, który przekazuje prawdę objawioną. Od niego, od jego zdolności nawiązywania osobowych kontaktów z młodzieżą, od jego zakorzenienia w wierze zależy skuteczność katechezy.

Niniejszy artykuł pragnie podejść do problemu katechizacji nie tyle od strony przedmiotu, czyli głoszonej prawdy, ile raczej od strony podmiotu, który ją głosi, tzn. katechety będącego „duszą katechezy" [3].

---

[1] *Fifteen Sermones Preached before the University of Oxford.* London 1843.

[2] J. Goldbrunner: *Psicologia del profondo e cura personale dell'anima.* Roma 1961 s. 54.

[3] J. Colomb: *Al servizio della fede.* Torino 1970 s. 698.

Katecheza spotkania osobowego

Kościół, który jest uprzywilejowanym znakiem zbawczego słowa Boga, głosi to słowo w różny sposób, w zależności od duchowych potrzeb ludzi. Różne są też formy kościelnej posługi słowa: katecheza, ewangelizacja, nauczanie religii, wyjaśnianie doktryny chrześcijańskiej, celebracja słowa, homilia, inicjacja chrześcijańska [4]. Katecheza, jako szczególna forma posługi słowa, znajduje się w centrum działalności Kościoła. Stanowi ona integralną część misji profetycznej, jaką Kościół wypełnia wobec ludzi.

Katecheza służy procesowi zbawczemu, który powstaje między Bogiem a człowiekiem. Proces ten ma strukturę międzyosobowego spotkania — dialogu. Z jednej strony Bóg wychodzi ku człowiekowi, a z drugiej człowiek zmierza ku Bogu przez wolne oddanie się. Temu, aby człowiek zjednoczył się z Bogiem, służy katecheza — pośredniczy, umożliwia, aktualizuje, ułatwia [5]. Dlatego nazywamy ją katechezą spotkania osobowego.

Współcześnie dominują dwie koncepcje katechetyczne — kerygmatyczna i antropologiczna — które zostały usankcjonowane oficjalnie przez *Dyrektorium katechetyczne* w 1971 r. Obydwie te koncepcje wyznaczają sobie jako zasadniczy cel doprowadzenie człowieka do dojrzałej wiary. W koncepcji kerygmatycznej katecheza jest kerygmą, słowem Bożym skierowanym do człowieka, na które człowiek ma dać odpowiedź [6]. Natomiast w koncepcji antropologicznej katecheza jest wspólnotową interpretacją ludzkiej egzystencji w świetle objawienia [7]. Wydaje się jednak, że obydwie koncepcje odpowiadają w dużej mierze strukturze katechezy spotkania, gdyż jedna i druga zawiera elementy spotkania osobowego lub buduje je. Pierwsza ma linię od Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym, druga — do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Obydwie zawierają strukturę objawienia, wiary i miłości, i ośrodek tych struktur — Chrystusa [8].

Przeniesienie do katechezy koncepcji personalistycznej, dialogicznej i egzystencjalnej spotkania osobowego powoduje, że katecheza przestaje być wyłącznie procesem nauczania, wychowania, inicjacji czy formacji. Staje się rzeczywistością spotkania, rzeczywistością dwuwymiarową —

---

[4] D. Medica: *Dal documento di base ai nuovi catechizmi alla catechesi viva.* Torino 1973 s. 78.

[5] F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna.* Lublin 1970 s. 133.

[6] Tamże s. 200—211.

[7] M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy.* Lublin 1974 s. 131.

[8] F. Kamecki: *Katecheza spotkania osobowego.* „Katecheta" 4:1976 s. 147.

boską i ludzką. Wytwarza niejako historię zbawienia, która się aktualizuje „tu i teraz". Staje się wspólnotową orientacją na Chrystusa — Kościołem urzeczywistnianym na żywo [9].

Dojrzała postawa wiary wynika z dialogu pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Dialog ten, mający doprowadzić do zbawienia, został zainicjowany przez Boga, który „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał najpierw przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1,1—2). W zbawczym dialogu, jaki Bóg zaproponował człowiekowi, zasadniczą rolę spełnia słowo. Spotkanie ze słowem Bożym jest zawsze spotkaniem osobowym, katecheta natomiast jest jedynie pośrednikiem słowa [10].

G. Marcel twierdzi, że do tego, aby zaistniała i została zrealizowana miłość (spotkanie), konieczne są pewne dyspozycje osobowe tych, którzy się chcą kochać, a więc najpierw konieczne jest wezwanie-apel jednej osoby, a potem gotowość wezwanego do odpowiedzi [11]. Zatem miłość spełnia się w zaangażowaniu i wierności. Dzięki zaangażowaniu dokonuje się przejście z płaszczyzny „ja—on" na „ja—ty", natomiast dzięki wierności więź międzyosobowa trwa i uzyskuje wymiar ponadczasowy.

Katecheza spotkania osobowego stara się wytworzyć optymalną „przestrzeń spotkania z Bogiem". Dlatego też przeciwstawia się katechezie nastawionej wyłącznie na wiedzę (spotkanie intelektualne) i na wychowanie, wyakcentowuje natomiast osoby i ich wzajemne powiązania. W katechezie tej stawia się twierdzenie, że treść katechezy i wszelka metoda katechetyczna musi być podporządkowana osobom. Koresponduje to z odczuciami współczesnego człowieka, który w szczególny sposób wrażliwy jest na godność osoby ludzkiej, prawo do wolności i samodecydowania. Człowiek nie jest przedmiotem manipulacji wychowawczej czy religijnej. Poszanowanie jego uprawnień, a także jego dobrowolnej decyzji, należy uznać za podstawowe credo katechetyczne [12]. Obecnie, kiedy uważa się za ideał dialogiczne podejście w każdej dziedzinie życia, należy podkreślać znaczenie dialogicznego ujęcia katechezy, łącząc wartości antropologiczne i kerygmatyczne [13]. Trudno nie zauważyć, że w kształtowaniu wiary decydujące znaczenie ma osobowe oddziaływanie Boga i człowieka.

---

[9] Blachnicki, jw. s. 66—77.

[10] Colomb, jw. s. 697.

[11] *Homo viator*. Warszawa 1959.

[12] Kamecki, jw. s. 145.

[13] M. Majewski: *Wartości antropologiczne i kerygmatyczne*. „Katecheta" 4:1975 s. 155.

Słowo narzędziem dialogu

Człowiek jest jedyną istotą, która może powiedzieć o sobie „ja", ponieważ posiada rozum i wolną wolę. Jako osoba uświadamia sobie swoje działania i czynności oraz stawia odpowiednie cele. Istotną cechą osoby jest samookreślenie, wolność, poczucie godności, zdolność stawiania sobie celów oraz umiejętność urzeczywistniania ich w twórczym działaniu [14].

Osoba ludzka ma dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. Wymiar wewnętrzny to intymność, poprzez którą zamknięta jest sama w sobie. Intymność ta jest nie do przezwyciężenia z zewnątrz; na tyle poznajemy drugiego człowieka, na ile on się otworzy przed nami, na ile się wypowie w słowie. I tu dochodzi do drugiego „wymiaru" osoby — możliwości nawiązania osobowego kontaktu z „ty" [15]. Słowo, które ściśle łączy się z osobą, wyraża rzeczywistość głęboko ludzką, jest skutecznym znakiem wzajemnej komunikacji, proponuje spotkanie w najgłębszym ludzkim „ja". W mowie realizuje się w sposób istotny duchowe życie człowieka [16].

Faktem jest, że człowiek posługuje się niekiedy językiem czysto informatywnym i apersonalnym: jest to język zwykłych informacji, które nie mają żadnego egzystencjalnego znaczenia. W takich wypadkach nie tylko nie dochodzi do nawiązania dialogu osobowego z partnerem, ale w ogóle trudno mówić o „słowie ludzkim", które z natury swej jest nośnikiem treści duchowych [17].

Człowiek, jako istota duchowa, może nadać pewien sens wypowiadanym przez siebie wyrazom. Każdy wyraz jest bowiem znakiem, symbolem, za którym stoi inna rzeczywistość. Rzeczywistość tę pragniemy przekazać partnerowi. Dlatego też istotną funkcję mowy stanowi komunikacja, przekazywanie i nawiązywanie łączności, dzięki czemu może zaistnieć wspólnota między ludźmi [18].

Słowo, które wyraża wewnętrzną tajemnicę człowieka, nie tylko jest technicznym środkiem porozumiewania się, ale powoduje wyjście ludzi z własnej izolacji, aby nawiązać dialog osobowy z drugim człowiekiem. Dzięki wypowiadanemu słowu człowiek wychodzi z siebie, z ilozacji własnego „ja", otwiera się na „ty". Komunikacja międzyludzka bardziej

[14] N. de Martini: *Personalità e sesso*. Roma 1974 s. 21—48.

[15] Tamże s. 28.

[16] J. Möller: *Człowiek w świecie*. Paryż 1969 s. 29—32.

[17] E. Alberich: *Natura e compiti di una catechesi moderna*. Torino 1972 s. 14.

[18] S. Moysa: *Słowo zbawienia*. Kraków 1974 s. 16.

odbywa się na płaszczyźnie serca, woli i intuicji niż na płaszczyźnie rozumu czy intelektu [19].

Słowo umożliwia nawiązanie dialogu na płaszczyźnie osobowej. Dialog, który z istoty swej jest wymianą dóbr, jest zawsze spotkaniem bogacącym partnerów. Autentyczny dialog zawiera w sobie całkowite otwarcie się na to, co partner może mi powiedzieć, nawet otwarcie się kosztem „ryzyka", że mogę zostać „nawrócony". Zawiera się w nim również gotowość do własnej przemiany i do wywierania wpływu na innych. Przyjacielskie, szczere spotkanie nie może pozostać bez wpływu na osobowość partnerów oraz na strukturę rzeczywistości, w której się spotykają. Prawdziwy dialog nie pozostawia zwycięzców i zwyciężonych, ale jedynie zmienionych [20].

Słowo posiada również funkcję energetyczno-etyczną. Jest ono czynem i działaniem, które potrafi przemienić człowieka. Istnieją słowa, które bardziej ranią niż nóż. Moc i potęga słowa nie jest siłą fizyczną, lecz energią, która się zwraca do woli człowieka, potrafi zagrzać jego serce, uruchomić jego wrodzone zasoby duchowe, skłonić go do miłości i do poświęcenia. Energia ta tkwi w osobowości mówiącego [21]. Jeżeli słowo jest najpotężniejszym wyrazem, jeżeli stwarza łączność międzyosobową, to jest ono równocześnie osobową aktualizacją mówiącego człowieka. Ta aktualizacja zwraca się do drugiego człowieka, udzielając mu własnej osobowości, własnego życia, własnego bytu. Niepodobna, by to nie wywołało odpowiednich skutków u człowieka słuchającego i słyszącego [22].

Personalistyczna funkcja słowa może mieć najrozmaitsze stopnie. Może też ulec stopniowemu i daleko posuniętemu doskonaleniu się. Na pewno rozwój ten wiąże się ściśle z całym osobowym rozwojem człowieka. Im ktoś bardziej wyrobiony moralnie, im bardziej działa z pobudek rozumowych, im jest bardziej otwarty wobec drugiego, nastawiony na to, by mu świadczyć dobro, im gorliwiej stara się o pozostawienie jakiegoś dobra za sobą, tym bardziej jego słowo jest ludzkie, otwarte, wytwarzające jakąś łączność z innymi ludźmi. Nieskuteczność słowa płynie z tego, że jest zredukowane do utylitarnego środka lub też nie wyraża duchowego stanu mówiącego albo wyraża go kłamliwie. Słowo, które nie działa na innych, jest kłamstwem, gdyż oznacza, że nie wypływa z głębokiego przekonania [23].

---

[19] Möller, jw. s. 73—76.
[20] Moysa, jw. s. 28.
[21] Tamże s. 34.
[22] Tamże.
[23] Tamże.

Rola słowa w przekazywaniu objawienia

W świecie hellenistycznym „milczenie" Boga było symbolem najwyższej boskości. W Starym Testamencie również podkreślone jest milczenie Boga, które poprzedzało objawienie się Boga w stworzeniu, poprzedzało Jego gniew na faraona (Mdr 18,14) i poprzedzało nowe stworzenie (4 Ezd 7,30). Wprawdzie Bóg objawił już swą wiekuistą moc poprzez stworzenie, oznajmił swą świętą wolę poprzez proroków, mimo to pozostał nadal tajemniczy, niepojęty, niezrozumiały, niezbadany, niewidoczny, ukryty za księstwami i mocami, za trwogą i zgrozą, za maską, która jedynie była widzialna. Przyszedł jednak moment, iż Bóg uchylił maski i nagle przemówił jasno i wyraźnie. Stało to się w Jezusie z Nazaretu [24].

Kościół podkreśla, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest nie tylko Bogiem wiedzącym, potężnym Bogiem objawienia, lecz także Bogiem mówiącym. On sam nosi na sobie znamię słowa: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga" (J 1,1-2). Nazywając Syna Słowem *(Logos)*, orzeka się coś o Bogu. Słowo stanowi punkt centralny Boskiego istnienia. Bóg sam w sobie jest kimś mówiącym, wypowiedzianym, jest miłującym poznawaniem wiecznej mowy [25].

Od słowa w Bogu pochodzą wszystkie rzeczy i dlatego same noszą charakter słowa. To, że świat istnieje w formie wypowiedzi, jest podstawą tego, że w ogóle można się w nim posługiwać mową. Możliwość wypowiedzenia się nie na tym tylko polega, że człowiek posiada dar mowy, a rzeczy stanowią obiektywne postacie znaczeniowe, które mogą być ujawnione w słowach. Polega ona na tym, że świat sam jest słowotwórczy — z mowy się rodzi i istnieje jako wypowiedziany [26].

Istotę objawienia stanowi wolna inicjatywa Boga, który objawia swój zbawczy zamiar wobec ludzkości. Bóg wypowiada się w swoim słowie, które staje się ciałem i jest obecne w historii ludzkiej, determinując jej przyszłość. Objawienie to jest niesprowadzalne do języka informatywnego i przedmiotowego, znajduje natomiast analogię w rozmowie, która aktualizuje obecność i w której człowiek wyraża samego siebie. W tym sensie można powiedzieć, że słowo Boże inicjuje spotkanie z człowiekiem, objawia zbawczą wolę Ojca i realizuje plan zbawienia ludzkości [27].

Objawienie przekracza pojęcie zwykłej komunikacji werbalnej. W Piśmie św. słowo Boże jest czymś więcej niż tylko zwykłą komunikacją

[24] R. Guardini: *Koniec czasów nowożytnych*. Kraków 1969 s. 191.
[25] J. Jeremias: *Biblia dzisiaj*. Kraków 1969 s. 314.
[26] Guardini, jw. s. 192.
[27] Alberich, jw. s. 15.

myśli — jest ono rzeczywistością żywą, skuteczną i dynamiczną [28]. W pojęciu hebrajskim „słowo" (*dabar*) oznacza coś ukrytego w Bogu, jakąś energię, która pragnie się objawić. Hebrajskie *dabar* oznacza jednocześnie i słowo, i czyn. Dlatego fakty, wydarzenia, stworzenie — wszystko to jest słowem Bożym. Bóg przemawia przez stworzony świat, przez wydarzenia historyczne, przez proroków i przez Chrystusa; Słowo, w biblijnym rozumieniu, to nie tylko wyrażenie myśli, ale coś konkretnego, zobowiązujące tego, do kogo zostało skierowane. Słowo Boże sprawia to, co oznacza, czy to w porządku stworzenia, czy też w porządku historycznym. Jest to słowo, które nie tylko komunikuje, ale przemienia: nie tylko wyraża, ale prowokuje; nie tylko oznajmia, ale wypełnia [29].

Bóg, wypowiadając samego siebie w swoim słowie i oddając się osobiście człowiekowi, staje się obecny w historii ludzkiej. W słowie tym obecny jest Bóg żyjący, dlatego też słowo jest światłem, objawieniem, miłością, sądem, prawem, obietnicą. W swoim słowie Bóg zwraca się do człowieka, domagając się osobistej odpowiedzi. Słowo Boże, aby stać się językiem zrozumiałym dla ludzi, wciela się i wzywa człowieka do dialogu, przyjaźni, wspólnoty. Wobec słowa, które wzywa, prowokuje i dotyka najbardziej intymnych punktów osobowości, człowiek nie może przejść obojętnie. Bóg, obecny w słowie, wzywa do dania w pełni wolnej i świadomej odpowiedzi, którą stanowi wiara. Cała historia zbawienia jest słowem Bożym wzywającym człowieka do spotkania, przyjaźni, wspólnoty z samym Bogiem [30].

Kościół przepowiadający słowo

Słowo Boże, ucieleśnione w Chrystusie i obecnie w historii, jest żywe i działające w Kościele. Chrystus, „Słowo Boże skierowane do człowieka", jest największym darem, jaki otrzymaliśmy od Ojca w obecnej ekonomii zbawienia. Trzeba jednak pamiętać, że darem jest Chrystus „totalny", którego Kościół jest mistycznym ciałem: znaczy to, że Kościół jest także słowem Bożym, słowem stwórczym i objawiającym. Kościół objawia ludziom pełnię daru Bożego, którym sam jest [31].

Tak więc cały Kościół jest słowem Bożym. Objawienie, długo przygotowywane i mające swoje dopełnienie w Chrystusie, zostaje ogłoszone

[28] Moysa, jw. s. 48.
[29] Alberich, jw. s. 17.
[30] Tamże s. 20.
[31] Colomb, jw. s. 67.

przez apostołów i staje się Tradycją Kościoła. Kościół przyjmuje słowo w wierze i strzeże go wiernie oraz przekazuje. Nie tylko urząd nauczycielski, ale cały Kościół, we wszystkich swoich członkach i we wszystkich przejawach życia, przekazuje słowo [32].

Słowo Boże głoszone przez Kościół posiada moc stwórczą i zbawczą. Jednak nie działa ono magicznie i automatycznie. W ekonomii zbawienia proklamacja słowa wymaga pewnych warunków, aby stała się spotkaniem personalnym, egzystencjalnym i historycznym między Bogiem i człowiekiem. Słowo Boże nie działa mechanicznie, lecz osobowo. Autentyczność posługi słowa w Kościele domaga się spełnienia czterech warunków:

1. Wierność posłannictwu otrzymanemu od Boga (wierność ewangelii).

2. Wierność człowiekowi, do którego jest skierowane (trzeba wyrażać się w języku zrozumiałym dla ludzi, uwzględniając czas, miejsce i mentalność).

3. Świadectwo wspólnoty kościelnej, która jest znakiem widzialnym miłości Boga i bliźniego (na pierwszym miejscu trzeba postawić osobiste świadectwo katechety czy kaznodziei).

4. Słowo głoszone w Kościele musi być poświadczone znakiem *caritas* (jedynie Kościół otwarty na świat i ludzkie problemy wzbudza zainteresowanie) [33].

Z natury samego Kościoła jako sakramentu słowa Bożego i ludu profetycznego wynika obowiązek specyficznej posługi słowa, to jest służba słowu proklamowanemu i świadczonemu. Katecheza znajduje się w samym centrum posługi słowa. Jest ona zasadniczą akcją Kościoła, manifestacją jego tajemnicy, wyrażeniem jego życia [34].

Cały Kościół uczestniczy w prorockiej misji Chrystusa na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania. Znaczy to, że w Kościele wszyscy są ministrami słowa. Cały Kościół jest nauczający wobec świata i wszyscy są świadkami w świecie. Trzeba jednak pamiętać, że zanim Kościół zacznie głosić, najpierw jest słuchaczem słowa. W Kościele mogą istnieć również szczególne dary charyzmatyczne, które przyczyniają się do głębszego zrozumienia słowa Bożego.

Katecheza rodzi się w Kościele i zwraca się przede wszystkim do Kościoła. Katechizacja, jako aktywność własna wspólnoty kościelnej, musi wykorzystywać wszystkie możliwości swoich członków, również

[32] Alberich, jw. s. 53.
[33] Tamże s. 63.
[34] Tamże.

laików, gdyż istnieje profetyzm partykularny. Znaczy to, że katecheza nie jest jedynie zadaniem i obowiązkiem kleru i tych laików, którzy otrzymali misję kanoniczną od biskupa. Istnieje wielka różnorodność form katechetycznych, tak indywidualnych, jak i wspólnotowych [35].

Zbawienie, które otrzymujemy dzięki głoszonej nam ewangelii, nie zamyka nas w sobie, w szczęśliwej samotności i kontemplacji. Dzięki przyjęciu dobrej nowiny o zbawieniu zostajemy wszczepieni w nową społeczność Kościoła, w której staje się możliwa nowa forma komunikacji: tworzymy jedno ciało i otrzymujemy razem — poprzez słowo i sakrament — życie, które nie jest naszą osobistą własnością. Zachowuje ono swoją specyfikę o tyle, o ile je przyjmujemy jako dar Boży. Kościół nie żyje dla siebie samego ani dla poszczególnych swoich członków, on żyje dla świata, żyje, żeby komunikować dobrą nowinę o zbawieniu, otrzymanym z czystej łaski. Kościół, który by nie ewangelizował, nie przepowiadał słowa Bożego, przestałby być Kościołem, a stałby się zamkniętą społecznością poddaną prawom socjologii. Zadaniem Kościoła jest głoszenie ewangelii wszystkim ludziom, i to „wszystkim" burzy wszelkie granice i linie podziału. Każdy zbawiony powinien przyczyniać się do zbawienia innych, zapraszając do spotkania i dialogu z Bogiem w konkretnych sytuacjach życiowych [36].

Zasadniczo cały Kościół posiada dar Ducha Świętego i głosi słowo Boże jako wspólnota ludu Bożego. Z tego też powodu wszyscy powinni być prorokami, czyli mówiącymi w mieniu Boga. Niemniej posługa słowa w inny sposób została zlecona hierarchii, w inny laikom [37]. Jakkolwek tradycyjny podział na Kościół nauczający i Kościół nauczany nie jest adekwatny, to jednak można rozróżnić: a) nauczanie poprzez świadectwo życia, b) nauczanie urzędowe (na mocy otrzymanej misji kanonicznej).

1. Nauczanie ppoprzez świadectwo życia. Świadectwo życia mają dać wszyscy biskupi, kapłani, świeccy. Niemniej zależy to od stanu, w jakim żyją poszczególni członkowie mistycznego ciała Chrystusa. Znaczy to, że każdy chrześcijanin przynosi swe własne świadectwo, sprawuje własne kapłaństwo, które sprowadza się do chwalenia, dziękczynienia i głoszenia słowa Bożego. Nie można sprowadzać tego jedynie do akcji zewnętrznych, ma to być świadectwo życia wewnętrznego. Kościół jest znakiem „miłości Boga w Chrystusie". Świadectwo, którego istotę stanowi działalność Ducha Świętego w nas, nie może być organi-

[35] Tamże s. 67.
[36] R. Mehl: *Persona e comunicazione*. Bologna 1971 s. 53.
[37] Alberich, jw. s. 57.

zowane z zewnątrz i nie działa na rozkaz. Świadectwo to jest obecne tam, gdzie jest życie chrześcijańskie poddane Duchowi [38].

2. Nauczanie z urzędu. Nauczanie urzędowe sprawuje kolegium biskupie w łączności z papieżem. Oni głoszą autorytatywnie słowo Boże we wspólnocie ludu Bożego z charyzmatem autentyczności. Współpracownikami biskupa są: księża i diakoni, laicy (rodzice i chrzestni), świeccy katolicy i teolodzy. Katecheci potrzebują pomocy teologów, korzystają z ich poszukiwań naukowych [39].

Udział katechezy w przekazie słowa

W Kościele, którego istotną misję stanowi posługa słowa, słowo Boże głoszone jest za pośrednictwem katechety. Jakkolwiek prawdą jest, że skuteczność słowa Bożego nie jest uzależniona od świętości katechety, to jednak skuteczność katechezy w dużym stopniu zależy od osobistej świętości katechety, na co zwrócił uwagę Pius XII [40], jako że życie katechety nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do przekazywanej prawdy ewangelicznej; mówiąc o Kościele, którego jest członkiem, i Chrystusie, w którego został przez chrzest wszczepiony, mówi również o sobie samym. Głoszone słowo staje się „konkretem" i żywą rzeczywistością w osobie, która je głosi[41]. Co więcej, katecheta poprzez własne życie musi nadać właściwy sens wierze, którą głosi, ponieważ przez doświadczenie jego życia w wierze przemawia Bóg.

W historii zbawienia Bóg zawsze przemawiał za pośrednictwem ludzi, którzy bardziej niż inni wydawali się mieć w sobie „boskość", by komunikować ją innym. Zawsze byli prorocy (widzący), którzy byli słuchani przez ludzi, którzy dawali Bogu „oblicze", którzy prowokowali ludzi do odpowiedzi na wezwanie Boże. Najpierw przemawiał Bóg przez proroków, potem przez swego Syna, a potem ustawicznie przemawia przez tych, których w Kościele i duchu Kościoła posyła Syn. Znaczy to, że katecheta musi być prorokiem w sile Ducha Świętego. Aspekt organizacyjny posługi katechetycznej, jako integracja w precyzyjnych strukturach, charakter metodyczny nie mogą zmniejszać zapału misyjnego, jaki Kościół i katecheta otrzymują ustawicznie od Ducha Świętego [42].

---

[38] Colomb, jw. s. 704.

[39] Tamże s. 719.

[40] Przemówienie Piusa XII do Kongresu Świeckich Katolików w 1957 r. w Rzymie.

[41] Colomb, jw. s. 698.

[42] Tamże, s. 699.

Katecheta jest tym, który pobudza i podsyca w człowieku pragnienie poznania tajemnic Boga w sposób coraz bardziej głęboki oraz pragnienie dojrzewania do pełni wiary [43]. Mówiąc najogólniej, katecheta jest tym, który „będąc dojrzałym w wierze", wchodzi w kontakt z jeszcze „niedojrzałym", by zbliżyć go — okazjonalnie lub systematycznie — do dialogu w wierze. Prawdziwy katecheta jest świadkiem, nauczycielem i wychowawcą [44].

1. Świadek. Świadectwo katechety jest takie, jak każdego chrześcijanina: świadczyć o Chrystusie całym swoim życiem, w zależności od okoliczności i otrzymanych łask osobistych, czyli inaczej — żyć w Duchu. W konkretnym wypadku to życie w Duchu musi uzewnętrznić się w działalności, tej działalności zorganizowanej. Świadectwo katechety zależy od tego, na ile on żyje głoszonym słowem. Nie zasługuje na miano katechety ten, który tylko naucza, a nie świadczy w Duchu o prawdzie, którą żyje Kościół [45].

Świadectwo, w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu, jest poświadczeniem osoby, zaangażowaniem się do końca, zaryzykowaniem sobą, tak jak ofiara, którą męczennik składa dla potwierdzenia własnej wiary. Świadectwo bardziej niż słowo polega na życiu, świadczyć, to znaczy żyć dla jakiejś wartości. Struktura świadectwa chrześcijańskiego jest przede wszystkim wertykalna. Katecheta jest człowiekiem „porwanym przez Chrystusa". Daje świadectwo, żyjąc w swojej intymności Nim i penetrując bogactwo posłannictwa, które przekazuje. To nie jest zwykły funkcjonariusz pełniący zaszczytny obowiązek, ale ktoś, kto musi zająć radykalną pozycję wobec tej wielkiej rzeczywistości objawionej mu i przez niego proklamowanej [46]. W swej wierze musi on „zobaczyć, usłyszeć i dotknąć ręką". Katecheta zostaje ustanowiony przez Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego „świadkiem" Jego zbawienia i dlatego musi wyrazić Go całym swoim życiem. Integracja wiary i życia jest sprawdzeniem autentyczności — świadek staje się „prawdomówny" [47].

W służbie słowa nie tyle ważny jest język, którym się operuje, ile świadectwo życia; na ile dla katechety liczy się prawda, którą przeka-

[43] Tamże s. 765.

[44] Dokument dotyczący odnowy katechetycznej we Włoszech wydany przez Episkopat włoski w 1970 r. *(Documento di base)* w taki właśnie sposób i w takiej kolejności ustawia zadanie oraz obowiązki katechety: świadek — nauczuciel — wychowawca.

[45] Colomb, jw. s. 705.

[46] F. Pajer: *La catechesi come testimonianza.* Torino 1968 s. 13.

[47] D. Medica: *Documento di base* (komentarz). Torino 1972 s. 287.

zuje. Niemniej z natury swej katecheza nie może być zredukowana jedynie do samego świadectwa [48].

2. Nauczyciel. Świadectwo oznacza dialog, autentyczność, wspólnotę, jedność życia i myśli, dlatego też stało się ono „słowem-kluczem" naszego czasu, tak jak rozum był nim w okresie Oświecenia, a wiedza w XIX stuleciu. Specyficznym świadectwem katechety jest nauczanie. Istotę tego nauczania stanowi zrozumienie znaków, przez które Bóg ustawicznie się objawia, przemawia i daje się nam [49].

W najszerszym tego słowa znaczeniu istotę katechezy stanowi głoszenie ewangelii, profetyzm (mówienie w imieniu Boga). Zawiera ona w sobie wszystkie środki używane w Kościele do głoszenia dobrej nowiny o zbawieniu. Katecheza uczy rozpoznawać znaki Boże, rozumieć tajemnice, wykrywać obecność Boga w naszym życiu. Jest tym, który wyjaśnia tajemnicę człowieka w tajemnicy Boga, jako że tajemnica Boga jest tajemnicą człowieka, którą nasza wiara może oświetlić poprzez Biblię, liturgię i teologię. Życie katechety to kontemplacja rzeczywistości ludzkiej w świetle nauki Chrystusa.

3. Wychowawca. Wychowanie religijne ma doprowadzić do dopełnienia miary człowieczeństwa na wzór Chrystusa. W wychowaniu tym trzeba liczyć się z warunkami „czasu i życia"; życie jest jedno, to ziemskie, i dlatego nie można tworzyć chrześcijańskiego życia na marginesie ziemskiej rzeczywistości [50]. Trzeba również liczyć się z grzechem i działaniem Ducha Świętego w poszczególnych ludziach. Słuchacz jest nie tylko tym, który słucha, ale również tym, z którym się współpracuje [51].

Katecheza jest wezwaniem zawartym w słowie Bożym. Odpowiedzią na to wezwanie jest wiara. Jeżeli człowiek powinien odpowiedzieć na wezwanie Boże przez wiarę, to katecheta ma mu w tym pomóc. Nie można jednak zapominać o tym, że wiara jest wolną odpowiedzią człowieka na łaskę Boga, który się objawia [52].

Osobowe posługiwanie katechety

Przez wiele wieków uważano, że tylko dyskusja oparta na rozumowaniu typu logiczno-matematycznego ma sens. Zasługą myśli współczesnej jest to, że przezwyciężyła mit rozumowania analitycznego. Prawda po-

[48] Pajer, jw. s. 20.
[49] Medica: *Documento di base*, jw. s. 289.
[50] Tamże s. 361.
[51] Colomb, jw. s. 760.
[52] DCG 3.

rządku logiczno-matematycznego nie jest w stanie wyrazić wewnętrznego bogactwa człowieka. P. Prini wyróżnia trzy typy rozmów: rozmowa naukowa (oparta na możliwości sprawdzenia); rozmowa prywatna (oparta na świadectwie); rozmowa wspólnotowa (oparta na uznaniu tej samej wartości przez grupę). Tym trzem sytuacjom odpowiadają trzy zasadnicze pojęcia bytu: byt przedmiotowy, byt osobowy i byt społeczny [53]. Istnieje więc wiedza przedmiotowa, przekazywana na drodze dyskusji opartej na możliwości sprawdzenia, wiedza życiowa, która opierając się na świadectwie, może być zakomunikowana jedynie przez osobę samego świadka. Znaczy to, że istnieje nie tylko język, który mówi to, co widzi się w doświadczeniu, lecz istnieje także język, w którym następuje samoobjawienie się osoby ludzkiej drugiej osobie. Pierwszy można nazwać językiem informacyjnym (apersonalnym), drugi natomiast językiem komunikacyjnym wyrażającym wartości osobowe, który to język realizuje się w kontekście międzyosobowym „ja — ty", gdzie dochodzi do wzajemnego spotkania. Każda komunikacja zakłada podwójność osób „ja" i „ty", zakłada wzajemność daru, akceptację i poszukiwanie drugiego, dawanie i branie [54].

W aktywności człowieka, której wymaga od niego Bóg, przejawia się to, co specyficznie ludzkie: zdolność i wolność w komunikacji. Komunikacja jest fundamentalnym aktem ludzkim. Fakt ten definiuje człowieka. Im bardziej wzrasta nasza możliwość komunikacji z innymi, tym bardziej jesteśmy ludźmi. Trzeba jednak zaznaczyć, że komunikacja nie pokrywa się z językiem. Może istnieć komunikacja milcząca, z drugiej natomiast strony nie zawsze jest komunikacja tam, gdzie jest język. Język sam z siebie nie powoduje komunikacji. Wprawdzie jest on konieczny dla człowieka — dzięki niemu można nawiązać dialog — jednak komunikacja przejawia się w wolności człowieka [55]. Człowiek staje się coraz bardziej wolny nie poprzez powiększanie swego stanu posiadania (w tym wypadku wzrasta jedynie jego potęga), lecz poprzez nawiązywanie kontaktów z innymi wolnościami. Duszą wszystkich kontaktów jest kontakt personalny (osobowy) [56].

Istnieje porządek prawdy, która może być przekazywana jedynie na płaszczyźnie osobowej. Między innymi i prawda religijna realizuje się na poziomie osób, a nie rzeczy. Chrześcijaństwo jest nie tylko doktryną zachowaną jako system, i dlatego nie tyle jest rozpowszechniane przez

---

[53] Pajer, jw. s. 51.
[54] Tamże s. 50.
[55] Mehl, jw. s. 9.
[56] Tamże s. 20.

książki, ile za pośrednictwem osobistego wpływu ludzi, którzy w tym samym czasie byli nauczycielami i świadkami [57].

Prawda religijna nie może być sprowadzona do poziomu rzeczy, ale jest wiernością wezwaniu, które zostało przedstawione naszej wolności jako konieczny warunek, aby stać się sobą [58]. Tak rozumiana prawda ma swoją strukturę logiczną. Jest prawdą do życia i realizowania, a nie do rozumienia i weryfikowania w strukturach logicznych; jest prawdą na płaszczyźnie „być", a nie „mieć". Nic też dziwnego, że siła przekonywania prawdy religijnej zależy od osoby, która ją przekazuje; osoba ta jest gwarantem tej prawdy. W katechezie nie tyle chodzi o przekazanie prawdy, ile o wprowadzenie w życie w prawdzie. Jest w tym coś, co zobowiązuje naszą wolność i odpowiedzialność, są to zasadnicze wybory egzystencjalne, w których zawiera się pewne ryzyko [59].

W nauczaniu i duszpasterstwie personalistycznym ten, który głosi, zajmuje centralne miejsce. Owocność i sukces w nauczaniu nie tylko zależą od jego zdolności, przygotowania i dobrej woli, lecz również od świadomości samego siebie, czyli od stanu samopoznania na poziomie, gdzie jest się panem własnej egzystencji. Tylko osoba ma moc wezwać drugą osobę i tylko słowo oznajmiane przez osobę może rozbudzić osobowe moce drugiego. W odniesieniu do teologii można powiedzieć, że tylko słowo przeżyte rodzi życie duchowe [60]. Katecheza personalistyczna wychodzi z założenia, że osoba otwiera się na kerygmę, jeżeli jest druga osoba, która ją głosi i objawia.

Katecheta jest wezwany do świadczenia o Niewidzialnym. Istota tego świadectwa sprowadza się do komunikowania innym — za pośrednictwem słowa — wielkich zbawczych dzieł Boga. Katecheta jest sługą słowa. Oznacza to jego osobistą postawę wobec objawienia, a nie katechumena. Otrzymując objawienie, akceptuje je, strzeże go i służy mu. Żeby głoszone słowo było owocne, życie osobiste katechety musi być zakotwiczone w wierze, ponieważ to ma ogromny wpływ na katechizowanych. Szczególnie widać to w naszym czasie, kiedy zdecydowanie wymaga się, by posłannictwo było „wcielone" w osobę. Jeżeli posłannictwo osobowe zamiera w życiu osobistym katechety, przybywa on do katechumenów jako rzecz, jako system idei i wniosków. Nic też dziwnego, że jego wpływ na katechizowanych jest nikły.

---

[57] W. Esser, G. Negri: *L'incontro personale con Dio nella nuova catechesi.* Torino 1970 s. 53.

[58] Pajer, jw. s. 54.

[59] Tamże s. 55.

[60] Esser, Negri, jw. s. 52.

Zbawczy dialog

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* stwierdza, że „siła miłości uzewnętrznia się w tym, co nazywamy dialogiem". Treścią dialogu, jaki Kościół prowadzi ze światem, ma być najwyższa rzeczywistość doczesnej egzystencji człowieka — zbawienie. Nie chodzi tu bowiem o zwyczajną rozmowę towarzyską, ale o dialog, którego najgłębszym oparciem, racją i celem jest ów Boży dialog, a więc zapoczątkowany i ustalony przez samego Boga. Ma to być „rozmowa zbawienia", rozmowa w stylu Bożym; rozmowa bezinteresowna, nie ograniczona czymkolwiek, nie szukająca korzyści, pozostawiająca nietkniętą wolność osobistą człowieka, otwarta dla wszystkich bez różnicy, a więc powszechna, katolicka i ekumeniczna[61]. Wydaje się, że w katechezie personalistycznej umiejętność nawiązywania dialogu z katechizowanym decyduje o jej skuteczności.

Dialog, jako autentyczne spotkanie międzyosobowe, doprowadza do spotkania dwóch wolności, które wzajemnie ubogacają się pod względem duchowym. Podstawowym warunkiem autentycznego dialogu jest poszanowanie osobistej godności interlokutora oraz pójście w kierunku obiektywnej prawdy. Dialog opiera się na wzajemnym zaufaniu, które nie ma nic wspólnego z teorią naukową, prawdopodobną opinią czy też hipotezą.

Dialog, jaki nawiązuje katecheta z katechizowanym, z natury swej jest dialogiem duszpasterskim i zawiera się w nim odniesienie do Boga. Dialog duszpasterski z jednej strony jest otwarciem serca, by przyjąć i zrozumieć interlokutora, z drugiej — umiejętnością głoszenia słowa, które doprowadza do spotkania z Bogiem[62]. Jako taki ma służyć dojrzałości religijnej i wewnętrznej; ma to być dojrzewanie w prawdzie i wolności.

Katecheta prowadzący dialog musi mieć świadomość, iż to, co głosi, jest słowem Bożym, a nie jego ludzką mądrością. Słowo Boże jest ze strony Boga gestem zbawienia, odnowienia i wyniesienia człowieka. Rola katechety w dialogu polega na informacji i świadczeniu. Aby przemówiło słowo Boże, mówiący powinien zamilknąć. Ewangelia nie wymaga, aby ją narzucano siłą, podstępem, w sposób sztucznie przemyślany[63].

W dialogu, który jest spotkaniem międzyosobowym, każda obecność jest wezwaniem. Sam fakt nawiązania dialogu jest wyrazem pewnej życzliwości, wymiany, oczekiwania. Aby nadzieje te zostały urzeczywist-

---

[61] W. Sobczyk: *Wychowanie do dialogu w katechizacji.* „Katecheta" 1:1967 s. 7.

[62] A. Alstenns: *Il prete e il dialogo pastorale.* Torino 1968 s. 19.

[63] Sobczyk, jw. s. 7.

nione, obydwaj interlokutorzy muszą otworzyć się na prawdę i być zdolni do wzajemnego oddania się.

Dialog duszpasterski wymaga odpowiedniej postawy z obydwu stron, niemniej zasadniczą rolę odgrywa tu postawa katechety, który dialog inicjuje, ma być świadkiem, nauczycielem i wychowawcą. Z tego też powodu katecheta zobowiązany jest do wysiłku, aby coraz lepiej żyć swoją wiarą, coraz lepiej świadczyć o niej wobec innych, pamiętając zarazem, że jedynie Duch Święty jest w stanie otworzyć ludzkie serce na słuchanie słowa Bożego. Ostateczna decyzja przyjęcia posłannictwa chrześcijańskiego nie zależy od katechety; jest ona zawsze owocem łaski i wolności człowieka.

Katecheta jest tym, któremu Bóg zlecił posługę słowa. Kto głosi słowo, musi być ściśle zjednoczony z Chrystusem. Katecheta, ponieważ mówi o Bogu, musi najpierw rozmawiać z Nim; dlatego też modlitwa jest „oddechem" sługi słowa [64]. Skuteczność przepowiadanego słowa zależy od tego, czy katecheta rozwija w sobie życie w wierze, nadziei i miłości. Nic też dziwnego, że głównym obowiązkiem katechety jest kultywowanie swego życia duchowego poprzez modlitwę, medytację słowa Bożego, wierność własnym obowiązkom, miłość wobec braci, nadzieję dóbr wiecznych. Zanim się zacznie głosić, trzeba najpierw wsłuchać się w słowo Boże.

Życie katechety, tak jak życie proroków, powinno prowokować, niepokoić i zmuszać do głębszej refleksji tych, którzy go słuchają. Katecheta ma przede wszystkim świadczyć o tym, co Duch Święty działa w nim. Istotę tego świadectwa stanowi synowski stosunek do Ojca (Rz 7,5), który wyraża się w osobistej odpowiedzialności za Kościół (1 Kor 12,7), we wzroście w świętości życia (Rz 15,16), w wierze (1 Kor 12,3), w nadziei (Rz 15,13), w miłości (Rz 5,5), w zaangażowaniu apostolskim [65]. O powodzeniu katechezy zawsze decyduje głęboka wiara katechety i radość, jaką wynosi ze współżycia z Bogiem.

Katecheta jest świadkiem oznajmiającym prawdę, która jest jego prawdą. Taka prawda jest przedmiotem doświadczenia „świętego" i nie ma nic wspólnego z prawdą naukową. W takich wypadkach sam świadek staje się gwarantem prawdy. Widać tu, że tego rodzaju świadectwo wymaga nie tylko uczciwości intelektualnej, ale przede wszystkim uczciwości moralnej; świadek nie tylko zasługuje na zaufanie wówczas, kiedy jest osobą inteligentną, mądrą, umiejącą rozumowo uzasadnić to, co głosi, ale i wówczas, kiedy jest tak szczery i uczciwy w życiu, że wzbudza za-

---

[64] Medica: *Documento di base*, jw. s. 111.

[65] Tamże s. 153.

ufanie u słuchaczy. Wierzyć świadectwu drugiej osoby w pewnym sensie oznacza rezygnację z własnego rozumu, ale rezygnację usprawiedliwioną. Słowo świadka jest jakby zastąpieniem doświadczenia dla tego, który nie mógł widzieć, słyszeć i sprawdzić tak, jak to mógł zrobić świadek. Nie można zaświadczyć o rzeczywistości, której się nie doświadczyło.

Podstawowa teza teologiczna mówi, że łaska nie niweczy natury, ale na niej buduje. Katecheta, wezwany do posługi słowa, powinien skoordynować wszystkie swoje naturalne zdolności i nadprzyrodzone charyzmaty w służbie wiary. Jego inteligencja powinna być jasna i zdolna do syntezy, musi on umieć odróżniać rzeczy istotne od drugorzędnych, powinien również panować nad własnym językiem, wiedzą i metodami. Potrzebna mu jest także znajomość kultury i współczesnych warunków życia oraz szeroka wiedza teologiczna.

Katecheta, aby zdobyć autorytet moralny, musi napierw zdobyć zaufanie jako „starszy brat". Musi zostać rozpoznany jako przyjaciel. Przyjaźń musi łączyć się z kompetencją. Ma to być kompetencja katechetyczna, czyli szukająca integracji między życiem i wiarą. Katecheta ma być tym, który w tych samych sytuacjach życiowych spotkał Boga. Jego wiara musi być stymulująca, manifestowana i zaangażowana, a nie słaba, bojaźliwa i niepewna.

Katecheza personalistyczna podkreśla znaczenie kontaktów osobowych w posłudze słowa, trzeba jednak pamiętać, że kontakt personalny z katechizowanym jest bardziej owocem powołania niż techniki [66].

FOR A PERSONAL-DIALOGIC TRANSMISSION OF THE WORD IN THE CATECHESIS

SUMMARY

The essence of the Revelation is the free initiative of God, who reveals His plan of salvation for mankind. God expresses Himself in the Word, which becomes the Body and is present in man's history, determining its future. The Word of God initiates the saving dialogue with man, reveals the saving will of the Father, and carries out the plan of salvation of mankind.

Christ, in whom the revelation reaches its climax, is present in the Church through His Spirit. The Church, the mystical Body of Christ, is also the Word of God, the Word which creates and reveals: it reveals to people the fullness of God's gift, that is the Church itself.

In the Church, whose main mission is to preach the Word, the Word is

[66] G. Bara: *Come „riuscire" oggi con i giovani.* Torino 1971 s. 17.

preached through the medium of a catechist. In order to fulfil his mission, a catechist must be the sign of what he proclaims, the sign of the reality which he presents to his listeners, a living commentary to the Word of God. A true catechist is a witness whose whole life follows in the footsteps of Christ, depending on the circumstances and the personal gifts he received; he is a teacher who shows how to recognize and understand te signs by which God constantly reveals Himself, speaks, and gives Himself to us; he is a tutor who leads catechumen to the fullness of humanity as exemplified by Christ.

A catechist is the servant of the Word. This determines his personal attitude towards the Revelation and not the catechumen. This is why he is obliged to show that the effects of living by faith and witnessing about it can get better and better by conscious effort, remembering that it is the Holy Spirit alone who can open man's heart to the Word of God. Faith is always man's free response to the Grace of God, who is revealing Himself.

The catechesis of personal relationship assumes that only a person has the power to summon another person, and only the word said by that person can awaken the personal powers of another. Also in the catechesis the main role is played by the personal contact: a person opens to kerygma if there is another person who shares and demonstrates it.

Ks. JÓZEF WILK

RODZINA PIERWSZYM SEMINARIUM

„Droga Mamo! ... Tyś umiejętniej od wielu naszych pedagogów założyła w duszach swych dzieci mocny fundament życiowy, oparty silnie o wiarę, o prawo Boże. Ponieważ sama szczerze modlić się umiałaś, wyuczyłaś nas łatwo i dobrze pacierza, z którego po dziś dzień czerpię moc i ufność w Bogu. Otwarłaś przed nami szeroko drogę do szczęścia, boś nas wychowała nie do pieszczot i wygód, lecz do hartu i pracy. Nauczyłaś nas kochać obowiązek, a powinność wypełniać poważnie i ochoczo. Toteż nie gdzie indziej jak w szlachetności i dostojeństwie Twego prostego a oddanego Bogu serca jest początek owej drogi, którą mnie łaska Boża prowadzi [...] Te same uczucia składam w duchu na grobie drogiego Ojca, którego ofiarnym i mężnym duchem nieraz się pokrzepiam i kieruję" [1].

Jest to wyjątek listu do matki, pisanego przez kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski, z okazji otrzymania godności kardynalskiej. Przytaczam go tutaj z przekonaniem, iż doskonale spełnia on rolę wprowadzenia do naszych rozważań, jako że jest wyrazem osobistych przeżyć i doświadczeń oraz powszechnego przekonania w Kościele. Przekonania o wielkim znaczeniu domu rodzinnego w rozpoznaniu, zrozumieniu i przyjęciu daru powołania duchownego.

Artykuł w założeniu swoim ma służyć pogłębieniu i poszerzeniu tych przekonań i doświadczeń, przy wykorzystaniu zasad pedagogiki rodziny.

Nauka Kościoła

Przekonanie o fundamentalnej roli rodziny w powstawaniu i rozwijaniu się powołań formowała się w Kościele na podstawie doświadczeń i obserwacji życia [2]. W postaci uogólnionej znalazło się ono następnie w wy-

---

[1] Kard. A. Hlond: *Na straży sumienia narodu*. Ramsey 1951 s. 313.

[2] Dowodzą tego hagiografie, choćby przytoczyć tylko najbardziej znane: Augustyn i Monika, rola mamy Małgorzaty w powołaniu św. Jana Bosko.

preached through the medium of a catechist. In order to fulfil his mission, a catechist must be the sign of what he proclaims, the sign of the reality which he presents to his listeners, a living commentary to the Word of God. A true catechist is a witness whose whole life follows in the footsteps of Christ, depending on the circumstances and the personal gifts he received; he is a teacher who shows how to recognize and understand te signs by which God constantly reveals Himself, speaks, and gives Himself to us; he is a tutor who leads catechumen to the fullness of humanity as exemplified by Christ.

A catechist is the servant of the Word. This determines his personal attitude towards the Revelation and not the catechumen. This is why he is obliged to show that the effects of living by faith and witnessing about it can get better and better by conscious effort, remembering that it is the Holy Spirit alone who can open man's heart to the Word of God. Faith is always man's free response to the Grace of God, who is revealing Himself.

The catechesis of personal relationship assumes that only a person has the power to summon another person, and only the word said by that person can awaken the personal powers of another. Also in the catechesis the main role is played by the personal contact: a person opens to kerygma if there is another person who shares and demonstrates it.

Ks. JÓZEF WILK

RODZINA PIERWSZYM SEMINARIUM

„Droga Mamo! ... Tyś umiejętniej od wielu naszych pedagogów założyła w duszach swych dzieci mocny fundament życiowy, oparty silnie o wiarę, o prawo Boże. Ponieważ sama szczerze modlić się umiałaś, wyuczyłaś nas łatwo i dobrze pacierza, z którego po dziś dzień czerpię moc i ufność w Bogu. Otwarłaś przed nami szeroko drogę do szczęścia, boś nas wychowała nie do pieszczot i wygód, lecz do hartu i pracy. Nauczyłaś nas kochać obowiązek, a powinność wypełniać poważnie i ochoczo. Toteż nie gdzie indziej jak w szlachetności i dostojeństwie Twego prostego a oddanego Bogu serca jest początek owej drogi, którą mnie łaska Boża prowadzi [...] Te same uczucia składam w duchu na grobie drogiego Ojca, którego ofiarnym i mężnym duchem nieraz się pokrzepiam i kieruję" [1].

Jest to wyjątek listu do matki, pisanego przez kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski, z okazji otrzymania godności kardynalskiej. Przytaczam go tutaj z przekonaniem, iż doskonale spełnia on rolę wprowadzenia do naszych rozważań, jako że jest wyrazem osobistych przeżyć i doświadczeń oraz powszechnego przekonania w Kościele. Przekonania o wielkim znaczeniu domu rodzinnego w rozpoznaniu, zrozumieniu i przyjęciu daru powołania duchownego.

Artykuł w założeniu swoim ma służyć pogłębieniu i poszerzeniu tych przekonań i doświadczeń, przy wykorzystaniu zasad pedagogiki rodziny.

Nauka Kościoła

Przekonanie o fundamentalnej roli rodziny w powstawaniu i rozwijaniu się powołań formowała się w Kościele na podstawie doświadczeń i obserwacji życia [2]. W postaci uogólnionej znalazło się ono następnie w wy-

---

[1] Kard. A. Hlond: *Na straży sumienia narodu*. Ramsey 1951 s. 313.

[2] Dowodzą tego hagiografie, choćby przytoczyć tylko najbardziej znane: Augustyn i Monika, rola mamy Małgorzaty w powołaniu św. Jana Bosko.

powiedziach i dokumentach urzędu nauczycielskiego. Wypowiedź papieża Piusa XI w encyklice o kapłaństwie jest tego wymownym przykładem: „Głównym i jakby naturalnym ogrodem, w którym kiełkują i z którego wyrastają kwiaty powołań kapłańskich, jest bez wątpienia rodzina chrześcijańska, która po bożemu myśli i po bożemu żyje. Wiadomą bowiem jest rzeczą, że większość biskupów i kapłanów wzięła zarodki swej godności i świętości albo od ojca, odznaczającego się silną wiarą i cnotą, albo od czystej i pobożnej matki, albo w końcu od całej rodziny, w której nieskalanie i w całej pełni krzewiła się miłość Boga i ludzi [...] Wyjątki od tej reguły potwierdzają tylko ogólną zasadę przez Boga ustanowioną. Gdzie bowiem rodzina żyje w tak świętym usposobieniu, że rodzice na wzór Tobiasza i Sary proszą Boga o liczne potomstwo [...] a dzieci, z wdzięcznością jako dar nieba i dowód miłości Bożej przyjęte, od zarania zaprawiają się w bojaźni Bożej, miłości do Jezusa ukrytego w Eucharystii i do Matki Bożej oraz uczą się czci dla mężów Bogu poświęconych i miejsc świętych [...] gdzie rodzice dają swym dzieciom doskonały przykład rzetelności, pracowitości i pobożności, gdzie dzieci widzą, że rodzice wzajemnie się miłują, do sakramentów zbliżają się często w roku i nie tylko nakazanej abstynencji i postu przestrzegają, ale poddają się również dobrowolnym umartwieniom, gdzie cała rodzina wspólnie się modli, gdzie dzieci patrzą, jak rodzice litują się nad wszelką nędzą i wedle sił i możności wspierają ubogich, tam siłą rzeczy synowie naśladować będą życie i przykład rodziców, a przynajmniej jeden z nich usłucha wezwania Bożego Mistrza: „Pójdź za mną" [3].

Pius XII za jedną z najważniejszych funkcji rodziny uważał „zasilanie" Kościoła powołaniami do stanu duchownego. Rodziny te jednak nie mają być oparte jedynie na tzw. „przyrodzonej" poczciwości, czy nawet na rozumnych i ogólnomoralnych zasadach, lecz blisko związane z Bogiem i Chrystusem, przede wszystkim przez modlitwę [4].

Sobór Watykański II, omawiając konieczność i obowiązek budzenia i pielęgnowania powołań duchownych, specjalnie uwypukla rolę i zadania rodziny. Bowiem „najwięcej przysługi oddają w tym rodziny, które jeśli są ożywione duchem wiary, miłością i pobożnością, stają się jakby pierwszym seminarium (podkreśl. J.W.) [5]. W tym kontekście do najważniejszych obowiązków rodziców Sobór zalicza takie „wychowywa-

[3] *Ad catholici sacerdotii fastigium* — cyt. za: P. Latusek: *Odpowiedzialność Ludu Bożego za powołania kapłańskie*. „Ateneum Kapłańskie" 348—349:1967 s. 44 n.

[4] *Famiglia*. Roma 1950 s. 116 n.

[5] DFK 2. Cytaty za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1968.

nie swoich dzieci, aby znając troskę Pana o swoją trzodę i rozważając potrzeby Kościoła, byli gotowi wołającemu Panu wielkodusznie odpowiedzieć z prorokiem: Oto ja, poślij mnie" (DK 11). Ten obowiązek realizuje się w rodzinie — według myśli Soboru — w szerszym kontekście wychowania kształtującego osobę ludzką „w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności" (DWCH 1), szczególnie zaś poprzez proces wychowania religijnego, w którym „uczy się dzieci, zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną, poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego" (DWCH 3). W procesie tym Sobór podkreśla wyjątkową rolę samych rodziców, którzy dzięki łasce sakramentu, mając „własny dar wśród ludu Bożego [...] przy pomocy słowa i przykładu winni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne" (KK 11). Jest to równocześnie swoista forma wewnątrzrodzinnego apostolatu, kiedy wszyscy w rodzinie wzajemnie dla siebie są „współpracownikami łaski i świadkami wiary" (DA 11); a rodzice pełnią to apostolstwo wobec swoich dzieci wówczas, gdy „słowem i przykładem przysposabiają je do życia chrześcijańskiego i apostolskiego, roztropnie służą im pomocą w wyborze drogi życiowej, a odkryte u nich w danym wypadku powołanie do służby Bożej pielęgnują z wielką troskliwością" (DA 11; DZ 24).

Takie widzenie domu rodzinnego jako „pierwszego seminarium" rzutuje ponadto na całą dalszą soborową koncepcję formacji powołaniowej w zakładach kościelnych. W seminariach niższych formacja ta ma się odbywać „przy współudziale rodziców" przy „niezaniedbywaniu kontaktu z własną rodziną" ze strony alumnów (DFK 3). Seminaria wyższe w swej strukturze — o ile mają spełnić wymagania dojrzałej formacji — wzorować się powinny na strukturze rodziny, tak by przełożeni i profesorowie między sobą i wraz z alumnami „tworzyli taką rodzinę, która by odpowiadała modlitwie Chrystusa: Aby byli jedno (J 17, 11) i podtrzymywała wśród alumnów radość z własnego powołania" (DFK 5).

Budzi się jednak w tym miejscu wątpliwość: Na ile uzasadnione jest takie stawianie zagadnienia?

Dane empiryczne

Potwierdzenia tezy soborowej należałoby najpierw poszukać wśród danych pochodzących z badań. Niestety, badań takich — jak dotąd —

szczególnie w Polsce, zrealizowano niewiele [6]. Przy tym dotyczą one jedynie pośrednio interesującego nas tutaj problemu. Niemniej analiza ich wyników prowadzi do wielce zastanawiających wniosków.

Przede wszystkim wskazują one na wysoką korelację pomiędzy religijnością rodziców a wyborem przez ich dzieci życia kapłańskiego czy zakonnego. Według P. Tarasa 21,1 % alumnów seminariów zakonnych pochodzi z rodzin bardzo religijnych, często praktykujących, a 71,5 % z rodzin religijnych wypełniających regularnie obowiązkowe praktyki religijne. W sumie więc 92,6 % alumnów pochodzi z rodzin nie zaniedbujących praktyk religijnych. Alumnom pochodzącym z tych rodzin tylko w znikomym procencie (7,9%) nie mówiono, że będą kiężmi. Większość słyszała to właśnie najczęściej od rodziców [7]. Jeśli zatem „weźmiemy pod uwagę, że w Polsce ilość rodzin o wysokiej religijności nie przekracza 10 % ogółu rodzin katolickich, a ilość spełniających regularnie praktyki religijne 40 %, wówczas stanie się oczywista zależność podsuwania sugestii kapłaństwa od religijnej atmosfery domu" [8]. Potwierdzają to również badania zagraniczne [9].

Zbieżne z wyżej omówionymi są wyniki badań J. Jończyka nad motywami wstępowania do seminarium duchownego alumnów trzech seminariów: Śląska, Częstochowy i Krakowa. Z rodzin, gdzie rodzice są „głęboko wierzący i praktykujący", pochodzi 17,4 % alumnów, zaś z rodzin, gdzie rodziców określa się jako „wierzących i praktykujących", 70,4 % alumnów. W sumie 87,8 % alumnów pochodzi z rodzin głęboko religijnych, a sami alumni łączą religijność domu rodzinnego z własną decyzją wyboru stanu duchownego [10].

Obserwacje powyższe wskazują na wielkie znaczenie atmosfery domu rodzinnego, w której dominującą rolę w zrozumieniu i podjęciu powołania duchownego odgrywa czynnik religijny. Analiza wyników badań upo-

---

[6] Badania takie prowadzone są m.in. przy Katedrze Socjologii Religii Instytutu Teologii Pastoralnej KUL, przy Katedrze Pedagogiki Rodziny w tymże Instytucie.

W artykule opieramy się na 2 studiach: P. Taras: *Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego*. Poznań 1965; J. Jończyk: *Motywy wstępowania do seminarium duchownego*. „Życie i Myśl" 8:1975 s. 10—23. Na s. 11 w przypisach Jończyk podaje bibliografię prac o aspekcie psychologicznym.

[7] Taras, jw. s. 45.

[8] Tamże.

[9] Tamże (przypis).

[10] Jończyk, jw. s. 12 n. Tezę o współzależności między religijnością rodziców a religijnością dzieci wykazują badania obce i polskie. Por. np. K. Bełch: *Wpływ rodziny na religijność dzieci. (Omówienie prac magisterskich Katedry Socjologii Religii KUL)*. „Collectanea Theologica" 45:1975 fasc. 4 s. 189—197.

ważnia nas też do stwierdzenia, iż wpływowi rodziny przypisać należy powstanie u jednostki myśli o kapłaństwie (o powołaniu w ogóle). Myśl ta rodzi się między innymi pod wpływem rozmów rodzinnych o księżach. 91,8 % powołań narodziło się w rodzinach, gdzie ksiądz cieszył się poważaniem, a jeżeli nawet krytykowano księży (za materializm, chciwość itp.), to i tak krytyka ta była z reguły konstruktywna (zwłaszcza gdy chodzi o narodziny powołań zakonnych) [11]. Myśl o powołaniu powstaje także wskutek wyraźnej sugestii pochodzącej od rodziców (36 %, przy: 26 % koledzy, 20 % księża, 18 % sąsiedzi i inni), choć nie zawsze pokrywa się ona z zamiarami, jakie pielęgnują w sobie same dzieci [12].

Ujawniona została w ten sposób współzależność pomiędzy środowiskiem rodzinnym a powstaniem potrzeby czy pierwszej myśli o powołaniu. Tłumaczyć to należy tym, iż w rodzinach religijnych bardziej głęboko przeżywane są i odczuwane wartości religijne oraz istnieje w nich większe zapotrzebowanie na te wartości. Stąd też w tych sytuacjach częściej rodzi się indywidualna potrzeba kapłaństwa czy życia zakonnego. P. Taras pisze, że „pragnienie kapłaństwa w rodzinach bardzo religijnych jest 9-krotnie większe niż w rodzinach obojętnych oraz 2 razy częstsze niż w rodzinach średnioreligijnych [13].

Wreszcie wyniki wyżej omawianych badań wskazują, że rodzina oddziaływuje na decyzję podjęcia powołania przez życzliwe ustosunkowanie się do zamiaru wyrażonego przez dziecko, a najbardziej przez dostarczanie motywacji takiej decyzji. W badaniach P. Tarasa 46% rodziców wyraziło zadowolenie z decyzji swego dziecka i utwierdzało je w tym postanowieniu, 33 % zachowało się biernie, a tylko 4 % radziło wybór innego zawodu. Ta pozytywna postawa rodziców wpływała bardzo mobilizująco na badanych [14]. Podobnie w uzasadnianiu wyboru drogi powołania duchownego badani znajdywali zdecydowane oparcie w rodzinie, chociaż częściej rodziny badanych preferowały motywy religijno-społeczne przed religijno-immanentnymi [15].

W konkluzji możemy stwierdzić, że prezentowane wyniki badań zdecydowanie ujawniły inicjującą rolę rodziny, znaną już i uzasadnioną na innych płaszczyznach. Okazuje się, że wybór drogi powołania duchownego i wstąpienie do seminarium nie stanowią pod tym względem wyjątku. Te konstatacje, jak również ujawnione odchylenia od idealnego obrazu (motywacje) wskazują na potrzebę pedagogicznego traktowania problemu,

[11] Taras, jw. s. 40.
[12] Tamże s. 42.
[13] Tamże s. 46.
[14] Tamże s. 43.
[15] Tamże s. 69—78.

zwłaszcza gdy chodzi nam o ukazanie wewnętrznej dynamiki tych uzależnień i wpływów oraz nakreślenie praktycznych wniosków wychowawczych. To oznacza, iż w dalszych analizach musimy podjąć próbę ustalenia zakresu wpływu środowiska rodzinnego oraz wydobycia tych jego elementów, które rozstrzygać mogą o możliwości zrodzenia się powołania duchownego u dziecka.

Środowisko rodzinne a powołanie

Wydaje się, iż ustalenie wzajemnych uzależnień w omawianym problemie rozpocząć należy od analizy pojęcia powołania [16], biorąc pod uwagę dwa jego znaczenia.

O pierwszym — religijnym — znaczeniu powołania mówi papież Paweł VI: „Pierwszym źródłem, z którego wyłania się skłonność duszy do podjęcia posłannictwa kapłańskiego, jest sam Bóg. Jego miłosierna i wielkoduszna wola" [17]. U początku zatem powołania jest zawsze Boży głos, przemawiający osobiście i tak skutecznie do sumienia powoływanego, że przenika dogłębnie jego osobowość. To rozstrzyga wszystko i w tym znaczeniu nie można mówić w sensie ścisłym o roli rodziny w budzeniu powołania. Można jedynie stwierdzić ogólnie mniejszą lub większą podatność kogoś na działanie Boże. Ta podatność jest związana z oddziaływaniem wychowawczym środowiska rodzinnego.

W drugim — tzw. psychologicznym — znaczeniu powołania na plan pierwszy wysuwa się człowiek jako podmiot Bożego wezwania. Od tej strony ujmuje się treść powołania jako skłonność, zdolność, zamiłowanie do czegoś. Oznacza się tą nazwą wiele zawodów wymagających od człowieka gotowości do ofiar i zaparcia się siebie. Określa się nią stany życia, których wybór mógł być wynikiem jedynie głębokiej potrzeby wewnętrznej, jako że domagają się one pełnego, osobistego zaangażowania. Istnieje uzasadniona opinia, że uznanie czegoś za swoje powołanie jest po prostu dowodem pogłębionej koncepcji życia i swego miejsca w świecie. W takim ujęciu powołania wyróżnić można trzy podstawowe elementy: wewnętrzną potrzebę pójścia daną drogą życia, wybór konkretnego zawodu czy stanu, osobisty wkład życiowej energii i sił w pełnieniu podjętego zadania [18].

---

[16] Zob. J. Wosiński: *Teologia powołania do kapłaństwa. Szkic historyczno-sprawozdawczy.* „Ateneum Kapłańskie" 348—349:1967 s. 29—38.

[17] List apostolski *Summi Dei Verbum* z 4 XI 1963 („Acta Apostolicae Sedis" 55:1963 s. 979).

[18] A. Żynel: *Powołanie — przygodą.* „Znak" 23:1971 nr 200—201 s. 276.

Wszystkie te czynniki wymagają aktywnego udziału całego człowieka, pełnego udziału jego osobowości na poszczególnych etapach powołania. Stąd można powiedzieć, że podjęcie i realizacja powołania zależy od tak czy inaczej ukształtowanej osobowości człowieka, z zastrzeżeniem wolności należnej każdej ludzkiej osobie. Nie można bowiem w tym względzie odwoływać się do jakiegoś rodzaju determinizmu wewnętrznego, pochodzącego od wrodzonych czy nabytych skłonności, jak również determinizmu zewnętrznego, spowodowanego wpływem środowiska i otoczenia [19].

Powyższe zastrzeżenia warto mieć na uwadze, gdy chcemy mówić o roli rodziny w zakresie powołań duchownych. Z jednej strony rodzina w sposób istotny inicjuje i wyznacza rozwój osobowości (hierarchia potrzeb, sprawności, umiejętności, dojrzałość postaw), a zatem inicjuje także i przygotować może również danego człowieka do podjęcia daru powołania duchownego. Z drugiej jednak strony rodzina nie określa ostatecznie i nie ustala na zawsze granic tego rozwoju. Jak zatem określić rolę rodziny w tym względzie?

W psychologii i pedagogice określana ona bywa jako „znacząca", w tym sensie, że od rodziny pochodzi tzw. podstawowe wyposażenie osobowości człowieka. Wiąże się to z faktem wyjątkowego wprost, lecz naturalnego powiązania człowieka w jego osobniczym rozwoju z własnym środowiskiem rodzinnym, zwłaszcza na pierwszym etapie tego rozwoju.

Środowisko rodzinne tworzy zespół warunków i przedmiotów materialnych i niematerialnych oraz żyjące na tej przestrzeni osoby, powiązane ze sobą stosunkiem małżeństwa, węzłami krwi i pokrewieństwa. Nie jest to układ statyczny. Wszystkie elementy środowiska wchodzą ze sobą w różnego rodzaju układy i relacje, a ich bezpośrednim wynikiem jest tzw. atmosfera, czyli klimat domowy, wyróżniający poszczególne rodziny od siebie. Cechą charakterystyczną tego klimatu jest jego nasycenie emocjonalne, dominujący nastrój uczuciowy ujemny lub dodatni. Atmosfera jest tym, w co dziecko bywa w sposób naturalny zanurzone, dlatego posiada ona wprost kapitalne znaczenie w jego rozwoju i wychowaniu [20]. Pogodna, życzliwa, tolerancyjna atmosfera ułatwia uspołecznienie dziecka, kształtowanie w nim odpowiednich postaw społecznych, moralnych oraz religijnych. W dobrej atmosferze rodzinnej dziecko łatwiej interioryzuje wzorce społeczne, moralne i religijne ukazywane mu przez tych, z którymi łączy go pozytywna więź uczuciowa. Na-

[19] Tamże s. 278.

[20] P. Poręba: *Atmosfera wychowawcza*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL" 18:1969 s. 56—58.

tomiast brak takiej atmosfery może wręcz uniemożliwić proces uspołecznienia i internalizacji norm [21].

Jak wykazują badania, wszystkie elementy środowiska mają określony wkład w powstanie atmosfery rodzinnej: warunki mieszkaniowe, warunki ekonomiczne, udział w kulturze, pielęgnowanie tradycji i zwyczajów, funkcjonujący w rodzinie system wartości i ocen, światopogląd, sposób prowadzenia domu, wystrój mieszkania. Wszystkie zatem mają także określony wkład w proces wychowania rodzinnego.

Wyjątkowe jednak znaczenie w tworzeniu się atmosfery domowej i w oddziaływaniu wychowawczym mają osoby ze środowiska rodzinnego oraz rodzaj więzi łączącej ich. Przede wszystkim chodzi o samych rodziców. By nie poszerzać zagadnienia, wystarczy wskazać na ich rolę w procesie wychowania religijnego. Najprościej można ją określić jako materialne pośredniczenie między Bogiem a dzieckiem. Ich „obraz" budowany przez dziecko z cech ich osobowości, z przeżyć, które dziecko wynosi z kontaktu z nimi, staje się podstawą do powstania w dziecku afektywno-obiektywnej idei Boga. Ich zaś aktywność religijna stanowi jak gdyby źródło doświadczeń i sprawia, że Bóg dla dziecka staje się kimś widzialnym i dotykalnym [22].

Już taki zarys dynamiki środowiska rodzinnego wskazuje na wielkie możliwości jego wpływów. Wpływ ten może być o tyle większy tak co do natężenia, jak i zakresu, o ile bardziej jest ono spoiste i zintegrowane. W takim wypadku skutki są bardzo głębokie i wielorakie. W dziedzinie świadomości jednostki przeżycia, doświadczenia, uczucia, nastroje i wiadomości, w dziedzinie mentalności system wartości i jego stereotypowe motywowanie, w dziedzinie postaw system ocen, motywacje i nastawienia emocjonalne — oto w czym odkryć można ślady wpływu środowiska rodzinnego.

Należy ponadto podkreślić rolę czynników funkcjonujących w rodzinie, które ułatwiają przenikanie jej wpływów do psychiki jednostki. Czynnik konformizmu wyzwala tendencje do zbliżania form swego zachowania się do form obowiązujących w środowisku. Czynnik „facylitacji" (ułatwienia społecznego) podtrzymuje i potęguje w jednostce te formy zachowania się, które wykonuje we współpracy z innymi. Czynnik „subiektywnego ducha grupy" sprawia, że jednostka zanurzona w środowisku otrzymuje od niego sugestie co do swoich myśli i uczuć [23].

---

[21] Tamże s. 57.

[22] Por. J. Wilk: *Wpływ rodziców na religijność dziecka do 6 lat. Psychologiczny aspekt problemu.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 22:1975 z. 6 s. 55—74. Tam dalsze dane bibliograficzne.

[23] S. Baley: *Psychologia wychowawcza w zarysie.* Warszawa 1963 s. 424.

Pełność obrazu uzyskamy jednak dopiero przez spojrzenie na to zagadnienie od strony dziecka — biorcy. Analizując wpływ środowiska rodzinnego od tej właśnie strony, konstatujemy wielką zależność tego zjawiska od wieku dziecka, i to w tym znaczeniu, że im młodszy wiek dziecka, tym bierniejsza jego postawa wobec wpływów środowiska i tym większa podatność. To ostatnie psychologowie zwykli określać mianem plastyczności. Plastyczność ta wynika ze specyficznych cech psychiki dziecka: sympatii, naśladownictwa i podatności na sugestię. Sympatia jest zdolnością wzajemnego psychicznego dostrajania się w myśleniu, chceniu i odczuwaniu osób sympatyzujących ze sobą. U małego dziecka sympatia posiada wyjątkową intensywność, przyjmując postać tzw. empatii. Naśladownictwo jest zasadniczą i bardzo charakterystyczną cechą okresu dziecięcego. Polega ono na powtarzaniu czynności dorosłych oraz ich indywidualnych cech zachowania się. Dzięki temu dzieko ma ułatwione zdobywanie nawyków, które są podstawową formą zachowania się osobniczego. Sugestia natomiast jest umiejętnością przekonywającego przekazywania drugim swoich własnych wyobrażeń, pojęć i uczuć. Sugestia ze strony rodziców posiada wyjątkowe znaczenie ze względu na pełne uznanie przez dziecko autorytetu rodzicielskiego i emocjonalne związanie z nimi. W miarę rozwoju dziecka niektóre z tych cech zanikają, lecz nie oznacza to ustania wpływów środowiska rodzinnego [24].

Te, z konieczności pobieżne, analizy upoważniają nas do stwierdzenia, że oddziaływanie rodzinne jest wyjątkowe i nie do zastąpienia, zwłaszcza w pierwszej fazie rozwoju dziecka. Rodzina tworzy zrąb przyszłej osobowości, jest centrum nauczania wartości etycznych, dostarcza jednostce wewnętrznych regulatorów postępowania. Rodzina prowadzi do uspołecznienia. Z niej wywodzi się charakter człowieka, jego ideały i aspiracje.

Na tym tle uzasadnione jest stawianie tezy o wartości wpływów środowiska rodzinnego w budzeniu i decyzji podjęcia powołania duchownego. Rzecz oczywista, że narzucają się też pewne zasady, od których spełnienia zależy jakość rezultatów w tym zakresie. Z tego obszernego zagadnienia wybieramy do dalszych rozważań sprawy naistotniejsze.

Elementy wychowania rodzinnego w aspekcie powołania

Powołanie w całej swej złożoności rozwija się w dojrzale zbudowanej osobowości, ze szczególnym uwzględnieniem w jej strukturze religijności.

[24] S. Szuman: *Psychologia wieku dziecięcego*. Warszawa 1947.

Pozytywne rozwiązanie w rodzinie problemu wychowania dojrzałej osobowości oraz wychowania religijnego stanowi, naszym zdaniem, podstawę rozwoju powołania.

KSZTAŁTOWANIE OSOBOWOŚCI DZIECKA W ASPEKCIE POWOŁANIA

Pomijając spory definicyjne, przyjmiemy, że osobowość jest pewną strukturą tych psychicznych właściwości człowieka, które koordynują i integrują różne ludzkie dyspozycje do wykonywania całokształtu zadań życiowych [25]. Kształtowanie dojrzałej osobowości jest rzeczą niezmiernie skomplikowaną, jako że wymaga ono odpowiedniej atmosfery wychowawczej, odpowiedniego środowiska rodzinnego oraz wiąże się z całokształtem wychowania intelektualnego, emocjonalnego, społecznego, moralnego, seksualnego. Obszerność tematów nie pozwala w tym miejscu dłużej się nad nimi zatrzymywać. Przejdziemy zatem do omówienia tych elementów, które w podjęciu i spełnieniu powołania odegrać mogą istotną rolę, a których kształtowanie w dużej mierze zależy od rodziny.

Podstawową sprawą wydaje się być wykształcenie w dzieciach i młodzieży prawidłowej hierarchii potrzeb. Potrzeby są źródłem dążeń osobistych i precyzowania celów i ideałów życiowych. W jawnej sprzeczności z pojęciem powołania stałoby odziaływanie rodzinne oparte na kulcie pieniądza, posiadania i konsumpcji. Szkodliwy także z tego samego względu byłby ideał skromnej, ale pewnej materialnej pomyślności (mała stabilizacja). Takie środowisko rodzinne rodzi ludzi nie przystosowanych do twórczego działania, ponieważ skupieni są jedynie na własnym interesie, który nie wymaga trudu i ryzyka. Podobnie rodzice kształtujący swoje dzieci według ideału „spokojnego życia", nienarażania się, nie mogą wychować do powołania, które zakłada poszukiwanie, przygodę, niepokoje i wątpliwości. Tak samo rodziny preferujące styl życia oparty na łatwo osiągalnej radości stoją na przeszkodzie w podjęciu powołania, które cechuje inicjatywa, poszukiwanie i trudne decyzje. Nie mniej szkodliwe dla kształtowania powołań byłoby preferowanie przez rodzinę stylu życia opartego na dominacji i panowaniu nad innymi. Kult siły i panowania, znaczenia, do tego w kontekście pogwałcenia zasad moralnych, stoi w jawnej sprzeczności z istotą powołania. Polega ono przecież na ofierze z siebie i na służbie innym.

Następnym problemem w kształtowaniu osobowości dziecka w aspekcie powołania jest wytworzenie w nim postawy altruistycznej. Postawa ta, uwzględniająca doznania, doświadczenia i interesy innych lu-

[25] Cz. Czapow: *Rodzina a wychowanie*. Warszawa 1968 s. 107 n.

dzi, jest źródłem udanego uspołecznienia, a jedynie taka postawa rozstrzyga o możliwości podjęcia powołania. Kształtowanie postawy altruistycznej rozpoczyna się w rodzinie już od niemowlęctwa. Cechą tego wieku, podkreślaną przez psychologię, jest skrajny egocentryzm. Niewątpliwie maleje on z biegiem lat, niemniej od samego początku środowisko rodzinne musi troszczyć się o usuwanie z przeżyć dziecka dążenia do przyjemności za wszelką cenę, a uczyć zadowolenia z pracy dla innych i ze współpracy z innymi.

Dalej należy mówić o potrzebie kształtowania przez rodzinę odpowiednich motywacji. Znajdują one najpełniejsze odzwierciedlenie w przekonaniach i światopoglądzie jednostki. Dotykamy tu niezmiernie skomplikowanego problemu ze względu na udział w motywacjach wielu czynników, intelektualnych, emocjonalnych, religijnych. Istnieje dziś niebezpieczeństwo kształtowania przez rodzinę i przekazywania motywacji budowanych ze sprzecznych elementów, a co za tym idzie, mających niewielką siłę oddziaływania. Szczególnie mocno niebezpieczeństwo to ujawnia się w decyzjach współczesnej młodzieży, w formie zdezorientowania czy rezygnacji z ideałów w kontekście zróżnicowanych dzisiaj ideologii i światopoglądów. Jest jasne, że decyzja dotycząca podjęcia powołania duchownego jest przez to bardzo utrudniona.

Wreszcie wydaje się konieczne podkreślenie roli przygotowania dzieci przez rodzinę do samodzielności. Jest poważnym błędem, także w aspekcie powołania, postępowanie rodziców zagłuszające samodzielność i zabijające tym samym poczucie odpowiedzialności. Nie chodzi przy tym o rezygnację z wszelkiej kontroli czy pomocy dziecku w przezwyciężaniu trudności. Chodzi raczej o ciągłe inspirowanie i taką pomoc, która by pobudzała aktywność. Podjęcie powołania wymaga bowiem poczucia odpowiedzialności za decyzje, stałości oraz twórczej samodzielności, przy równoczesnym uznaniu i respektowaniu takich czy innych autorytetów. Powołanie wymaga także umiejętności wychodzenia poza utarte schematy, zmiany postaw i ocen, postawy krytycznej, często także postaw twórczo nowatorskich.

Celem tak zarysowanego modelu wychowania rodzinnego jest budowanie dojrzałej osobowości dziecka, warunkującej przyjęcie powołania duchownego.

PROCES WYCHOWANIA RELIGIJNEGO W RODZINIE

Wychowanie religijne w rodzinie, prowadzące do interioryzacji przez dziecko orędzia chrześcijańskiego i do jego wzrostu w wierze, posiada podstawowe znaczenie w budzeniu i podjęciu powołania. Podstawą wycho-

wawczej działalności rodziny w tym względzie jest łaska sakramentu małżeństwa, dzięki której rodzice otrzymują sobie właściwy udział w funkcjach Chrystusa, a rodzina staje się „domowym Kościołem" (KK 11)[26]. Jest ona przede wszystkim miejscem kultu w konkretnych przejawach, jak: modlitwa rodzinna, wspólna lektura słowa Bożego, paraliturgia domowa. Szczególnie ta ostatnia, jako że skupia w sobie wszystkie elementy, posiada fundamentalne znaczenie w kształtowaniu się doświadczenia chrześcijańskiego. Rodzina też, jako „Kościół domowy", uczestniczy i sprawuje profetyczną funkcję Chrystusa. Dzięki temu w rodzinie odbywać się może nieustanna katecheza, katecheza specyficzna, w której łączy się życie ze słowem odsłaniającym w wydarzeniach religijne treści i znaczenia. Słowo Boże głoszone przez rodziców uobecnia samego Chrystusa, oświeca wszystkie wydarzenia i wypadki życia rodzinnego, pomaga je zinterpretować i odczytać, uczy postaw chrześcijańskich, a przez to cała rodzina ubogaca się wewnętrznie. Rodzina też, jako „Kościół domowy", uczestniczy w funkcji królewskiej Chrystusa, pełniąc własne oryginalne posłannictwo wobec swoich członków i wobec świata (DA 11)[27].

Tak funkcjonująca rodzina chrześcijańska tworzy odpowiednie środowisko dla kształtowania się religijnej osobowości swoich członków. Zwróćmy uwagę na najważniejsze aspekty tego problemu.

Rodzina najpierw jest powołana do przekazania dziecku prawdziwej idei Boga[28]. Podkreślaliśmy już wyżej współzależność obrazu rodziców i idei Boga u małego dziecka. Rola rodziców w tym względzie to swego rodzaju bezsłowny przekaz, w którym szczególną rolę odgrywa miłość i więź pomiędzy rodzicami i dziećmi. Na tym etapie więc może już zaistnieć niebezpieczeństwo wypaczenia rozwoju religijnego przez brak u dziecka podstawowych doświadczeń, jak ciepło, bezpieczeństwo, przyjęcie, miłość, które równocześnie są drogą do przeżyć religijnych. Przekazywanie idei Boga intensyfikuje się w miarę rozwoju dziecka, przejmując kształt słownego przekazu w postaci katechezy przygodnej czy systematycznej. Nie jest to łatwe zadanie. Wymaga bowiem umiejętności wyważenia proporcji pomiędzy możliwościami percepcyjnymi dziecka a czystością i integralnością prawd wiary. Szanse rozwiązania tych trudności przynosi fakt, iż dziecko posiada większe zapotrzebowanie na przykład niż na sło-

[26] Por. J. Wilk: *Próba teologicznego uzasadnienia katechumenatu rodzinnego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 24:1977 z. 6 s. 71—84. Tamże dalsze informacje bibliograficzne.

[27] Tamże s. 79—83.

[28] Por. tenże: *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*. W: *Seminare*. T. 2. Kraków-Ląd 1977 s. 75—90. Tamże dalsze wskazówki bibliograficzne.

wa. Zachowanie się „religijne" ojca i matki skutecznie mogą wskazywać drogę i umożliwiać dziecku własne doświadczenie w wierze. Zdaje się, iż zasada ta w późniejszym okresie rozwoju dziecka (okres młodzieńczy) nie tylko nie traci swej ważności, lecz wprost przeciwnie: młodzież potrzebuje nie słów, lecz przykładów.

Rodzina wprowadza też do modlitwy. Modlitwa jest nie tylko sposobem przeżycia wiary, lecz równocześnie jest wyrazem całego osobowego rozwoju w wierze i osobowych potrzeb. Pozostawiając na boku opisy inicjacji do modlitwy w rodzinie przez różne jej etapy i stopnie, podkreślić należy znaczenie w tym względzie (podobnie jak wyżej) modlitewnej postawy rodziców, ich rozumienie modlitwy i ich życia przepojonego modlitwą. Badani alumni ten moment szczególnie podkreślali jako najbardziej znaczący w ich decyzjach.

Rodzina też kładzie podstawy pod rozwój społeczno-religijny przez formowanie sumienia dziecka. Formacja ta prowadzi od kształtowania przyzwyczajeń do moralnych wartościowań, o ile dokonuje się w atmosferze miłości, ciepła rodzinnego, serdecznych związków, wzajemnych odniesień i wysokiej jakości współżycia w rodzinie. Sumienie ukształtowane w dzieciństwie nie zniknie już i stanowi fundament całego dalszego życia.

Rodzina wreszcie ma wprowadzić swoich członków do życia we wspólnocie kościelnej. Ta swego rodzaju socjalizacja religijna rozpoczyna się od pierwszych spacerów do kościoła, poprzez zainteresowanie sprawami lokalnej wspólnoty kościelnej, aż do czynnego udziału w życiu liturgicznym i pozaliturgicznym parafii.

Tak zarysowana struktura i dynamika oddziaływania rodzinnego jest obrazem idealnym, jako że szkicowanym w pewnej izolacji, z pominięciem uwarunkowań, wielorakich przemian współczesnych, które dotykając rodzinę mogą wpływać na powstanie zaburzeń w jej odziaływaniu. To ostatnie przerastałoby ramy jednego artykułu. Niemiej należy wyjść naprzeciw pytaniu: czy istnieją szanse realizacji tak ukazanego idealnego obrazu? Wydaje się, że sformułowanie pewnych praktycznych zasad pedagogiki rodziny w zakresie powołaniowym może pomóc czytelnikowi w odpowiedzi [29].

A. Zasada ciszy. Technizacja współczesna, urbanizacja i industrializacja wprowadzają obok niewątpliwych dóbr również wiele zaburzeń w życie ludzi i rodzin. Przede wszystkim zakłócony został spokój. A właśnie jedynie cisza daje możliwości zastanowienia się nad sobą

[29] H. E. Elaner: *Gedanken zur Frage des Priesternachwuchses.* W: *Congregare. Pastorale Aufsätze.* Leipzig 1965 s. 207—209.

i przeżycia wartości wewnętrznych. Dlatego do wielkich zasad oddziaływania współczesnych rodzin i do istotnych zadań należy zaliczyć stwarzanie ciszy. Katolicka rodzina o tyle stanie się źródłem powołań, o ile potrafi stawać się, mimo zakłóceń życia, przestrzenią ciszy. Ludzie żyjący w głośnych rodzinach mogą nie dosłyszeć wołania Bożego.

B. Zasada radości. Radosny duch rodziny, nie mający nic wspólnego z głośną, sztuczną radością, prowadzi do autentycznego wzrostu, zaangażowania i poświęcenia. Przede wszystkim wspomaga on religijny rozwój. Prawdą i prawem Ewangelii jest przecież radość dzieci Bożych.

C. Zasada ofiary. Współczesne tendencje i style życia charakteryzują się niezrozumieniem wartości ofiary i poświęcenia. Stąd dążenie do unikania jej. Do istoty chrześcijaństwa należy jednak krzyż, tym bardziej do istoty powołania duchownego. Dlatego też w oddziaływaniu rodzinnym ta strona ludzkiego życia nie może być pominięta. Należy wykorzystać i rozwinąć wszelkie możliwości wyrabiania ofiarności, pełnego i głębokiego zrozumienia doświadczeń życiowych i cierpień, konieczności podejmowania decyzji związanych z ofiarą, zwłaszcza wtedy, gdy w grę wchodzi czyjeś dobro. Równocześnie należy podkreślać i urabiać ducha głębokiego zadowolenia i radości, które muszą łączyć się z ofiarnością i poświęceniem, by posiadły one swój prawdziwy ludzki i chrześcijański sens. To wszystko, co powiedziano wyżej, w kontekście powołania duchownego zyskuje jeszcze bardziej na oczywistości.

Na podstawie przedstawionych tutaj analiz staje się pewne, iż teza Soboru, od której artykuł bierze swój tytuł, że rodzina jest „pierwszym seminarium" (DFK 2), jest jak najbardziej uzasadniona i posiada głęboką treść. Autor zdaje sobie sprawę, że zagadnienie nie zostało w pełni wyczerpane, że wiele spraw poruszano w sposób ogólny i wycinkowy. Usprawiedliwieniem może być chęć ukazania obszerności i wagi podjętej problematyki.

FAMILY — THE FIRST SEMINARY

SUMMARY

In its pastoral care the Church does not neglect the problem of increasing the number of vocations. It is reflected in research work, which approaches the problem from many different angles so as to analyse and present, of possible, its sources and circumstances. The pedagogy of the family has its contribution here, too.

The point of departure for the author's considerations is the Vatican Council definition of the family as „the first seminary". This statement, which reflects centuries of the Church's experience, is confirmed by the empirical sciences. The pedagogical-psychological reflection based on that confirmation points out the primary role of the family for the question of vocations. Through its influence, the family takes a significant part in the development of a child's personality, thus making some of them capable of undertaking the vocation. Further analysis leads to defining the conditions in which the influence of the family can yield the best results in this area. What ich needed are solutions for shaping the child's character within the family (the hierarchy of values, motivations, education to self-dependence, the shaping of altruistic attitudes) and for religious education within the family, which is „the domestic Church".

Ks. STANISŁAW STYRNA

UROCZYSTOŚĆ RODZINNA — 1968 [1]

Jedną z najbardziej reprezentacyjnych akcji duszpasterskich w Polsce było „oddanie się w macierzyńską niewolę Najświętszej Maryi Panny". Zakończenie Wielkiej Nowenny, okres Milenium zostały poświęcone jej realizacji. Oddawały się według opracowanego terminarza jednostki, rodziny, grupy zawodowe, parafie, diecezje, cała katolicka Polska.

Oddanie o takim zasięgu to niewątpliwie ogromnie interesujące zjawisko religijno-społeczne, godne dokładnego przebadania przez specjalistów. Wiadomo, jak akcja oddania została zaplanowana, jakie wytyczono jej cele. Wiemy, że akt oddania porównywany był niekiedy do chrztu Polski. Warto byłoby dowiedzieć się, jak „oddanie" zostało przyjęte, jak rozumiane, jak ono funkcjonowało wśród katolików polskich.

Skoncentrujemy się tylko na oddaniu rodzin, i to wyłącznie w jednym środowisku, bez pretensji do uogólnień. Posłużymy się w tym celu sondażem ankietowym, jaki przeprowadził jeden z duszpasterzy dla swego prywatnego użytku. Chodzi zatem nie o studium naukowe, ale o ostrożną próbę zbliżenia się do faktów, o zorientowanie się duszpasterskie i o garść refleksji.

A. Oddanie rodzin w macierzyńską niewolę Najświętszej Maryi Panny związane zostało z nawiedzeniem rodzin przez obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. W tym celu każda parafia otrzymała na Jasnej Górze barwną fotografię obrazu ze specjalną dedykacją Księdza Prymasa. Według założeń oddać się mogła każda rodzina katolicka, tj. żyjąca w sakramencie małżeństwa. Zostały przewidziane „warunki oddania", „przygotowanie dalsze i bliższe", „tryduum rodzinne", „zobowiązania rodziny" oraz „przebieg uroczystości oddania rodziny" [2]. W założeniu przyjęto, że istotnym momentem tej uroczystości będzie oddanie, natomiast nawiedze-

[1] Opracowanie zostało sporządzone w r. 1968 i nie było publikowane. W związku z obecnym programem duszpasterskim przedstawia pełną aktualność.

[2] Materiały Komisji Maryjnej Episkopatu Polski. Oddanie rodzin Matce Bożej.

nie miało stanowić okazję, czynnik zewnętrzny i mobilizujący. Oddanie pomyślane zostało jako cel zaplanowanej akcji duszpasterskiej, miało stać się faktem bardzo ważnym, wewnętrznym, przeobrażającym.

Właśnie wśród rodzin, które urządziły u siebie omawianą uroczystość, po jej zakończeniu przeprowadzony został sondaż ankietowy. Rozprowadzono 120 kwestionariuszy, a uzyskano 70 odpowiedzi. We wstępie proszono o „szczerość i prawdziwość odpowiedzi" oraz zapewniano, że wyniki będą „ważne dla miejscowych celów duszpasterskich". Ankieta została przyjęta na ogół życzliwie. Wypełnione kwestionariusze składano w ciągu dwu tygodni do puszki w kaplicy.

1. Badanym środowiskiem była wieś, położona 22 km od stałej zabudowy „wielkiego miasta", a 7 km od miasteczka powiatowego. Wieś należy do parafii, która swoimi tradycjami sięga kilku wieków. Choć z pierwotnego terenu parafii uformowały się już dwie inne, to jednak nadal pozostaje ona jeszcze bardzo rozległa.

Ankieta dotarła do wiernych uczęszczających nie do kościoła parafialnego, ale do kaplicy, która działa od kilku lat i przy której pracuje kapłan, organizując nabożeństwa oraz katechizując w trudnych warunkach. Wierni tego terenu — według ich własnej opinii — związani są z kościołem parafialnym tylko „przymusem administracyjnym", gdyż do „parafii" muszą „zanosić na chrzty, śluby i pogrzeby". Za „swojego księdza" uważają księdza z kaplicy, oddalonej od kościoła parafialnego o około 6 km.

Omawiane skupisko wiejskie składa się z kilku komponentów: z samej wsi, z PGR-u, kolonii i tzw. letniska. Ludność przedstawia znaczne pomieszanie, jeśli chodzi o pochodzenie regionalne. Oprócz mieszkańców miejscowych pewną część stanowią przybysze z Kielecczyzny, z Białostocczyzny czy z innych stron Polski. Wieś ma połączenie z „wielkim miastem" PKS-em (co 30 minut) raz tradycyjną „ciuchcią". Codzienny ruch na tej trasie jest ogromnie ożywiony.

2. Dane ankietowe pozwalają na opis środowiska rodzinnego wiernych biorących udział w uroczystości oddania. Respondenci wykazują dużą rozpiętość w zakresie wykształcenia — od niepełnego podstawowego aż do wyższego.

	Wyższe	Średnie	Podstawowe	Niepełne podstawowe
Mężczyźni	2	12	46	10
Kobiety	1	14	40	15

Struktura zawodowa przedstawia również znaczne zróżnicowanie.

	Pracownik umysłowy	Robotnik	Rolnik	Rzemieślnik samodzielny
Mężczyźni	2	43	16	9
Kobiety	7	26	37	0

Z odpowiedzi ankietowych wynika, że prawie każda rodzina związana jest przez pracę zawodową z miastem. Respondenci raczej niechętnie przyznają się do wsi. Zdecydowanie ciążą ku pracy pozarolnej. Kobiety, deklarujące się jako związane z rolnictwem, skrupulatnie podkreślają w wielu wypadkach, że należą do spółdzielni chałupniczej.

Wieś swoje potrzeby kulturalne i rozrywkowe zaspokaja w mieście, i to nie powiatowym, ale w „wielkim mieście", mimo większej odległości. Świadomość, sposób myślenia, noszenia się, pracy i odpoczynku kształtuje „wielkie miasto".

Wśród respondentów przeciętny wiek mężczyzn wynosi 31 lat, a kobiet 30,8 [3]. Przeważają zatem ludzie młodzi, w pełni sił produkcyjnych, ludzie dorabiający się, bardzo zapracowani.

Tworzą zazwyczaj rodziny dwupokoleniowe, składające się z rodziców i małych dzieci. Tylko w 23 wypadkach mieszka wspólnie ktoś spoza tego grona. Są to rodziny w większości małodzietne.

Liczba rodzin	Liczba dzieci	Liczba rodzin	Liczba dzieci
5	0	4	5
6	1	1	6
30	2	1	11
13	3	7	Brak odpowiedzi
3	4		

Średnia zatem liczba dzieci w rodzinach respondentów wynosi 2,4.

3. Orientującym sprawdzianem religijności omawianej grupy może być jej stosunek do obowiązku mszy św. niedzielnej. Ankietowani wypowiedzieli się, jak często uczęszczają na mszę św.

	Mężczyźni	Kobiety
W każdą niedzielę	11	36
2 razy w miesiącu	9	14
1 raz w miesiącu	1	2
Od czasu do czasu	26	12
Nigdy	3	0
Brak odpowiedzi	20	8

[3] Stosunkowo młody wiek respondentów można wyjaśniać prawdopodobnie trudnościami, na jakie napotykali ludzie starsi w wypełnianiu kwestionariusza.

Wydaje się, że brak odpowiedzi oznacza „nigdy" albo „bardzo rzadko". Odpowiedź „od czasu do czasu" należy prawdopodobnie rozumieć — z okazji wielkich świąt, a może nawet raz na kilka lat z okazji ślubów, pogrzebów itp. Widać stąd, że regularne spełnianie praktyk religijnych jest bardzo słabą stroną omawianego środowiska.

B. Na takim tle społeczno-religijnym prześledzimy postawy rodzin wobec uroczystości oddania i nawiedzenia.

1. Jakie nastawienie poprzedziło tę uroczystość?

Uroczystość była:	Mężczyźni	Kobiety
Niepożądana	2	0
Oczekiwana	23	19
Bardzo upragniona	28	40
Brak odpowiedzi	17	11

Uroczystość była „niepożądana" w dwu wypadkach. W jednym mężczyzna z wyższym wykształceniem, nie uczęszczający na mszę św., twierdzi, że „człowiek powinien pójść modlić się do kościoła". W drugim wypadku dowiadujemy się z wypowiedzi żony, że „mąż nie chciał brać udziału". Dla ogółu uroczystość była bądź „oczekiwana", bądź „bardzo upragniona". „Brak odpowiedzi" oznacza zapewne niezdecydowanie, nie jest natomiast wyrazem niechęci, gdyż inaczej respondenci ci mieściliby się w kategorii „niepożądana".

2. Jeżeli chodzi o przeżycia i wrażenia, jakie pozostawiło to wydarzenie w rodzinach — w przeważającej mierze były to uczucia „radości", a tylko w jednym wypadku „rozczarowania" i w jednym „żadnego wrażenia". Ostatnia rodzina odpowiada, że się nie przygotowała, a obraz przyjęła „dlatego, że inni przyjmowali". „Rozczarowania" — ponieważ „sprowadzenie obrazu powoduje szereg nieprzyjemnych plotek".

3. Ogół rodzin, bo aż 58, sądzi, że należy powtórzyć tę uroczystość już „za rok", 11 uważa, że „później", a tylko jeden głos jest przeciwny powtarzaniu. Respondenci podsuwają myśl, że należy powtórzyć uroczystość „za rok" ze względu na skutki, jakie przynosi jej przeżycie. Wypowiedzi są wielorakie. Jedne z nich akcentują konsekwencje religijne:

pogłębiło się przywiązanie do wiary,
zbliżyliśmy się do Matki Najświętszej.

Inne opowiedzi podkreślają zmiany w życiu rodzinnym:

pozostało uczucie radości i szczęścia w naszej rodzinie,
rodzina nasza stała się bardziej szczęśliwa i scementowana,
zapanowała zgoda w rodzinie,
nastąpiło nowe zrozumienie i pobożność.

Niektórzy woleliby jednak, aby uroczystość powtórzyć „później", ponieważ wtedy będzie „nowością", „zrobi większe wrażenie", „pozostawi więcej przeżyć".

4. Uroczystość mobilizowała nie tylko każdą rodzinę osobno, ale również jej krewnych, sąsiadów, a nawet całą wieś. Nie obserwuje się specjalnej różnicy w tym względzie między różnymi komponentami — zbiorowościami miejscowości. Liczbowo biorąc, spośród krewnych uczestniczyło w niej przeciętnie po 6,5 osób. Na podkreślenie zasługuje fakt, że na tę uroczystość przyjeżdżały na wieś całe rodziny z „wielkiego miasta", które tam u siebie „obrazu nie przyjmowały". Ponadto każda rodzina skupiała codziennie na wspólnej modlitwie średnio po 30 osób spośród sąsiadów, przyjaciół i znajomych. Niektóre osoby w pielgrzymce za obrazem nie opuściły ani jednej rodziny obchodzącej uroczystość. Inne uczestniczyły po 50, 60, a nawet 70 razy. Przeciętnie jedna lub więcej osób z każdej rodziny nawiedzała inne 24 razy.

5. Uroczystość nie ograniczała się tylko do mniej lub bardziej bogatej oprawy zewnętrznej, ale niosła z sobą również konsekwencje wewnętrzne. Z tej okazji — według respondentów — tylko w 9 rodzinach nikt nie przystąpił do sakramentów spowiedzi i komunii św. W 20 wypadkach sakramenty św. przyjęła wspólnie cała rodzina, a we wszystkich pozostałych średnio po 3 osoby, często również spośród przyjezdnych krewnych. 40 rodzin uczestniczyło wspólnie we mszy św. odprawianej w ich intencji. Wiele rodzin z żalem wyjaśnia, że uniemożliwiła im to praca zawodowa.

6. Uroczystość skłaniała także do podejmowania postanowień rodzinnych. Uczyniły to 42 rodziny. Pominęły ten punkt 23 rodziny, a w pozostałych wzięły na siebie to zadanie niektóre osoby. Ci, którzy nie podjęli żadnych postanowień, podają różne motywy:

nie zastanawialiśmy się, zaniedbano, nie pomyślano o tym,
zbyt byliśmy zajęci i nie przyszło nam do głowy,
nie podjęliśmy postanowienia, gdyż u nas jest wszystko na miejscu,
po prostu nie wiadomo dlaczego, gdyż takiej potrzeby nie odczuwało się,
nie podjęliśmy, bo jak podjąć, to zrealizować, a jeśli to jest niemożliwe, to lepiej nie podejmować,
w obawie, że możemy nie dotrzymać tego, co obiecamy Matce Bożej.

Treść postanowień jest różnorodna, odnosi się zasadniczo do dwu dziedzin życia. Najczęstszym przedmiotem postanowień są praktyki religijne:

uczęszczać regularnie na mszę św.,
więcej się modlić,
nie opuszczać mszy św.,
odmawiać codzienny pacierz,
odmawiać wspólnie różaniec,
częściej przystępować do spowiedzi i komunii św.,
modlić się w intencji Ojca św.

Wiele potanowień odnosi się do życia rodzinnego:

żyć w zgodzie,
kontynuować rozpoczętą zgodę w rodzinie,
zachować w rodzinie pokój, zgodę i poszanowanie małżeńskie,
zwrócić uwagę na wychowanie dzieci w wierze katolickiej,
wychować dzieci na pożytek Bogu, nam i ojczyźnie.

7. Uroczystości zewnętrznej złożonej ze wspólnych modlitw, śpiewów i aktu oddania odpowiadały modlitwy prywatne samej rodziny. Zapomniały o nich tylko dwie rodziny respondentów. Czasem modliły się prywatnie niektóre osoby. Kilka rodzin podejmowało te modlitwy bardzo wcześnie rano, jeszcze przed wyjazdem do pracy. Dla wielu rodzin ta modlitwa była dopiero czymś szczególnie ważnym.

Dla mnie i moich najbliższych był to niezapomniany fakt i może najważniejsza była modlitwa w samotności, tak jakby sam na sam z Matką Bożą, kiedy to można było bez obcych świadków otworzyć swoje serce z bólami i zwątpieniami i prośbą o nieustanną opiekę nad rodziną.
Wolelibyśmy mieć uroczystość czysto domową, ale inni to odczuwają inaczej.

C. Wypada lojalnie stwierdzić, że w świadomości respondentów w całej uroczystości zdecydowanie uprzywilejowaną pozycję zajęło nie oddanie, ale nawiedzenie. Nastroje oczekiwania, uczucia radości oraz skutki emocjonalne, religijne i rodzinne związane są z nawiedzeniem obrazu, a nie z aktem oddania. Mimo bardzo wyraźnej i obszernej katechezy na ten temat, w przeżyciach respondentów nastąpiło nachylenie i przesunięcie zaangażowania, a nawet entuzjazm w kierunku nawiedzenia. To ono poderwało rodziny.

1. Akt oddania w programie zgromadzenia modlitewnego został ustawiony centralnie. W odbiorze pamięci i świadomości respondentów nie wysuwa się on jednak na pierwsze miejsce. 28 rodzin przyznaje, że choć słyszało, to jednak nie zdawało sobie sprawy, że nawiedzenie odbyło się po to, aby mogło dokonać się oddanie. 33 rodziny uważają, że już wielo-

krotnie oddawały się Matce Bożej i stale wystarczająco się oddają przez różaniec, litanię i inne modlitwy i nie widzą potrzeby specjalnego oddania. Większość rodzin nie potrafiła dostrzec istotnej różnicy między szczególnejszym znaczeniem odczytywanego przez ojca rodziny aktu oddania, w czasie którego na znak ważności wszyscy zachowywali postawę stojącą, a innymi modlitwami, śpiewami i obrzędami przewidzianymi na tę okazję.

Ankietowanym postawiono pytanie: co jest ważniejsze: msza św., akt oddania czy nawiedzenie obrazu? Odpowiedzi są interesujące z wielu względów. Otóż 29 respondentów na pierwszym miejscu postawiło mszę św., 15 — nawiedzenie obrazu, 26 — nie umiało dać odpowiedzi, a za aktem oddania nie padł ani jeden głos, w tym wyborze nie wchodził w ogóle w rachubę, co może i powinno dawać wiele do myślenia. Oto przykłady rozterek odpowiadających:

„Co jest ważniejsze? [...] na mszę św. możemy uczęszczać częściej niż brać udział w nawiedzeniu. Chyba w tym wypadku ważniejsze jest nawiedzenie".

„Nie wiedzieliśmy w niedzielę, czy iść na mszę św., czy pozostać przy Matce Najświętszej. Zostaliśmy w domu, bo jakże zostawić Ją samą".

Przy okazji ujawniło się, jak trudne dla ogółu przeciętnych wiernych w omawianym środowisku było oddanie. Mimo wielu ogłoszeń, przygotowań, listów pasterskich, kazań, plakatów, wyjazdów do Częstochowy tylko 23 respondentów w przybliżeniu wiedziało, że 3 maja 1966 r. na Jasnej Górze nastąpiło „oddanie Polski w macierzyńską niewolę Najświętszej Maryi Panny". Inni wyliczali najprzeróżniejsze wydarzenia:

1000-lecie chrztu Polski,
chrzest Polski,
uroczystości związane z wizerunkiem Matki Bożej,
ślubowanie młodzieży,
objawienie się obrazu Matki Bożej,
1000-lecie koronowania Matki Bożej,
zamknięcie obrazu Najświętszej Maryi Panny.

Powyższe odpowiedzi, choć dziwne, nie są tak trudne do zrozumienia ani szokujące, jeśli się weźmie pod uwagę następujący fakt: ci sami respondenci nie rozumieli, czym było Milenium. A przecież wokół niego odbywały się masowe uroczystości i mówiły o nim wszystkie środki społecznego przekazu, a ponadto nazwę od niego otrzymała główna ulica w omawianej miejscowości.

2. Dla respondentów niezaprzeczalną ważkość miało nawiedzenie obrazu. W wyrażanych postawach z nawiedzeniem związany jest wielki ładunek uczucia. Również skutki społeczno-religijne przypisywane są

nawiedzeniu. Mają one zabarwienie emocjonalne. Prawie wszyscy respondenci podkreślają znaczenie, przeżycie i skuteczność nawiedzenia. Oto niektóre z wypowiedzi:

> Wszyscy znajomi z radością oczekiwali nawiedzenia Matki Bożej w swoich domach. W wielu domach nastąpiła zgoda, jakby duchowe odrodzenie.
> Obchodziliśmy równocześnie 10-lecie naszego małżeństwa, i w ciągu tych lat nawiedzenie obrazu Matki Bożej było chyba najszczęśliwszą chwilą.
> Dobrze, że obraz Matki Bożej nawiedzał rodziny, bo iluż to sąsiadów, którzy gniewali się przez długie lata, przy tej okazji pogodziło się.
> Obraz w czasie nawiedzenia domu ma wielką moc [...] człowiek staje się dobry dla otoczenia, zapomina o krzywdach i żalach, chciałoby się, aby tak było zawsze.
> Nawiedzenie obrazu to jakieś wielkie porozumienie między ludźmi a Bogiem i Matką Najświętszą. To również porozumienie między ludźmi, którzy przez lata nie tolerowali się.

D. Już powyższe pobieżne dane dotyczące uroczystości oddania i nawiedzenia nasuwają parę refleksji. Pierwsza jest nader pozytywna. Biorąc pod uwagę charakter środowiska, jego niejednolitość, różnorodność silnych wpływów, przeobrażenia, zadziwia wprost jego podatność na przeprowadzaną akcję duszpasterską. Zwłaszcza jeśli się weźmie pod uwagę, że uroczystość oddania i nawiedzenia organizowali w swoich rodzinach tak chętnie ludzie stosunkowo młodzi, o bardzo napiętym budżecie czasu. Ludzie ci należą ponadto do tej kategorii wieku, kiedy to praktyki religijne są najsłabsze, a religijność unika zewnętrznej manifestacji.

Przyczyn tego zjawiska należy szukać zapewne w bardzo podatnym typie naszej religijności polskiej na oddziaływanie pastoralne, w charakterze akcji odpowiadającej mentalności danego środowiska oraz w sposobie miejscowej pracy duszpasterskiej [4].

Druga refleksja dotyczy stosunkowo małej percepcji programu i koncepcji oddania. Jest to zastanawiające i nasuwa potrzebę poszukiwania przyczyn. Być może, powodów tego zjawiska należy szukać w nieuwzględnieniu jakiejś ważnej zasady psychologicznej czy socjologicznej, np. w pominięciu ważnej prawdy o pomocniczym charakterze duszpasterstwa. Na omawianym przykładzie spostrzegamy niedwuznacznie, że plastyczność ludzka w poddawaniu się zabiegom duszpasterskim jest ograniczona. Respondenci z omawianego środowiska żyją w bardzo konkretnej sytuacji i przez nią docierają do Boga. Praca duszpasterska to właśnie udzielanie im pomocy w spożytkowaniu swoich warunków życiowych dla spotkania Boga i miłowania Go. Ta pomoc musi uwzględniać możli-

[4] Z okazji uroczystości oddania i nawiedzenia miejscowy duszpasterz przeprowadził systematyczną katechezę domową w około 100 rodzinach.

wości poszczególnych jednostek i całej zbiorowości. Musi być na ich miarę. Inaczej trafia w próżnię, na grunt nie przygotowany, niedojrzały. Wydaje się, że nie zostało to uwzględnione w pomyśle, w programie i oddziaływaniu duszpasterskim na rzecz aktu oddania. Z religijnego i duchowego punktu widzenia „oddanie się w macierzyńską niewolę Maryi" jest „doskonałym i prawdziwym nabożeństwem do Matki Bożej" (Ludwik Grignon de Montfort). Pozostaje jednak faktem, że nie trafiło do przekonania wiernych ankietowanego środowiska. Po prostu dotychczasowa formacja religijna nie doprowadziła do zrozumienia i przyjęcia tak doskonałego nabożeństwa. Poziom religijny tych ludzi nie okazał się dość wysoki. Zaplanowana akcja duszpasterska mało korelowała z możliwościami. Trudno bowiem, aby ci katolicy, którzy nie zawsze spełniają podstawowy obowiązek uczestnictwa we mszy św. niedzielnej, nagle zdobyli się na komfort „świętego niewolnictwa Maryi". Zapewne można wyciągnąć szerszy wniosek, że niełatwo jest o program duszpasterski o charakterze powszechnym i odpowiadającym różnym środowiskom w całym kraju, rodzajowi ich religijności, przygotowania, możliwości, tradycji i aktualnej sytuacji. W każdym razie miejscowe działanie duszpasterskie wymaga dobrego zaznajomienia się z możliwościami środowiska i bardzo intensywnej i świadomej pracy nad zastosowaniem programu i formowaniem według niego określonej wspólnoty religijnej.

Refleksja trzecia związana jest z nawiedzeniem. Ujawniło ono wielkie zainteresowanie nowym rodzajem uroczystości religijnej. Poza nabożeństwem do Matki Bożej zadecydowało o jego powodzeniu zapewne udzielenie swobody katolikom świeckim w wypowiedzeniu się. Organizowanie struktury nabożeństwa domowego, dekoracji i zewnętrznej oprawy uroczystości dawało wiele satysfakcji rodzinom. Niekiedy dochodziło do przesady, ale to przecież uroczystość w pewnej mierze bezprecedensowa. Systematyczna katecheza rodzinna pozwalała na pogłębienie przeżycia o wartości wewnętrzne i skutki społeczne.

Bez wątpienia można powiedzieć, że nawiedzenie w omawianym środowisku zdało egzamin. Prawdopodobnie nie tylko w rodzinach respondentów, ale wszędzie niosło z sobą wielką szansę duszpasterską, przy założeniu uwzględnienia poziomu i potrzeb danego środowiska i przy poważnym zaangażowaniu duszpasterzy. Jeden z respondentów z wyższym wykształceniem wyraźnie dostrzega tę szansę:

> Propozycje? [...] Z okazji nawiedzenia obrazu Matki Bożej zacząć mówić do ludzi [...] żeby księża jeszcze bardziej włączyli się do tej uroczystości, żeby równolegle w całym tym okresie modlić się w kościele i mówić, mówić, mówić. Żeby nie minął moment bardzo odpowiedni. Żeby to było coś jak misja rodzinna pod opieką Matki Bożej.

Zacząć „mówić do ludzi". W kościołach mówi się wiele i zapewne na coraz wyższym poziomie. W rodzinach jednak można mówić również „do ludzi" w sposób bardzo osobisty, nawiązując bezpośredni dialog, akcentując aktualnie ważne zagadnienia religijne i moralno-społeczne. W dalszym ciągu przecież istnieje obraz Matki Bożej. A wierni wyraźnie proponują powtórzenie nawiedzenia. Istnieje jeszcze Biblia. „Spotkanie ze słowem Bożym", „wieczory ewangelizacyjne" w grupach rodzinno-sąsiedzkich zdadzą na pewno egzamin. Mogą je przeprowadzać zarówno księża, jak i przygotowani ludzie świeccy. Ci ostatni może nawet w szczególny sposób. Nie zaniedbując kościoła i tradycyjnych środków duszpasterstwa, trzeba szukać trafnych metod i form apostolstwa i katechezy. Omawiana uroczystość rodzinna trafiła w to zapotrzebowanie w określonym środowisku.

FAMILY HOLIDAY — 1968

SUMMARY

Among many pastoral initiatives taken in Poland recently, the Great Novenna before the 1000th Anniversary of the Baptism of Poland, stands out as the most significant. The ceremony which was to be the highlight of the novenna was the act of „surrender of the whole Nation to the maternal bondage of the Virgin Mary". At the basis of this act was concern for more dynamic faith and for changes in the moral sphere. To provide some kind of solemn setting for the event, it was combined with the visitation of individual parishes and families by the picture of the Madonna of Częstochowa.

It is justifiable to put forward some hypotheses concerning the effectiveness of this pastoral undertaking and, above all, the degree of perception of individual elements by the believers.

The survey taken to investigate these problems seems to indicate that in the group examined the visitation, with all its external setting, was definitely a much greater experience than the act of surrender. Thus, it points out low degree of effectiveness of the essential element, i.e. the act of surrender. Such a situation probably results from the nature of religiousness of the people examined on the one hand and from a too general character of the act itself on the other. It was too schematic and did not allow for the diversity within different environments. This might be a meaningful suggestion for planning similar initiatives in the future.

However, any exhaustive answer can only be possible if more extensive studies have been made.

Ks. SEWERYN ROSIK

SPOŁECZNE POWOŁANIE A SPOŁECZNY ROZPAD RODZINY

Wstęp

Współczesne czasy przyniosły wiele gwałtownych, radykalnych zmian i przeobrażeń: praca i zawód wyglądają zupełnie inaczej niż kiedyś; społeczne i polityczne stosunki uległy i ulegają nadal przekształceniu; technika i nauka stawiają ludzkość nieomal każdego roku, a nawet miesiąca, wobec zadziwiających odkryć i sukcesów. Warto więc postawić pytanie, czy ten proces przeobrażeń pominął rodzinę, najbardziej podstawową komórkę życia społecznego? Jaką rolę w nadchodzącej przyszłości będą odgrywać te dwie wielkości: małżeństwo i rodzina? Czy ostoją się w dotychczasowym kształcie i modelu? W jakim stopniu poddadzą się temu powszechnemu trendowi przemian i przeobrażeń?

Jak w każdym trudnym a zasadniczym zagadnieniu, i w tej płaszczyźnie występują oceny skrajne i postulaty przeciwstawne. Chodzi jednak o to, które stanowisko wykazuje nie tylko właściwą równowagę, ale i obiektywizm, poparty rozwojową prognozą na przyszłość. Wielu socjologów podkreśla, że instytucja małżeństwa i rodziny sprawdziła się w historii. Ostała się ona mimo najrozmaitszych społecznych ewolucji i zyskała jak gdyby wartość transhistoryczną [1]. Jej siła ujawniła się — między innymi — w tym, że istotne jej struktury nie zmieniły się w ciągu dziejów, a nawet zyskały szczególną weryfikację poprzez klęskę tych propozycji, które chciały je zmodyfikować fundamentalnie [2]. Procesy przeobrażeń społecznych, które raz po raz wysuwały ataki na jej trwałość i monogamiczność, znamionowały kryzys raczej postaw ludzkich, ale nie kryzys samej instytucji jako takiej [3]. Takie stwierdzenie ma za sobą nie tylko doktrynę Kościoła, ale i przesłanki filozofii niereligijnej, jak np. teorii marksistowskiej, której przedstawiciele podkreślają, że rodzina ma charakter trwały, a jej spoistość nie może być uzależniona od dowolności

---

[1] Por. Z. Tyszka: *Socjologia rodziny*. Warszawa 1974 s. 57.

[2] Por. KDK 47.

[3] Por. H. Izdebska: *Przyczyny konfliktów w rodzinie*. Warszawa 1975.

Zacząć „mówić do ludzi". W kościołach mówi się wiele i zapewne na coraz wyższym poziomie. W rodzinach jednak można mówić również „do ludzi" w sposób bardzo osobisty, nawiązując bezpośredni dialog, akcentując aktualnie ważne zagadnienia religijne i moralno-społeczne. W dalszym ciągu przecież istnieje obraz Matki Bożej. A wierni wyraźnie proponują powtórzenie nawiedzenia. Istnieje jeszcze Biblia. „Spotkanie ze słowem Bożym", „wieczory ewangelizacyjne" w grupach rodzinno-sąsiedzkich zdadzą na pewno egzamin. Mogą je przeprowadzać zarówno księża, jak i przygotowani ludzie świeccy. Ci ostatni może nawet w szczególny sposób. Nie zaniedbując kościoła i tradycyjnych środków duszpasterstwa, trzeba szukać trafnych metod i form apostolstwa i katechezy. Omawiana uroczystość rodzinna trafiła w to zapotrzebowanie w określonym środowisku.

FAMILY HOLIDAY — 1968

SUMMARY

Among many pastoral initiatives taken in Poland recently, the Great Novenna before the 1000th Anniversary of the Baptism of Poland, stands out as the most significant. The ceremony which was to be the highlight of the novenna was the act of „surrender of the whole Nation to the maternal bondage of the Virgin Mary". At the basis of this act was concern for more dynamic faith and for changes in the moral sphere. To provide some kind of solemn setting for the event, it was combined with the visitation of individual parishes and families by the picture of the Madonna of Częstochowa.

It is justifiable to put forward some hypotheses concerning the effectiveness of this pastoral undertaking and, above all, the degree of perception of individual elements by the believers.

The survey taken to investigate these problems seems to indicate that in the group examined the visitation, with all its external setting, was definitely a much greater experience than the act of surrender. Thus, it points out low degree of effectiveness of the essential element, i.e. the act of surrender. Such a situation probably results from the nature of religiousness of the people examined on the one hand and from a too general character of the act itself on the other. It was too schematic and did not allow for the diversity within different environments. This might be a meaningful suggestion for planning similar initiatives in the future.

However, any exhaustive answer can only be possible if more extensive studies have been made.

Ks. SEWERYN ROSIK

SPOŁECZNE POWOŁANIE A SPOŁECZNY ROZPAD RODZINY

Wstęp

Współczesne czasy przyniosły wiele gwałtownych, radykalnych zmian i przeobrażeń: praca i zawód wyglądają zupełnie inaczej niż kiedyś; społeczne i polityczne stosunki uległy i ulegają nadal przekształceniu; technika i nauka stawiają ludzkość nieomal każdego roku, a nawet miesiąca, wobec zadziwiających odkryć i sukcesów. Warto więc postawić pytanie, czy ten proces przeobrażeń pominął rodzinę, najbardziej podstawową komórkę życia społecznego? Jaką rolę w nadchodzącej przyszłości będą odgrywać te dwie wielkości: małżeństwo i rodzina? Czy ostoją się w dotychczasowym kształcie i modelu? W jakim stopniu poddadzą się temu powszechnemu trendowi przemian i przeobrażeń?

Jak w każdym trudnym a zasadniczym zagadnieniu, i w tej płaszczyźnie występują oceny skrajne i postulaty przeciwstawne. Chodzi jednak o to, które stanowisko wykazuje nie tylko właściwą równowagę, ale i obiektywizm, poparty rozwojową prognozą na przyszłość. Wielu socjologów podkreśla, że instytucja małżeństwa i rodziny sprawdziła się w historii. Ostała się ona mimo najrozmaitszych społecznych ewolucji i zyskała jak gdyby wartość transhistoryczną [1]. Jej siła ujawniła się — między innymi — w tym, że istotne jej struktury nie zmieniły się w ciągu dziejów, a nawet zyskały szczególną weryfikację poprzez klęskę tych propozycji, które chciały je zmodyfikować fundamentalnie [2]. Procesy przeobrażeń społecznych, które raz po raz wysuwały ataki na jej trwałość i monogamiczność, znamionowały kryzys raczej postaw ludzkich, ale nie kryzys samej instytucji jako takiej [3]. Takie stwierdzenie ma za sobą nie tylko doktrynę Kościoła, ale i przesłanki filozofii niereligijnej, jak np. teorii marksistowskiej, której przedstawiciele podkreślają, że rodzina ma charakter trwały, a jej spoistość nie może być uzależniona od dowolności

---

[1] Por. Z. Tyszka: *Socjologia rodziny*. Warszawa 1974 s. 57.

[2] Por. KDK 47.

[3] Por. H. Izdebska: *Przyczyny konfliktów w rodzinie*. Warszawa 1975.

i życzenia tworzących ją stron [4]. Nic więc dziwnego, że zarówno instytucje świeckie (jak państwo), jak i instytucja religijna (Kościół) [5] w poczuciu odpowiedzialności stoją na gruncie trwałości instytucji małżeńskiej, spoistości wspólnoty rodzinnej, ponieważ jest to podstawowy warunek, by mogła ona wypełnić swoje społeczne powołanie. Czyż nie brzmią aktualnie słowa starego filozofa: „Fakt, że mężczyzna i kobieta zajmują właściwe sobie miejsce w ludzkiej egzystencji, jest największym osiągnięciem i wartością całej natury. Jeżeli małżonek jest prawdziwym mężem i ojcem, a małżonka prawdziwą matką i żoną, jeżeli syn i córka naprawdę są prawdziwymi synami i córką, wówczas dom ten znajduje się na słusznej drodze, a dzięki temu, że dom jest poprawny, cały świat kroczy drogą pewną i dobrą" (Konfucjusz) [6].

Te opinie i przekonania nie oznaczają wcale, że wspólnota małżeńsko-rodzinna stanowi instytucję całkowicie spetryfikowaną, absolutnie niepodatną na jakiekolwiek zmiany. Tak nie jest i być nie może po prostu dlatego, że tworzą ją żywe osoby, ludzie o określonych cechach indywidualnych, charakterologicznych, dysponujący różnym doświadczeniem, wiekiem, inteligencją, kulturą, wiedzą i postawą moralną. Trzeba więc uwzględnić i ten fakt, że inne jest małżeństwo ludzi młodych, zakochanych w sobie, a inne ludzi, u których panuje chłód i obojętność; czasem ludzi łączy przyjaźń, a czasem tylko miejsce, a serca wypełnia niechęć i wrogość. Na wspólnotę małżeńską składa się wielość i różnorodność powiązań, przy czym uwzględnić należy i to, że wspólny los, dzielony przez wiele lat, różnie kształtował ich charaktery w sensie dobrym i złym. „Ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz, że cię nie opuszczę aż do śmierci" — wypowiadane są najczęściej szczerze, ale w momencie, który jest dopiero progiem wspólnego życia. Przeważnie wskutek osobowej niedojrzałości nie są ujmowane te słowa ze świadomością zadań i powołań społecznych (choć tak być powinno), ale przeniknięte są subiektywizmem zabarwionym pragnieniem osobistego szczęścia. Czy jednak ludzie się sprawdzą, czy ta wspólnota, którą uważają z przekonaniem za własną, będzie dla nich szansą rozwoju powołania społecznego, służby dla innych, daru poświęcenia i ofiary, składanych na rzecz ojczyzny, rodziny ludzkiej i rodziny Bożej?

Wyrażenie „kryzys małżeństwa" nie jest wzięte z powietrza, nie jest tylko nie sprawdzonym przypuszczeniem. Istnieją kryzysy, które niszczą całkowicie małżeństwa i rodziny. Byłoby brakiem realizmu przeoczać

---

[4] Por. F. Engels: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane.* T. 2. Warszawa 1949.

[5] Por. Pius XI: *Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim.* Warszawa 1931.

[6] *Les quatre livres.* Ho Kien Fou 1895 s. 616.

tego rodzaju fakt. Za takim kryzysem postępuje: osobiste nieszczęście małżonków, sieroctwo społeczne dzieci, szkody społeczne i zawodowe. Dokonajmy więc spokojnej refleksji, która pozwoli z jednej strony zrozumieć wielkość społecznego powołania małżonków, z drugiej zaś — dojrzeć przyczyny i skutki rozpadu tej wspólnoty, a także określić prognozy integracyjnych zadań tej wspólnoty wobec samej siebie.

Egzystencjalny wymiar społecznego powołania

1. Słowo „powołanie" zakłada zawsze podmiot powołujący i tego, kogo powołuje się do wypełnienia określonych zadań. Jeżeli odniesiemy ten termin do wspólnoty małżeńskiej, wówczas w religijnym sensie powołującym będzie Bóg, który nie tylko stwarza człowieka, ale wyposaża go w naturalne i nadprzyrodzone dyspozycje, aby mógł tworzyć „wspólnotę życia i miłości" [7], służyć społeczeństwu i ostatecznemu przeznaczeniu. Sens pozareligijny powołania kojarzy się ze społecznością cywilną, narodową, która poprzez swe przedstawicielstwo nakłada na związek małżeński społeczne obowiązki dla dobra wspólnego. W jednym i drugim wypadku rola, jaką się przypisuje małżeństwu i rodzinie, to zaangażowanie w realizację wartości osobowo-społecznych.

Wartością jest zawsze realny lub idealny cel (dobro), który jednostka lub grupa społeczna uważa za cenny i doniosły dla siebie , zajmuje wobec niego postawę szacunku i czuje się zobowiązana do jego realizacji. Wartości ukierunkowują więc działanie jednostek lub grup, są kryteriami oceny ich postaw. Realizacja wartości rzeczywistych jest warunkiem rozwoju osobowości ludzkiej i źródłem poczucia jej osobowej tożsamości. Wśród wartości, o które należy zabiegać, występują zasadnicze, bez których życie, funkcjonowanie i rozwój jednostek lub grup społecznych jest niemożliwe. Są to wartości: życia, prawdy, miłości, wolności, sprawiedliwości, pracy, Boga, ojczyzny, rodziny.

2. Człowiek zawierając małżeństwo i tworząc rodzinę zobowiązuje się wobec Boga i społeczności do realizowania tych wartości, dzięki którym może osiągnąć optymalny wymiar swego i społecznego rozwoju. Są to przede wszystkim wartości osobowe. Taką osobową wartość mającą znaczenie społeczne stanowi miłość. Jest to wartość dynamiczna i z natury swej relacyjna, nastawiona na „ty" umiłowanej osoby. Jest ona darem uszczęśliwiającym człowieka, a w wypadku małżeństwa zadaniem

[7] KDK 48.

jej jest tworzyć taką jedność, jaką czasami określa się jako „osobę małżeńską" [8]. W miłości małżeńskiej spełniać się ma nowy sposób bytowania: dla osoby drugiej [9]. „Tak pojęta miłość jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych" [10].

Dopiero autentyczna miłość czyni małżeńską wspólnotę żywą i społecznie efektywną, ponieważ obejmuje ona i angażuje całego człowieka, wszystkie jego siły fizyczne i duchowe, rozum i wolę, serce i uczucia. W małżeństwie nie zachodzi wyłącznie cielesny czy duchowy związek, ale następuje całkowite stopienie się tych pierwiastków. Wystarczy, aby w rodzinie zaczęto skrajnie kultywować jeden z tych czynników, by całość uległa dekompozycji. Ponieważ miłość jako wartość osobowa tworzy społeczność żywotną i bogatą, musi ona zabiegać o cechę życiowej trwałości. Nie może być całościowego oddania się współmałżonków, jeżeli nie pojmują oni i nie traktują swej wspólnoty jako nieodwołalnej. Małżeństwa nie można „wypróbować". Szwajcarski lekarz Bovet napisał: „W życiu istnieją rzeczy, których nie można próbować, lecz tylko je posiadać całkowicie lub wcale: narodzin, śmierci, małżeństwa" [11]. Małżeństwo „na próbę" może być jakiegoś szczególnego rodzaju stosunkiem, ale absolutnie nie jest małżeństwem. Trwałość miłości małżeńskiej jest konieczna również z tej racji, że proces wzrastania i rozwoju spełnia się nie „krótkodystansowo", lecz poprzez rozmaite fazy przeżyć życiowych, okresy wypełnione wszystkimi aspektami życia: radością, pomyślnością, trudnościami i szansami, walkami i porażkami, jakie małżonkowie pokonują wspólnie, a więc społecznie. Słusznie zauważył Kolping: „szczęście lub nieszczęście najczęściej rozstrzyga się dla człowieka w rodzinie" [12].

Do cech osobowej miłości, służącej drugiemu, należy również wewnętrzne zaangażowanie. Ten osobowy angaż w przeszłości przeoczany był nawet w tradycyjnie chrześcijańskich rodzinach. O co tu chodzi? O to, by wspólnoty małżeńsko-rodzinnej nie traktować jako tzw.

---

[8] Por. T. Bovet: *Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung.* Bd. 2. 2. Aufl. Tübingen 1963 s. 27: „Man kann sagen, dass die Eheperson bei der Verlobung gezeugt wird".

[9] Por. M. Krąpiec: *Człowiek i prawo naturalne.* Lublin 1975 s. 148.

[10] Tamże s. 149.

[11] T. Bovet: *Die Ehe.* Tübingen 1946 s. 74.

[12] Pius XII z okazji stulecia powstania „Passawskiej rodziny Kolpinga" pisze: „Rodzina jest zasadniczą komórką i wzorem wszelkiego życia społecznego. Kolping zdecydowanie sprzeciwia się ujęciu społeczeństwa, które w ludziach tworzących społeczność widzi tylko producentów i konsumentów dóbr. Dla niego rodzina chrześcijańska, stan i zawód z punktu moralnego [...] są podwalinami życia społecznego". (Według „Herderkorrespondentz" 9:1955 s. 434).

stanu małżeńskiego, w którym — jeżeli została ona ustalona przez akt cywilny lub ślub kościelny — „nic więcej wydarzyć się nie może". Przy takiej postawie istotnie nic się nie wydarza, by ta wspólnota mogła coraz bardziej dojrzewać. Tymczasem małżeństwa nie można „zaklepać", bo życie małżeńskie nie stoi w miejscu. Narażone jest wielostronnie i wielokrotnie, trzeba je ochraniać, otaczać troską, bronić i o nie walczyć. Inaczej może umrzeć wewnętrznie i staje się formalistycznym związkiem, w którym nie ma już miłości i życia.

Jest jeszcze jeden aspekt tej personalistycznej, partnerskiej wspólnoty. Nawet akceptacja nierozerwalności nie eliminuje kryzysów psychologicznych i niepokojów ludzkiego serca. Nie wygasza ona niebezpieczeństwa zagrożeń. Świadomość tego powinna mobilizować małżonków, by codziennie, stale na nowo, akceptowali siebie, potwierdzali swój wybór, wybierali siebie i utrwalali w swym przekonaniu raz podjętą decyzję wspólnego życia. Ulegają oni niekiedy własnej zarozumiałości i uważają, że uzgodnienie prawne, gospodarcze i seksualne załatwia wszystkie problemy. A potem gubią się sobie, dzieciom i społeczeństwu.

3. Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* nazwał małżeństwo „wspólnotą życia i miłości" [13]. Określenie to wyraża w sensie bardzo ścisłym charakter społecznego powołania spoczywającego na rodzinie. Kiedyś w nauce Kościoła hierarchizowano cele, jakim ma służyć wspólnota małżeńska. Dziś rangę ich ujmuje się równorzędnie i równoważnie. Prawdziwe małżeństwo — to unia miłości, a prawdziwa miłość — to płodna i odpowiedzialna. Taką zamierzył Stwórca, kiedy wezwał pierwszych rodziców: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się i czyńcie sobie ziemię poddaną" [14]. Małżeństwo jako żywa komórka społeczna powinna przekazywać (rodzić) życie. Dobrowolnie bezdzietne małżeństwo nie jest zgodne ani ze stwórczym zamiarem Boga, ani z racją dobra wspólnego, społecznego, narodowego. Nie osiąga też swojej pełni i dojrzałości. Miłość zawsze zmierza do widocznego, zauważalnego wyrazu, do rozkwitu, którym jest dziecko. Dziecko z kolei biorąc życie — ubogaca osobowo rodziców. Dzięki temu następuje więź pokoleń, w której starzy i młodzi poprzez więź krwi i miłości wspólnie przeżywają sens wierności, zaufania, pomocy, służby i poświęcenia dla innych.

Dawanie życia zawsze będzie treścią służby społecznej, choć funkcja prokreacyjna dziś przedstawia się nieco inaczej niż dawniej. Nie może dziś być mowy o rodzicielstwie spontanicznym, musi być ono refleksyjne i odpowiedzialne, choć zgodne z moralnym prawem Bo-

[13] KDK 48.
[14] Rdz 1, 28.

żym. Jeżeli zaś zmalała obecnie intensywność funkcji prokreacyjnych, to wzrosło znaczenie funkcji wychowawczej, zawsze jednak aktualne pozostaje wezwanie małżonków do działań na rzecz dobra wspólnego: wychowawczego i kulturotwórczego. Wymaga to w nie mniejszym stopniu miłości i ofiary, tym bardziej że wysiłków wychowawczych rodziców nie wspiera dziś rodzina, pojęta jako wspólnota wielopokoleniowa lub grupa typu zawodowego czy rodowego.

Życie dziecka w rodzinie wyłania się z popędu człowieka, który posiada od Stwórcy moc i zdolność kochania. Miłość jest najwyższą i najmocniejszą z wszystkich sił. Jest siłą twórczą i bez niej nie ma życia. „Niedobrze jest być człowiekowi samemu" powiedział Bóg i obdarzył Adama umiłowaną kobietą; „to jest istotnie ciało z mego ciała i kość z moich kości' (Rdz 2, 23). „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę swoją, a przyłączy się do żony swej". W sensie więc naturalnym, a także religijnym i nadprzyrodzonym, zadaniem pierwszoplanowym w małżeństwie jest ukształtowanie w sobie zdolności do miłości i tworzenia. Ta miłość jest nieodzowna i ma ukierunkowanie społeczne, gdyż domaga się jej dziecko. Miłości uczy się człowiek od pierwszych dni życia. Warunkiem rozwoju w pierwszych latach życia jest p o c z u c i e b e z p i e c z e ń s t w a. To poczucie dziecku zapewnić może jedynie klimat miłości w domu: rodziców do niego, rodziców do siebie i wzajemnej miłości rodzeństwa. Mały człowiek jest bezbronny wobec otaczającego go świata, a w klimacie miłości czuje się bezpieczny. Drugim czynnikiem rozwoju jest p o c z u c i e w a r t o ś c i. Również i to dobro zapewnia dziecku miłość i życzliwość rodzinnego otoczenia. Brak tych dwóch elementów powoduje w dziecku albo egotyczne zamknięcie się w sobie i postawę brania, albo u typów żywotnych — postawę agresji i niszczenia.

Dziecko pozbawione miłości staje się neurotyczne, niezdolne do skupienia, a w kontaktach międzyludzkich — niepewne i lękliwe. Najsmutniejsze zjawisko nie kochanych dzieci występuje w domach dziecka, gdzie zapominają uśmiechu i zatracają normalną wrażliwość uczuciową. Problem tzw. dzieci trudnych jest rezultatem niewypełnienia przez rodziców powołania społecznego, którego pierwszym przesłaniem jest miłość.

4. Ponieważ w świetle objawionej prawdy małżeństwo i rodzina jako wspólnota żywotna powstaje z niezmierzonego życia Boga i Jego miłości, musi odnaleźć i pogłębiać swe odniesienie do wspólnoty osób w Trójcy Świętej, żyć Boską miłością i nadzieją na pomoc oraz ostateczne wypełnienie w wieczności. Według nauki św. Pawła (zob. Ef 5, 21—33) małżeństwo jest obrazem i z n a k i e m r e a l i z a c j i m i ł o ś c i O j c a n i e b i e s k i e g o do Syna, Jezusa Chrystusa, a w Zbawicielu — miłości do całej ludzkości. Rodzina więc swe źródło i swój cel ma w Bogu, sama

stanowi zalążek Kościoła („eklezjola"), a poddana tej nadprzyrodzonej więzi zyskuje niejako Boskie korzenie swej trwałości.

Poza wymiarem religijnym małżeństwo i rodzina realizują swe powołanie w ramach naturalnej społeczności, jaką może być grupa społeczna, naród lub cała wielka rodzina ludzka. W tej płaszczyźnie podkreśla się szczególną odpowiedzialność społeczną rodziców za dzieci, za ich wychowanie, za wartości narodowe [15]. Rodzina jest prawzorem wszelkiej społeczności. Jedność i zróżnicowanie członków, indywidualne i wspólne dobro, wolność i autorytet, miłość i posłuszeństwo, troska o dobro cielesne i duchowe łączą się w rodzinie w doskonałą życiową całość. To, czym dysponują zorganizowane grupy społeczne, w zalążku znajduje się w rodzinie. Ona dźwiga w sobie dziedzictwo najważniejszych cech narodu: jego zdrowie lub chorobę, tradycję i kulturę stuleci, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Tu się sprawdzają ideały życia, patriotyzm, tu się rozstrzyga, czy naród jest pracowity, wierny, umiarkowany, religijny, konsekwentny.

Rodzina jest więc najistotniejszym wychowawcą życia społecznego i państwowego. Szczęście i pomyślność, spokój i porządek, godność i poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne w narodzie zależą przede wszystkim od zdrowia i pomyślności jego rodzin. Toteż słusznie mógł Kolping powiedzieć: „Wyzwolenie człowieka rozpoczyna się z chwilą odnowy najświętszych, najdelikatniejszych, czcigodnych i najdroższych więzi, jakie łączą na ziemi człowieka z człowiekiem, z odnową więzi rodzinnych. Uświęcenie rozpoczyna się i musi się rozpoczynać od rodziny, ponieważ rodzina jest kolebką ludzkości [...] ponieważ łono rodziny zamyka i rodzi albo najwyższe doczesne szczęście, albo największe doczesne nieszczęście" [16].

Frustacja społeczna małżeńska i rodziny (rozwody)

NIEPOKOJĄCE ZJAWISKO

Z punktu widzenia psychologii, wymagań społecznych, a także ze względu na racje natury religijnej (zasada nierozerwalności sakramentalnej) związek „życia i miłości" tworzy tak ścisłą i trwałą łączność, iż

[15] Różnorodną argumentację, jaką stosują religie, światopoglądy i kodeksy rodzinne różnych ustrojów i kultur, podaje B. Łobodzińska (*Manowce małżeństwa i rodziny*. Warszawa 1963 s. 17—31).

[16] Zob. przypis 12.

zerwanie jej wydaje się aktem nie tylko brutalnym, niesprawiedliwym, ale i nienaturalnym. Autentyczna i odpowiedzialna miłość, która nie jest tylko spontaniczną eksplozją uczuć, z istoty swej jest nieodwołalna i wyłączna. Dlatego też posługuje się przysięgą: „Twój na wieki, twoja aż do śmierci".

A. Jednak drastyczne fakty życia wskazują, że często mija pierwszy zapał uczuciowy, miłość „stygnie", a zamiast słów wierności słyszy się wołanie natarczywe o rozwód. Pod tym względem Polska nie cieszy się dobrą sławą. Wystarczy spojrzeć w statystyki, by się przekonać, jak szeroki zasięg osiągnęło u nas to niepokojące zjawisko. „Rocznik Statytyczny" z r. 1974 wykazuje, że iloraz rozwodów w przeliczeniu na 10 tys. ludności wzrósł od 1950 r. do 1973 z 4,4 do 11,9, co dowodzi w sposób oczywisty wzrastającej stale liczby rozbitych małżeństw. Wzrost rozwodów w liczbach bezwzględnych nie jest wskaźnikiem ostatecznym, niemniej jednak okoliczność zaistniała, że w ciągu 22 lat ten wskaźnik wzrósł ponad 2,5-krotnie, dowodzi, iż zjawisko to zaczyna być coraz bardziej niekorzystne w sensie społecznym i moralnym [17]. W skali międzynarodowej, gdy chodzi o teren Europy, na 30 krajów wymienionych w statystyce zajmujemy 13 miejsce [18]. Fakt ten musi napełniać troską i budzić niepokój sumienia każdego obywatela, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego. Wspólnota realizująca cele społeczne żyje i rozwija się o tyle, o ile jej podstawowe elementy nie ulegają erozji egzystencjalnej, o ile nie podlegają deformacji lub całkowitemu zniszczeniu. Język prawa tę ostatnią alternatywę określa jako „całkowity rozkład pożycia małżeńskiego".

B. Łobodzińska zebrała dane określające stopień podatności na rozwód wśród określonych grup społecznych i zawodowych. Na 1000 ludności wskaźnik rozwodów kształtuje się dla lekarzy — 5,1; dla pracowników naukowych — 3,5; dla inżynierów — 3,0; dla techników — 2,5; dla prawników — 2,1; dla robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych — 1,9. Jeśli chodzi o wiek, to największy odsetek rozwodów przypada na mężczyzn między 26 a 50 rokiem życia, na kobiety między 26 a 40 rokiem życia. Zjawisko rozwodów uwarunkowane jest również kwestią dzietności. Odsetek rozwodzących się małżeństw bezdzietnych jest wyższy niż małżeństw posiadających dzieci. Widać z tego, jak ważnym czynnikiem społecznym jest dziecko, które umacnia trwałość rodziny i pogłębia poczucie odpowiedzialności za zawarty związek [19].

---

[17] Por. Z. Mańk: *Reguły społecznej gry*. Warszawa 1974 s. 73 n.

[18] Por. tamże s. 74 n.

[19] Łobodzińska, jw. s. 128, 132 n.

PRZYCZYNY ZAŁAMAŃ I ROZPADU MAŁŻEŃSTWA

Wszelka diagnoza nabiera konstruktywnego znaczenia wówczas, jeżeli można ustalić przyczyny jakiegoś zjawiska pejoratywnego w sensie społecznym. Rozpoznanie takie ukazuje bowiem możliwości przeciwdziałania temu, prognozowania wysiłków zmierzających do naprawy. Erozja społeczna, spowodowana rozwodami, w świetle ocen socjologów, psychologów i moralistów posiada kilka głównych przyczyn, w ramach których oddziałują dodatkowo drobniejsze czynniki destrukcyjne.

a) Jedną z wymienionych przyczyn stanowi niewłaściwe przygotowanie do małżeństwa. Wydawałoby się, że w dobie obecnej, gdy spotkanie partnerów jest bardziej personalistyczne, a mniej instytucjonalne, gdy wybór współmałżonka nie jest narzucany, a warunki społeczne stwarzają możliwość dobrego startu małżeńskiego, spoistość więzi małżeńskiej powinna być silna i trwała. Jeżeli tak się nieraz nie dzieje, to dlatego, że młodzi ludzie zbyt łatwo zawierają małżeństwo, ale nie potrafią potem udźwignąć ciężaru jego trwałości. Rodzi się to z braku przygotowania, a więc nieznajomości zasad współżycia codziennego z drugim człowiekiem. Stąd błędne pojęcie o małżeństwie w ogóle. Przeświadczenie o tym, że nastrój miłości narzeczeńskiej utrwali się na całe lata, doznaje w codzienności rozczarowań i rodzi nieprzewidziane konflikty. Nastawienie idealistyczne, a nie realistyczne, obezwładnia wobec pierwszych ciosów losu i trudności najrozmaitszego rodzaju (mieszkanie, choroba, potrzeby konkretne, dziecko). Zaczynają „siebie nie rozumieć", „mieć pretensje", od siebie psychicznie odchodzić.

Niewłaściwe przygotowanie wyraża się również w tym, że współmałżonkowie nie są w pełni świadomi swej odpowiedzialności i osobowościowo dojrzali. Baza spontanicznych uczuć jest krucha, a ciężar dziecka, które w zawartym związku się pojawia, wydaje się nie do udźwignięcia. Nieodpowiedzialne ze sobą związanie pogłębia się często w nieodpowiedzialność wobec niewinnego dziecka, co w konsekwencji stwarza dodatkowe obciążenie dla społeczeństwa, które się musi takim dzieckiem zajmować i nigdy nie potrafi wyrównać w nim szkód psychicznych i moralnych. Związek małżeński to nie tylko zmiana trybu życia, zmiana rubryki w dowodzie osobistym, ale nowe, poważne obowiązki wobec siebie, wobec dziecka, narodu i wspólnoty religijnej. Dlatego słowa przysięgi nie stanowią tylko pustych deklaracji [20].

b) Inną poważną przyczyną rozpadu jest niewłaściwy wybór współmałżonka. Wyznacznikiem trwałości związku małżeńskiego

[20] Por. tamże s. 128.

musi być norma personalistyczna, to znaczy pełna afirmacja wartości wybranej osoby [21]. Miłość jako miarodajny motyw wyboru jest czynnikiem dynamicznym i scalającym. Zespolić musi w równej mierze pierwiastek cielesny i duchowy współmałżonków, aby stanowili nierozerwalną jedność. Jeżeli jednak motywem jest znalezienie partnera do współżycia seksualnego zalegalizowanego społecznie, wówczas prędko ujawni się cały antypersonalizm tego zjawiska. Osoba sprowadzona jest w takim przypadku do roli przedmiotu, kontakt z nią pojmowany jest jako posiadanie na własność. Ta depersonalizacja grozi kryzysem, a dziecku odbiera szansę prawidłowego rozwoju.

Procesy rozwodowe unaoczniają całą tragedię niewłaściwego doboru. Partnerzy po ślubie nagle „zmieniają się", ponieważ przedtem stosowali tylko „grę", a po ślubie rychło wrócili do swego prawdziwego oblicza. Kryteria zewnętrzne (uroda, czar, młodość) szybko przemijają, równocześnie nie dają właściwego rozpoznania drugiej osoby. Niekiedy stawia się jej wymagania zbyt wysokie, niekiedy nie dorasta się samemu w najmniejszym stopniu do wymagań przeciętnych. Zapomina się też o prawdzie, że każdy wyrasta z jakiegoś określonego środowiska rodzinnego. Jakkolwiek fakt taki nie determinuje bezwzględnie osobowości, należy się z nim liczyć, gdyż nie można wykluczyć tej charakterologicznej spuścizny pokoleniowej. Zbyt nieraz pochopnie przechodzi się nad różnicą wykształcenia, kultury, poziomu moralnego i religijnego. Miłość jest silnym pomostem między biegunami, ale nie zawsze potrafi wyrównać zbyt głębokiej rozpadliny osobowościowej. Dlatego psychologowie i moraliści tak bardzo podkreślają wagę komplementaryzmu partnerów: fizycznego, charakterologicznego, intelektualnego, społecznego, moralnego i religijnego [22].

c) Czynnikiem rozkładowym wspólnoty małżeńsko-rodzinnej jest także nieznajomość zasad pożycia małżeńskiego. Udane życie tej wspólnoty zależy od wprowadzenia w nie zasady współpartnerstwa, które polega nie tylko na wzajemnym zrozumieniu, ale również na umiejętności stosowania dobrze rozumianych kompromisów w przypadkach konfliktowych. Jeżeli w układzie małżeńskim siłą napędową jest chęć dominacji, walka o władzę, wówczas ulegająca strona nosi w sobie poczucie krzywdy, czuje się nieszczęśliwa i przejawia chęć zerwania tego układu. Egoizm, koncentracja na sobie, a zapominanie o drugim, rozbija

---

[21] Por. J. Sobiepan: *„Skazani" na nierozerwalność?* „Życie i Myśl" 25:1975 nr 5 s. 32.

[22] Por. L. Mońko: *Komplementaryzm biopsychiczny warunkiem rozwoju małżeństwa.* „Ateneum Kapłańskie" 52:1960 t. 60 z 2 s. 223—232.

dobre, pierwotne zamiary. U mężczyzny jest to kult siebie, u kobiety — rozrzutność, beztroska, brak myślenia perspektywicznego. Centralnym punktem odniesień jest własne „ja", własna korzyść, bez liczenia się z potrzebami społecznymi i dobrem ogółu. Nie można wykluczyć, że w takiej postawie aspołecznej tkwi jakieś skrzywienie psychiczne, rezultaty złego wychowania, znamiona osobowościowej dezintegracji [23].

Niebezpieczną również motywacją zawarcia związku małżeńskiego jest racja pozauczuciowa, mianowicie specyficznie pojmowany interes w postaci majątku (dziś występujący rzadziej) lub kariery. Taka więź nie wytrzymuje sytuacji kryzysowych, które są normalnym w życiu zjawiskiem, gdyż partnerów nie wiąże dobra wola i dojrzałość moralna, zabezpieczona miłością. Człowiek niedojrzały nie potrafi podtrzymać trwałych związków uczuciowych, bez których utrzymanie i prowadzenie rodziny jest wręcz niemożliwe. Dlatego rodzi się tendencja do zmiany partnerów seksualnych, mnożą się akty zdrady małżeńskiej. W dobie obecnej rozliczne kontakty mężczyzn i kobiet we wspólnej pracy, wspólne wycieczki, organizowane wypoczynki zakładowe, odczucie jednostajności małżeńskiej, rozszyfrowanie swego współmałżonka, który nie stanowi już atrakcji i tajemnicy, sprzyja tendencji do zdrady, której inicjacją była tylko tzw. chęć szczerej, obiektywnej „przyjaźni". Jeżeli w zbliżeniu człowieka do człowieka wymagany jest w ogóle określony dystans i szacunek, tym bardziej obowiązuje to w odniesieniu mężczyzna — kobieta, żyjących we własnych związkach małżeńskich. W sytuacji takiego zagrożenia bardziej należy pytać sumienia, jakie ma obowiązki, niż serca, jakie ma pożądanie. Rozejście się małżonków rzadko kiedy jest odejściem ku szczęściu osobistemu i społecznemu dobru [24].

d) Podkreślić również należy, iż rozwodom sprzyja niekiedy model współczesnej kultury i występujące w jego kontekście niektóre trudności życiowe. Spotyka się książki, artykuły, wysłuchuje audycji, których treść premiuje postawy liberalne w dziedzinie miłości. Młodzieży podsuwa się beztrosko (chociaż nie wyłącznie) sugestie współżycia i kontaktów seksualnych przed ślubem, nie licząc się nie tylko z zastrzeżeniami natury moralnej, ale psychologicznej i społecznej. Liberalizm ten faworyzuje linię najmniejszego oporu i absolutnie nie sprzyja utrwalaniu przekonań o trwałości małżeńskich związków. Przeciwnie, w przekazach tzw. kultury masowej (zwłaszcza w filmach) odnajdujemy swoiste błogosławieństwo dla lekkomyślnych porzuceń żony przez męża, i odwrotnie. Stwierdzenia powyższe nie oznaczają wrogości wobec kultury, ale implikują po-

[23] Por. Łobodzińska, jw. s. 136 n.
[24] Por. tamże s. 137.

stulat, by jej treści sprzyjały bardziej wychowaniu charakterów, kształtowaniu poczucia odpowiedzialności, by stwarzały odpowiednią psychosferę, sprzyjającą właściwym wartościom. Dochodzi do tego jeszcze tzw. obyczaj społeczny, którego drastycznym przejawem jest alkoholizm, źródło wielu małżeńskich tragedii. Brutalność zachowań, złe dostosowanie się społeczne w małżeństwie, zanik uczciwości są to rezultaty pijaństwa i występują często jako motywacje kroków rozwodowych.

Dodatkową sprawą jest jeszcze stosunek do samego procesu rozwodowego i postaw wobec osób rozwodzących się. Dla jednych „wszelkie małżeństwo jest próbą" lub też „wolną umową partnerów zawieraną i trwającą z nieprzymuszonej woli, dopóki tej woli starcza", jeszcze dla innych „umową i osobistą sprawą dwojga ludzi". Takie podejście wyjaśnia, jak wielkie może być niezrozumienie szkodliwości społecznej rozwodowego faktu i beztroska w podejściu do tej tragedii [25]. Ale czy tak musi być?

Ku optymalnej integracji małżeństwa i rodziny

MOTYWY

Rodzina zwarta i trwała stanowi nadal szansę osobistego szczęścia i społecznej pomyślności. Społeczeństwo więc ma obowiązek bronić tych przymiotów, wychodząc z przesłanek, które są doniosłe z punktu widzenia religijnego i obywatelskiego. Obywatel wierzący kierować się będzie wskazaniami, jakie całej wspólnocie wierzących przekazuje urząd nauczycielski Kościoła. W konstytucji *Gaudium et spes* wyczyta, że miłość małżeńska „potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi" (nr 49). Z punktu widzenia religijnego sumienie chrześcijanina wiąże przykazanie Boże, potwierdzone w całej rozciągłości przez Chrystusa: „co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza" (Mt 19, 6); „każdy, kto opuszcza żonę swoją, a pojmuje drugą, cudzołoży; a kto opuszczoną przez męża pojmuje, cudzołoży" (Łk 16, 18).

Wiele jest powodów, które mogłyby służyć za pretekst do rozbicia małżeństwa, i Kościół rozumie trudną nieraz psychologicznie sytuację partnerów, zwłaszcza niewinnych. Nie może jednak uchylić nakazu Bożego i zezwala w przypadku konieczności na separację, przy podtrzymaniu

[25] Por. tamże s. 141.

zasady nierozerwalności, ponieważ w hierarchii wartości szkody społeczne, zachwianie dobra publicznego, straty dla narodu i państwa przewyższają rangę osobistego cierpienia jednostek, choć to cierpienie spotyka całkowite zrozumienie i głębokie współczucie [26].

Również władza cywilna stoi na stanowisku trwałości małżeństwa i choć *Kodeks rodzinny* dopuszcza możliwość rozwodu, uchyla ją, jeżeli przemawiają przeciw temu racje natury społecznej. Artykuł 56 § 2 tegoż *Kodeksu* stwierdza: „Jednakże mimo zupełnego i trwałego rozkładu pożycia rozwód nie jest dopuszczalny, jeżeli wskutek niego miałoby ucierpieć dobro wspólnych małoletnich dzieci małżonków albo jeżeli z innych względów orzeczenie rozwodu byłoby sprzeczne z zasadami współżycia społecznego" [27]. Zasada ta odnajduje konkretną aplikację w rozstrzygnięciach Sądu Najwyższego, który uchyla decyzje rozwodowe w przypadku naruszenia tej zasady. Wytyczne Sądu Najwyższego, np. z dnia 18 III 1968 r., powołujące się na art. 56 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego* stwierdzają między innymi: „Szkodliwość społeczna nieprawidłowych rozstrzygnięć w sprawach o rozwód polega na tym, że wpływają one niekorzystnie na sytuację bezpośrednio zainteresowanych małżonków i dzieci, a nadto mogą stanowić źródło błędnych poglądów w dziedzinie stosunków rodzinnych. Ranga społeczna tych stosunków wynika z konstytucyjnej zasady szczególnej ochrony rodziny, którą Polska Rzeczpospolita Ludowa zapewnia małżeństwu i rodzinie jako podstawowej komórce społecznej oraz małoletnim dzieciom" [28]. Tak więc państwo, będąc najżywotniej zainteresowane prawidłowym funkcjonowaniem rodziny, nie może pozostać obojętne wobec niepokojącego zjawiska systematycznego wzrostu liczby rozwodów, tym bardziej że w grę wchodzi dobro małoletnich dzieci.

Opierając się na tej podwójnej inspiracji, religijnej i obywatelskiej, należy stwierdzić, że nierozerwalność małżeńska wzmacnia wierność wzajemnej miłości, staje się szczególną szkołą pracy nad swoim charakterem, nad pogłębianiem miłości altruistycznej, ochrania godność ludzkiej osoby, zwłaszcza kobiety, zabezpiecza racjonalne wychowanie dzieci, dla których rodzina jest najbardziej na-

[26] Por. Z. Baranowski: *Małżeństwo w nowej Polsce*. Poznań 1946 s. 26; L. Ziętek: *Małżeństwo z ustanowienia Bożego*. Potulice-Poznań 1947 s. 63—65.

[27] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, uchwalony 25 II 1964 r. przez Sejm PRL. „Dziennik Ustaw" nr 9 poz. 59.

[28] Uchwała pełnego składu Izby Cywilnej Sądu Najwyższego z dnia 18 III 1968 r. III CZP 70/60, zawierająca wytyczne wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej w zakresie stosowania art. 56 oraz art. 58 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego* (OSNOP 1968 nr 5 s. 3 n.).

turalnym i odpowiednim środowiskiem: jest też gwarancją siły narodu i państwa. Wszelkie formacje państwowe zachowywały tak długo prężność i siłę, jak długo struktura rodziny bywała nienaruszalna.

CZYNNIKI INTEGRUJĄCE WSPÓLNOTĘ MAŁŻEŃSKO-RODZINNĄ

Rozwój życia społecznego jest dziś tak złożony i skomplikowany, że nie można zawiązującego się małżeństwa zostawić bez opieki społecznej. Cała dydaktyka i pedagogizacja małżeństwa i rodziny musi przebiegać w ramach zorganizowanych i bogatych we wszechstronne kompetencje (medyczne, psychologiczne, gospodarcze, światopoglądowe, religijne itp.) stosowanych środków. Młodych ludzi należy do małżeństwa przygotować. Pierwszą poradnią będzie zawsze formacja udzielona przez własną rodzinę od najwcześniejszego dzieciństwa. Im bardziej odpowiedzialna atmosfera wychowawcza, doświadczona w domu rodzinnym, tym bogatsze osobowości i lepszy start życiowy. Obok tego jednak należy tworzyć ośrodki formacyjne, tzw. poradnie przedmałżeńskie, katechezę przedmałżeńską jako wszechstronną propedeutykę życia małżeńskiego, gdzie przygotowanie profiluje się w kilku kierunkach i dziedzinach: 1. wiedzy jako źródła potrzebnych informacji dotyczących spraw małżeńskich i rodzinnych; 2. etosu życia małżeńskiego i wszystkich problemów moralnych, jakie w nim występują (np. odpowiedzialnego rodzicielstwa, postaw i zachowań etycznych, zagadnienia życia, hierarchii wartości, odpowiedzialności); 3. postawy światopoglądowej jako podstawowego założenia dla obowiązków rodzinnych i punktu oparcia w życiowo ważnych decyzjach. Poradnie takie zresztą organizowane są zarówno przez państwo, jak i Kościół. Rzecz w tym, aby ludzie w nich, pomagający innym, reprezentowali wysoki poziom moralny, właściwe kompetencje i mieli duże poczucie odpowiedzialności.

Czynnikiem konstruktywnym i integrującym w małżeństwie jest poczucie wspólnych celów życiowych. Mogą nimi być nie tylko dawanie sobie szczęścia, ale wychowywanie własnych dzieci, realizacja ideałów moralnych (sumienie, charakter, zrozumienie wzajemne, poświęcenie, wybaczenie), rozwój intelektualny, wspólne zainteresowania [29]. Chodzi o to, by kochające się osoby osiągały w małżeństwie stan głębokiego i trwałego porozumienia.

Lekceważony niejednokrotnie, a przecież tak zasadniczy, jest również problem zaakceptowania wyższego sensu życia, pojętego jako

[29] Por. J. de Bourbon-Busset: *„Tak powiedziane życiu"*. Warszawa 1977; J. Nowaczyk: *Przygotowanie do życia małżeńsko-rodzinnego a katecheza*. „Katecheta" 9:1965 nr 2 s. 67—75.

powołanie, które wyznacza Bóg stwórca, a realizowanego osobiście w poczuciu służebnej odpowiedzi. Zrozumienie wyższego sensu nadaje wspólnocie małżeńskiej poczucie bezpieczeństwa, ładu, racjonalności podejmowanych wysiłków. Dla chrześcijanina ten moment ma zabarwienie ściśle religijne, ponieważ rzeczywistość małżeńską traktuje on jako przejaw stwórczego i miłosnego zamiaru Bożego względem siebie, aby zrealizować specyficzne wartości i cele (KDK 48). Traktuje więc swój związek jako wspólnotę sakralną, świętą (KDK 47), która będąc znakiem sakramentalnym, ujawnia związek Chrystusa z Kościołem (KDK 48), Jego paschalną tajemnicę i eschatyczną nadzieję (KDK 52). W ten sposób społeczne powołanie małżeństwa i rodziny nabiera wymiaru uczestnictwa w najwyższej wspólnocie miłości i życia, jaką jest Trójca Święta, prarzeczywistość wszelkich więzi społecznych [30].

Zakończenie

Niniejszy szkic miał zamiar przybliżyć w ogólności tezę o społecznym powołaniu małżeństwa i rodziny. Podkreślono te elementy, które wyznaczają wspólnoty, a zarazem personalistyczny wymiar zadań stojących przed małżeństwem. Ujawnione też zostały zjawiska, które — rozbijając trwałość więzów małżeńsko-rodzinnych — nie pozwalają na realizację takiego powołania. Ostatnia faza refleksji wysunęła postulat pracy nad utrzymaniem spoistości małżeństwa i rodziny oraz podkreśliła te motywy, które mogą przyświecać realizacji tego celu.

Byłby to jednak uproszczony optymizm, gdyby przeprowadzona refleksja kończyła się pewnością, iż wszelkie trudne problemy w tej dziedzinie zostały wyjaśnione do końca i przezwyciężone. Niestety, jest prawdą, że wielu byłych współmałżonków nie zejdzie się z powrotem ze sobą, że w tej liczbie wielu jest niewinnych i znajduje się w sytuacjach, które dla ich przekonań religijnych i sumień stanowi prawdziwy krzyż. Krzyż ten jest również udziałem wspólnoty Kościoła, która staje przed trudnym problemem duszpasterskim: dopuszczenia do życia sakramentalnego ludzi, którzy żyją w powtórnym związku związani nadal węzłem sakramentalnym pierwszego małżeństwa. Stanowiska teologów w tej materii są podzielone, a oficjalnego dokumentu w tej sprawie Kościół nie wydał, ponieważ jego świadomość teologiczna uwarunkowana jest wolą samego Chrystusa, który wyraźnie postawił zasadę nierozerwalności. Z drugiej

[30] Por. M. Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 4. Tl. 1. München 1964 s. 781; K. Barth: *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 3 Tl. 1. Zürich 1945 s. 204—233.

strony wydaje się, że osoby nie będące winne rozbicia swego małżeństwa, a znajdujące się w sytuacji przymusowej, nie powinny być odsunięte od owoców zbawienia, które jest powszechne i płynie z darmowej miłości Boga. Problem ten wymaga dalszej pogłębionej refleksji, prowadzonej w świetle objawionej prawdy i przy pomocy światła Ducha Świętego. Nie wydaje się bowiem — według poczucia ludzkiej sprawiedliwości — by większą słuszność miały decyzje dopuszczania do sakramentów ludzi uwikłanych nieraz w wielorakie występki moralne, jeżeli tylko ponawiają za nie akt szczerego żalu, a odmowy „dziecięctwa Bożego" tym, którzy bez własnej winy znaleźli się poza sakramentalnym związkiem, i w nowym układzie, powstałym bez lekkomyślności i chęci nadużycia, starają się zachować wszystkie wymagania chrześcijańskiej moralności. W takiej sytuacji naszym obowiązkiem jest cierpliwa modlitwa, aby Pocieszyciel, Duch Prawdy, pomnażał nieustannie w Kościele swe światło i dar rady i pozwolił wypełnić również w tej dziedzinie ewangeliczne posłannictwo.

SOCIAL CALLING AND SOCIAL DISINTEGRATION OF FAMILY

SUMMARY

In his article the author takes up the question of the social role of family. He begins by pointing out the phenomenon of changes in the modern world. These changes have also affected the family circle. There have appeared indications of a kind of crisis and a change of the model of family. The question that arises immediately is whether this situation will lead to the disintegration of the family community; or will it, in spite of those changes, allow family to preserve undiminished the sense of its existence and the social functions it serves in the new conditions.

The first part of the article shows the permanence of the social values for which family stands and which it develops in its members. They are personal and social values, such as love, stability and faithfulness ,deep and genuine involvement in living together. The basic aspect of this calling is service to life (the child) undertaken in a responsible and reflective way; it is creating a religious and civil community. In this way family fulfils an educational function in the social sense. In the second part of the article the author indicates social frustration of modern family. He draws the attention to the increasing number of divorces giving psychological, sociological, and moral reasons for this phenomenon. The final part of the article is devoted to the problem of integrating the family community. The author mentions the religious, legal, and social motives of family stability; he indicates the factors which integrate family. In the conclusion, he shows certain current problems faced by the ministry of the people who have been divorced without their guilt, and whose second marriage is not a sacrament.

Ks. ROMAN POMIANOWSKI

MOTYWY KONTAKTU MŁODZIEŻY Z DUSZPASTERSTWEM AKADEMICKIM

Wprowadzenie

Początki duszpasterstwa akademickiego w Polsce sięgają powstania Akademii Krakowskiej (1364). Od tego czasu aż po dzień dzisiejszy przyjmowało ono różne formy organizacyjne. Zmieniały się jego założenia ogólne, a wraz z nimi zmieniały się kierunki działalności, cele wychowawczo-religijne oraz formy konkretnej działalności [1]. Obecnie duszpasterstwo akademickie definiuje się jako „pośrednictwo Kościoła w budowaniu w środowisku akademickim wspólnoty uobecniającej Boga i będącej znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem" [2]. Z przytoczonej definicji wynika, że podstawowym celem tworzących się wspólnot duszpasterstwa akademickiego jest kształtowanie u młodzieży dojrzałych form religijności. W kategoriach pedagogicznych duszpasterstwo akademickie można ujmować jako „zespół wychowawczy" lub samowychowawczy, a w terminach psychologii społecznej — jako „grupę równieśniczą o specjalnych zainteresowaniach" lub „małą grupę", czy też „grupę rzeczywistego odniesienia". Ze wszystkich przytoczonych tu określeń wynika, że podstawową formą działalności duszpasterstwa akademickiego w realizacji wytyczonych celów jest działanie w grupie i poprzez grupę. Sprowadzając zagadnienie duszpasterstwa akademickiego na teren psychologii społecznej, wchodzimy tym samym w cały gąszcz problemów natury psychospołecznej. Do podstawowych zjawisk należy tu mechanizm oddziaływania grupy na proces kształtowania się osobowości jednostki, a zwłaszcza jej postaw życiowych. Występuje tu sprzężenie zwrotne. Z jednej strony grupa wywiera presję na jednostkę, z drugiej — jednostka przez

---

[1] K. Gumol: *Duszpasterstwo akademickie na UJ w latach 1400—1795.* „Zeszyty Naukowe KUL" 7:1964 nr 2 s. 53—63; D. Kaczmarzyk: *Duszpasterstwo akademickie w okresie okupacji.* „Więź" 13:1970 nr 10 s. 58—74.

[2] R. Rak, K. Żarnowiecki: *Akademickie duszpasterstwo.* W: *Encyklopedia Katolicka.* T. 1. Lublin 1973 kol. 221.

strony wydaje się, że osoby nie będące winne rozbicia swego małżeństwa, a znajdujące się w sytuacji przymusowej, nie powinny być odsunięte od owoców zbawienia, które jest powszechne i płynie z darmowej miłości Boga. Problem ten wymaga dalszej pogłębionej refleksji, prowadzonej w świetle objawionej prawdy i przy pomocy światła Ducha Świętego. Nie wydaje się bowiem — według poczucia ludzkiej sprawiedliwości — by większą słuszność miały decyzje dopuszczania do sakramentów ludzi uwikłanych nieraz w wielorakie występki moralne, jeżeli tylko ponawiają za nie akt szczerego żalu, a odmowy „dziecięctwa Bożego" tym, którzy bez własnej winy znaleźli się poza sakramentalnym związkiem, i w nowym układzie, powstałym bez lekkomyślności i chęci nadużycia, starają się zachować wszystkie wymagania chrześcijańskiej moralności. W takiej sytuacji naszym obowiązkiem jest cierpliwa modlitwa, aby Pocieszyciel, Duch Prawdy, pomnażał nieustannie w Kościele swe światło i dar rady i pozwolił wypełnić również w tej dziedzinie ewangeliczne posłannictwo.

SOCIAL CALLING AND SOCIAL DISINTEGRATION OF FAMILY

SUMMARY

In his article the author takes up the question of the social role of family. He begins by pointing out the phenomenon of changes in the modern world. These changes have also affected the family circle. There have appeared indications of a kind of crisis and a change of the model of family. The question that arises immediately is whether this situation will lead to the disintegration of the family community; or will it, in spite of those changes, allow family to preserve undiminished the sense of its existence and the social functions it serves in the new conditions.

The first part of the article shows the permanence of the social values for which family stands and which it develops in its members. They are personal and social values, such as love, stability and faithfulness ,deep and genuine involvement in living together. The basic aspect of this calling is service to life (the child) undertaken in a responsible and reflective way; it is creating a religious and civil community. In this way family fulfils an educational function in the social sense. In the second part of the article the author indicates social frustration of modern family. He draws the attention to the increasing number of divorces giving psychological, sociological, and moral reasons for this phenomenon. The final part of the article is devoted to the problem of integrating the family community. The author mentions the religious, legal, and social motives of family stability; he indicates the factors which integrate family. In the conclusion, he shows certain current problems faced by the ministry of the people who have been divorced without their guilt, and whose second marriage is not a sacrament.

Ks. ROMAN POMIANOWSKI

MOTYWY KONTAKTU MŁODZIEŻY Z DUSZPASTERSTWEM AKADEMICKIM

Wprowadzenie

Początki duszpasterstwa akademickiego w Polsce sięgają powstania Akademii Krakowskiej (1364). Od tego czasu aż po dzień dzisiejszy przyjmowało ono różne formy organizacyjne. Zmieniały się jego założenia ogólne, a wraz z nimi zmieniały się kierunki działalności, cele wychowawczo-religijne oraz formy konkretnej działalności [1]. Obecnie duszpasterstwo akademickie definiuje się jako „pośrednictwo Kościoła w budowaniu w środowisku akademickim wspólnoty uobecniającej Boga i będącej znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem" [2]. Z przytoczonej definicji wynika, że podstawowym celem tworzących się wspólnot duszpasterstwa akademickiego jest kształtowanie u młodzieży dojrzałych form religijności. W kategoriach pedagogicznych duszpasterstwo akademickie można ujmować jako „zespół wychowawczy" lub samowychowawczy, a w terminach psychologii społecznej — jako „grupę równieśniczą o specjalnych zainteresowaniach" lub „małą grupę", czy też „grupę rzeczywistego odniesienia". Ze wszystkich przytoczonych tu określeń wynika, że podstawową formą działalności duszpasterstwa akademickiego w realizacji wytyczonych celów jest działanie w grupie i poprzez grupę. Sprowadzając zagadnienie duszpasterstwa akademickiego na teren psychologii społecznej, wchodzimy tym samym w cały gąszcz problemów natury psychospołecznej. Do podstawowych zjawisk należy tu mechanizm oddziaływania grupy na proces kształtowania się osobowości jednostki, a zwłaszcza jej postaw życiowych. Występuje tu sprzężenie zwrotne. Z jednej strony grupa wywiera presję na jednostkę, z drugiej — jednostka przez

---

[1] K. Gumol: *Duszpasterstwo akademickie na UJ w latach 1400—1795.* „Zeszyty Naukowe KUL" 7:1964 nr 2 s. 53—63; D. Kaczmarzyk: *Duszpasterstwo akademickie w okresie okupacji.* „Więź" 13:1970 nr 10 s. 58—74.

[2] R. Rak, K. Żarnowiecki: *Akademickie duszpasterstwo.* W: *Encyklopedia Katolicka.* T. 1. Lublin 1973 kol. 221.

bogactwo swojej osobowości wpływa na wewnętrzną strukturę grupy. Rezultatem zaangażowania się jednostki w życie grupy jest m.in. to, że sama przyjmuje wartości i określone wzorce zachowania, typowe dla danej grupy społecznej. Recepcja różnych wzorców zachowania dokonuje się w wielu wypadkach w sposób nieuświadomiony, zwłaszcza u osób mało krytycznych. Działa tu cały szereg mechanizmów grupotwórczych i identyfikacyjnych, którym w większym czy mniejszym stopniu ulega każdy człowiek. Chodzi tu przede wszystkim o mechanizmy związane z atrakcyjnością grupy odniesienia: atrakcyjność pełnionych ról, celów grupy, jej wartości, aktywność członków, prestiż zewnętrzny i wewnętrzny, presja grupy, jej solidarność, mechanizm nagrody i kary itp.[3] Zasygnalizowane tu mechanizmy występują także w grupach młodzieżowych duszpasterstwa akademickiego. Młodzież studiująca wiąże się z nim nie z zewnętrznej konieczności, lecz z wolnego wyboru. To umożliwia większe zaangażowanie się w program działalności grupy, ale też łatwiej prowadzi do zerwania z nią kontaktu. Natomiast proces wychowawczy wymaga jakiejś ciągłości i w związku z tym dłuższego czasu. Dlatego pojawia się następujący problem: jakie czynniki warunkują trwały kontakt z duszpasterstwem akademickim, albo bardziej praktyczny — jak zapobiegać zrywaniu kontaktu z nim. Częściową odpowiedź na to pytanie znajdzie czytelnik w niniejszym artykule.

Celem artykułu jest psychologiczna analiza motywów nawiązywania i utrzymywania przez młodzież kontaktu z ośrodkami duszpasterskimi. Współcześnie instytucja duszpasterstwa akademickiego wyznacza sobie następujący program działania:

„Zadaniem duszpasterstwa akademickiego jest stwarzanie sytuacji, w której mogłoby dojść do odpowiedzi każdego członka społeczności akademickiej na zaproszenie Boga do życia w jedności z Nim. Spotkanie z Bogiem realizuje się w zdarzeniu sakramentalnym przez słowo Boże i przez miłość *(agape)*; wspólnota zaś najpełniej wyraża się w zgromadzeniu eucharystycznym. Duszpasterstwo akademickie winno więc wychowywać przede wszystkim do uczestnictwa w liturgii oraz uczyć umiejętności konfrontacji życia z ewangelią i oceny wszystkich zdarzeń w świetle wiary. W szczególny sposób musi się zająć problemami nurtującymi młodzież akademicką (miłość, małżeństwo, rodzina, praca zawodowa, miejsce w społeczeństwie i państwie, współpraca i współżycie z młodszym i starszym pokoleniem, twórczość kulturalna itp.), a także wychować ją do systematycznej pracy nad sobą i do podejmowania odpowiedzialnej decyzji. Dla osiągnięcia tych zadań prowadzone są regularne wykłady

[3] A. Podgórecki: *Zasady socjotechniki*. Warszawa 1966.

z teologii, organizowane rekolekcje roczne, dni skupienia, nabożeństwa słowa Bożego, kręgi biblijne itp. Do budowania akademickiej wspólnoty kościelnej przyczynią się również masowe manifestacje religijne, zjazdy, pielgrzymki do miejsc cudownych" [4].

Tak sformułowany program stanowi formalno-instytucjonalny model działalności konkretnych ośrodków duszpasterskich. Wymienione powyżej zadania zamierzają realizować duszpasterze (wychowawcy). Jaki jest zatem stosunek młodzieży do tego programu? Czego ona szuka w ośrodkach duszpasterstwa akademickiego? Na ile program „formalny" duszpasterstwa zbliża się do oczekiwań młodzieży? Wiadomo, że im większe jest zbliżenie wartości formalnych grupy z wartościami oczekiwanymi przez jej członków, tym większa pojawia się motywacja do ich realizacji. Grupa staje się wówczas w świadomości jej członków bardziej atrakcyjna i przyciągająca. Stąd i jej oddziaływanie na członków jest efektywniejsze.

Dlatego też poznanie świadomych motywów, jakimi młodzież kieruje się w nawiązywaniu kontaktów, umożliwia pośrednio ocenić stopień identyfikacji studenta z wartościami grupy religijnej i wpływu takiej grupy na formowanie się jego postaw religijnych, bowiem między obu tymi zjawiskami zachodzi sprzężenie zwrotne [5]. Z kolei motywy przynależenia do grupy religijnej mają swoje głębsze źródło w potrzebach i zainteresowaniach jednostki. Stąd też poznanie motywów kontaktu, zwłaszcza stałego, z ośrodkami duszpasterskimi, jako grupami rzeczywistej przynależności, informuje pośrednio o potrzebach i systemie wartości stanowiących psychologiczne źródło aktualnych zainteresowań jednostki grupą religijną [6].

Prezentowany materiał badawczy stanowi małą cząstkę obszerniejszych badań nad przynależnością religijną młodzieży studiującej i kon-

---

[4] Rak, Żarnowiecki, jw. kol. 222.

[5] M. Marody: *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy*. Warszawa 1976 s. 181—214.

[6] Teoretyczne wyjaśnienie związku między potrzebami, motywami, postawami i wartościami podaje T.M. Newcomb. W jego ujęciu związek ten jest jednokierunkowy. Tymczasem wielu innych autorów, jak np. A. Godin, wskazuje na wzajemne powiązania między tymi czynnikami. Poza tym Godin zwraca uwagę na to, że motywy — przynajmniej te, które zostały uświadomione — zjawiają się i znikają, natomiast potrzeby i postawy trwają w podmiocie jako predyspozycje do określonego działania. Por. T. M. Newcomb: *Psychologia społeczna*. Warszawa 1970 s. 65—66; A. Godin: *Aspects psychologiques de l'appartenance à l'Eglise*. W: *L'appartenance religieuse. VII Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*. Bruxelles 1965 s. 81—123.

taktującej się z duszpasterstwem akademickim[7]. W całości przeprowadzonych badań artykuł prezentuje tylko zagadnienie odnoszące się do preferencji motywów kontaktu z ośrodkami duszpasterskimi. Pytania, na które będziemy tu szukać odpowiedzi, są następujące: jakimi motywami kieruje się młodzież akademicka utrzymując kontakt z ośrodkiem duszpasterskim? Które z wymienionych motywów uważa za „ważne" i „najważniejsze"? W jakim kierunku idą zmiany motywacji przynależenia do ośrodka z upływem czasu studiów?

Metoda i próbka badawcza

Materiał empiryczny, który będzie przedmiotem analiz w dalszej części artykułu, został zebrany za pomocą dwu inwentarzy motywów: 1. inwentarz motywów pozytywnych, którym przebadano 175 osób przynależących do ośrodków duszpasterskich (grupa ODA), oraz 2. inwentarz motywów negatywnych, zastosowany do badania 175 osób nie utrzymujących kontaktów z ośrodkami duszpasterskimi (grupa NDA)[8]. Oba narzędzia badawcze zostały skonstruowane na podstawie materiału otrzymanego za pomocą ankiety sondażowej, rozesłanej do 500 osób w różnych środowiskach uniwersyteckich. Zebrane tą drogą dane pozwoliły na ułożenie wstępnej listy motywów (80), które z kolei przeanalizowano pod kątem ich treści i częstotliwości występowania w odpowiedziach ankietowych. W ten sposób ustalono dwie listy motywów: pozytywnych i negatywnych. Pierwsza posiada 24 stwierdzenia, określające różne powody, dla których studenci kontaktują się z grupami duszpasterskimi, druga obejmuje 16 motywów negatywnych, wyjaśniających brak zainteresowania tymi ośrodkami. Poszczególne motywy w obu inwentarzach zostały przyporządkowane do 4 kategorii (por. tab. 1 i 2). Zadaniem badanych grupy ODA było wybranie 6 motywów uznanych za „ważne" i podkreślenie spośród nich 2 jako „najważniejsze". Natomiast badani z grupy NDA mieli wybrać z listy 4 motywy jako „ważne" i podkreślić 2 jako „najważniejsze".

Badania przeprowadzono w okresie od grudnia 1973 do marca 1974 r. w ośrodkach duszpasterskich, które funkcjonują w wielkich miastach,

---

[7] R. Pomianowski: *Psychologiczne aspekty przynależności religijnej młodzieży akademickiej*. Lublin 1977 (mps Biblioteka KUL).

[8] W dalszych partiach artykułu będziemy używać skrótu ODA na oznaczenie grupy młodzieży utrzymującej kontakt z ośrodkami duszpasterskimi, NDA — grupy nie utrzymującej kontaktu z tymi środowiskami.

charakteryzują się podobnym stylem pracy oraz zbliżoną datą powstania. Nadto każdy z wymienionych ośrodków skupia stosunkowo dużą grupę studentów. Analogicznie dobierano respondentów grupy NDA [9].

Wyniki badań

Analizę ilościową i jakościową otrzymanych wyników przeprowadzimy w następującym układzie. Najpierw ukażemy ilościowy rozkład preferencji motywów pozytywnych (tab. 1) i negatywnych (tab. 2), dokonując po każdej tabeli interpretacji psychologicznej, a następnie w tab. 3 i 4 przedstawimy kierunek zmian w preferencji motywów między I i V rokiem studiów. Uchwycenie kierunku dokonujących się zmian w motywacji należenia lub nienależenia do ODA między najmłodszymi i najstarszymi studentami jest ciekawym zagadnieniem zarówno dla psychologów, jak i duszpasterzy akademickich.

Tab. 1. Zestawienie kategorii motywów kontaktu z ośrodkami duszpasterskimi grupy ODA [10]

Kategorie motywów	ODA — badanych 175				
	Motywy uznane za „najważniejsze"		Motywy uznane za „ważne"		Ranga
	L	%	L	%	
I Stawanie się dojrzałym chrześcijaninem	94	31,6	253	25,3	2
II Dokształcanie religijne	129	43,3	393	39,3	1
III Rekreacyjno-emocjonalne	29	9,7	166	16,6	4
IV Zaangażowanie się w sprawy Kościoła	40	13,4	176	17,6	3
Inne	6	2,0	12	1,2	5
Ogółem odpowiedzi	298	100	1000	100	—

[9] Dokładny opis budowy kwestionariuszy motywów (1 i 2), sposób przeprowadzenia badań i charakterystyki badanych osób zob. Pomianowski, jw. s. 130—147.

[10] Procenty określające wskaźniki kategorii motywów uznanych za „najważniejsze" i „ważne" zostały obliczone w stosunku do ogólnej liczby wyborów (298 i 1000), natomiast procenty odnoszące się do szczegółowych motywów, na które powołujemy się w tekście, obliczono w stosunku do ogólnej liczby respondentów (175). Uwaga ta odnosi się także do zestawienia motywów negatywnych grupy NDA (tab. 2).

Zgodnie z przewidywaniami pierwsze miejsce wśród motywów pozytywnych zajmują pobudki wypływające z potrzeby „dokształcania religijnego" (kat. II), a wśród nich motyw „kontaktuję się z ośrodkami duszpasterskimi, aby pogłębić swoją wiedzę religijną" uzyskał największą liczbę wyborów (72,6% badanych z ODA). Po nim następują motywy: „nauczyć się bronić swoich przekonań religijnych"; „świadomie kształtować światopogląd religijny"; „poznać lepiej zasady etyki i moralności chrześcijańskiej"; „dokształcać się w dziedzinie biblijnej" i „poznać historię i aktualne sprawy Kościoła".

Drugą rangę uzyskały motywy kategorii I — „stawanie się dojrzałym chrześcijaninem". W tej grupie motywów największą liczbę wyborów otrzymał motyw „kontaktuję się z ośrodkami, aby znaleźć pomoc w pracy nad sobą" (47,4% badanych), a następnie wypowiedzi: „świadomie przeżywać chrześcijaństwo"; „kształtować swoją osobowość na wzór Chrystusa"; „nauczyć się żyć według wskazań ewangelii"; „uczestniczyć w nabożeństwach organizowanych przez ODA" oraz „uczestniczyć w dniach skupienia" (7,4% badanych).

Motywy wynikające z potrzeby „zaangażowania się w sprawy religii i Kościoła" (kat. IV) znalazły się na trzeciej pozycji, przy dużo niższym wskaźniku procentowym niż poprzednie dwie grupy motywów. Tutaj największą liczbę wypowiedzi uzyskał motyw „należę do ODA, aby wyrazić swoją więź z Kościołem" (35,6% badanych). Po nim następują motywy: „są tam ludzie zaangażowani ideowo i zdrowi moralnie"; „nie chcę być na uboczu w Kościele"; „działać dla dobra ludzi w grupie młodych katolików"; „włączyć się w działalność apostolsko-misyjną Kościoła" (10,3%) oraz „szerzyć idee ekumenizmu w Kościele", którego nikt nie uznał za „najważniejszy".

Natomiast motywy „rekreacyjno-emocjonalne" (kat. III), wypływające z potrzeby afiliacji grupowej, przyjaźni i rozrywki, zajęły dopiero czwarte miejsce. Tylko 9,7% badanych uznało je za „nawaźniejsze".

Z reguły zdecydowana większość respondentów wybierała je na drugim miejscu jako motywy „ważne". Tutaj największą liczbę wypowiedzi uzyskał motyw „uczęszczam do ODA, aby przyjemnie spędzić czas wolny od nauki" (33,1% badanych), następnie motywy: „aby korzystać z rajdów, wycieczek, wieczorków itp."; „aby przebywać w grupie zgranych kumpli"; „ze względu na duszpasterza"; „ze względu na koleżanki i kolegów" oraz „aby korzystać z biblioteki" (3,4% badanych).

Jeśli chodzi o motywy inne, to dopisało je 6 badanych i dotyczyły one: „pracy nad sobą"; „poznania prawdy"; „wyrobienia silnej woli"; „pracy charytatywnej" oraz „poczucia bezpieczeństwa i przyjaźni."

Z powyższej analizy wynika, że badani z grupy eksperymentalnej wyakcentowali w swoich wyborach motywy pogłębienia wiedzy religijnej (II) i kształtowania chrześcijańskiej osobowości (I). Patrząc na ich wybory od strony celów i zadań duszpasterstwa akademickiego, widzimy wyraźną zbieżność zainteresowań i oczekiwań członków z programem wychowawczym tegoż duszpasterstwa. W tej sytuacji można się spodziewać, że badani, u których subiektywne oczekiwania i zainteresowania wyraźnie korespondują z wartościami wychowawczymi grupy religijnej, będą w większym stopniu wykazywać chęć przedłużania kontaktu z duszpasterstwem, a w konsekwencji ośrodek może dobrze spełniać swoją funkcję mediacyjną w rozwijaniu poczucia przynależności do całego Kościoła.

Nasuwa się tu i inne spostrzeżenie. Z relacji duszpasterzy akademickich, z którymi przeprowadzono wywiad z okazji omawianych badań, wynika, że kontakt z ośrodkami duszpasterskimi nawiązuje w przeważającej większości młodzież uczęszczająca w okresie szkoły średniej na katechizację. Należy więc przypuszczać, że jej zainteresowania religijne zostały rozbudzone wcześniej przez dom rodzinny, katechizację parafialną i „zdarzenia losowe". Ona poszukuje duszpasterstwa akademickiego jako grupy rówieśniczej, która afirmuje te same wartości i pomaga w kształtowaniu postaw religijnych.

Przypatrzmy się z kolei motywom negatywnym. Dlaczego młodzież akademicka nie chce nawiązywać kontaktów z ośrodkami duszpasterskimi? Preferencje motywów negatywnych pochodzą z wyborów grupy kontrolnej (NDA).

Układ kategorii motywów negatywnych wskazuje na odmienne źródła motywacyjne. W grupie kontrolnej pierwsze miejsce zajęły motywy wypływające z przeszkód zewnętrznych (kat. III). Dominują one nieznacznie nad motywami wyrastającymi z braku zainteresowań sprawami religii i Kościoła (kat. I). Trzecią rangę otrzymały motywy związane z małą atrakcyjnością grupy ODA (kat. II) i czwartą — konflikty moralne i uprzedzenia (kat. IV). Motywy dopisane (inne) znalazły się na piątej pozycji.

W kategorii motywów zewnętrznych (III) największą liczbę wyborów otrzymał motyw szczegółowy „nie kontraktuję się z duszpasterstwem akademickim, ponieważ jestem słabo zorientowany w działalności tego środowiska" (54,0% badanych z NDA). Kolejne miejsca w tej kategorii zajęły motywy: „nie mam czasu, chociaż chciałbym należeć" (30,9V), „daleko i późne godziny spotkań"; „kontakt z tymi ośrodkami jest niemile widziany na uczelni" (1,1%).

Tab. 2. Zestawienie kategorii motywów nienależenia do duszpasterstwa akademickiego

Kategorie motywów negatywnych	NDA — badanych 175				
	Motywy uznane za „najważniejsze"		Motywy uznane za „ważne"		Ranga
	L	%	L	%	
I Brak zainteresowania sprawami religii i Kościoła	34	29,8	162	31,9	2
II Nieatrakcyjność grupy ODA	10	8,8	72	14,2	3
III Przeszkody zewnętrzne	42	36,8	173	34,0	1
IV Konflikty moralne i uprzedzenia	12	10,5	68	13,4	4
— Inne	16	14,1	21	4,2	5
— Brak uzasadnień	—	—	12	2,3	—
Ogółem wypowiedzi	114	100	508	100	—

W grupie motywów wypływających z braku zainteresowań religijnych (kat. I) na pierwsze miejsce wysunął się motyw: „nie kontaktuję się z ODA, ponieważ sprawy religii uważam za osobiste" (39,4% badanych). Wypowiedź ta zajmuje drugą rangę w całym inwentarzu motywów. Po nim następują motywy: „nie interesują mnie sprawy religii i Kościoła" (24,6 badanych); „nie interesują mnie zagadnienia światopoglądu katolickiego" (15,4%) oraz „w szkole średniej także nie uczęszczałem na religię" (13,1%).

Grupa motywów związanych z małą atrakcyjnością ośrodków duszpasterskich (kat. II) zajęła w wyborach trzecie miejsce. Tutaj najwięcej głosów uzyskał motyw: „nie kontaktuję się z ODA, ponieważ nie chodzi tam nikt z moich znajomych" (24,1% badanych). Po nim następują motywy: „jest to środowisko sfrustrowanych marzycieli" (7,4%); „poświęca się tam wiele czasu na rozrywki, a nie na sprawy religijne" (4,2%) i „ponieważ nie lubię duszpasterza" (4,2%).

Na pierwszy plan wśród uzasadnień moralnych (kat. IV) wysunął się motyw: „nie należę do ODA, bo nie zgadzam się z zasadami etyki seksualnej Kościoła" (13,1% badanych). W dalszej kolejności wystąpiły motywy: „uprzedziłem się do Kościoła i księży"; „musiałbym zmienić swoje postępowanie". Oba motywy uzyskały w wyborach takie same wskaźniki procentowe (10,9%).

Oprócz wyżej wymienionych motywów badani dopisali 21 motywów innych, z których 16 zostało określonych jako „najważniejsze". Nienależenie do ODA w motywach dopisanych studenci tłumaczą następującymi racjami: brakiem chęci, brakiem czasu, zaniedbaniem tej sprawy na pierwszym roku studiów, apodyktycznością duszpasterzy, niechęcią do religii w ogóle, nieufnością do Kościoła oraz zmianą światopoglądu z religijnego na ateistyczny (4,2%).

Patrząc sumarycznie na preferencje motywów należenia do ośrodków duszpasterskich (wypowiedzi grupy ODA) i nienależenia (wypowiedzi grupy NDA), dochodzimy do generalnego wniosku, że zasadniczym źródłem kontaktu z grupą religijną jest sfera wewnętrzna — osobowościowa, przy czym u przedstawicieli grupy eksperymentalnej ODA motywacja kontaktu z grupą religijną wyrasta z rozbudzonej wrażliwości religijnej (potrzeby religijnej), a u respondentów grupy kontrolnej (NDA) motywacja nienależenia wiąże się z brakiem wrażliwości religijnej. Właściwością potrzeby jest to, że dąży do swego zaspokojenia. Pozostaje to w związku z ogólną tendencją żywego organizmu, która wyraża się w dążeniu do zachowania wewnętrznej równowagi własnego środowiska wewnętrznego [11]. Kiedy równowaga ta zostanie naruszona, powstaje stan wewnętrznego napięcia, rodzi się potrzeba „uzupełnienia" czegoś, co tę równowagę może przywrócić. W sytuacji rozbudzonej wrażliwości religijnej pojawia się u człowieka napięcie, popychające go do szukania „wartości", które mogą usunąć jego wewnętrzny niepokój, wynikający z potrzeby religijnej. Poszukiwanie kontaktu z grupą religijną jest przejawem działania tej potrzeby, która w uświadomionych motywach pojawia się jako chęć pogłębienia wiedzy religijnej, chęć przeżycia kontaktu z wartościami nadprzyrodzonymi, jako pobudka do zaangażowania się w życie liturgiczne itp. W sensie ścisłym grupa religijna poszukiwana jest tutaj jako „narzędzie" do odnalezienia właściwych wartości, zdolnych zaspokoić potrzebę religijną.

Natomiast w sytuacji, kiedy jednostka nie posiada rozbudzonej potrzeby religijnej, brak jest u niej wewnętrznego zapotrzebowania na wartości religijne, stąd przedstawiciele grupy kontrolnej w dużym procencie tłumaczą się, że nie kontaktują się z grupą religijną, bo ani grupa, ani wartości, które ona prezentuje, nie interesują ich. Dowodem tego jest częsty wybór przez reprezentantów tych motywów, które wprost mówią o braku zainteresowań religijnych. Motywy te uzyskały bardzo wysokie wskaźniki wyborów (33,4% i 24,6%).

[11] H. Selye: *Stres życia*. Warszawa 1960 s. 115.

Nowym zagadnieniem, jakie się tu pojawia, jest pytanie o zmianę motywacji kontaktu z grupą religijną z upływem lat studiów. W celu znalezienia odpowiedzi na powyższy problem zestawiliśmy preferencje motywów badanych w układzie podłużnym. Porównanie motywów pozytywnych i negatywnych w zależności od czasu pobytu na studiach prezentują tab. 3 i 4. Przy analizie danych tab. 3 należy pamiętać o tym, że studenci I roku studiów reprezentują także tych, którzy pierwszy rok należą do ośrodków duszpasterskich, natomiast do grupy najstarszych należą studenci V roku studiów i przynależący do ODA 4 lub 5 lat.

Tab. 3. Zestawienie kategorii motywów należenia do ośrodków duszpasterskich studentów I i V roku grupy ODA [12]

Kategorie motywów	I rok — 36 studentów			V rok — 31 studentów		
	Wybory motywów „ważnych"		Ranga	Wybory motywów „ważnych"		Ranga
	L	%		L	%	
I Stawanie się dojrzałym chrześcijaninem	51	24,4	2	48	25,3	2
II Dokształcanie religijne	76	36,4	1	81	42,6	1
III Rekreacyjno-emocjonalne	35	16,7	4	38	20,0	3
IV Zaangażowanie się w sprawy Kościoła	47	22,5	3	23	12,1	4
Ogółem wypowiedzi	209	100	—	190	100	—
Różnica między I i V r.		$chi^2 = 7,78$ df = 3 pu. ≈ 0,05				

Jak widać z danych tab. 3, rozkład motywacji przynależenia do ośrodków duszpasterskich najstarszych członków ODA (V) różni się od rozkładu najmłodszych (I) prawie w stopniu istotnym ($chi^2 = 7,78$, przy df = 3, p.u. ≈ 0,05). Analiza poszczególnych składników chi^2 wskazuje na to, że różnice w preferencji I kategorii motywów (dokształcania religijnego) oraz kategorii IV (angażowania się w sprawy Kościoła) między I i V rokiem dają największy wkład do wartości chi^2. Uwzględniając fakt ten przy interpretacji, dochodzimy do następującego wniosku: motywacja kontaktu z ośrodkami duszpasterskimi między najstarszymi i najmłod-

[12] Procenty określające wskaźniki poszczególnych kategorii motywów zostały obliczone w stosunku do ogólnej liczby wyborów (I — 209 i V — 190).

szymi członkami ODA różni się głównie ze względu na częstszy wybór motywów wynikających z potrzeby dokształcania religijnego, stawania się dojrzałym chrześcijaninem i motywów rekreacyjno-emocjonalnych przez najstarszych studentów (V rok studiów i 4 lub 5 rok pobytu w ODA) oraz ze względu na częstszy wybór motywów wypływających z potrzeby czynnego zaangażowania się w sprawy Kościoła przez najmłodszych reprezentantów ODA. O tym samym świadczą rangi poszczególnych kategorii motywów w obu grupach. Oznacza to, że z upływem lat studiów u młodzieży utrzymującej stały kontakt z ODA nasila się potrzeba pogłębienia wiedzy religijnej i chęć stawania się dojrzałym chrześcijaninem, słabnie nieco zainteresowanie się sprawami Kościoła, ale równocześnie nasila się potrzeba afiliacji do małej grupy religijnej. Ten ostatni moment wskazywałby na to, że z upływem lat przynależenia do ODA wzrasta w świadomości członków atrakcyjność lokalnego ośrodka duszpasterskiego, który teraz w większym stopniu niż na początku zaspokaja różne potrzeby, zwłaszcza potrzebę afiliacji, dobrego samopoczucia, przyjaźni koleżeńskiej i społecznej afirmacji własnych przekonań religijnych. Kiedy grupa religijna, zresztą jak każda grupa rzeczywistego przynależenia, zyskuje w świadomości członków dużą atrakcyjność, jest odbierana jako nagradzająca, wówczas stwarza się sytuacja, w której nasila się proces identyfikacji członka z celami, normami i spełnianą rolę w grupie. W tej sytuacji — jak wykazują badania nad dynamiką małych grup — „cele grupowe stają się celami jednostki, normy — wewnętrznymi regulatorami jej zachowania, rola angażuje całą jej osobowość, a doświadczenia, związane ze spełnieniem tej roli, zostają utrwalone. W konsekwencji tego formują się postawy jednostki, które pozostają względnie trwałą jej właściwością, nawet wówczas, gdy nie będzie ona już związana z daną grupą" [13]. Skoro więc stwierdziliśmy wzrost atrakcyjności lokalnych ośrodków duszpasterskich w świadomości najdłużej przebywających w nich członków oraz nasilenie się u nich potrzeby pogłębienia wiedzy religijnej, mamy uzasadnioną podstawę, by twierdzić, że duszpasterstwo akademickie (przynajmniej te ośrodki, w których przeprowadzaliśmy badania) dodatnio wpłynęło na wzrost intensywności pozytywnych postaw religijnych u badanych ODA, o czym świadczą wyniki podane w poprzednim *Seminare* [14].

---

[13] T. Mądrzycki: *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*. Warszawa 1970 s. 126.

[14] Por. R. Pomianowski: *Z badań nad psychologicznymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego*. W: *Seminare*. T. 3. Kraków—Ląd 1979 s. 107—137.

A jak się zmienia motywacja nienależenia do ośrodków z upływem lat studiów w grupie kontrolnej? Odpowiedź na to pytanie otrzymujemy z analizy wyników poniższej tabeli.

Tab. 4. Zestawienie kategorii motywów nienależenia do ośrodków duszpasterskich w wypowiedziach I i V roku grupy NDA

Kategorie motywów	I rok — 26 studentów			V rok — 42 studentów		
	Wybory motywów „ważnych"		Ranga	Wybory motywów „ważnych"		Ranga
	L	%		L	%	
I Brak zainteresowań sprawami religii i Kościoła	16	26,7	2	45	39,8	1
II Nieatrakcyjność grup ODA	5	8,3	4	12	10,6	4
III Przeszkody zewnętrzne	23	38,3	1	38	33,6	2
IV Konflikty moralne i uprzedzenia	9	15,0	3	14	12,4	3
Inne	7	11,7	—	4	3,5	—
Ogółem wypowiedzi	60	100	—	113	100	—
Różnica między I a V rokiem	$chi^2 = 7{,}73$ df = 3 pu. ≈ 0,05					

Jak widać z powyższych danych, rozkład motywów nienależenia do ośrodków duszpasterskich najstarszych studentów (V rok) różni się od rozkładu najmłodszych (I rok) prawie w stopniu statystycznie istotnym ($chi^2 = 7{,}73$ i przy df = 3, p.u. ≈ 0,05). Analiza poszczególnych składników chi^2 wskazuje na to, że różnice w preferencji motywów wynikających z braku zainteresowań sprawami religii i Kościoła (kat. I) między I i V rokiem dają największy wkład do wartości chi^2. Uwzględniając ten fakt przy interpretacji, dochodzimy do następującego wniosku: motywacja nienależenia do ODA między najstarszymi i najmłodszymi przedstawicielami grupy kontrolnej (NDA) różni się głównie ze względu na częstszy wybór motywów wynikających z braku zainteresowań sprawami religii i Kościoła u studentów najstarszych i rzadszy wybór tychże motywów przez najmłodszych. Potwierdza to także układ pozycji rangowych. Brak zainteresowań religią i Kościołem zajmuje pierwsze miejsce w rozkładzie V roku, a drugie w rozkładzie I roku. Spośród motywów szczegółowych kategorii I najczęściej był wybierany przez najstarszych respondentów NDA motyw: „nie należę do duszpasterstwa akademic-

kiego, bo nie interesują mnie sprawy religii i Kościoła". Oznacza to, że z upływem lat studiów bez kontaktu z ośrodkami duszpasterskimi u młodzieży akademickiej następuje spadek zainteresowań religijnych, co odbija się w ocenie ich własnego stosunku do ośrodków duszpasterskich, i nasilenie się (u tych samych osób) poziomu intensywności postaw negatywnych [15].

Wnioski

Z przeprowadzonych analiz nad pozytywnymi i negatywnymi pobudkami kontaktu młodzieży z ośrodkami duszpasterskimi nasuwają się refleksje zarówno natury teoretycznej, jak i praktycznej. Pierwsze można tu pominąć z uwagi na czytelników, dla których niniejszy artykuł został przygotowany. Pisaliśmy go przede wszystkim dla osób zainteresowanych duszpasterstwem akademickim w Polsce, zwłaszcza dla duszpasterzy tego resortu.

Nad czym warto się zastanowić?

Pierwszy wniosek, jaki nasuwa się z dokonanych analiz, dotyczy tych motywów, które w artykule nazwaliśmy „potrzebą dokształcania religijnego". W preferencjach badanej młodzieży ODA wysuwają się one na czołowy plan. Dodajmy, że ich ranga nie słabnie z upływem lat studiów i długiego kontaktu z ośrodkiem duszpasterskim. Nasi respondenci potrzebę pogłębienia wiedzy religijnej wyraźnie akcentują. Ciekawe jest zestawienie dziedzin naukowych, w których członkowie ODA chcą się dokształcać. Na pierwszym miejscu występuje zapotrzebowanie na wykłady i dyskusje z zakresu teologii moralnej, dalej — z eklozjologii współczesnej i współczesnych aktualności Kościoła, następnie idzie oczekiwanie na filozofię, nauki humanistyczne związane z problematyką religijną, potem — Pismo św., dogmatyka, a na końcu — historia Kościoła. Można się pytać, czy duszpasterstwo akademickie w praktycznym działaniu na co dzień idzie po linii oczekiwań młodzieży? Pouczający może być „lubelski eksperyment" z katechezami dla młodzieży studiującej. Okazało się, że ta forma dokształcania jest bardziej atrakcyjna — w katechezach uczestniczy bardzo wielu studentów — niż wszystkie inne spotkania w ODA. Czy działa tu wyłącznie świadomość obowiązku religijnego, wyniesiona z okresu katechezy szkoły podstawowej i średniej, czy coś więcej? Na ten temat mogą powiedzieć szerzej sami duszpasterze lubelscy.

[15] Tamże s. 131.

Drugi wniosek, jaki nasuwa się na bazie przeprowadzonych analiz, wiąże się z „pobudkami stawania się dojrzałym chrześcijaninem". W ramach tej kategorii motywów znajdowało się 6 różnych pobudek. Najwyższą rangę uzyskał motyw: „szukam pomocy w pracy nad sobą". Uznało go za „najważniejszy" 47,4% badanych. Jakie treści podkładała młodzież pod tę przesłankę? Nasi respondenci stwierdzali: „kontakt z ODA jest dla mnie szkołą charakteru", „oparciem dla mojej postawy życiowej", „źródłem wiary", „kuźnią samodzielności", „środowiskiem wartości ewangelicznych"; „chciałem znaleźć drogę do Boga", „oparcie dla wartości moralnych" itp. Możemy zapytać, czy pobyt w duszpasterstwie nie rozczarował tych, którzy wiązali się z nim w nadziei otrzymania pomocy w pracy nad sobą? Analiza wypowiedzi najstarszych uczestników spotkań ODA w porównaniu z wypowiedziami najmłodszych pozwala stwierdzić, że kontakt z ośrodkiem spełnił ich oczekiwania. Niemniej zastanawiająca wydaje się różnica, jaka wystąpiła między zapotrzebowaniem na „dokształcanie religijne" (43,3%) a motywacją „stawania się dojrzałym chrześcijaninem" (31,6%). Różnica ta wynosi tu 11,7% (por. tab. 1).

Odnosząc to stwierdzenie do zasadniczego celu duszpasterstwa akademickiego, które „winno wychowywać do uczestnictwa w liturgii oraz uczyć konfrontacji życia z ewangelią", widzimy, że odwrotny układ preferowanych kategorii motywów byłby bardziej pożądany. Jest to problem do przemyślenia przede wszystkim dla samych duszpasterzy.

Należy zastanowić się, jak organizować pracę w ośrodku, by potrzeba kształtowania dojrzałej postawy chrześcijańskiej, stawiana formalnie przez instytucję duszpasterstwa akademickiego na pierwszym miejscu, została również dowartościowana w świadomości młodzieży skupiającej się w ODA.

Zastanawiające wydaje się także stwierdzenie, iż motywacja wynikająca z potrzeby angażowania się w sprawy Kościoła słabnie z upływem czasu kontaktowania się z ODA. Widać to wyraźnie w zestawieniu tab. 3. Studenci najmłodsi w 10,4% częściej niż najstarsi (V rok studiów) motywowali swój kontakt z ODA takimi pobudkami, jak: „należę, aby wyrazić swoją więź z Kościołem"; „nie chcę być na uboczu w Kościele"; „chcę włączyć się w działalność apostolsko-misyjną Kościoła"; „tyle ludzi czeka na pomoc" itp. Jeżeli więc powyższe pobudki są silniejsze u „stażystów" niż u „zaawansowanych" uczestników ODA, zmusza to do zastanowienia. Dlaczego tak się dzieje? Jeden ze studentów, oceniając własny ośrodek pod tym względem, tak pisze: „Dlaczego więc unika się praktycznego realizowania ewangelii. Można pomóc niewidomym, by im coś przeczytać, staruszkom przynieść to i owo, można po-

móc w żniwach rodzicom na wsi, a przy okazji innym rolnikom. Pod tym względem daleko nam do młodzieży włoskiej, francuskiej czy australijskiej".

Duszpasterstwo akademickie z racji swoich funkcji mediacyjnych w Kościele nie może przeoczyć formowania młodych katolików do postawy czynnej i zaangażowanej w życiu codziennym. Jest to chyba najtrudniejszy odcinek procesu wychowawczego. Świadczą o tym liczne badania nad postawami prospołecznymi u młodzieży. Stwierdza się, że młodzież współczesna w zasadzie nastawiona jest do życia konsumpcyjnie, przyzwyczajona do brania, jako zupełnie naturalnego. Duszpasterstwo akademickie musi pracować nad przeobrażeniem „postawy brania" na „postawę dawania". Jest to konsekwencja łaski wiary. „Chrześcijanin przez całe życie musi — jak to sformułował kardynał Octavio Beras Rojas w przemówieniu powitalnym wobec papieża Jana Pawła II w Santo Domingo — tłumaczyć miłość Boga na miłość bliźniego, miłość bliźniego na sprawiedliwość, sprawiedliwość na równość praw i możliwości życiowych, równość praw na jednakowy podział obowiązków i korzyści, dóbr i usług, jednakowy podział dóbr na wolność i przeciwstawienie się wszelkim formom przemocy, i wreszcie wolność ma się wyrazić w aktywnym i odpowiedzialnym uczestnictwie we wspólnym dobru" [16].

Trzeba uświadomić młodym chrześcijanom z ODA, że działalność charytatywna to przede wszystkim ich akcja, a nie dla nich. Zagadnienie zaangażowania apostolskiego młodzieży obejmuje także problem kształtowania we wspólnocie koleżeńskiej ducha pokuty i ofiary.

Na zakończenie należy jeszcze poruszyć dwie sprawy, które wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań. Pierwsza wiąże się ze stwierdzeniem, iż równolegle z przedłużaniem się kontaktu z ODA wzrasta w świadomości młodzieży atrakcyjność własnej wspólnoty religijnej. Najstarsi studenci z ośrodków duszpasterskich częściej niż ich młodzi koledzy preferowali motywy kat. III (rekreacyjno-emocjonalne). Za najważniejsze wybierali następujące stwierdzenia: „lubię przebywać w grupie zgranych kumpli"; „ze względu na kolegów i koleżanki"; „bo mogę korzystać z biblioteki"; „jest to miejsce modlitwy i rozrywki"; „miejsce żywych i niebanalnych dyskusji"; „środowisko ludzi, na których zawsze mogę liczyć". Tak więc grupa religijna duszpasterstwa przez najstarszą młodzież jest odbierana jako nagradzająca, bo satysfakcjonuje, udziela pomocy, daje możność przeżycia przyjaźni, bliskich kontaktów, samopotwierdzenia i przeżywania wspólnie wartości religijnych i ogólno-

[16] Cyt. za: M. Skwarnicki: *Santo Domingo*. „Tygodnik Powszechny" 33:1979 nr 7 s. 2.

ludzkich. O takich grupach można powiedzieć, że stały się „wspólnotami religijnymi". Tworzenie wspólnot religijnych należy przecież do podstawowych zadań instytucji duszpasterstwa akademickiego.

Ostatnia sprawa dotyczy motywów negatywnych. Analiza wykazała, że brak kontaktu z ODA tłumaczony jest przez młodzież akademicką w dużym stopniu pobudkami natury zewnętrznej, a wsród nich „słabą orientacją w działalności tego środowiska". Motyw ten uzyskał najwyższą rangę w stosunku do pozostałych. Uznało go za najważniejszy 54% badanych z grupy NDA. Wynika stąd, że miejscowe ośrodki duszpasterskie nie dają się poznać „światu". Wiadomo także, że większość badanych osób z grupy ODA nawiązuje kontakt z ośrodkiem duszpasterskim na I roku studiów (57,7%), reszta (42,3%) czyni to na II, a tylko nieliczni na III lub IV roku studiów. Trzeba więc przemyśleć sposób doinformowania młodzieży studiującej o pracy lokalnych ośrodków duszpasterskich.

THE MOTIVES OF YOUNG PEOPLE SEEKING CONTACTS WITH CENTRES OF SPIRITUAL GUIDANCE FOR THE ACADEMIC YOUTH

SUMMARY

The aim of this article is a psychological analysis of the choices of positive and negative motives inducing university students to contact groups of religious character. The author seeks to answer the following questions: 1) what motivates the academic youth to get in touch and keep in touch with centres of spiritual guidance, 2) which of the 24 positive and 16 negatives do young people consider „important" and „the most important", 3) what are the directions of changes in the motivation depending on the length of time of membership in a centre?

The empirical material was collected by means of 2 questionaries: 1. the inventory of positive motives (24); 2. the inventory of negative motives (16). The survey was taken between December 1973 and March 1974 in six centres of spiritual guidance for the academic youth (Wrocław, Katowice, Łódź, Warszawa). Two groups of students were examined: a group of members of such centres (ODA) — 175 people, and a group of non-members (NDA) — 175 people, men and women.

The analysis showed that in the ODA group the highest rank was attached to the following groups of motives (in order of importance attached to them): 1. to deepen one's religious knowledge (2nd category); 2. to become a mature Christian (1st category); 3. to get involved in the life of the Church; 4. recreative-emotional motives.

In the NDA group the highest rank was attached to the motives of the 3rd category (external obstacles), and to the motives resulting from „indifference to religion and the Church" (34 per cent and 31 per cent respectively).

Ks. STANISŁAW SEMIK

PROBLEMY DUSZPASTERSKIE DZIECI I MŁODZIEŻY UPOŚLEDZONEJ UMYSŁOWO [1]

We współczesnym świecie wzrasta nieustannie świadomość godności człowieka, akcentuje się niezbywalne prawa osoby ludzkiej. Kościół, który zawsze kierował się w swej działalności duchem swego Mistrza, stara się dostrzegać każdą kategorię osób, stanowiącą równoprawną, przysparzającą wiele dobra cząstkę mistycznego ciała Chrystusa. Dzieci i młodzież upośledzona umysłowo stanowi tę cząstkę społeczeństwa, która tak wczoraj, jak i dziś nie uchodzi uwadze Kościoła. Być może dawniej bardziej akcentowano konieczność zajęcia się nimi od strony ich warunków materialnych, dziś — zwłaszcza dzięki osiągnięciom psychologii — dostrzega się możliwość ich katechizowania i wprowadzania do kontaktu z Bogiem w społeczności Kościoła. Stąd też coraz więcej uwagi poświęca się tym osobom nie tylko w literaturze katechetycznej i religijnej publicystyce, lecz także w działalności duszpasterskiej. Powstają specjalistyczne resorty duszpasterstwa, którym odpowiadają w strukturze organizacyjnej odpowiednie referaty, działalność zaś duszpasterska inicjowana czy koordynowana jest przez diecezjalnych lub rejonowych referentów referatu duszpasterstwa opóźnionych w rozwoju umysłowym.

Artykuł niniejszy ma za zadanie ukazać niektóre problemy duszpasterskie dzieci i młodzieży upośledzonej umysłowo, w szczególności zaś ich miejsce w świecie, Kościele i rodzinie, oraz przekazać garść informacji z psychologii upośledzonych, by po zaakceptowaniu potrzeby wychowania religijnego ukazać, jak literatura katechetyczna i prawodawstwo synodalne przedstawia możliwość uczestnictwa upośledzonych umysłowo w sakramentach świętych. W artykule nie omawia się oddzielnie poszczególnych kategorii osób ze względu na wiek i stopień upośledzenia umysłowego, nie stosuje się też jednolitej terminologii na określenie tej cząstki społeczeństwa (zwanej „dziećmi specjalnej troski", lecz

[1] Artykuł zawiera zasadniczo treść referatu wygłoszonego w czasie Rejonowych Dni Duszpasterskich w Archidiecezji Wrocławskiej w maju 1978 r.

ludzkich. O takich grupach można powiedzieć, że stały się „wspólnotami religijnymi". Tworzenie wspólnot religijnych należy przecież do podstawowych zadań instytucji duszpasterstwa akademickiego.

Ostatnia sprawa dotyczy motywów negatywnych. Analiza wykazała, że brak kontaktu z ODA tłumaczony jest przez młodzież akademicką w dużym stopniu pobudkami natury zewnętrznej, a wsród nich „słabą orientacją w działalności tego środowiska". Motyw ten uzyskał najwyższą rangę w stosunku do pozostałych. Uznało go za najważniejszy 54% badanych z grupy NDA. Wynika stąd, że miejscowe ośrodki duszpasterskie nie dają się poznać „światu". Wiadomo także, że większość badanych osób z grupy ODA nawiązuje kontakt z ośrodkiem duszpasterskim na I roku studiów (57,7%), reszta (42,3%) czyni to na II, a tylko nieliczni na III lub IV roku studiów. Trzeba więc przemyśleć sposób doinformowania młodzieży studiującej o pracy lokalnych ośrodków duszpasterskich.

THE MOTIVES OF YOUNG PEOPLE SEEKING CONTACTS WITH CENTRES OF SPIRITUAL GUIDANCE FOR THE ACADEMIC YOUTH

SUMMARY

The aim of this article is a psychological analysis of the choices of positive and negative motives inducing university students to contact groups of religious character. The author seeks to answer the following questions: 1) what motivates the academic youth to get in touch and keep in touch with centres of spiritual guidance, 2) which of the 24 positive and 16 negatives do young people consider „important" and „the most important", 3) what are the directions of changes in the motivation depending on the length of time of membership in a centre?

The empirical material was collected by means of 2 questionaries: 1. the inventory of positive motives (24); 2. the inventory of negative motives (16). The survey was taken between December 1973 and March 1974 in six centres of spiritual guidance for the academic youth (Wrocław, Katowice, Łódź, Warszawa). Two groups of students were examined: a group of members of such centres (ODA) — 175 people, and a group of non-members (NDA) — 175 people, men and women.

The analysis showed that in the ODA group the highest rank was attached to the following groups of motives (in order of importance attached to them): 1. to deepen one's religious knowledge (2nd category); 2. to become a mature Christian (1st category); 3. to get involved in the life of the Church; 4. recreative-emotional motives.

In the NDA group the highest rank was attached to the motives of the 3rd category (external obstacles), and to the motives resulting from „indifference to religion and the Church" (34 per cent and 31 per cent respectively).

Ks. STANISŁAW SEMIK

PROBLEMY DUSZPASTERSKIE DZIECI I MŁODZIEŻY UPOŚLEDZONEJ UMYSŁOWO [1]

We współczesnym świecie wzrasta nieustannie świadomość godności człowieka, akcentuje się niezbywalne prawa osoby ludzkiej. Kościół, który zawsze kierował się w swej działalności duchem swego Mistrza, stara się dostrzegać każdą kategorię osób, stanowiącą równoprawną, przysparzającą wiele dobra cząstkę mistycznego ciała Chrystusa. Dzieci i młodzież upośledzona umysłowo stanowi tę cząstkę społeczeństwa, która tak wczoraj, jak i dziś nie uchodzi uwadze Kościoła. Być może dawniej bardziej akcentowano konieczność zajęcia się nimi od strony ich warunków materialnych, dziś — zwłaszcza dzięki osiągnięciom psychologii — dostrzega się możliwość ich katechizowania i wprowadzania do kontaktu z Bogiem w społeczności Kościoła. Stąd też coraz więcej uwagi poświęca się tym osobom nie tylko w literaturze katechetycznej i religijnej publicystyce, lecz także w działalności duszpasterskiej. Powstają specjalistyczne resorty duszpasterstwa, którym odpowiadają w strukturze organizacyjnej odpowiednie referaty, działalność zaś duszpasterska inicjowana czy koordynowana jest przez diecezjalnych lub rejonowych referentów referatu duszpasterstwa opóźnionych w rozwoju umysłowym.

Artykuł niniejszy ma za zadanie ukazać niektóre problemy duszpasterskie dzieci i młodzieży upośledzonej umysłowo, w szczególności zaś ich miejsce w świecie, Kościele i rodzinie, oraz przekazać garść informacji z psychologii upośledzonych, by po zaakceptowaniu potrzeby wychowania religijnego ukazać, jak literatura katechetyczna i prawodawstwo synodalne przedstawia możliwość uczestnictwa upośledzonych umysłowo w sakramentach świętych. W artykule nie omawia się oddzielnie poszczególnych kategorii osób ze względu na wiek i stopień upośledzenia umysłowego, nie stosuje się też jednolitej terminologii na określenie tej cząstki społeczeństwa (zwanej „dziećmi specjalnej troski", lecz

[1] Artykuł zawiera zasadniczo treść referatu wygłoszonego w czasie Rejonowych Dni Duszpasterskich w Archidiecezji Wrocławskiej w maju 1978 r.

używa się zamiennie określeń: niedorozwinięci umysłowo, opóźnieni w rozwoju umysłowym, upośledzeni umysłowo, opóźnieni umysłowo.

T. Gałkowski przyjmuje za Amerykańskim Towarzystwem Upośledzenia Umysłowego definicję: „Opóźnienie umysłowe dotyczy ogólnego funkcjonowania inteligencji, niższego od przeciętnej, jeśli powstało ono w okresie rozwoju i jest połączone z zaburzeniami w zachowaniu się adaptacyjnym" [2].

Dzieci i młodzież upośledzona w społeczeństwie

„Fakt, iż człowiek dysponuje mniejszymi lub większymi zdolnościami umysłowymi, w niczym nie powiększa ani nie ogranicza podstawowej wartości i godności istoty ludzkiej. Upośledzeni umysłowo są nieodłączną cząstką społeczeństwa. Są oni równi innymi ludziom. Nie są oni jedynie odbiorcami. Dzięki swoim wartościom i dzięki pozytywnej postawie mogą oni mieć swój własny, specyficzny wkład do życia społecznego" [3]. Stąd konieczne jest, by społeczeństwo powstrzymało się od segregacji i pogardy, umożliwiło poszkodowanym w rozwoju umysłowym udział w życiu społecznym, udostępniło, niezależnie od upośledzenia i jego rozmiarów, pomoc i środki do pełnego rozwoju [4].

Trzeba stwierdzić, że w społeczeństwach dojrzewa coraz bardziej zrozumienie sytuacji dzieci upośledzonych umysłowo i ich rodzin, chociaż pod tym względem wiele jest jeszcze do zrobienia. W różnych krajach rozwija się działalność stowarzyszeń rodziców dzieci specjalnej troski. Tam, gdzie władze państwowe nie zaspokajają podstawowych potrzeb dziecka opóźnionego w rozwoju, działają organizacje społeczne, charytatywne czy religijne, akredytowane w 1960 r. przy Międzynarodowej Lidze Stowarzyszeń Pomocy dla Upośledzonych Umysłowo, z siedzibą w Genewie. W Polsce działa między innymi Komitet Pomocy Dzieciom Specjalnej Troski przy TPD [5]. XV Raport Komitetu Ekspertów Światowej Organizacji Zdrowia Psychicznego podkreśla, że pilną sprawą jest profilaktyka, wychowanie opóźnionych w stopniu umiarkowanym i znacznym, zatrudnienie i włączenie opóźnionych do życia

[2] *Dzieci specjalnej troski*. Warszawa 1972 s. 255. Klasyfikację upośledzenia wyznacza się na podstawie pomiaru ilorazu inteligencji. Poddawana jednak bywa w wątpliwość jej wartość praktyczna.

[3] *Zalecenia Komisji Ekspertów Międzynarodowego Katolickiego Biura Dziecka*. Rzym 1965. W: *Wybrane zagadnienia z defektologii*. T. 1. Pod red. T. Gałkowskiego. Warszawa 1975 s. 95.

[4] Tamże.

[5] Gałkowski, jw. s. 264.

społecznego, pozostawienie ich, gdzie to możliwe, w rodzinach [6]. T. Gałkowski, powołując się na badania Instytutu Psychoneurologicznego, które mają na celu ustalenie szacunkowe liczby dzieci i młodzieży głębiej upośledzonych umysłowo (dzieci i młodzież w wieku lat 3—18), podaje liczbę 50 tysięcy, co ma stanowić 0,4% ogółu populacji dziecięcej [7]. Odzwierciedleniem wzrastającego zrozumienia godności ludzkiej i przyznawania upośledzonym miejsca im należnego w społeczeństwie jest sprecyzowanie przez Międzynarodową Ligę Stowarzyszeń Pomocy dla Upośledzonych Umysłowo ogólnych i specjalnych praw dla opóźnionych umysłowo, w nawiązaniu do przyjętej przez ONZ *Deklaracji praw człowieka* i *Deklaracji praw dziecka* [8].

Wzrastająca świadomość godności ludzkiej i równości w prawach osób opóźnionych w rozwoju umysłowym, inicjatywy na rzecz dzieci i młodzieży specjalnej troski ze strony różnych instytucji społecznych i państwowych, wreszcie badania naukowe nad osobowością upośledzonych to pewien naturalny, humanistyczny impuls do bardziej zorganizowanego, pogłębionego i planowego oddziaływania Kościoła również w zakresie ich życia religijnego. Dla nas, ludzi wierzących, istnieją jednak o wiele głębsze pobudki do zainteresowania się dziećmi i młodzieżą opóźnioną w rozwoju, na co zwrócił uwagę papież Paweł VI: „Z ewangelicznej tradycji i misji Kościoła wypływa przekonanie, iż upośledzony umysłowo powinien być przedmiotem szczególnej troski" [9].

---

[6] Tamże s. 265.

[7] Tamże s. 268 n.

[8] A oto treść tejże *Deklaracji:*

„Art. I. Osoba opóźniona umysłowo ma te same prawa podstawowe co inni obywatele danego kraju, będący w tym samym wieku.

Art. II. Osoba opóźniona umysłowo ma prawo do właściwej opieki lekarskiej i usprawniania fizycznego oraz do takich form wychowania, ćwiczenia, rehabilitacji i poradnictwa, które są w stanie maksymalnie rozwinąć jej zdolności i możliwości — niezależnie od stopnia upośledzenia. Żadna osoba upośledzona nie może być pozbawiona tych usług ze względu na związane z nimi koszty.

Art. III. Osoba opóźniona umysłowo ma prawo do zabezpieczenia ekonomicznego i odpowiednich warunków życia. Ma także prawo do podjęcia pracy produkcyjnej lub innych celowych zajęć.

Art. IV. Osoba opóźniona umysłowo ma prawo do życia w obrębie swojej rodziny lub w domu rodziców zastępczych. Może uczestniczyć we wszystkich dziedzinach życia społecznego i mieć zapewnione właściwe formy spędzania wolnego czasu. Jeśli opieka zakładowa staje się niezbędna, należy ją możliwie w największym stopniu dostosować do warunków normalnego życia" (tamże s. 276 n.).

[9] Wypowiedź papieża do członków konferencji zwołanej w 1965 r. w Rzymie przez Komisję Medyczno-Pedagogiczną i Psycho-Społeczną Międzynarodowego Katolickiego Biura Dziecka.

Wyrazem tej troski na płaszczyźnie prawnej są postanowienia synodów poszczególnych diecezji [10]. Synod katowicki — ujmujący, jak dotąd, zagadnienie relacji wspólnoty do upośledzonych i w jakikolwiek sposób poszkodowanych najbardziej nowocześnie pod względem teologicznym, duszpasterskim i prawnym — za punkt wyjścia swego stanowiska bierze postawę Chrystusa wobec wszystkich źle się mających. Przywodząc na pamięć słowa i czyny Chrystusa, synod podkreśla, że postawę wobec ludzi niosących krzyż swego kalectwa winno znamionować „nastawienie na wskroś pozytywne, dalekie od obojętności czy pogardy, zaprawione ofiarną miłością czerpaną od Chrystusa zmartwychwstałego", i dlatego niezgodna jest z duchem Chrystusowej nauki wszelkiego rodzaju dyskryminacja tych, którzy na równi z innymi wezwani są do udziału w darach Bożych [11].

Do wypełnienia tej misji „empiryzm dziś nie wystarczy, rzetelne postępowanie psychopedagogiczne stało się absolutnie niezbędne w tej dziedzinie, w której osiągnięto tak wielki postęp dzięki wysiłkom specjalistów. W konsekwencji należałoby sobie życzyć, aby chrześcijanie, a szczególnie instytucje Kościoła, zgromadzenia religijne męskie i żeńskie poświęcały coraz więcej uwagi i podejmowały programy w ramach pedagogiki specjalnej oraz leczenia upośledzonych umysłowo" [12].

Wydaje się, że uwrażliwianie na potrzebę współdziałania w niesieniu pomocy upośledzonym i ich rodzinom to jeden z problemów duszpasterskich dzieci i młodzieży specjalnej troski.

Osobnym problemem wiążącym się z pracą wśród dzieci i młodzieży opóźnionej w rozwoju są sami duszpasterze. Dziedzina duszpasterstwa niedorozwiniętych jest nieraz nie doceniana lub zaniedbywana, a duszpasterze przeważnie nie mają żadnego przygotowania. Zajęcia z katechezy specjalnej są raczej nowością w naszych seminariach i instytutach przygotowujących do pracy katechetycznej [13]. Wydaje się, że całemu przygotowaniu do pracy winno towarzyszyć przekonanie, iż niedorozwinięci, stworzeni przez Boga i odkupieni przez Chrystusa, na mocy powszechnej woli zbawczej wezwani są do uczestnictwa w życiu wiecz-

---

[10] Por. np. *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego 1968*. Poznań 1972 statut 422, 433, 444; *Statuty II Synodu Gdańskiego*. Gdańsk—Oliwa 1976 statut 163, 432, a zwł. 472—476; *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*. Katowice—Rzym 1976 uchwała XV: „Niewidomi, głusi i umysłowo upośledzeni w dziele zbawczym Kościoła i rodziny".

[11] *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, jw. s. 194.

[12] *Zalecenia Komisji Ekspertów*, jw. s. 96.

[13] A. Witkowiak: *Opieka duszpasterska nad dziećmi niedorozwiniętymi*. „Katecheta" 17:1973 nr 2 s. 80.

nym, posiadają ludzką godność, równą ludziom w pełni sprawnym, dlatego należy im się ta sama troska duszpasterska, należy w nich widzieć Chrystusa, pomagać w rozwoju duchowym poprzez stwarzanie środowiska religijnego w domu rodzinnym, współpracować z rodzicami, niosąc im pomoc, oraz z instytucjami usiłującymi włączyć dzieci do życia społecznego, na co zwraca uwagę synod archidiecezji wiedeńskiej z 1971 r.[14]

Zaangażowanie w sprawy wszechstronnej pomocy, w tym zwłaszcza pomocy religijnej, dzieciom i młodzieży upośledzonej umysłowo jest z całą pewnością sprawdzianem autentyczności posługiwania, bezinteresowności miłości chrześcijańskiej i poważnego traktowania słów Jezusa Chrystusa: „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Zdaniem M. Saudreau ewangelizacja ubogich stanowi istotną część misji Kościoła, „ubogimi" zaś w sensie biblijnym są zwłaszcza dzieci upośledzone: głuche, niewidome, sparaliżowane, zboczone, ze skłonnościami przestępczymi, trudne, pozbawione środowiska rodzinnego, a zwłaszcza niedorozwinięte pod względem umysłowym i z tego powodu skazane na zależność od innych przez całe życie. One według myśli Chrystusa są uprzywilejowanymi odbiorcami Jego ewangelii [15].

Rodzice dzieci i młodzieży upośledzonej

Do ubogich zalicza się nie bez słuszności także rodziców, którzy ciężko przeżywają kalectwo swego dziecka. Pomijanie tych dzieci i młodzieży oraz ich rodziców w duszpasterstwie odczuwane być musi jako brak miłości i ciężka krzywda, troska natomiast duszpasterska wlewa w serce rodziców przekonanie, że ich dziecko jest podobnie przez Boga obdarowane jak inne, normalne dzieci. W sytuacji wzrostu szacunku dla osoby ludzkiej oraz zainteresowania społeczeństw i władz publicznych służbą dla upośledzonych Kościół nie może pozostać w tyle w zakresie swej religijnej posługi [16]. Chodzi o to, by tak jak w historii dawał świadectwo wielkiego zainteresowania ubogimi pod różnym względem, czynił to i dziś nie tylko poprzez specjalne instytucje, lecz w ramach zwyczajnego duszpasterstwa w zakresie posługi słowa i sakramentów.

Powiedzieliśmy wyżej, że rodzice przeżywają jako krzywdę pomi-

[14] Tamże s. 80 n.

[15] M. Saudreau: *Czy katecheza specjalna jest luksusem?* „Katecheta" 13:1969 nr 5 s. 193 n.

[16] Tamże s. 194 n.

janie ich dziecka w duszpasterstwie. Duszpasterz winien wiedzieć, że nie może wyizolować oddziaływania względem dziecka w zakresie religijnym od oddziaływania na rodzinę, a zwłaszcza na rodziców. Przede wszystkim chyba w sytuacji dziecka opóźnionego w rozwoju umysłowym można stwierdzić za Soborem, że rodzice są pierwszymi katechetami swoich dzieci, czasem być może pierwszymi i jedynymi. Upośledzenie umysłowe dziecka bez wątpienia modyfikuje sytuację rodziców, a czasem całą atmosferę rodziny, a wiadomo, że ma ona istotne znaczenie dla rozwoju osobowości dziecka, zwłaszcza opóźnionego w rozwoju. Opieka duszpasterska nad rodziną dotkniętą upośledzeniem dziecka jest również opieką nad samym dzieckiem. Każde kalectwo dziecka jest dla rodziców ciosem trudnym do zniesienia i wywołuje uczuciowy wstrząs. Badania T. Gałkowskiego pozwoliły ustalić, że im mniejsze upośledzenie, tym rodzice bardziej są skłonni wierzyć w częściowe lub nawet całkowite wyleczenie dziecka. W przypadku poważnego opóźnienia umysłowego można obserwować różne postawy rodziców, przede wszystkim postawę zwiększonej kontroli i opieki, bardzo pogłębiających zależności dziecka od dorosłych w sprawach, w których mogłoby dojść do pewnej samodzielności. Brak samodzielności w zwykłych życiowych funkcjach dziecka rodzi u rodziców przekonanie o nieodwracalności nieszczęścia. Inni szukają środków farmakologicznych. Społeczeństwo zaś, kierując się przesądami i uprzedzeniami, przypisuje czasem winę za stan dziecka rodzinie. Rodzice bywają zdani tylko na siebie. Stąd tym bardziej wraz z dzieckiem izolują się od otoczenia [17]. Przedmiotem troski duszpasterskiej powinno więc być kształtowanie nie tylko postaw środowiska względem dzieci specjalnej troski i ich rodziców, lecz także formowanie właściwych postaw rodzicielskich, opartych na znajomości psychologii.

Dziecko upośledzone umysłowo wpływa na sytuację domową, modyfikuje nie tylko relacje rodzice czy rodzeństwo a dziecko, lecz także relacje między samymi rodzicami czy rodzicami a resztą rodzeństwa, a wiadomo, że atmosfera i klimat uczuciowy w rodzinie zależy od jakości tych relacji. Niewłaściwa atmosfera panująca w rodzinie powoduje zaburzenia nie tylko w zachowaniu dzieci normalnych. Dziecko opóźnione umysłowo staje się czasem przyczyną dodatkowych napięć, które prowadzą nawet do rozwodu rodziców. Bywają rodzice, którzy chcą się pozbyć dziecka albo fałszywie rozumiejąc jego dobro, widzą jedyne wyjście w umieszczeniu go w zakładzie, gdzie dłuższy pobyt, jeśli nie jest podyktowany prawdziwą koniecznością, „jest dla dzieci opóźnionych

[17] Gałkowski, jw. s. 241.

w stopniu umiarkowanym rozwiązaniem szkodliwym" [18]. Obecność dziecka w domu, gdzie są inne młodsze, zwłaszcza zdrowe dzieci, powoduje u nich czasem poczucie, iż są zaniedbywane i ograniczane w swoich prawach. Natomiast dzieci starsze bywają obciążane dodatkowymi obowiązkami [19].

Postawa akceptacji przez rodziców układu warunków spowodowanych posiadaniem takiego dziecka dojrzewa w ciągu wielu lat, przechodząc fazy: uświadomienia sobie wagi problemu, zaznajomienia się z istotą opóźnienia umysłowego, prób wykrycia przyczyn, szukania pomocy i wreszcie akceptacji całego układu warunków. Najtrudniejsza z punktu widzenia przeżyć rodziców, a zatem wymagająca szczególnej troski duszpasterza i wszystkich stykających się z rodzicami, jest faza pierwsza. Rodzice szukają najpierw sposobów uzyskania nadziei, że rozpoznanie lekarskie jest mylne, zaznajomienie się z opóźnieniem zmusza ich do zmiany pragnień, planów i nadziei związanych z dzieckiem. Stawiają sobie pytanie, a możemy powiedzieć, że nie tylko sobie, dlaczego ich ten los spotkał. Chcą też uwolnić się od nękającego ich poczucia winy. Zetknięcie z innymi rodzicami o tych samych problemach pozwala im przystosować się lepiej do zadań i sytuacji wynikających z posiadania dziecka opóźnionego umysłowo. Szukając przyczyn opóźnienia, szukają równocześnie środków leczniczych, by wreszcie zaakceptować w ostatniej fazie kalectwo dziecka z jego konsekwencjami. Akceptacja dziecka opóźnionego w dużej mierze zależna jest od zrównoważenia emocjonalnego rodziców i zgodności współżycia małżeńskiego. Badania nad zależnością zaburzeń zachowania dzieci opóźnionych w rozwoju od układu stosunków rodzinnych pozwalają stwierdzić trudność przystosowania emocjonalnego $^3/_4$ opóźnionych dzieci z rodzin charakteryzujących się niewłaściwą atmosferą wychowawczą, a tylko $^1/_4$ dzieci z rodzin o dobrym współżyciu.

Błędy rodziców w stosunku do opóźnionego dziecka to niedocenianie lub przecenianie go. Niedocenianie przejawia się w nadmiarze opieki i zastępowaniu go w czynnościach, które mogłoby samo wykonać lub nauczyć się je wykonywać. Przecenianie objawia się w nieakceptowaniu oceny psychologa czy lekarza i stawianiu mu nadmiernych wymagań, co obciąża jego system nerwowy [20].

Aby zarówno rodzice, jak i duszpasterze mogli podejmować właściwe i na miarę możliwości dziecka oddziaływania wychowawcze, winni znać dziecko, czyli być świadomi zarówno jego braków, jak i wartości w zakresie rozwoju psychicznego i religijno-moralnego.

[18] Tamże s. 244.
[19] Tamże s. 246.
[20] Tamże s. 246—250.

Z psychologii dziecka upośledzonego umysłowo

Z punktu widzenia rozwoju psychicznego najpierw narzucają się cechy ujemne, które widać najwyraźniej w zakresie tworzenia pojęć abstrakcyjnych, co jest wynikiem zaburzeń w percepcji [21]. W procesie rozwoju pojęć istotne znaczenie ma zdolność koncentracji uwagi i poziom ogólnej aktywności, w czym dzieci opóźnione w rozwoju umysłowym wykazują duże braki [22]. Upośledzonego młodzieńca nie można porównywać z małym zdrowym dzieckiem. Jest jednak podobny do niego przez naiwność. Cechują go braki operacji umysłowych, jak np. umiejętności syntetyzowania, nie umie powiązać ze sobą rzeczy i ludzi. Świat postrzega subiektywnie. Z trudem analizuje pojęcia i wrażenia, mało rozumuje, z trudem też tworzy ciągłość w zakresie czasu i przestrzeni. Inteligencja jego uwarunkowana jest stanami uczuciowymi przyjemności czy nieprzyjemności. Brak mu też dynamizmu życiowego, zaciekawienia, zdolności do wysiłku intelektualnego i aktywności poznawczej. Cechuje go ubóstwo środków ekspresji, zwłaszcza języka. Mową jego są czasem wyrazy, a nie zdania, za którymi jednak może się kryć bogata treść. Język jego mało jest oderwany od konkretu i cechuje go elementarna składnia. Z powodu różnego rodzaju przyczyn opóźnienia umysłowego nie może podać jednolitych zasad postępowania z upośledzonymi [23]. Psychika dziecka opóźnionego w rozwoju nie powinna skłaniać do traktowania go jak dziecka o kilka lat młodszego, gdyż upośledzenie nie jest jednakowe na różnych płaszczyznach. Niedorozwój umysłowy może mieć bowiem swe skutki jedynie w zakresie inteligencji, możliwości abstrahowania i rozumowania. Prowadzenie upośledzonego i traktowanie go jak małego dziecka przyjmuje on jako upokorzenie. Trzeba uwzględniać jego wiek chronologiczny, a nie tylko wiek umysłowy. Mentalność dzieci opóźnionych w rozwoju, jak również przeżyte doświadczenia życiowe bardziej odpowiadają rzeczywistemu wiekowi dziecka, niż mogłoby się wydawać [24].

Zdaniem T. Gałkowskiego w ocenie osób opóźnionych umysłowo nie można brać pod uwagę jedynie wyników badania ilorazu inteligencji. Takie podejście jest mało przydatne i miarodajne. Dla praktyki wychowawczej coraz większe znaczenie zdobywa jakościowa analiza cech za-

---

[21] Tamże s. 165.

[22] Tamże s. 173.

[23] A. Kotlarski: *Katechizacja dzieci opóźnionych w rozwoju*. „Katecheta" 13:1969 nr 5 s. 204.

[24] Tamże s. 203, 206.

chowania się dzieci. Wszelkie pomiary inteligencji i testy nie są w stanie dotrzeć „do tkwiących w dziecku potencjalnych dynamizmów" [25].

A. Kotlarski twierdzi, że niektóre sfery osobowości dziecka upośledzonego mogą być rozwinięte normalnie lub prawie normalnie, a niekiedy bardziej niż u dzieci normalnych. Można czasem zauważyć u nich subtelność uczuć wyższych, jak uczucia społeczne, estetyczne czy religijne. Szczególnie zaznaczyć trzeba zdolności psychomotoryczne, duże wyczucie rytmu, uzdolnienia taneczne, co jednak uwidacznia się nie we wszystkich jednostkach chorobowych. Wskutek braku kontroli rozumu nad uczuciami przejawiają się one często w sposób zaskakujący, nie pozbawiony jednak autentyczności i intensywności. Poznanie świata i przyswojenie pewnych wartości dokonuje się nie drogą poznania rozumowego, lecz dzięki uczuciu. Przyjęcie wartości jest ułatwione, gdy dziecko kocha tego, kto te wartości przedstawia. Kotlarski podkreśla zdolność upośledzonych umysłowo do kontemplacji i intuicji. Zdolni są oni do odczytywania znaków i symboli. Inteligencja, która nie tyle jest niższa, ile inna, wspiera pamięć poprzez czynniki zmysłowe, jak rytm, barwa, muzyka. Przeżycia ich względnie trwałe mogą stanowić przedmiot swoistej medytacji i mimo że nie ujawniają się w konkretnej reakcji, mogą zaowocować później pozytywnymi skutkami [26].

Zjawiskiem zaskakującym dla pedagoga jest tzw. utajone uczenie się, które nie od razu daje się zaobserwować. Dlatego niektórzy błędnie sądzą, że praca z dzieckiem nie przynosi żadnych rezultatów, a zadania stawiane dziecku przekraczają poziom jego możliwości i uzdolnień. Silne tendencje do naśladownictwa dorosłych można wykorzystać nie tylko do zwiększenia samodzielności, lecz także do przekazu wartości, norm i wzorów zachowań [27].

Dziecko opóźnione w rozwoju traci zaufanie do siebie, jeśli cel działania przekracza jego możliwości. Unika wówczas sytuacji, w których musi podejmować określony systematyczny wysiłek, unika osób, które wymagają złożonych form zachowania się. Ucieczka przed grupą, działaniem, spowodowana jest lękiem niepowodzenia. Stąd zachodzi konieczność stosowania pochwał i nagród za małe nawet osiągnięcia, co mobilizuje je do dalszej aktywności [28].

Opóźnieni umysłowo słabiej niż normalni reagują na bodźce krótkotrwałe, wymagają większego ich natężenia, by mogli je dostrzec, ponie-

[25] Gałkowski, jw. s. 10 n.
[26] Kotlarski, jw. s. 203 n.
[27] Gałkowski, jw. s. 152, 154.
[28] Tamże s. 64—66.

waż z dużej liczby bodźców wybierają czasem zupełnie nieistotne. Jeśli upośledzenie spowodowane jest porażeniem mózgu, powodując zaburzenie czasu reakcji psychofizjologicznych, bodziec trzeba niekiedy kilka razy powtarzać, by był zauważony. Brak reakcji ruchowej nie oznacza, że nie został on odebrany [29].

Dziecko opóźnione umysłowo w porównaniu z normalnym znacznie wolniej przyswaja sobie system wyższych wartości, gdyż zależne to jest w zasadniczej mierze od wieku umysłowego, gorzej przystosowuje się do nowej sytuacji, wiele czynności opanowuje na drodze wielokrotnego ich powtarzania i kojarzenia z innymi bliższymi pod względem biologicznym bodźcami. W tym ostatnim wypadku ma zastosowanie teoria tworzenia się odruchów warunkowych. Stosowanie odpowiednich wzmocnień może zwiększyć skuteczność oddziaływania wychowawczego [30]. W wychowaniu religijnym i moralnym oraz w przygotowaniu dziecka opóźnionego w rozwoju trzeba brać pod uwagę ustalenia psychologii dziecka upośledzonego w rozwoju umysłowym.

Wychowanie religijno-moralne upośledzonych umysłowo

Przechodząc do zagadnień wychowania moralnego i religijnego, zwłaszcza poprzez prowadzenie systematycznej katechezy specjalnej, od razu musimy za M. Saudreau stwierdzić, że duchowieństwo nurtują trzy przynajmniej obiekcje: „wszystkiego nie da się zrobić" przy tylu zajęciach duszpasterskich, „nie wiadomo, jak to zrobić" i „ze względu na brak proporcji pomiędzy wkładem pracy i środków a możliwymi do uzyskania rezultatami nie opłaca się prowadzić katechezy dzieci i młodzieży upośledzonej, gdyż jest to luksus, na który nie można sobie pozwolić" [31]. Trzeba jednak mocno podkreślić, że katecheza upośledzonych jest naturalną, nieuniknioną i bezpośrednią konsekwencją wiary chrześcijan oraz sprawdzianem autentyczności misyjnego wysiłku Kościoła. Do jej prowadzenia konieczna jest wiara w pomoc Bożą. Konieczność wiary w tę pomoc wynika z niepewności wyników katechezy, co pogłębia fakt, iż dziecko upośledzone nie umie wyrazić tego, co czuje, katecheta nie ma pewności, czy jest przez dziecko rozumiany, musi też posiadać w obliczu niewspółmiernych do rezultatów wysiłków cierpliwość, by nie zrezygnować z pracy. Dla ludzi małej wiary przepowiadanie ewangelii w tym

[29] Tamże s. 110.
[30] Tamże s. 148, 151.
[31] Saudreau, jw. s. 194.

kontekście może się wydawać głupstwem i traceniem czasu. W działalności duszpasterskiej musimy strzec się nastawienia na opłacalność wysiłków i naśladować Boga w Jego darmowości i bezinteresowności, szczególnie widocznej w zbawczej śmierci Chrystusa.

Katecheza upośledzonych daje możliwość uzyskania oczyszczonego spojrzenia na człowieka, uznania różnic indywidualnych i odkrywania wartości, które kryją się pod zniekształceniami. Chęć porozumienia z upośledzonym mimo ogromnych trudności znamionuje postawę autentycznie chrześcijańską [32].

L. Barbey [33] rozróżnia nauczanie katechizmu i wychowanie religijne. Niezdolność do zrozumienia wyjaśnień katechetycznych nie zwalnia od nieintelektualnej strony wychowania religijnego, tzn. wychowania moralnego, wtajemniczenia w sakramenty, wprowadzenia do modlitwy i włączenia w życie wspólnoty chrześcijańskiej. Twierdzi jednak, że i w nauczaniu katechetycznym możliwe są wyniki przy zastosowaniu innej drogi nauczania, wyzyskującej inteligencję praktyczną, czyli dotarcie do nich w sposób konkretny, sensoryczny i motoryczny.

Możliwości dziecka upośledzonego umysłowo, podobnie jak możliwości dziecka normalnego, stanowią pewną wytyczną dla treści, metod i środków katechezy. Podstawowymi zasadami katechezy dzieci i młodzieży specjalnej troski są: konkretyzm, poglądowość oraz indywidualne traktowanie opóźnionych [34]. Trzeba przy tym pamiętać, że „dzieci poważnie opóźnione potrafią używać symboli i dość wcześnie stają się wrażliwe na wzmocnienia słowem. Posługują się także pojęciami, mimo że ich nie werbalizują" [35]. Braku pojęć słownych nie należy utożsamiać z niezdolnością do posługiwania się pojęciami w sposób operacjonalny. Zdarza się, że dziecko, które nie mówi, nieźle rozumie polecenia słowne i orientuje się doskonale w przedmiocie rozmowy [36].

Rzecz oczywista, że dziecko nie jest w stanie przyjąć przekazu religijnego, posługującego się językiem pojęć teologicznych. Bóg dziecka upośledzonego umysłowo to Bóg typu antropomorficznego lub pedomorficznego. Dzieci i młodzież specjalnej troski posiadają zdolność modlitwy wyrażanej słowem lub gestem. Pojęcie Boga skłania ich do miłości ufnej i bezinteresownej, okazywanej czasem w sposób dziwaczny.

Wiek dojrzewania przynosi zachwianie w wierze, zrywy buntu i bluź-

[32] Tamże s. 196.

[33] *Wychowanie religijne dzieci niedorozwiniętych*. „Katecheta" 2:1958 nr 2 s. 158—161.

[34] H. Bąbiński: *Nauczanie religii dzieci upośledzonych*. Tamże s. 144 n.

[35] Gałkowski, jw. s. 199.

[36] Tamże s. 217.

nierstwa kontrastujące z postawą pobożności. Ponieważ opóźniony w rozwoju sprawia wrażenie religijnego, rodzice czy duszpasterze skłonni są zaniedbywać katechizację, sądząc, że „religijność opóźnionego jest odwrotnie proporcjonalna do inteligencji", co nie jest słuszne. Wychowanie religijne do życia wewnętrznego winno prowadzić przez praktyczne wprowadzenie do modlitwy, przez zaangażowanie całej osoby, czego możliwość stwarza liturgia. Daje też ona szanse wprowadzenia dziecka do życia wspólnoty religijnej. Wychowanie religijne jest w ogromnej mierze uzależnione od chrześcijańskiego życia wspólnoty, w której ono przebywa [37].

Instytut Pedagogiki Katechetycznej Specjalnej w Paryżu podaje znaki, według których można określić stan wiary u dzieci w wieku lat 7—10: skupienie, atmosfera ciszy na katechezie wynikająca ze świadomości, że dzieje się coś dla dzieci ważnego, zainteresowanie katechezą sprawiające, że dzieci z radością czekają na dzień katechezy, wysiłek udzielenia katechecie poprawnych odpowiedzi, samorzutne praktyki religijne, interioryzacja zachowania się dzieci w czasie zajęć i w czasie wolnym, sposób odmawiania modlitwy, zdolność do aktów solidarności jako przejaw miłości, stosowanie katechezy w życiu codziennym, osobiste świadczenie miłości innym [38].

Szczególny problem duszpasterski stanowi przygotowanie dzieci i młodzieży do sakramentów św.: pokuty, Eucharystii i bierzmowania. Przygotowanie do sakramentu pokuty dokonuje się poprzez wychowanie moralne i pomoc w zrozumieniu i przeżyciu tego sakramentu. Dziecko w życiu codziennym może kierować się, jak pisze F. Leśniak [39] powołując się na H. Bissonniera, „moralnością przyjemności" i „moralnością otoczenia". W pierwszym wypadku kieruje się moralnością instynktów, a w drugim nie stosunkiem czynu do normy moralnej, lecz do reakcji otoczenia. Można by określić tę moralność raczej etapami anomii i heteronomii moralnej.

Dziecko opóźnione umysłowo może grzeszyć, bo ma pewną świadomość i wolność wyboru między przedmiotami swego pożądania. Ze świadomością zaś i wolnością wiążą się odpowiedzialność i wina. Dzięki zmysłowi moralnemu dziecko czuje, choć nie rozumie, co jest dobre, a co złe. Przejście z moralności „przyjemności" na wyższy poziom może się dokonać przez aprobatę spełnianych dobrych czynów, w sytuacji zgodności z postępowaniem moralnym otoczenia. Aprobata i przykład

[37] Kotlarski, jw. s. 208.

[38] *Nowe czasopismo katechetyczne.* „Katecheta" 13:1969 nr 5 s. 221.

[39] *Dalsze przygotowanie dzieci upośledzonych umysłowo do I spowiedzi.* Tamże 4:1960 nr 2 s. 146.

życia moralnego są czynnikami kształtującymi moralność dziecka. Jak w wychowaniu moralnym normalnego dziecka, tak i tu obowiązuje zasada konsekwentności ocen moralnych.

Dziecko nie wie, co jest dobre, a co złe, dowiaduje się tego z reakcji i zachowania otoczenia. W wychowaniu moralnym obowiązują pewne zasady, a wśród nich zasada oddziaływania pozytywnego, to znaczy należy bardziej podkreślać dobre czyny, a mniej koncentrować się na złych [40]. Podobna zasada obowiązuje przy stosowaniu materiału poglądowego, chociażby w formie pomocy, jaką może być obraz [41]. Inna zasada głosi, że nie należy łączyć grzechu z nieposłuszeństwem, a cnoty z posłuszeństwem, gdyż prowadzi to do moralności opartej na nakazach i zakazach, a nie właściwie formowanym sumieniu. Wśród zasad wychowania moralnego dzieci upośledzonych jest i ta, iż należy ustalić hierarchię nakazów zgodną z moralnością chrześcijańską. Wychowawcy czy rodzice są czasem skłonni piętnować zło wynikające z upośledzenia dziecka, np. grubiańskie słowa czy trudność uczenia się, a nie zło, jakim jest np. brak miłości ujawniany w złośliwości. Niewłaściwe akcenty w reagowaniu na zło mogą przyczynić się do wypaczenia moralności dziecka. Postawa wychowawcy czy rodziców, objawiająca się w dostrzeganiu i uświadamianiu zła czynów dziecka, w powiązaniu z miłością przebaczającą, choć nie pobłażliwą, uświadamia dziecku miłosierdzie Boże, którego dozna w sakramencie pojednania. Trzeba uczyć dziecko uznania i wyznania winy, jak również postanowienia lepszego postępowania, jako istotnych elementów sakramentu pokuty [42].

Uczestnictwo upośledzonych umysłowo w sakramentach świętych

Interesujące jest to, co niektóre synody mówią o zasadach dotyczących spowiedzi, komunii św. i bierzmowania upośledzonych umysłowo. Synod katowicki stwierdza, iż głęboko upośledzonych, których iloraz inteligencji nie przekracza 20, nie da się przygotować do sakramentów św. Jeśli nie posiadają świadomości i używania rozumu, nie mogą utracić łaski uświęcającej, zatem mogą być zbawieni bez spowiedzi i komunii św. Umiarkowanie i znacznie upośledzeni mogą osiągnąć inteligencję 7-letniego dziecka, więc podobnie jak normalne dzieci w tym wieku mogą i powinni być przygotowani do sakramentu pojednania i Eucha-

[40] Tamże s.148.

[41] W. Gałczyńska: *Pomoce wizualne w katechizacji specjalnej.* „Katecheta" 13:1969 nr 5 s. 210 n.

[42] Leśniak, jw. s. 149.

rystii. Wymaga się od nich, by znali tyle z zakresu prawd wiary, ile żąda się od przedszkolaków przygotowujących się do wczesnej komunii św. Jedyne kryterium stanowi zdolność odróżnienia chleba zwyczajnego od Ciała Pańskiego i uczczenia Jezusa eucharystycznego oraz odróżnienia dobra od zła moralnego na konkretnych przykładach z życia [43].

Wspomniany już synod archidiecezji wiedeńskiej przynosi następujące wskazania dotyczące sakramentów św. udzielanych niedorozwiniętym. Warunkiem przyjęcia sakramentu pokuty jest wolność rozróżnienia dobra i zła, nawet przy braku umiejętności określenia w słowach wykroczenia, zdolność udzielenia w jakikolwiek sposób odpowiedzi na pytania spowiednika ułatwiające wyznanie grzechów, zdolność zachowania postawy pobożnej relatywnie do stopnia upośledzenia. Niepokój, śmiech bywa często raczej znakiem wewnętrznego napięcia niż braku skupienia i pobożności. Nie dopuszcza się do spowiedzi dzieci upośledzonych tak dalece, że nie mają w ogóle rozwiniętej świadomości. Rodzicom zaś należy cierpliwie tłumaczyć, że nie nadszedł jeszcze czas, nie odbierając im nadziei poprawy zdrowia dziecka. Niedopuszczenie do sakramentu pokuty nie oznacza, iż dziecko pozbawione jest łaski Bożej. W rozstrzygnięciu, czy dziecko ma być dopuszczone do spowiedzi, z punktu widzenia wyżej wymienionych warunków należy zasięgać rady specjalisty lub wychowawcy dzieci upośledzonych. W wypadkach wątpliwych należy udzielić dziecku rozgrzeszenia warunkowego. Od korzystania z sakramentu pokuty nie powinien powstrzymywać fakt, że w swym moralnym rozwoju zatrzymało się ono na poziomie moralności zakazu, bez dostatecznego zrozumienia wartości moralnej czynu. „Dzieci upośledzone zazwyczaj wcześniej rozumieją różnicę pomiędzy „świętym" i „zwykłym" aniżeli różnicę pomiędzy „dobrym" i złym. Toteż mogą one zasadniczo być przyjęte do pierwszej komunii św. bez uprzedniej spowiedzi" [44].

Natomiast jeśli chodzi o wskazania obowiązujące w archidiecezji wiedeńskiej co do udzielania sakramentu pokuty, to przewidują one, iż dziecku upośledzonemu trzeba pomóc zrobić rachunek sumienia, co czyni spowiednik często w trakcie spowiedzi. Potrzebna tu jest elementarna znajomość psychologii i języka dziecka upośledzonego, dlatego dobrze jest, gdy dziecko ma swojego stałego spowiednika. Nie należy dziecku sugerować grzechów (nie wymaga się zupełności spowiedzi). Patologiczne zaburzenia są często przyczyną takich wykroczeń, jak wybuchy gniewu,

[43] *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, jw. s. 205 n.
[44] Witkowiak, jw. s. 81 n. Por. Gałczyńska, jw. s. 214.

stosowanie przemocy, onanizm, kłamstwo czy kradzież, co zmniejsza winę lub całkiem od niej uwalnia. Dzieci upośledzone z powodu zakłóceń w mowie lub oporów psychicznych czasem nie są zdolne spowiadać się własnymi słowami. Wówczas uwzględniając ich poziom rozwojowy można je pytać o niektóre grzechy. Bywa też, że proces myślenia dziecka jest bardzo zwolniony, dziecko wymaga pewnego czasu na dostosowanie się do nowej dla siebie sytuacji, nabrania zaufania w swe siły i zebrania myśli. Spowiednik musi dostosować się do rytmu psychicznego dziecka, w przeciwnym razie niecierpliwe uwagi i pośpiech mogą wręcz spowiedź uniemożliwić. Wydaje się, że w wielu wypadkach lepiej jest spowiadać dzieci poza konfesjonałem, co stwarza bardziej naturalną i swobodniejszą atmosferę do wyznania grzechów. Pouczenie winno być krótkie, konkretne i uwzględniające wyznane grzechy, pokuta zaś łatwa, krótkotrwała, do wypełnienia zaraz po spowiedzi, a w niektórych ciężkich przypadkach upośledzenia — przy pomocy spowiednika już w czasie spowiedzi [45].

Jeśli chodzi o udzielanie komunii św., warunkiem jest pewność, że Eucharystia nie będzie znieważona. Nieporadność spowodowana ułomnością fizyczną nie powinna stanowić podstawy do odmówienia komunii św. Można do pierwszej komunii św. dopuścić ciężko upośledzone dziecko, jeśli wie przynajmniej tyle, „że pokarm eucharystyczny jest czymś „świętym". Nie potrzebują one wyraźnie wiedzieć, że Chrystus jest obecny w Eucharystii" [46].

Dzieci upośledzone należy pouczyć o najważniejszych prawdach wiary w sposób dla nich dostępny, przy czym należy pamiętać, że „wiedza nie jest identyczna z umiejętnością słownego jej wypowiedzenia". Wystarcza też, jeśli dziecko zna proste modlitwy i umie z innymi śpiewać pieśni. W szczególnych wypadkach można udzielić pierwszej komunii św. w domu prywatnym. Dziecku mającemu trudności z przełykaniem można podać część hostii z wodą do popicia.

Ze względu na zależność życia religijnego upośledzonego od otoczenia wskazane jest wspólne z nim uczestnictwo w Eucharystii dorosłych krewnych. Jeśli oni zaniedbują obowiązek uczestnictwa w niedzielnej mszy św., dziecko upośledzone nie ponosi za to winy, że samo nie bierze w niej udziału; ten fakt nie może go też wykluczyć od dopuszczenia do pierwszej komunii św. Uczęszczanie na parafialną katechezę przedkomunijną nie może też być warunkiem dopuszczenia do pierwszej komunii św., wymagane jest indywidualne przygotowanie.

---

[45] Witkowiak, jw. s. 82.
[46] Tamże s. 83.

Bierzmowanie winno być poprzedzone odpowiednim przygotowaniem grupowym czy indywidualnym i udzielone niezależnie od duchowej dojrzałości w tym wieku, co dzieciom zdrowym, z zachowaniem tych samych warunków, które są wymagane do chrztu przyjmowanego poza okresem niemowlęcym [47].

Ponieważ katecheza ma na celu doprowadzenie do życia chrześcijańskiego, zatem nie można poprzestać na przygotowaniu do sakramentu pokuty i Eucharystii. Trzeba ją prowadzić aż do względnie osobistego udziału w życiu wspólnoty religijnej [48].

PASTORAL PROBLEMS OF MENTALLY RETARDED CHILDREN AND YOUNG PEOPLE

SUMMARY

During the times of the increasing awareness of man's dignity and the permanent rights of the person, one can observe a growing interest in the children and young people who require special care; the so-called mentally retarded children. The fact of mental handicap does not in any way limit the basic value and dignity of the person, and in the religious context the retarded should be defined as the privileged receivers of the Gospel of Christ, who came to preach the Good News to the poor. The Church nowadays wants to recognize mentally retarded children and young people not only through specialized institutions but also in regular centres of spiritual guidance. This group of young people needs care not only from the Church but from the parents as well. Likewise the parents of those young people, because a child is introduced to religious concepts and into religious life mainly through the participation in the life of the religious environment.

The condition of a fruitful education, also in the area of religious and moral life, is not only the conviction about human dignity and the rights of the mentally retarded but also a basic knowledge of the psychology of the retarded, both in the area of their deficiencies and the positive features of their personalities. Mental handicap must not be an obstacle in the participation in the sacramental life of the religious community, and especially in receiving the Sacraments of Penance and Eucharist. The condition of receiving the Sacrament of Penance is the ability to differentiate between the good and the bad and some kind of ability to answer the questions asked by the priest to facilitate the confession. The Communion can be received by the child who is aware that the Eucharistic food is something holy, even if he does not realize Christ's presence in the Eucharist. Religious education and the catechesis of the children and young people who require special care should not only lead to the Sacraments of Christian initiation but to a relatively independent participation in the life of a religious community.

[47] Tamże; *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, jw. s. 206.

[48] Kotlarski, jw. s. 209.

HALINA WISTUBA

PIERWSZE ODNIESIENIA MAŁEGO DZIECKA DO BOGA

Uwyraźniona potrzeba

Współczesne kierunki psychologii zwracają uwagę, że zasadnicze zręby osobowości ludzkiej kształtują się już w pierwszych latach rozwoju człowieka [1]. Wiek ten zaniża się do piątego, a nawet czwartego roku życia [2]. Neopsychoanaliza podkreśla rolę popędów, uczuć i podświadomości oraz innych dyspozycji wrodzonych, behawioryzm natomiast akcentuje czynniki środowiskowe, które z zewnątrz bombardują dojrzewającą psychikę i pozostawiają na niej trwałe ślady [3]. Dla uzyskania jednak pełnego obrazu życia duchowego człowieka należy przyjąć trójwymiarową niejako potencjalność każdej osoby ludzkiej. Jest to mianowicie zdolność do ujawniania wewnętrznych właściwości swojego „ja", następnie zdolność asymilowania ingerencji środowiska, w końcu zdolność samosterowania w kierunku osiągnięcia pełnej dojrzałości. W procesie wychowania należy te trzy wymiary ludzkiej potencjalności ciągle uwzględniać.

Psychologia rozwojowa rozróżnia fazę małego dziecka, która obejmuje wiek od urodzenia do trzech lat, a następnie fazę dziecka przedszkolnego, trwającą od trzech do sześciu lat [4]. Niektórzy uczeni skłonni są twierdzić, że pierwsza faza rozwojowa obejmuje dwadzieścia jeden miesięcy, czyli dziewięć miesięcy rozwoju płodowego łącznie z pierwszym

---

[1] Por. H. Spionek: *Rozwój i wychowanie małego dziecka*. Warszawa 1967 s. 214 n.

[2] Por. S. Styrna: *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Warszawa 1973 s. 116.

[3] Por. J. Kozielecki: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa 1976 s. 17 n., 101 n.

[4] Trzeba zauważyć, że w publikacjach katechetyczno-duszpasterskich utożsamia się często pojęcie „małe dziecko" z pojęciem „dziecko przedszkolne", co nie jest ścisłe.

Bierzmowanie winno być poprzedzone odpowiednim przygotowaniem grupowym czy indywidualnym i udzielone niezależnie od duchowej dojrzałości w tym wieku, co dzieciom zdrowym, z zachowaniem tych samych warunków, które są wymagane do chrztu przyjmowanego poza okresem niemowlęcym [47].

Ponieważ katecheza ma na celu doprowadzenie do życia chrześcijańskiego, zatem nie można poprzestać na przygotowaniu do sakramentu pokuty i Eucharystii. Trzeba ją prowadzić aż do względnie osobistego udziału w życiu wspólnoty religijnej [48].

PASTORAL PROBLEMS OF MENTALLY RETARDED CHILDREN AND YOUNG PEOPLE

SUMMARY

During the times of the increasing awareness of man's dignity and the permanent rights of the person, one can observe a growing interest in the children and young people who require special care; the so-called mentally retarded children. The fact of mental handicap does not in any way limit the basic value and dignity of the person, and in the religious context the retarded should be defined as the privileged receivers of the Gospel of Christ, who came to preach the Good News to the poor. The Church nowadays wants to recognize mentally retarded children and young people not only through specialized institutions but also in regular centres of spiritual guidance. This group of young people needs care not only from the Church but from the parents as well. Likewise the parents of those young people, because a child is introduced to religious concepts and into religious life mainly through the participation in the life of the religious environment.

The condition of a fruitful education, also in the area of religious and moral life, is not only the conviction about human dignity and the rights of the mentally retarded but also a basic knowledge of the psychology of the retarded, both in the area of their deficiencies and the positive features of their personalities. Mental handicap must not be an obstacle in the participation in the sacramental life of the religious community, and especially in receiving the Sacraments of Penance and Eucharist. The condition of receiving the Sacrament of Penance is the ability to differentiate between the good and the bad and some kind of ability to answer the questions asked by the priest to facilitate the confession. The Communion can be received by the child who is aware that the Eucharistic food is something holy, even if he does not realize Christ's presence in the Eucharist. Religious education and the catechesis of the children and young people who require special care should not only lead to the Sacraments of Christian initiation but to a relatively independent participation in the life of a religious community.

[47] Tamże; *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, jw. s. 206.

[48] Kotlarski, jw. s. 209.

HALINA WISTUBA

PIERWSZE ODNIESIENIA MAŁEGO DZIECKA DO BOGA

Uwyraźniona potrzeba

Współczesne kierunki psychologii zwracają uwagę, że zasadnicze zręby osobowości ludzkiej kształtują się już w pierwszych latach rozwoju człowieka [1]. Wiek ten zaniża się do piątego, a nawet czwartego roku życia [2]. Neopsychoanaliza podkreśla rolę popędów, uczuć i podświadomości oraz innych dyspozycji wrodzonych, behawioryzm natomiast akcentuje czynniki środowiskowe, które z zewnątrz bombardują dojrzewającą psychikę i pozostawiają na niej trwałe ślady [3]. Dla uzyskania jednak pełnego obrazu życia duchowego człowieka należy przyjąć trójwymiarową niejako potencjalność każdej osoby ludzkiej. Jest to mianowicie zdolność do ujawniania wewnętrznych właściwości swojego „ja", następnie zdolność asymilowania ingerencji środowiska, w końcu zdolność samosterowania w kierunku osiągnięcia pełnej dojrzałości. W procesie wychowania należy te trzy wymiary ludzkiej potencjalności ciągle uwzględniać.

Psychologia rozwojowa rozróżnia fazę małego dziecka, która obejmuje wiek od urodzenia do trzech lat, a następnie fazę dziecka przedszkolnego, trwającą od trzech do sześciu lat [4]. Niektórzy uczeni skłonni są twierdzić, że pierwsza faza rozwojowa obejmuje dwadzieścia jeden miesięcy, czyli dziewięć miesięcy rozwoju płodowego łącznie z pierwszym

---

[1] Por. H. Spionek: *Rozwój i wychowanie małego dziecka*. Warszawa 1967 s. 214 n.

[2] Por. S. Styrna: *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Warszawa 1973 s. 116.

[3] Por. J. Kozielecki: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa 1976 s. 17 n., 101 n.

[4] Trzeba zauważyć, że w publikacjach katechetyczno-duszpasterskich utożsamia się często pojęcie „małe dziecko" z pojęciem „dziecko przedszkolne", co nie jest ścisłe.

rokiem życia [5]. Ale ten pierwszy rok — całkowitej bezradności fizycznej, stanowi fundamentalny okres rozbudzenia życia duchowego [6].

Jeżeli pierwsze lata rozwoju człowieka są tak ważne dla rozwoju jego osobowości, to nie mniej ważne są dla postaw i rozwoju jego wiary [7]. Powyższe stwierdzenie powinno nasuwać konsekwencje praktyczne najpierw dla rodziny, a potem także dla duszpasterzy. Tymczasem wśród rodzin katolickich utrzymuje się najczęściej zakorzeniona opinia, że wychowanie religijne dziecka uzależnione jest od jego rozwoju umysłowego, że wiara wyrasta niejako z wiedzy. Dlatego też modlitwy „uczy się" w rodzinach zazwyczaj dopiero około trzeciego, a nawet czwartego roku życia, kiedy dziecko już trochę wie o Bogu i potrafi wymawiać słowa pacierza. W tej sytuacji występuje niebezpieczeństwo wyuczania zbyt długich modlitw, trudnych dla dziecka i niezrozumiałych albo przesuwanie terminu wprowadzania dziecka w modlitwę do czasu katechizacji parafialnej. W pierwszym wypadku dziecko może przyjmować postawę formalistyczną w osobistym stosunku do Boga, w drugim zaś stawać się niewrażliwe na sprawy religijne.

W praktyce duszpasterskiej i katechetycznej nie ma dotąd zwyczaju zajmowania się wychowaniem religijnym dziecka poniżej trzech lat. To jest domena rodziców i domu rodzinnego. I słusznie. Tylko że dla rodziców nie prowadzi się na ogół systematycznych konferencji-wskazań w tym przedmiocie. Uwzględniane w przygotowaniu do małżeństwa tematy wychowawcze nie wykraczają poza ogólną orientację w tej dziedzinie.

Literatura teologiczno-duszpasterska dotycząca wychowania religijnego małego dziecka zaznacza stopniowo swoją obecność w wykazie bibliografii. Są to jednak głównie pozycje zagraniczne. Uwzględnia się w nich raczej stronę psychologiczną zagadnienia, a nie stronę wychowawczą [8]. W interesującym nas aspekcie jedynie można znaleźć ukazujące się coraz częściej wzmianki czy krótkie wyjaśnienia rozsiane po różnych artykułach czy rozdziałach wydań zbiorowych, omawiających

---

[5] Por. G. Roth: *Phasen und Krisen des menschlichen Lebens in ärztlicher Sicht*. Wien s. 2 n. (mps).

[6] Rozwijające się stopniowo, lecz intensywnie ciało dziecka prowokuje niejako rozwój zmysłowo-duchowy, co odbywa się przez bezpośrednie kontakty z osobami z otoczenia.

[7] Por. J. Klink: *Kind und Glaube. Eine kleine Theologie für Eltern*. Düsseldorf 1971 s. 31.

[8] Podręczniki psychologii dziecka (np. takich autorów, jak Claparède, Szuman, Hurlock, Baley) poświęcają sporo miejsca rozwojowi fizycznemu, a mniej rozwojowi duchowemu małego dziecka.

rolę wychowawczą rodziców, katechezę rodzinną, wychowanie religijne dzieci przedszkolnych [9].

Pojawia się więc potrzeba zaradzenia zauważonemu brakowi, konieczność działania zarówno w kierunku podjęcia gruntownych opracowań naukowych teologiczno-pedagogicznych, jak i pomocy rodzinie w świadomym i kontrolowanym wprowadzaniu małego dziecka w osobisty kontakt z Bogiem [10].

Wobec niewielu dostępnych publikacji warto zwrócić uwagę na dwie z nich: M. Leist *Erste Erfahrungen mit Gott* [11] oraz J. Klink *Kind und Glaube* [12]. Autorka pierwszej książki zwraca się bezpośrednio do rodziców, którzy nie zawsze potrafią mówić o Bogu do własnego dziecka. Używa języka niezwykle prostego. Przemawia niejako z pozycji dziecka, które jeszcze nie potrafi wypowiedzieć swoich przeżyć, problemów i trudności. W drugim sygnalizowanym dziele znajdujemy solidne opracowanie teologii dziecka, oparte na wiedzy i doświadczeniu duszpasterskim piszącej, która jest pastorem i doktorem teologii. Cenne w tej książce są wypowiedzi samych dzieci oraz wypowiedzi wielu sławnych osobistości na omawiane tematy.

W artykule naszym pragniemy zasygnalizować następujące zagadnienia: 1. Klimat domu rodzinnego; 2. Modlitwa małego dziecka; 3. Rodzice mówią o Bogu; 4. Budzenie sumienia.

Klimat domu rodzinnego

Pierwszym terenem doświadczeń małego dziecka jest już od urodzenia dom rodzinny z wszystkimi jego szczegółami. W wychowaniu wszystko jest ważne: rozkład mieszkania, urządzenie wnętrza, oświetlenie,

---

[9] Por. Styrna, jw.; J. Sulowski: *Z doświadczeń katechezy w krajach Zachodu*. „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 z. 418 s. 272—289; J. Wilk: *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*. W: *Seminare*. T. 2. Kraków—Ląd 1977 s. 75—91.

[10] Przydatne byłoby opracowanie konferencji-wskazań wychowawczych dla rodziców małych dzieci oraz informacji dla katechetów dzieci przedszkolnych o „religijnym wyposażeniu" dzieci trzyletnich, aby wiedzieli, do czego należy nawiązać w ich religijnych przeżyciach, a co należy uzupełnić.

[11] *Erste Erfahrungen mit Gott. Die religiöse Erziehung des Klein- und Vorschulkindes*. 2. Aufl. Freiburg 1976. Pisząca jest doktorem filozofii i psychologiem w Monachium. Ma na swoim koncie liczne publikacje z dziedziny pedagogiki religijnej i seksuologicznej.

[12] Autorka pracuje w Holandii. Jest wyznania protestanckiego. Książka została wydana w języku holenderskim i tłumaczona na niemiecki w Patmos-Verlag.

warunki akustyczne, ale najbardziej liczą się osoby w otoczeniu dziecka. Wychowanie dokonuje się nie tyle przez słowa, a więc przez nakazy czy zakazy, nie tyle bezpośrednio, ile raczej przez całokształt sytuacji domowych, które dziecko wchłania całą pojemnością swej wrażliwej odbiorczej struktury osobowej [13].

Matka i ojciec są tymi, którzy w odczuciu małego dziecka zaspokajają wszystkie jego potrzeby, stanowią ostoję w zagrożeniu. Prawidłowy kontakt, jaki dziecko nawiązuje z rodzicami, a najpierw z matką, będzie wzorem do kształtowania się jego odniesień społecznych [14]. Będzie także wzorem jego relacji do Boga [15]. Charakter odnoszenia się do dziecka osób, które się nim zajmują, ich cechy usposobienia (łagodne — szorstkie, wesołe — ponure) bardzo wcześnie kształtują jego własne reakcje na bodźce, sposoby przeżywania i nawiązywania kontaktu z otoczeniem.

Małe dziecko już od początku dysponuje takimi podstawowymi zdolnościami, jak poznawanie otoczenia i naśladowanie [16]. Jest to oczywiście jeszcze stadium poznawania zmysłowego i naśladowania bezrefleksyjnego. One jednak stanowią punkt wyjścia do budzenia intelektu i woli i są sprzymierzeńcami wychowania w tym pierwszym okresie życia. Zatem rodzice i wychowawcy winni się troszczyć o to, aby dziecko poznawało i naśladowało nie tylko zgodnie ze swoimi możliwościami rozwojowymi, lecz równocześnie o to, aby poznawało i naśladowało prawdziwie, czyli całą rzeczywistość, również rzeczywistość Boga. Bóg „chowa się" za przedmiotami. Dziecko ma bardzo wcześnie nauczyć się szukać Boga poprzez sferę zjawisk materialnych. W tym samym czasie rodzice i wychowawcy winni zadbać, aby ono miało dokoła siebie wzory osobowe godne naśladowania.

Modlitwa małego dziecka

Długo przedtem, zanim się urodzi, rodzice wierzący modlą się i proszą Boga o dziecko, a potem o jego szczęśliwe przyjście na świat. W takiej rodzinie dziecko wchodzi niejako w trwającą modlitwę swoich rodziców. Najpierw jest tylko obecne podczas głośnej ich rozmowy z Bogiem. Nie potrafi jeszcze mówić. Jeszcze nie rozumie, ale wyczuwa bezbłędnie

---

[13] Por. K. Piwowarski: *Wychowanie do życia rodzinnego we współczesnej katechezie*. „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 z. 418 s. 198 n.

[14] Por. Styrna, jw. s. 117 n.

[15] Por. Wilk, jw. s. 83; Klink, jw. s. 45 n.

[16] Por. Spionek, jw. s. 23, 25 n.

klimat towarzyszący autentycznej modlitwie. Obserwuje pilnie zachowanie się rodziców. Słucha modulacji ich głosu. Samo zachowuje się cicho. Czuje, że nie wolno przeszkadzać. Słyszy, że rodzice mówią do kogoś, chociaż go nie widać [17]. Po pewnym czasie zauważa, że rodzice są zwróceni twarzą do krzyża czy obrazu, który wisi na ścianie, i jakby do niego przemawiają. Stopniowo orientuje się coraz lepiej, że mówią do kogoś, kto naprawdę jest oprócz nich. Nie rozmawiają przecież tylko z sobą. To dziecko dobrze wie. Spostrzega, że krzyż czy obraz, do którego są zwróceni, nie jest żywą osobą, tylko tę osobę przedstawia. Powoli utrwala w sobie przekonanie, że jest Ktoś, kogo nie widać, lecz rodzice do Niego mówią i nazywają Go Bogiem [18]. Zauważa potem, że na początku i na końcu modlitwy matka lub ojciec robi mu krzyżyk na czole. Przez ten znak czyniony z powagą czuje się pełnoprawnie włączone w tę dziwną rozmowę.

Po pewnym czasie dziecko dostrzega, że rodzice o coś Boga proszą i za coś dziękują. W przeżyciu jego Bóg pojawia się jako ktoś wielki, dobry i kochający, od którego jesteśmy zależni. Próbuje naśladować postawę rodziców i rodzeństwa przy modlitwie. Klęka więc, składa ręce. Patrzy na krzyż czy obraz święty. Pojmuje, że postawa przy modlitwie powinna wyrażać szacunek i miłość do wielkiego i dobrego Boga.

Z chwilą, gdy małe dziecko będzie już próbowało mówić, przyjdzie pora na powtarzanie poszczególnych słów modlitwy. Z kolei zacznie powtarzać większe partie tekstu. Wtedy matka winna zachęcać je, aby powiedziało do Boga coś od siebie. Podpowie mu więc: „Boże, kocham Ciebie!" albo „Wielki Boże, dziękuję Ci, że jesteś dobry", albo też „Panie Boże, daj mi braciszka (siostrzyczkę)". Powoli będzie wyjaśniać znaczenie słów modlitwy, które ono już umie odmawiać.

Małe dziecko nie „uczy się" więc modlitwy, tak jak się uczy np. wierszyka — na pamięć. Wchłania umiejętność, potrzebę i klimat modlitwy z wiary rodziców i z klimatu domu rodzinnego [19]. Owocuje w nim łaska chrztu św., w którym otrzymuje wiarę nadprzyrodzoną, życie z Bogiem i moc do zwalczania zła. Rodzice na mocy łaski chrztu św. przez modlitwę wprowadzają swoje dziecko do bliskiego kontaktu z Bogiem.

Modlitwa małego dziecka powinna być krótka i dotyczyć spraw dla niego bliskich i znanych. Słowa jej mają być proste, najlepiej wzięte z mowy codziennej. Powinna ona zawierać dwie części: część mówioną

---

[17] Por. Wilk, jw. s. 86 n.

[18] Por. Klink, jw. s. 176.

[19] Por. S. Semik: *Katecheza w rodzinie — „Kościele domowym"*. W: *Seminare*. Kraków—Ląd. T. 2. 1977 s. 102 n.

własnymi słowami i krótkie fragmenty z tekstów oficjalnych modlitw Kościoła.

Modlitwa jest integralną częścią życia z Bogiem. Małe dziecko ma nawiązywać od początku osobisty z Nim kontakt jako z kimś wielkim i dobrym. Od czasu do czasu matka czy ojciec powinni prowadzić je do kościoła. Pouczyć, że kościół jest domem Boga. Tu podobnie jak podczas modlitwy domowej dziecko klęka i razem z matką lub ojcem modli się krótko, lecz w skupieniu: „Wielki Boże, jestem tutaj. Witam Cię. Popatrz na mnie. Cieszę się, że mnie kochasz. Ja też kocham Ciebie. Amen" [20].

Tak zapoczątkowana modlitwa w życiu dziecka będzie mu towarzyszyła przez wszystkie okresy jego rozwoju psychofizycznego, a w miarę dojrzewania stanie się wyrazem i potrzebą jego życia przepełnionego Bogiem.

Rodzice mówią o Bogu

Małe dziecko dużo wcześniej, zanim zacznie wypowiadać poszczególne słowa i wiązać je w proste zdania, wiele wyczuwa i wiele rozumie. Ma już na swoim koncie wiele doświadczeń. Trzeba stwierdzić, że najpierw przeżywa ono swój kontakt z przedmiotami, z osobami, a potem dopiero znajduje dla nich nazwę. Dlatego zanim potrafi wypowiedzieć swoje przeżycia, ma już bardzo dobre rozeznanie swojego otoczenia. Jest z nim uczuciowo silnie związane, oswojone.

Podobnie dzieje się w sferze przeżyć religijnych. Zanim dziecko wypowie słowo „Bóg", posiada już niewątpliwie cały zasób odniesień do Niego. Bóg nie jest dla niego obojętny. Nie jest jednym z wielu przedmiotów. Przeciwnie, jest kimś wielkim, tajemniczym, kochanym, dobrym i bardzo bliskim. W badaniach nad językiem dwadzieściorga dzieci dwuletnich stwierdzono, że rzeczownik osobowy „Bozia" pojawia się 11 razy, „Matka Boska" — 4, „aniołek" — 5, „diabeł" — 4 razy [21]. Należy więc mówić do dziecka o Bogu już bardzo wcześnie, dużo wcześniej niż ono będzie umiało wyrazić swoje odniesienie do Boga. Należy to czynić odkąd tylko rodzice zauważą pierwsze przejawy porozumienia ze swoim kilkumiesięcznym synem czy córką.

---

[20] Por. Leist, jw. s. 11 n.
[21] Spionek, jw. s. 175.

Rozmowy o Bogu mają na celu pokazanie dziecku, że Bóg o nas się troszczy, że to wszystko, co nas otacza, otrzymujemy od dobrego Boga. Matka bierze np. na rękę półtorarocznego malucha, pokazuje mu księżyc i niebo usiane gwiazdami i mówi: „Popatrz, jakie to niebo jest piękne" albo: „Zobacz, Pan Bóg dał nam niebo i gwiazdy i księżyc! Jakie one są piękne!" Wskazując dziecku na kolorowe kwiaty, mówi: „Bóg daje nam takie śliczne kwiaty: róże, goździki, fiołki... Nie wolno ich zrywać i rzucać!" Takie wypowiedzi kształtują u niego powiązanie przeżycia piękna z przeżyciem religijnym. Przy wieczornej modlitwie matka mówi: „Dziękujemy Ci za róże, goździki i fiołki, za cały piękny świat". Dziecko zaczyna wtedy pojmować, że niebo, księżyc, gwiazdy, a także róże, goździki i fiołki mają coś wspólnego z wielkim i dobrym Bogiem [22]. Zaczyna nabierać opiekuńczego stosunku do wszystkich stworzeń, do kwiatów i do zwierząt. Chce o nie dbać, a nie niszczyć [23].

Matka i ojciec niech mówią zawsze do dziecka „Bóg" albo „Wielki Bóg", albo też „Dobry Bóg", albo po prostu „Pan Bóg". Nie powinno się używać zdrobniałej nazwy „Bozia". Dziecko ma bowiem wznosić się do Boga, a nie „przymierzać" wielkiego Boga do swoich małych możliwości. W rozmowie z małym dzieckiem rodzice niech nie wprowadzają jeszcze takich rozróżnień, jak „Pan Jezus", „Matka Boża", „św. Józef" czy inni święci. Dziecko do trzech lat ma koncentrować swoją uwagę na osobie Boga, który nas kocha, na Jego dobroci. Dopiero około czwartego roku życia dziecko zaczyna odnosić się do Boga jako do Ojca i ze zrozumieniem wypowiada słowa „Ojcze nasz", przez analogię do własnego ojca. Wtedy też można zacząć wyjaśnianie słów modlitwy Pańskiej.

Kiedy matka spodziewa się drugiego potomka, w modlitwie rodziców z dzieckiem powinna pojawiać się prośba: „Boże, pobłogosław to dziecko, które mamusia nosi pod sercem, i daj, aby przyszło na świat zdrowe" [24]. Wtedy małe dziecko zaczyna kojarzyć narodzenie nowego człowieka z interwencją Boga i z wielką miłością do niego ze strony rodziców. Wówczas i ono radośnie oczekuje narodzin maleństwa.

Dopiero od czwartego roku życia dziecko potrafi przeżywać Boga w gronie rówieśników na przedszkolnych zajęciach katechetycznych. Uczy się wówczas dostrzegać Go we wszystkich sytuacjach swojego codziennego życia. Kieruje do Boga razem z innymi modlitwę, w której uwielbia, dziękuje, prosi i przeprasza, zależnie od potrzeb i okoliczności.

[22] Por. Leist, jw. s. 35 n.
[23] Por. Spionek, jw. s. 267 n.
[24] Por. Leist, jw. s. 36 n.

Budzenie sumienia

Już od rozpoczętego drugiego roku życia można od dziecka wymagać zachowania nakazów i zakazów. Dziecko dostrzega w głosie i w postawie rodziców, co wolno, a czego nie wolno [25]. I stosuje się do tego. W tym czasie zwłaszcza odbywa się kształtowanie dobrych przyzwyczajeń. Jeżeli dziecko nie wykona nakazu czy zakazu, wtedy ma poczucie popełnienia jakiejś niestosowności i okazuje to w ten sposób, że chowa się np. za firankę czy pod stół. Małe dziecko pamięta, co wolno, a czego nie wolno tylko tak długo, jak długo jest w zasięgu spojrzenia rodziców. Podczas ich nieobecności łatwo wszystko zapomina. Należy więc powtarzać stawiane wymagania bardzo wiele razy. Lecz w tym okresie nie potrzeba jeszcze uzasadniać swoich żądań. Wystarczy stanowcze słowo, gest, mimika.

Małe dziecko, chociaż nieraz bywa nieznośne i uciążliwe dla otoczenia, chociaż nawet psoci, to jednak nie popełnia jeszcze grzechu. Niezdolne jest bowiem do pełnej świadomości zła moralnego i do całkowitego przyzwolenia na popełnienie tego zła. Niewłaściwe zachowanie małego dziecka wypływa z jego cech rozwojowych, z jego niewiedzy, niezręczności, nieumiejętności, w końcu z ciekawości i braku doświadczenia. Jego tak zwanych złych czynów nie można jeszcze wiązać z Bogiem. Wielkim błędem byłoby straszenie karą Bożą. Posługiwanie się taką metodą wychowawczą deformuje w wyobraźni małego dziecka kształtujący się dopiero obraz Boga. Zaczyna wtedy widzieć Boga jako tego, który jest niesprawiedliwy, który go nie rozumie, jest surowy i skłonny do karania. W konsekwencji zaczyna bać się Boga, nie wierzy, że Bóg jest dobry, unika kontaktu z Bogiem. Stopniowo traci chęć do modlitwy.

Najwłaściwszym sposobem wprowadzania małego dziecka do prawidłowego kontaktu z Bogiem jest budzenie wielkiej ufności w dobroć i miłość Boga do nas. Bóg właśnie jest tym, który najlepiej nas rozumie, bo widzi, co robimy i co myślimy, nawet wtedy, gdy nie widzą nas ludzie. Gotów jest zawsze nam pomóc, gdy tego potrzebujemy, gdy o to prosimy. Chce nam wybaczyć, gdy przepraszamy. Kształtując takie wyobrażenie Boga, dziecko będzie stopniowo uważać, aby nie zrobić nic takiego, co się wielkiemu, dobremu i kochającemu Bogu może nie podobać. Zauważy, że to, co się nie podoba rodzicom, również nie jest miłe Jemu. Postara się więc przepraszać rodziców i przepraszać Boga [26].

---

[25] Por. Wilk, jw. s. 87 n.

[26] Leist, jw. s. 45 n.

Kiedy rodzice dostrzegą, że dziecko odróżnia czyn dobry od czynu złego i odnosi te czyny do Boga, wówczas robią następny krok w budzeniu sumienia dziecka. Podczas wieczornej modlitwy próbują delikatnie podsunąć pytanie: „Co się dzisiaj Bogu nie podobało u mnie?" Dziecko wtedy prosto i szczerze wypowie swoje, przez siebie uznane winy. Po wyznaniu nastąpi samorzutne lub sugerowane przez rodziców przeproszenie: „Przepraszam Cię, dobry Boże, że to ... zrobiłem". Taka ocena moralna czynu występuje zazwyczaj przy pomocy rodziców już około trzeciego roku życia.

Budzenie sumienia odbywa się powoli i niejako samorzutnie. Nie należy zbyt wcześnie insynuować małemu dziecku złych intencji czy nie zamierzonych złych czynów. Podobne zabiegi rodziców prowadziłyby do wypaczenia sumienia, do zdeformowania obrazu Boga, co często jest błędem nie do odrobienia w przyszłym życiu człowieka. Można natomiast i trzeba nawet przestrzegać, strofować, także — gdy zajdzie potrzeba — karać, ale roztropnie i sprawiedliwie. Wybryków małego dziecka nie należy jednak jeszcze nazywać grzechem. Sumienie powinno się budzić od strony pozytywnej jako miłość do wielkiego i dobrego, kochającego Boga, od strony negatywnej — jako smutek i żal, że Bóg jest dobry i nas kocha, a my okazujemy niewdzięczność i popełniamy złe czyny.

W dalszym etapie budzenia sumienia rodzice wprowadzają we wspólnej modlitwie rodzinnej moment przeprosin: „Dobry Boże, przepraszamy Cię za to, co każdy z nas dzisiaj złego uczynił, co się Tobie nie podobało. Będziemy się starali więcej Cię nie zasmucać i nie obrażać". W tym momencie dziecko trzyletnie ma okazję, aby samorzutnie włączyć się i głośno wypowiedzieć z żalem i prośbą: „Przebacz mi dobry Boże, że nie chciałem dzisiaj słuchać mamusi...".

W normalnie funkcjonującym życiu rodzinnym małe dziecko nabywa podstawowych i bardzo silnych odniesień do Boga, które kształtują jego życie religijne w późniejszych latach. Od nich właśnie tak wiele zależy.

THE FIRST CONTACTS OF A SMALL CHILD WITH GOD

SUMMARY

Both in scientific literature and in the pedagogical practice little space is devoted to the religious education of a small child although this is where the foundations of Christian attitudes are formed. This is why attention should be drawn to the fact that, on the one hand, there is a need for such education and,

on the other, it should be carefully planned. The first contacts of a child with God become the factors of either growth or set-back of religious life in later years. When the child is contacting God it is necessary to remember about the total contact, i.e. perception, expedience, action. It must not be forgotten, either, that a small child is educated in the sphere of religion by: the atmosphere at home, the child's prayer, conversations between the parents, and the shaping of the conscience. In the process of religious education there are interwoven: imitation; the environment; the child's sensitivity to beauty, goodness, and love; the sense of right and wrong.

Ks. MIECZYSŁAW MAJEWSKI

Z PROBLEMATYKI KATECHETYCZNEJ W BADANIACH KATEDRY KATECHETYKI KUL

Istnieje współcześnie duże zapotrzebowanie na nauki empiryczne, techniczne i praktyczne. Ponieważ katechetyka w znacznym stopniu mieści się w wymienionych kategoriach, otwierają się przed nią szanse rozwojowe. Dzięki temu też współczesna katechetyka ogromnie poszerzyła zakres swoich badań, weszła ze swoim decydującym zdaniem w szereg dziedzin życia i przez to zdobyła sobie nie znany do tej pory autorytet.

Jak nigdy dotąd obecnie katechetyka posiada wielką liczbę fachowców; urządza się sympozja naukowe i spotkania praktyczne, wydaje się mnóstwo książek teoretycznych i podręczników metodyczno-praktycznych, wymienia się doświadczenia pomiędzy różnymi środowiskami. W minionym okresie Polska bardzo powoli i w małym stopniu przeszczepiała na swój teren światowe zdobycze katechetyczne, dzisiaj natomiast dokonuje się to stosunkowo szybko i na szerszą skalę. Do kraju przybywają katechetycy z różnych państw, nasi zaś naukowcy dość często biorą udział w zjazdach zagranicznych, by między innymi poinformować świat o rodzimych osiągnięciach. Ze zderzenia i przenikania doświadczeń i myśli korzystają obydwie strony, wzbogacając się wzajemnie i upowszechniając konkretne zdobycze.

Spośród wielu polskich ośrodków pastoralnych znaczący jest Instytut Teologii Pastoralnej KUL, w ramach którego rozwija się również specjalizacja katechetyczna. Z jednej strony świadomie i dobrowolnie podejmuje ona prace specjalistyczne, a z drugiej jest do tego zmuszana przez powszechne zainteresowanie się katechezą, konieczność dialogu z człowiekiem nowej epoki i rzeczywistości oraz potrzebę wzrastającego poziomu nauczania i wychowania. Chcąc zaradzić nawoływaniom praktyki katechetycznej, katedra katechetyki KUL wydaje książki indywidualne i prace zbiorowe, urządza sympozja tematyczne i organizuje spotkania w terenie. W bogatej działalności najważniejsze jednak są badania naukowe, ich zakres, profil i tematyka.

on the other, it should be carefully planned. The first contacts of a child with God become the factors of either growth or set-back of religious life in later years. When the child is contacting God it is necessary to remember about the total contact, i.e. perception, expedience, action. It must not be forgotten, either, that a small child is educated in the sphere of religion by: the atmosphere at home, the child's prayer, conversations between the parents, and the shaping of the conscience. In the process of religious education there are interwoven: imitation; the environment; the child's sensitivity to beauty, goodness, and love; the sense of right and wrong.

Ks. MIECZYSŁAW MAJEWSKI

Z PROBLEMATYKI KATECHETYCZNEJ W BADANIACH KATEDRY KATECHETYKI KUL

Istnieje współcześnie duże zapotrzebowanie na nauki empiryczne, techniczne i praktyczne. Ponieważ katechetyka w znacznym stopniu mieści się w wymienionych kategoriach, otwierają się przed nią szanse rozwojowe. Dzięki temu też współczesna katechetyka ogromnie poszerzyła zakres swoich badań, weszła ze swoim decydującym zdaniem w szereg dziedzin życia i przez to zdobyła sobie nie znany do tej pory autorytet.

Jak nigdy dotąd obecnie katechetyka posiada wielką liczbę fachowców; urządza się sympozja naukowe i spotkania praktyczne, wydaje się mnóstwo książek teoretycznych i podręczników metodyczno-praktycznych, wymienia się doświadczenia pomiędzy różnymi środowiskami. W minionym okresie Polska bardzo powoli i w małym stopniu przeszczepiała na swój teren światowe zdobycze katechetyczne, dzisiaj natomiast dokonuje się to stosunkowo szybko i na szerszą skalę. Do kraju przybywają katechetycy z różnych państw, nasi zaś naukowcy dość często biorą udział w zjazdach zagranicznych, by między innymi poinformować świat o rodzimych osiągnięciach. Ze zderzenia i przenikania doświadczeń i myśli korzystają obydwie strony, wzbogacając się wzajemnie i upowszechniając konkretne zdobycze.

Spośród wielu polskich ośrodków pastoralnych znaczący jest Instytut Teologii Pastoralnej KUL, w ramach którego rozwija się również specjalizacja katechetyczna. Z jednej strony świadomie i dobrowolnie podejmuje ona prace specjalistyczne, a z drugiej jest do tego zmuszana przez powszechne zainteresowanie się katechezą, konieczność dialogu z człowiekiem nowej epoki i rzeczywistości oraz potrzebę wzrastającego poziomu nauczania i wychowania. Chcąc zaradzić nawoływaniom praktyki katechetycznej, katedra katechetyki KUL wydaje książki indywidualne i prace zbiorowe, urządza sympozja tematyczne i organizuje spotkania w terenie. W bogatej działalności najważniejsze jednak są badania naukowe, ich zakres, profil i tematyka.

Ostatnim odcinkiem prac chciałby się zająć niniejszy artykuł, w którym autor zamierza zorientować na przykładzie wybranych, być może najbardziej bezpośrednio przydatnych, rozpraw dyplomowych studentów o kierunku i problematyce podejmowanych badań. Oczywiście, z góry już trzeba powiedzieć, że w ramach krótkiego szkicu nie można będzie przedstawić ani genezy, ani struktury, ani całej działalności katedry. Także byłoby rzeczą niemożliwą omówienie wszystkich rozpraw. Świadomie więc i na zasadzie większej aktualności, przydatności i całościowej orientacji dokona się wyboru, a wybrane rozprawy nie tyle podda się wnikliwej analizie, ile syntetycznie zreferuje i podkreśli istotne ich treści.

W poszukiwaniu modelu katechezy

Współczesna katechetyka dość zdecydowanie występuje przeciwko uszczegółowionej recepturze przykładanej do zmiennych zdarzeń i próbującej w jednakowy sposób im zaradzić. Opowiada się natomiast za twórczym przenoszeniem w życie modelu wyrastającego z historii ludzkiej i historii zbawienia, relacji osobowo-wspólnotowych, światopoglądu i zaangażowania zawodowego. W modelu katechezy chodzi o uzyskanie odpowiedzi na pytanie, jaką ma być katecheza odczytana z dokumentów kościelnych i odniesiona do współczesnej rzeczywistości, zwłaszcza zaś do praktyki katechetycznej.

MODEL KATECHEZY W ŚWIETLE „DYREKTORIUM KATECHETYCZNEGO"

Zasygnalizowanym problemem zajął się w pracy licencjackiej J. Szańca, franciszkanin [1]. Autor po ukazaniu genezy i treści nowego dokumentu katechetycznego, przedstawiającego sytuację, uwarunkowania, teologię, psychologię, dydaktykę i organizację katechezy, zatrzymał się dłużej nad jej elementami, strukturą i dynamizmem. Zdecydowanie podkreślił, że w przeciwieństwie do katechezy tradycyjnej, w której poszczególne elementy znajdowały się obok siebie, katecheza odnowiona powinna się charakteryzować splotem, powiązaniem i współdziałaniem czynników, które tworząc twórczo jedną syntezę, nabierają siły całościowego oddziaływania.

W sytuacji rozdźwięku pomiędzy wiarą i życiem wyraźnie postawiono postulat integracji jednej dziedziny z drugą. Możliwe to będzie

[1] *Model katechezy w świetle „Dyrektorium katechetycznego"*. Lublin 1975 (wszystkie omawiane tu prace znajdują się w Bibliotece KUL).

do osiągnięcia przy ich otwartości, napięciach, interpretacji i współdziałaniu. Katecheza o tyle ukształtuje postawę chrześcijańską, o ile włączy się tak w objawienie Boże, jak i w życie ludzkie, a przede wszystkim skoncentruje się na Jezusie Chrystusie, który jest dla niej podstawą, ukierunkowaniem i celem. Poszukując istoty katechezy, zwrócono uwagę na to, że katecheza — będąc nauczaniem, wychowaniem i formacją duchową — ustawicznie przepowiada słowo Boże, interpretuje biblijnie problemy egzystencjalne człowieka i kształtuje postawę zaangażowania, współpracy i odpowiedzialności. W ten sposób zarazem zostały odsłonięte istotne wymiary katechezy, a mianowicie: biblijny, eklezjalny, liturgiczny, egzystencjalny, pedagogiczny i dydaktyczny.

W pracy dość wyraźnie podkreślono, że celem katechezy jest kształtowanie dojrzałej postawy wiary, wraz z jej świadomością ewangeliczną, uniwersalną otwartością, ekumenicznym dialogiem, całościowym postępem, intensywnym zaangażowaniem i wzrastającą odpowiedzialnością. Powiedziano, że dojrzewanie wiary jest uwarunkowane rozwojem naturalnym, oddziaływaniem kultury i wpływem środowiska społecznego, a zwłaszcza najbliższego, jak rodzina, grupa rówieśników i parafia. Jednakże ściśle rzecz biorąc, jest ono rezultatem spotkania człowieka z Bogiem we wspólnocie, osobowego odsłaniania planów Bożych, odkrywania w tym kontekście własnego i wspólnotowego powołania, by przez jego urzeczywistnienie nieść światu świadectwo o Chrystusie dokonującym zbawienia. Ze znanych i sygnalizowanych układów treściowych autor proponuje przede wszystkim historię zbawienia, wykazując, że w niej spotykają się zamierzenia Boże i potrzeby człowieka, dynamika wiary i centralne wartości kultury. Zarówno zaś rozwojowi wiary, jak i funkcjonowaniu katechezy najbardziej odpowiada kompleksowa — zróżnicowana w stosunku do rozwoju katechizowanych, przekazywanej treści i środowiska społecznego — metoda katechezy. Ta bowiem jest zdolna otworzyć się na różne układy rzeczywistości, dotrzeć do najgłębszych warstw objawienia i katechizowanych oraz tak przenieść wartości ewangeliczne, że te staną się zaczynem nowego życia katechizowanych.

PISMO ŚW. W KATECHEZIE

Otwarciem się katechezy na Pismo św. i zastosowaniem go w katechezie zajął się w pracy magisterskiej ks. K. Bocianowski [2]. Wprawdzie

[2] *Pismo św. w katechezie dzieci szkolnych w świetle nowego programu polskiego*. Lublin 1976.

temat przez niego podjęty dotyczył katechezy dzieci szkolnych, jednakże ze względu na powiązanie tej katechezy z katechezą permanentną rozważania zawarte w rozprawie przedstawiają w ogóle stosunek katechezy do Pisma św. i jego miejsce oraz rolę w katechezie. Jest to więc jeden z zasadniczych problemów katechetyki materialnej, a zatem zagadnienie modelu katechezy.

W pracy stwierdza się, że Pismo św. z instrumentalnej i funkcjonalnej jedynie roli przeszło do fundamentalnej, wzorczej, kształtotwórczej i docelowej. Współcześnie nie można go sprowadzać do pomocy dydaktycznej, obrazującej i wyjaśniającej sformułowania teologiczne, ale trzeba w nim widzieć źródło podstawy, model i skuteczność katechezy. Oderwanie katechezy od Pisma św., utrzymywanie jedynie częściowych i pomocniczych związków sprawia, że nie posiada ona wnętrza, ducha i dynamizmu, dzięki którym może przede wszystkim oddziaływać. Otwarcie się jednak katechezy na Pismo św., nawiązanie z nim pełnych relacji, zanurzenie się w jego rzeczywistość domaga się pogłębionej refleksji katechetycznej, opartej na naukach biblijnych. Współczesna katecheza byłaby zawieszona w próżni bez gruntownej znajomości zasad i form interpretacji i przekazu rzeczywistości biblijnej. Pogłębianie naukowe jednakże nie rozwiązuje jeszcze w pełni problemu, gdyż razem z tym niezbędne jest otwarcie się na Biblię — z wciąż dojrzewającą wiarą — tak katechizowanych, jak i całego Kościoła.

Treścią katechezy otwartej na Pismo św. ma być przede wszystkim historia zbawienia, rozumiana jako ciągły dialog miłości między Bogiem i człowiekiem w dziejach świata. Historię tę, zamierzenia i plany Boże w stosunku do człowieka, wezwanie do współpracy, ukierunkowanie na pełnię eschatyczną i pomoc ofiarowaną przez Chrystusa w Duchu Świętym zawiera na swoich kartach Pismo św. Starego i Nowego Testamentu. Ponieważ w jednym i drugim Testamencie zapowiada się, odsłania i urzeczywistnia ten sam plan zbawczy, nie można ich rodzielać, lecz należy zachować jednię rozwojową. Stary Testament przecież daje podstawy Nowemu i wprowadza w niego, ten ostatni zaś w kontekście pierwszego jest bardziej profetyczny, czytelny i docelowy. Ponieważ czynnikiem, który je wewnętrznie scala, jest Jezus Chrystus, zapowiadany przez Stary Testament i ukazujący się w nauce i działaniu w Nowym Testamencie, katecheza, otwierając się na całe Pismo św., powinna się skoncentrować na przepowiadaniu i zbawieniu człowieka dokonującym się przez Syna Bożego, Słowo wcielone i Zbawcę świata.

W pracy wspomina się, że w Polsce od 1971 r. obowiązuje nowy program, zbudowany na założeniach katechezy kerygmatycznej, w którym

wymiar biblijny znalazł swoje wyraźne odbicie. Pismo św. w nowym układzie programowym przestało być jedynie przedmiotem, który przerabiało się w ciągu jednego roku, a stało się czynnikiem kształtotwórczym procesu katechetycznego na przestrzeni wszystkich lat katechizacji. Żeby jednak odnowiony program wniósł wiele korzyści dla rozwoju wiary, niezbędna jest gruntowna formacja biblijna kształtująca mentalność, serce i zaangażowanie biblijne.

LITURGIA W KATECHEZIE

Stosunkiem katechezy do liturgii — jako jej źródła, treści, ducha i bezpośredniego celu — zajął się w pracy magisterskiej ks. A. Jarzembowski [3]. Piszący stwierdził za Soborem Watykańskim II, że jakkolwiek należy prowadzić badania liturgiczne, śledzić podstawy, analizować procesy zachodzące między człowiekiem i Bogiem, to jednak taka postawa w katechezie jest niewystarczająca. Katecheza bowiem z natury swoje wymaga wchodzenia z wiarą w rzeczywistość zbawczą, która się uobecnia w liturgii. Jej zadaniem jest wychowanie do świadomego, przeżyciowego i zaangażowanego uczestnictwa w liturgii. Ścisłe powiązanie katechezy z liturgią sprawia, że przestaje ona być jedynie wiedzą o zbawieniu, a staje się nim samym. Liturgia szczególnie nadaje katechezie dynamizmu Bożego, życiodajnej duchowości, głębi tajemnicy, w których i przez które dokonuje się katechetyczne owocowanie wiary. Można powiedzieć, że istnieje zapotrzebowanie katechezy na liturgię i odwrotnie. Dzięki katechezie przeżycie liturgiczne może stać się doświadczeniem religijnym, które w konsekwencji zrodzi świadectwo chrześcijańskie. Liturgia zaś ustrzeże katechezę przed teoretyzowaniem i objaśnianiem, a udzielając jej rzeczywistości zbawczej, którą uobecnia, zaszczepi w nią nadprzyrodzony dynamizm, będący źródłem skutecznego apostołowania. Katecheza oparta na liturgii i ukierunkowana na nią jest w stanie przezwyciężyć zarysowującą się przepaść pomiędzy wiarą i kultem a życiem. Potrzymując i rozwijając proces katechetyczno-liturgiczny wzajemnego otwarcia, współprzenikania i współdziałania, nie można jednak dążyć do pomniejszenia katechezy na rzecz liturgii, i odwrotnie. Właściwe jest stanowisko podtrzymywania i pogłębiania odbydwóch dziedzin, przy ich wzajemnym przenikaniu. Katecheza nie jest liturgią ani liturgia katechezą, ale niezbędny jest wymiar liturgiczny katechezy i katechetyczna postawa w liturgii.

---

[3] *Katecheza liturgiczna na tle roku kościelnego*. Lublin 1976.

KOINONIJNA FUNKCJA KATECHEZY

Badania nad katechezą wprowadzającą w życie chrześcijańskie i przyczyniającą się do rozwoju wspólnoty wiary, kultu i miłości prowadziła w pracy magisterskiej s. Z. Kawa [4]. Autorka wykazała, że w procesie formowania wspólnoty trzeba poznać naturalne mechanizmy stosunków interpersonalnych, strukturę i dynamizm grup spontanicznych, rolę i wpływ wiary na rozwój osobowości i grupy. Koniecznie trzeba więc studiować psychologię rozwojową i społeczną oraz teologię, zwłaszcza pastoralną, zajmującą się urzeczywistnianiem Kościoła we współczesności. Informacje z jednej strony pozwolą kształtować świadomość w kierunku tworzenia wspólnoty, a z drugiej wskażą na niewystarczalność nawet rozwiniętej świadomości w powstawaniu i rozwoju wspólnoty. Zapoczątkowanie wspólnoty dokonuje się od „wyjścia z siebie", by doszło do dialogu międzyosobowego, pogłębienie zaś ma miejsce w dojrzewaniu wiary zdolnej ogarnąć miłością wiele osób, a utrwalenie jak najściślej wiąże się z odpowiedzialnością biorącą na siebie problemy innych i niosącą im bogactwo doświadczenia religijnego.

Rozprawa wykazała, że wychowanie do wspólnoty nie może być jedynie informacją o niej i jej mechanizmach, lecz przede wszystkim wyzwalaniem doświadczenia religijnego, które należy wzajemnie przekazywać, włączaniem się w doświadczenie Kościoła i przejmowaniem go na własność. Wtedy bowiem, gdy poszczególne osoby tworzące grupę doświadczają, przeżywają, angażują się i podejmują odpowiedzialne zadania na rzecz wspólnoty, ona się faktycznie tworzy i pogłębia. Ponieważ do istoty życia wspólnotowego należy bezpośrednie odniesienie się osób, wymiana wartości naturalnych i nadprzyrodzonych, koncentrowanie się na Chrystusie i powiązanie z Kościołem, powinna ona w swojej formacji pod tym kątem się dokształcać i wypełniać konkretne zadania.

Nie można podważyć w kształtowaniu się wspólnoty czynników formalno-organizacyjnych. One bowiem — jak w każdej społeczności — odgrywają swoją niezastąpioną rolę. Jednakże bardziej od nich należy podkreślić czynniki spontaniczne, takie jak sytuacyjne spotkania, zaangażowanie się w przygodę, atmosferę radości i życzliwości. Te jednak jedynie przybliżają osoby do siebie, czynnikiem zaś, który powoduje wzajemne wchodzenie w życie i wydobywanie wspólnych wartości, jest dialog. Jeżeli zaś zgodzimy się z twierdzeniem, że wspólnota wydobywa się z najgłębszych warstw istnienia osobowego, to wówczas trzeba docierać do wolności człowieka ukierunkowanej na dobro, modlitwy zdającej wszyst-

[4] *Rola katechezy w tworzeniu wspólnoty chrześcijańskiej wśród młodzieży.* Lublin 1977.

kie sprawy ludzkie na Boga, sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii, w których przez zespolenie wewnętrzne z Bogiem dokonuje się wewnętrzna spójnia między ludźmi.

Zdaniem autorki formacja do wspólnoty wymaga przemyślanych i wypróbowanych sposobów oddziaływania. Zarazem jednak trzeba dodać, że nawet najbardziej idealne poczynania metodyczne w tym względzie nie wystarczą. Katecheza ta domaga się oparcia i weryfikacji w środowisku społecznym, a szczególnie w rodzinie i parafii. Wspólnota wśród młodzieży o tyle się kształtuje, o ile taka istnieje i wciąż się rozwija w tych kręgach społecznych, w których w znacznym stopniu dopełnia się życie młodzieży.

WYCHOWANIE DO ŚWIADECTWA WIARY

Aktualnym, a zarazem istotnym tematem katechetycznym dotyczącym świadectwa wiary zajęła się w pracy magisterskiej s. A. Wilczko [5]. Autorka uważa, że świadectwo powinno być celem i konsekwentnym efektem katechezy. Wtedy jednak jest to możliwe, gdy katecheza jest włączona w świadectwo wiernych i ono ją przenika w poszczególnych jednostkach.

Ze względu na to, że u podstaw świadectwa wiary znajduje się doświadczenie religijne, a to ostatnie jest wynikiem konsekwentnego pójścia za Chrystusem, zespolenia się z łaską sakramentalną chrztu i innych sakramentów oraz wchłaniania w siebie dynamizmu Kościoła, wychowanie powinno być otwarte na rzeczywistość świata, zatapiać się w rzeczywistość Kościoła i podejmować działania służące rozwojowi jednego i drugiego. W wychowaniu do świadectwa wiary wyklucza się natarczywy nacisk religijny w celu ukształtowania zaplanowanej postawy, a propaguje się stopniowe dojrzewanie osobowości w kierunku wspólnego tworzenia jutra ewangelicznego i eklezjalnego.

Pisząca rozróżnia świadectwo i apostolstwo sądząc, że pierwsze ma charakter bardziej egzystencjalny, a drugie działaniowy. Odnosząc jedno i drugie do katechezy stwierdza, że powinna ona być świadectwem i przygotowywać do apostolstwa. W ten sposób zarazem przestrzega przed zgubną w wielu przypadkach instrumentalnością katechezy w stosunku do rozwoju wiary dojrzałej, a podnosi jej wyniki między innymi w postaci świadectwa i apostolstwa, które wynurzają się z jej głębi dialogicznej — człowieka i Boga, świata i Kościoła, objawienia i doświadczenia, bycia i działania.

---

[5] *Katecheza jako wychowanie do świadectwa wiary*. Lublin 1974.

Katecheza młodzieży i młodzież o katechezie

Katecheza wówczas maksymalnie realizuje stawiane przed nią zadania, gdy w niej spotykają się zamierzenia Kościoła, wartości programowe, zainteresowania, potrzeby i dążenia katechizowanych. Jej skuteczność jakżeż bardzo zależy od wzajemnego kontaktu, trafności rozwiązań, właściwego języka itp. Świadomość tych problemów skłoniła do badań w tym kierunku, zwłaszcza w katechizacji młodzieży. Niektóre z podjętych badań miały odpowiedzieć na pytanie, jaka jest świadomość Kościoła w zakresie katechizacji młodzieży, inne natomiast, empiryczne, podjęły próby poznania stosunku młodzieży do realizowanej katechezy.

KATECHEZA MŁODZIEŻY W „DYREKTORIUM KATECHETYCZNYM"

Model katechezy młodzieży korespondujący ze współczesnością, wynikający z wewnętrznego życia Kościoła i rozwijający wiarę dojrzałą, próbuje przedstawić w rozprawie licencjackiej Cz. Skupień [6], dla której bazą i pomocą w rozwiązaniu problemu było *Dyrektorium katechetyczne* i współczesna literatura katechetyczna. W pracy najpierw wskazano na potrzebę odnowy katechezy młodzieży, wynikającą z niewystarczalności dotychczasowych ujęć, obecnych przemian zachodzących w świecie i samoświadomości Kościoła. Zauważono, że jakkolwiek Sobór Watykański II nie zajął się wprost katechezą, a tym bardziej katechezą młodzieży, to jednak w jego doktrynie znajdują się takie jej główne problemy, jak: doniosłość okresu młodzieńczego dla rozwoju osobowości i wiary, niezbędność czynnego udziału młodzieży w realizacji katechezy, dialog jako zasada metodyki katechetycznej i potrzeba rozwiązywania problemów przenikających życie młodzieży.

Analizując model katechezy młodzieży zawarty w *Dyrektorium*, zwrócono uwagę na to, że w niej powinny się splatać wartości antropologiczne i kerygmatyczne, dynamizm doświadczenia ludzkiego i dobrej nowiny, odniesione do Chrystusa i Kościoła. Sama zaś katecheza powinna pomagać w rozwiązywaniu najgłębszych problemów ludzkich, w kształtowaniu hierarchii wartości, odczytywaniu powołania życiowego i chrześcijańskiego, nawiązywaniu personalnych relacji z Bogiem i człowiekiem, w przechodzeniu z wiary heteronomicznej do autonomicznej oraz w formowaniu postawy świadectwa.

Chociaż katecheza młodzieży ma być ściśle związana z życiem tej grupy ludzi, to jednak nie można jej zacieśniać tylko do takiego kręgu.

---

[6] *Katecheza młodzieży w świetle „Dyrektorium katechetycznego"*. Lublin 1977.

Raczej chodzi o nachylenie, powiązanie i ukierunkowanie niż zamknięcie się jedynie w tych kategoriach. Ponieważ młodzież dorasta, by wejść w świat dorosłych, a wraz z nim w skomplikowaną rzeczywistość, należy katechezę otworzyć na cały rozwój człowieka, a bardziej związać z młodzieżą.

POGLĄDY MŁODZIEŻY NA KATECHEZĘ

By skutecznie realizować katechezę, trzeba się liczyć z opinią katechizowanych tak w teoretycznym ustawieniu, jak i w praktycznym oddziaływaniu. Poglądy młodzieży, która powinna być nie tylko przedmiotem, ale przede wszystkim podmiotem katechezy, zebrali i poddali analizie w pracach magisterskich: ks. K. Siekierko [7], T. Drewnowska [8] i ks. B. Piróg [9]. W swoich rozprawach empirycznych, opartych na badaniach w diecezji drohiczyńskiej, we Włocławku i Krakowie, zajęli się frekwencją, zaangażowaniem i stosunkiem młodzieży do katechezy.

Według badań ks. Siekierko niesystematycznie uczęszcza na katechezę 52,3% młodzieży, a systematycznie tylko 13,7% grupy badanej. Do najczęstszych motywów, które powodują absencję, należą: zajęcia pozalekcyjne, choroba, lenistwo i namowy kolegów. Badania zaś Drewnowskiej wykazały, że 77% młodzieży bierze udział w katechizacji, przy czym 23% z tego uczęszcza na nią niesystematycznie, 54% młodzieży uczęszcza bez niczyjej zachęty i wpływu, a 28,5% pod wpływem namowy rodziców czy kolegów i koleżanek. Motywami uczestnictwa w katechezie są: pogłębienie znajomości prawd Bożych, obowiązek katolika, potrzeba wykształcenia religijnego we współczesnym świecie i pełne przygotowanie się do życia. Wśród przyczyn absencji młodzież wymienia: zajęcia szkolne, chorobę, brak czasu, obojętność i nieodpowiednią formę prowadzenia katechezy. Z badań Piroga wynika, że 8,5% młodzieży uczęszcza na katechizację regularnie, 12% uczestniczy w niej trzy razy w miesiącu, pozostali dwa albo tylko jeden raz w miesiącu. Do motywów skłaniających do udziału w katechezie młodzież w kolejności zalicza: osobiste przekonanie, przyzwyczajenie, wpływ rodziców i przykład kolegów. Absencję natomiast najczęściej powodują: kolizja zajęć szkolnych z zajęciami katechetycznymi, imprezy szkolne i pozaszkolne, choroba i lenistwo.

---

[7] *Poglądy młodzieży licealnej na katechezę w diecezji Drohiczyn nad Bugiem.* Lublin 1976.

[8] *Stosunek młodzieży do katechezy w parafii Wniebowzięcia NMP we Włocławku.* Lublin 1977.

[9] *Katecheza w poglądach młodzieży na przykładzie parafii św. Stanisława Kostki w Krakowie.* Lublin 1976.

Jeżeli chodzi o strukturę katechezy, to młodzież proponuje tematy związane z życiem, widzi dużą różnicę pomiędzy katechezą a lekcją szkolną; odnośnie do metody prowadzenia najczęściej opowiada się za dyskusją. W badaniach Siekierki młodzież proponuje następujące tematy katechetyczne: życie Boże w nas, msza św. i sakramenty, istnienie Boga, misja i działalność Kościoła w świecie, Kościół jako lud Boży, kontakty pomiędzy chłopcami i dziewczynami, wiedza i wiara, pochodzenie świata i człowieka, historyczność Jezusa Chrystusa, życie seksualne człowieka, życie pozagrobowe, współżycie w rodzinie i zakładzie pracy, kontakty z niewierzącymi, grzech pierworodny i zbawienie człowieka, różne religie, zdarzenia we współczesnym świecie, konflikt pokoleń. Tematyka katechetyczna zgodnie z życzeniem młodzieży w badaniach Drewnowskiej przedstawia się następująco: wiara — Jezus Chrystus, problemy współczesnego człowieka, przygotowanie do małżeństwa, Kościół i jego misja w świecie, modlitwa i ofiara, współżycie między ludźmi, Kościół a państwo, Pismo św. w życiu człowieka, Bóg początkiem i końcem świata, ateizm i trudności w wierze. U Piroga tematyka proponowana przez młodzież wygląda w ten sposób: Bóg — stworzenie świata i człowieka, Chrystus, Pismo św., historia Kościoła, etyka katolicka (małżeństwo, rodzina, problemy moralne młodzieży), wiara i wiedza, sens życia ludzkiego (cierpienia, głód i wojny), życie Boże w nas (liturgia, sakramenty, grzech, rzeczy ostateczne), chrześcijaństwo a inne religie świata (kontakty z niewierzącymi, misje), Matka Boża i święci.

Młodzież Drohiczyna i Krakowa chciałaby mieć katechetę: przewodnika duchowego, przyjaciela, wychowawcę, nauczyciela i kolegę. Młodzież natomiast Włocławka życzy sobie, aby katecheta był: wyrozumiały, życzliwy, kontaktowny, z powołaniem, wszechstronnie przygotowany do życia, serdeczny i przyjacielski. Stwierdza również, że od niego przede wszystkim zależy atmosfera w katechezie i jej skuteczność. Ta atmosfera odróżnia głównie katechezę od lekcji szkolnej. W katechezie bowiem liczy się przede wszystkim człowiek i ku niemu skierowane są wszystkie poczynania, podczas gdy w lekcji człowiek jest podporządkowany przedmiotowi.

Jako formy prowadzenia katechezy młodzież w badaniach Siekierki proponuje: dyskusję, swobodną pogadankę, opowiadanie, wyświetlanie przeźroczy, wykład, czytanie Pisma św. i śpiew. Młodzież zaś w badaniach Drewnowskiej opowiada się za: dyskusją, wykładem z pogadanką, wyświetlaniem filmów, czytaniem Pisma św. i piosenką religijną. Natomiast w badaniach Piroga młodzież sugeruje: dyskusję, swobodną pogadankę, wyświetlanie przeźroczy, opowiadanie, wykład, pracę w grupach, czytanie Pisma św. i śpiew.

ZAANGAŻOWANIE MŁODZIEŻY W KATECHEZIE

Udział młodzieży w katechezie jest istotny dla jej skuteczności. Badania w tym kierunku zapoczątkowała w pracy magisterskiej s. C. Witek [10]. Materiał do analizy został zebrany w parafii Serca Jezusowego w Gdyni.

Zdaniem autorki zachowanie młodzieży podczas katechezy w zasadzie jest poprawne. Młodzież zauważa różnicę między lekcją i katechezą, podkreślając wartości tej ostatniej, która stara się nie tyle przekazywać wiedzę, ile przygotowywać człowieka do życia jako takiego, rozwiązywać problemy nurtujące człowieka i tworzyć wspólnotę między ludźmi. Podczas gdy na lekcjach młodzież czuje się zagrożona, uczestniczy w nich ze strachem, w czasie katechezy czuje się bezpieczna, towarzyszy jej uczucie radości i wolności, a nawet niekiedy odprężenia. Z propozycji co do treści wybiera te, które są bliskie jej życiu i bardziej praktyczne. Deklarując ideał katechezy, niestety, jednak młodzież w małym stopniu go realizuje. W zasadzie jest bierna, a gdy katecheta za pomocą różnych metod próbuje ją zaktywizować, dość wyraźnie się temu przeciwstawia.

Wśród propozycji stawianych przez młodzież pojawia się również i ta, by rozszerzyć zakres katechezy, podejmując pracę w różnych grupach. Gdy jednak próbuje się takie grupy tworzyć, natrafia się spore trudności. Zaangażowanie w tych grupach z natury bowiem powinno być aktywne, młodzież natomiast raczej wolałaby być obserwatorem, niżeli brać na siebie odpowiedzialność. Owszem, pojawiają się aktywiści, jednakże jest ich niewielu.

Wypowiadając się na temat znaczenia katechezy w życiu, młodzież nie umie się dopatrzeć jakichś większych jej wpływów na ukierunkowanie i rozwój tak osobowości, jak i grupy. Jeżeli zwrócimy uwagę na to, że zaangażowanie w katechezie jest istotną sprawą dla jej znaczenia i że młodzież z zasady woli być bierna, to wówczas wniosek sam się nasuwa Chcąc więc odsłonić znaczenie katechezy, należałoby młodzież bardziej zaktywizować katechetycznie.

KATECHEZA DOROSYCH I RODZINNA

Ze względu na ogromne zapotrzebowanie na katechezę dorosłych i katechezę rodzinną katedra katechetyki KUL w swoich badaniach zajęła się również tym tak aktualnym problemem. Oczywiście, badania w tym kierunku zostały dopiero zapoczątkowane, gdyż problem jest ogromnie bo-

[10] *Zaangażowanie młodzieży w katechezie*. Lublin 1977.

gaty i złożony, a do jego rozwiązania trzeba sporo czasu i wiele wspólnych wysiłków.

WSPÓŁCZESNA KATECHEZA DOROSŁYCH

Dość wnikliwe badania w zakresie katechezy dorosłych przeprowadził w pracy doktorskiej ks. R. Niparko[11]. W rozprawie autor odsłania historię, podstawy, istotę i funkcje katechezy dorosłych. Okazało się, że katecheza dorosłych przynajmniej w pewnych elementach istniała już dawno, nie jest więc problemem zupełnie nowym. W zasadzie rozwijała się ona wokół środowiska rodzinnego, parafialnego i szkolnego, stając się rodzinną, parafialną czy szkolną.

W poszukiwanej koncepcji katechezy dorosłych znalazły się tak główne idee współczesnej katechetyki, jak soborowa wizja Kościoła jako ludu Bożego. Ukazano też konieczny związek katechezy dorosłych z objawieniem, wiarą, apostolstwem, doświadczeniem i kulturą. W ten sposób zaprezentowano ją jako formę katechumenatu chrześcijańskiego wyrastającego z odniesienia się Kościoła do potrzeb człowieka dorosłego, ale zarazem z odniesienia się osób i grup dorosłych do Kościoła, dorosłych, którzy chcą świadomie, czynnie i odpowiedzialnie budować go jako wspólnotę chrześcijańską.

Katecheza dorosłych — w ujęciu Niparki — jest ukierunkowana na formowanie dojrzałej postawy wiary, wyraża się w świadomym zaangażowaniu się w życie Kościoła dla pełnego postępu w świecie. Cechuje ją wspólnotowość wiary i miłości, przez które tworzy się grupa ludzi myślących i działających ewangelicznie w celu wyzwalania z człowieka i kultury tego, co najbardziej istotne i trwałe. Zasadniczymi jej treściami są aktualne problemy ludzkie interpretowane i otrzymujące właściwy sens w relacji do Boga. Stąd też jest ona pojmowana jako interpretacja doświadczenia i kultury ludzkiej w świetle objawienia Bożego i nauczania Kościoła. Nie tyle posługuje się ona wieloma narzędziami, co ma miejsce przy katechezie dzieci, ile doświadczeniem religijnym, które osoby we wspólnocie przekazują sobie wzajemnie.

Oddziaływanie katechetyczne jest w dużym stopniu uwarunkowane rozwojem człowieka, a stopień dojrzałości w wierze wiąże się wewnętrznie z dojrzałością osobową. Ponieważ zaś dojrzałość tak naturalną, jak i nadprzyrodzoną zdobywa się stopniowo w ramach poszczególnych faz rozwojowych, nie można katechezy dorosłych oddzielić od katechezy dzieci

[11] *Katecheza dorosłych w świetle nauki Soboru Watykańskiego II i współczesnej literatury katechetycznej*. Lublin 1977.

i młodzieży, które do niej przygotowują. Biorąc to pod uwagę, nie można widzieć katechezy dorosłych jako jedynie swego rodzaju wniosku z poprzednich, gdyż posiada ona swoją specyfikę. W katechezie tej wszyscy są katechizowanymi i katechetami, treści w zasadzie nie czerpie się z podręcznika, ale z życia, z Pisma św. i nauki Kościoła; w przekazie bardziej chodzi o przenikanie doświadczenia niż przyswojenie informacji, w rozwiązaniach bierze się pod uwagę poglądy, relacje i postawy wszystkich.

WSPÓŁPRACA KATECHETY Z RODZICAMI

Zagadnienie współpracy katechezy z rodzicami było stale na czasie, ale obecnie nabrało szczególnego znaczenia. Zajmuje się nim w pracy licencjackiej ks. J. Adamczak [12]. Piszący rozpatruje problem najpierw w kontekście różnych tendencji współczesnego życia, następnie wyjaśnia, na czym istotnie polega współpraca, a w końcu podaje konkretne formy jej realizacji.

Od ukazania się nowego programu katechetycznego katecheza polska weszła w fazę odnowy. Jednak pomimo wskazań i prób odnowy — zdaniem Adamczaka — pozostała ona nadal klerykalną i szkolną. Rodzice, których znaczenie w innych środowiskach dostrzeżono, w Polsce nadal pozostali na uboczu katechizacji. Dlatego, też trzeba było podjąć pracę naukową, by poprzez jej odkrycia wykazywać nieodzowność otwarcia się katechezy na rodzinę, współpracy z rodzicami i zaangażowania ich w katechezie. W rozprawie wskazano na potrzebę stałych wewnętrznych relacji rodzinno-katechetycznych, które wynikają z potrzeby czasu i ducha Kościoła i tak skutecznie przyczyniają się do owocności katechezy.

Rozprawa wykazała, że do tej pory rodzice byli całkowicie podporządkowani katechetom kościelnym, mieli wypełniać określone zadania, a zwłaszcza dopilnować, czy dzieci uczęszczają na katechizację, odrabiają podane im zadania domowe i uczęszczają na swoje nabożeństwa. Taką koncepcję współpracy autor uważa za przestarzałą, jednostronną i mało pożyteczną. Współpraca bowiem domaga się postawienia katechety i rodziców na jednej płaszczyźnie, wzajemnego uznania i wymiany posiadanych wartości, wspólnego ustalania i wyboru metod realizacji, obopólnej oceny wyników i wspólnego stawiania postulatów.

Mówiąc o takich formach współpracy, jak obecność rodziców na katechezie, prowadzenie katechezy przez rodziców, tworzenie z rodzin kół katechetycznych, autor więcej uwagi poświęca kontaktom z rodzicami, które mogą być indywidualne i grupowe, w salkach i w domach rodzinnych,

[12] *Współpraca katechety z rodzicami w katechezie systematycznej*. Lublin 1976.

systematyczne i okazjonalne. Na koniec stwierdza, że katecheza za bardzo włącza w siebie życie rodzinne, a za mało włącza się w całą rzeczywistość rodzinną.

FORMACJA RODZICÓW DO KATECHIZACJI

By katecheza mogła być realizowana w rodzinie i przez rodziców, trzeba podjąć solidną formację w tym kierunku. Podstawą tego może być praca licencjacka ks. B. Klausa [13], który zbierając i systematyzując doświadczenia duszpasterskie, odsłania idee kierunkowe, a przede wszystkim podaje uzasadnione wskazania praktyczne.

Autor wychodzi z założenia, że rodzina jest pierwszym i niezastąpionym podmiotem katechezy. Aby jednak tak faktycznie było, a rodzice stali się efektywnymi katechetami, trzeba ich do tego przygotować. W przygotowaniu zaś znaczące jest odsłonięcie doświadczenia pedagogicznego i doświadczenia wiary, pogłębienie świadomości chrześcijańskiej, ukształtowanie osobowej i wspólnotowej wiary, z której wynikałoby świadectwo życia chrześcijańskiego. Zadaniom tym służą: systematyczne kształcenie, okresowe konferencje, tworzone wspólnoty rodzinne, rekolekcje stanowe i spotkania w małych grupach.

W artykule starano się pokazać na przykładzie wybranych rozpraw studentów katechetyki KUL kierunki badań katedry. Można chyba twierdzić, że faktycznie są one aktualne i bardzo pożyteczne. Z przedstawionej treści nie można jednak wyciągnąć wniosku, że badania te sprowadzają się tylko do przedstawionych tutaj problemów. Kierunków badań jest o wiele więcej, lecz trudno było zapoznać z ich całokształtem w krótkim z konieczności sprawozdaniu.

FROM THE PROBLEMS OF CATECHESIS IN THE RESEARCH WORK OF THE DEPARTMENT OF CATECHETICAL SCIENCE OF THE CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN

SUMMARY

The department of catechetical science at the Catholic University of Lublin in engaged in empirical and theoretical research; it is interested in a wide range of problems: the history of catechesis; modern catechesis; the kerygmatic and

[13] *Przygotowanie rodziny do funkcji katechetycznych w diecezji tarnowskiej za bpa J. Stepy*. Lublin 1976.

anthropological tendencies; the political tendency; the principles, essence, and methods of catechesis; the catechesis of children, young people, and adults. Much has been written recently on the model of catechesis and its realization, on the catechesis of young people and adults. The present article is an attempt at a synthesis of the most important ideas contained in a number of carefully selected works, so that the achievements of research may become public property. Thus relations were defined between catechesis, the Holy Scriptures, and the liturgy; yong people were allowed to express their views on catechesis so that an appropriate model of this very important type of catechesis could be selected. Finally the catechesis of adults and the catechization of parents were discussed.

Ks. STANISŁAW KULPACZYŃSKI

SAMOWYCHOWANIE

Każdy naród, niezależnie od wyznawanej religii, myśli o przyszłości i wie, że buduje ją obecne pokolenie. Przyszłość narodu jest nie tylko problemem gospodarki i techniki, ale przede wszystkim wychowania, które ukierunkowuje rozwój człowieka. Proces rozwoju psychicznego człowieka trwa przez całe życie. Zwłaszcza w pierwszych latach życia potrzebuje on pomocy wychowawców, by potem stopniowo dochodzić do samowychowania. Coraz powszechniejsza jest bowiem opinia, że człowiek szybciej poznaje świat fizyczny niż siebie.

Samowychowanie w okresie minionych trzydziestu lat nie cieszyło się należnym zrozumieniem, zwłaszcza w niektórych kręgach polskich teoretyków wychowania. W ostatnich latach dopiero pisze się coraz częściej i jaśniej na ten temat. Ciągle bowiem istnieje potrzeba szukania właściwych odpowiedzi na zagadnienia związane z samowychowaniem.

W niniejszym artykule rozważymy, co oznacza termin „samowychowanie". Punktem wyjścia będzie koncepcja człowieka. Następnie dokonamy skrótowego przeglądu ujęć problemu samowychowania w przeszłości, akcentując chrześcijańską koncepcję wychowania, by w końcu podać ogólne wskazania dotyczące rozwoju samowychowania, zwłaszcza w dziedzinie życia wewnętrznego.

Co to jest samowychowanie?

Chcąc uściślić zrozumienie znaczenia tego terminu, sięgamy do słowników psychologicznych i pedagogicznych. *Mały słownik psychologiczny* wydany w Polsce w 1965 r. nie podaje tego hasła [1]. W *Słowniku pedagogicznym* W. Okonia z 1975 r. samowychowanie określono jako „samorzutną pracę człowieka nad ukształtowaniem poglądu na świat, własnych

[1] J. Ekei, J. Jaroszyński, J. Ostaszewska: *Mały słownik psychologiczny*. Warszawa 1965 s. 182.

postaw, cech charakteru i własnej osobowości — stosownie do założonych kryteriów, wzorów oraz ideałów" [2]. Podkreślono tam również, że rozwijanie w procesie wychowania rodzinnego czy szkolnego motywacji pobudzającej dzieci do pracy nad sobą jest działaniem, które zwielokrotnia wpływ wychowawczy rodziny i szkoły. Różnorodność rozumienia tego pojęcia podają słowniki zagraniczne, np. niemiecki *Wörterbuch der Pädagogik* mówi, że jest to praca nad kształtowaniem charakteru, osobowości, a poszczególni autorzy akcentują znaczenie siły woli, samokształcenia, motywację [3].

Biorąc pod uwagę polskich badaczy, którzy wykazują zainteresowanie zagadnieniami samowychowania, zauważamy także różnorodność zrozumienia tego pojęcia.

Irena Jundziłł [4] nazywa go aktywnością samowychowawczą, czyli czynnym ustosunkowaniem się człowieka do własnego rozwoju [5]. Jest to świadome i odpowiedzialne kierowanie sobą, swoim działaniem i postępowaniem. Według niej struktura aktywności samowychowawczej jest podobna do struktury aktywności własnej, ale nieco inna. Wchodzą tu takie elementy, jak wybór wzoru, analiza sytuacji, postrzeganie i ocena siebie, podejmowanie decyzji, kierowanie sobą, autokontrola. Podkreśla ona, że niektórzy błędnie utożsamiają samokształcenie i samowychowanie [6]. Istnieje nowsze określenie: „samorealizacja", mające zastąpić stare pojęcia, jak „doskonalenie samego siebie", „dążenie do doskonałości", „praca samowychowawcza".

Heliodor Muszyński podaje, że o „samowychowaniu mówimy wówczas, gdy wychowanek uświadomił sobie pewne cele prowadzące do własnego rozwoju oraz ukształtował sobie motywy dążenia do nich" [7].

Zbigniew Pietrasiński w ciekawych rozważaniach nad samowychowaniem nazywa to kierowaniem własnym rozwojem [8].

Stefan Pacek, który ma na swoim koncie badawczym kilkanaście publikacji dotyczących samowychowania, ujmuje je jako sterowanie sobą [9]. Autor ten, po krytycznym ustosunkowaniu się do ośmiu definicji, podaje

---

[2] W. Okoń: *Słownik pedagogiczny*. Warszawa 1975 s. 257.

[3] W. Hehlmann: *Wörterbuch der Pädagogik*. Stuttgart 1971 s. 504.

[4] *O samowychowaniu*. Warszawa 1975 s. 264.

[5] *Aktywizacja wychowawcza młodzieży*. Warszawa 1974 s. 352.

[6] Tamże s. 139.

[7] *Treść i metody wychowania*. W: *Pedagogika*. Warszawa 1974 s. 331.

[8] *Kierowanie własnym rozwojem*. Warszawa 1977 s. 216.

[9] *Samowychowanie studentów*. Warszawa 1978 s. 216. Autor w bibliografii tej książki podaje wszystkie swoje publikacje naukowe na ten temat, a także prace innych uczonych, zwłaszcza z ostatnich lat.

własną próbę zdefiniowania tego pojęcia — „samowychowanie to świadome i dobrowolne dokonywanie zmian kierunkowych cech własnej osobowości zgodnie z przyjętym ideałem, określonym planem osobistego rozwoju jednostki, w celu osiągania najkorzystniejszych stosunków z otoczeniem" [10]. Zamiast słowa „proces" używa „zmiana", uważając, że jest ono terminem pierwotnym, nie wymagającym już definicji. Na uwagę zasługuje podkreślenie, że jest to wysiłek podjęty świadomie, z własnej woli i realizowany bez przymusu. Trudno się jednak zgodzić z tym, że głównym celem samowychowania jest osiąganie najkorzystniejszych stosunków z otoczeniem. Powstaje więc problem, jakie są ideały oraz cel, nastawiony wyłącznie na dobre stosunki z otoczeniem. Jest to niewątpliwie wynik takiej właśnie koncepcji człowieka. Termin zaś „cechy kierunkowe" ma wytyczać granicę między przedmiotem samowychowania i samokształcenia.

Stefan Kunowski mówi o samowychowaniu w aspekcie wychowania chrześcijańskiego. W ciągu całego życia trwają trzy rodzaje wychowania: heteroedukacja, autoedukacja i adultoedukacja. Samowychowanie ma miejsce środkowe. Uzupełnia ono wychowanie przez innych w dzieciństwie, rozwija się burzliwie w młodości i przygotowuje do formy samowychowania kierowanego duszpastersko w okresie dorosłym [11]. Kierunek wychowania bywa ten sam, lecz wychowanek bierze na siebie odpowiedzialność i uznaje ten kierunek za własny. Podstawą samowychowania jest pojawienie się samoświadomości i jej rozwój na etapach samopoznania, samooceny i samokontroli. Według S. Kunowskiego istota samowychowania sprowadza się do opanowania siebie samego przez sumienie wyrobione i wypróbowane [12].

Nauka katolicka traktuje rozwój samowychowawczy jako rozwój moralny, jako zadanie realizacji powołania człowieka do bycia coraz doskonalszym. Przez coraz lepsze poznanie siebie dochodzi on kolejno do wypracowania sprawności moralnych, zwłaszcza osiągnięcia cnót teologicznych, odnoszących się wprost do Boga — wiary, nadziei i miłości. Ascetyka, która w sposób szczególny zajmuje się chrześcijańskim samowychowaniem, mówi o wyzwalaniu się z grzechu, o pracy nad opanowaniem wady głównej. W pracy samowychowawczej trudno doszukać się bezwzględnie ustalonego porządku, nie można bowiem mówić o pełnym samopoznaniu; praca ta nigdy się nie kończy, jest powolnym i coraz bar-

[10] Tamże s. 47.

[11] S. Kunowski: *Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego* W: *Ku odnowie życia wewnętrznego*. Warszawa 1972 s. 67—100.

[12] Tamże s. 83.

dziej świadomym dochodzeniem do ideału, którym jest doskonałość Chrystusa.

Z wyżej przytoczonych pobieżnych ujęć problemu wynika, że istotną sprawą w samowychowaniu jest koncepcja człowieka. Wpływa ona na rozumienie istoty wychowania oraz na cele, środki i metody w nim stosowane.

Kim jest człowiek?

Pytanie to jest wielkim zagadnieniem filozoficznym, absorbującym także wiele innych nauk. Przegląd nauk, zajmujących się człowiekiem bezpośrednio lub w sposób pośredni, ukazuje wielką różnorodność punktów widzenia i bogactwo źródeł, którymi dysponuje współczesna wiedza o człowieku. Różne dyscypliny naukowe zgodnie ze swoimi założeniami i metodami próbują odpowiedzieć na pytanie: kim jest człowiek? Szczególną kompetencję w tym względzie ma filozofia człowieka. Filozof jednak dostrzega, że istota ludzka nie mieści się w określeniach, w które ujmują ją inne nauki. Człowiek jest istotą biologiczną, ale nie całkowicie podporządkowaną prawom biologii. Człowiek jest bowiem również istotą społeczną, ale też nie w pełni podlega społeczności. Powoduje to wielką rozbieżność zapatrywań na to, kim jest człowiek. Wszyscy są zgodni, że człowiek powinien być w centrum zainteresowania różnych naukowych badań. Im lepiej bowiem poznamy człowieka, tym więcej będziemy posiadać wskazań, jak kształtować teraźniejszość i jak planować przyszłość jego i świata. Od odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek? jaki jest sens jego życia? czy istnieje Bóg? jakie cele i wartości powinien wybierać człowiek? zależy ukształtowanie własnej filozofii życia, która powinna w osobowości spełniać funkcję czynnika integrującego, jednoczącego cały ludzki wysiłek [13]. Jak własne rozumienie tego, kim jestem, jest zabarwione elementami subiektywnymi i powinno być konfrontowane z sądami ludzi o nas, tak społeczne preferowanie takiego, a nie innego spojrzenia na człowieka też powinno być korygowane wolnym i odważnym sądem innych społeczności z całego świata. Relacje te wpływają na wychowanie i samowychowanie. Człowiek może osiągnąć pełnię życia tylko wtedy, gdy właściwie odczytał swe potencjalne wartości, gdy wie, kim jest, gdy znalazł właściwy dla siebie sposób istnienia, gdy posiada choć małą dozę pewności, że wybrał wartości właściwe; może wówczas akceptować własne życie i czuć się potrzebny dla innych.

[13] Z. Płużek: *Człowiek w poszukiwaniu samego siebie*. W: *Człowiek, istnienie i działanie*. Kraków 1974 s. 9—27.

Niektórzy badacze dziejów filozofii poszukującej prawdy o człowieku mówią, że już greckie mity i dramaty wyrażały konflikty dwóch przeciwstawnych poglądów: teocentrycznego i homocentrycznego. Pierwszy pogląd przeważał jednak w ciągu wieków. Wzorzec człowieka godnego naśladowania też był bardzo różny: rycerz, kupiec, *homo faber*, *homo economicus*, przywódca mas, a dzisiaj mówi się o wzorze człowieka podobnego do maszyny liczącej *(homo calculator)*. Obecnie człowiek bywa uważany za istotę, która zmienia się i rozwija [14].

Najbardziej rozpowszechnioną aż do dzisiejszych czasów definicją człowieka jest: *homo — animal rationale*. Stawia ona człowieka na jednej płaszczyźnie ze zwierzęciem, odcinając go przez *rationale* od świata zwierzęcego. Jest to definicja scholastyczna, i nie jest rzeczą pewną, czy wystarcza do scharakteryzowania bytu ludzkiego, określenia jego istoty. Nie daje też ona odpowiedzi na pytanie, czy określenie człowieka jest w ogóle możliwe [15].

W filozofii antycznej i średniowiecznej spotykamy również określenie człowieka jako mikrokosmosu. Od czasów św. Augustyna Ojcowie Kościoła patrzą na człowieka przede wszystkim ze stanowiska teologicznego jako na stworzenie Boże, stanowiące jedność i powołane do zmartwychwstania. Św. Tomasz z Akwinu uznał duszę duchową człowieka za jedyną formę, która przenika i określa materię. Nie wyjaśnił on jednak w pełni, jak te elementy — *animalitas* i *rationalitas* — są w stanie stworzyć jedność w konkretnym człowieku. Antropologia dzisiejsza uznaje, że człowiek jest ostatecznie tajemnicą [16]. Człowiek jako jedność określony jest terminem „osoba". Temat osoby jest żywo dyskutowany wśród filozofów różnych ideologii, zwłaszcza że współcześnie uwolniono się od teologiczno-metafizycznego sensu pojęcia osoby [17].

Filozofia, szczególnie marksistowska, mocno podkreśla, że człowiek jest istotą społeczną. Jest on przyczyną sprawczą i rozumną życia społecznego. Nie jest jednak łatwo oddzielić działania przyczyn rzeczowych od osobowych. Wprowadzane w filozofii rozróżnienie na jednostkę i osobę pozwala powiedzieć, że człowiek jako jednostka zależy od społeczeństwa, ale jako osoba żyje w nim wolny [18]. Według Marksa człowiek działa jako istota społeczna. Niekiedy jednak jest to podkreślane tak mocno,

[14] Zob. B. Suchodolski: *Kim jest człowiek*. Wyd. 2. Warszawa 1970.

[15] J. Möller: *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*. Paris 1969 s. 9 n.

[16] Tamże s. 11 n.

[17] Tamże s. 56.

[18] J. Piwowarczyk: *Katolicka etyka społeczna*. T. 1. Londyn 1957 s. 96—104.

że nawet proponuje się, by filozofia teoretyczna była na usługach praktyki społecznej. Natomiast katolicyzm akcentuje prawa i obowiązki człowieka, jako konsekwencje natury ludzkiej.

Osoby ludzkiej nie można sprowadzić wyłącznie do funkcji społecznej. Człowiek jest kimś „dla-siebie", chociaż jest „z przyrody". Człowiek jest zanurzony w świecie. Bez świata nie doszedłby do samowiedzy, świat materialny jest mu potrzebny do rozwoju. Tylko on posiada dystans do świata rzeczy, komunikuje się z rzeczami „dorzecznie", mając wzgląd na strukturę rzeczy, na ich istnienie, czyli komunikuje się ze światem w aspekcie jego bytowości. Człowiek nie uważa świata i całej przyrody za partnera swego dialogu. Tylko drugie „ty" jest równorzędnym partnerem dla „ja", bo świat rzeczy jest światem bezosobowym. Ludzka chęć, wolność jest podstawą komunikowania się [19].

Psychologia na swój sposób zgłębia problem człowieka. Wyróżnia się trzy psychologiczne koncepcje człowieka. — Behawiorystyczna, w której człowiek jest układem reaktywnym, a jego zachowanie jest sterowane przez środowisko zewnętrzne. Nie ma tu miejsca na wolę człowieka, reakcje zaś człowieka modyfikują się nagrodą i karą. — Psychodynamiczna, która mówi, że człowiek jest układem przetwarzającym informacje. Jest to układ samodzielny i twórczy [20], w którym jest mowa o ocenie wartości, o godności człowieka. Koncepcja ta jest przepojona jakimś humanizmem.

Humanizm laicki uważa za najwyższą miarę wszystkich rzeczy człowieka — istotę stanowiącą cel sam w sobie. Humanizm typu teologicznego wychodzi z przygodności bytu ludzkiego i jego związków z przewyższającą człowieka, większą od niego, rzeczywistością duchową Boga. Humanizm laicki, czyniąc człowieka ostatecznym i najwyższym kryterium wszystkich rzeczy i przypisując mu niekiedy nieograniczone możliwości, prawa i władze, czyni go faktycznym i krótkotrwałym, bo śmiertelnym władcą wszechświata. Humanizm chrześcijański patrzy na człowieka jako na byt przygodny, stworzenie, które jednak zostało przez Boga obdarzone Jego podobieństwem i usynowione. Jest człowiek królem wszelkiego stworzenia, nosi w sobie pierwiastek Boży: rozumność i duchowość, bo stawszy się synem Bożym, ma wstęp do życia w wieczności, życia samego Boga [21]. Istotę powołania człowieka stanowi łaska Boża działająca w konkretnej osobie. Powołanie jest osobowym zaangażowaniem w tworzenie dostrzeżo-

---

[19] Zob. A. M. Krąpiec: *Ja — człowiek*. Lublin 1974 s. 278—281.

[20] J. Kozielecki: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa 1976 s. 260.

[21] E. L. Mascall: *Chrześcijańska koncepcja człowieka*. Warszawa 1968 s. 5.

nych wartości i zawiera: system wartości, akcję pobudzania oraz pozytywną odpowiedź człowieka. Powołanie i jego realizacja wyznacza szczegóły istnienia danej jednostki. Rozpoznanie właściwych wartości czyni skuteczniejszym działanie i stanowi podstawę ustawicznego wzrostu dojrzałości, a wierność powołaniu decyduje o poczuciu szczęścia [22]. Papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptor hominis* (tekst polski s. 27) zwraca uwagę, że człowiek z jednej strony doświadcza wielorakich ograniczeń, z drugiej czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Czytamy tam, że: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa".

Przyjęcie teocentrycznego lub homocentrycznego poglądu, dotyczącego istoty człowieka, uznawanie takiego, a nie innego wzoru człowieka godnego naśladowania pociąga za sobą stosowanie odpowiednich środków i metod wychowawczych. Jeżeli zdecydujemy się na pierwszeństwo ducha wobec materii, to wtedy etyka będzie przeważać nad techniką, osoba będzie miała prymat w stosunku do rzeczy, a w stosowaniu środków zaistnieje szansa przekraczania granic doczesności.

Powyższy pobieżny z konieczności i wycinkowy przegląd pozwala wnioskować, że wariabilna koncepcja człowieka wpływała na różne podejścia do problemu samowychowania w historii wychowania.

Krótki przegląd historyczny zagadnienia samowychowania

Ten krótki rys nie ma zamiaru wyczerpująco omówić całości złożonej problematyki, nie jest też jednolity teoretycznie, lecz stanowi małą próbę przeglądu częściowo myśli koncepcyjnych, a częściowo praktyki związanej z samowychowaniem.

Już Sokrates zwracał uwagę na samodoskonalenie etyczne i samokształcenie intelektualne [23]. Platon i Arystoteles domagali się kształtowania duszy, gdyż absolutne dobro staje się najwyższym celem, do którego dąży człowiek, a kierowanie sobą jest opanowaniem impulsów i zdo-

---

[22] E. Ożóg: *Powołanie człowieka*. W: *Człowiek, istnienie i działanie*, jw. s. 27—59.

[23] W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 1. Wyd. 2. Kraków 1946 s. 87 n.

bywaniem cnoty [24]. Św. Augustyn mówił, że celem człowieka jest szczęście, które uzyskuje się przez zjednoczenie z Bogiem, dlatego człowiek ma dążyć do dobra, poznawać Boga, dokonywać samopoznania [25].

W średniowieczu dążono do pełnego rozwoju przez miłość, która jest najwyższą cnotą [26]; również św. Tomasz z Akwinu nauczał, że celem ostatecznym człowieka jest Bóg, do którego dochodzi się przez poznanie i ukochanie, częściowo możliwe na ziemi, a w pełni po śmierci [27].

W okresie oświecenia postulowano krytyczne samopoznanie. Nauczyciel miał doprowadzać uczniów do samodzielności i do samowychowania. W XVII i XVIII w. traktowano wychowanie i samowychowanie rygorystycznie lub starano się przygotowywać dzieci do pracy zawodowej, lub też za J. J. Rousseau proponowano wychowanie naturalne. Na przełomie zaś XIX i XX w. pojawiły się nowe kierunki pedagogiczne, akcentujące znaczenie pracy, religijności oraz indywidualizm. Powstała szkoła pracy z jej odmianami i takie pedagogiki, jak funkcjonalna, eksperymentalna, psychoanalityczna, kultury, społeczna, a w pedagogice chrześcijańskiej pojawiły się systemy wielkich pedagogów, m. in. Jana Henryka Pestalozziego (1746—1827), św. Jana Bosko (1815—1888) i innych.

Twórca szkoły pracy, Georg Kerschensteiner, uważał, że człowiek nie żyje tylko dla siebie. Ma dbać o rozwój swojej osobowości, lecz także o przygotowanie do zawodu i tworzenia kultury [28].

Zaczynają owocować wspomniane systemy wielkich wychowawców. Warto wspomnieć, że tzw. system prewencyjny św. Jana Bosko opiera się na rozumie i religii. Wychowawca przez przyjaźń i dobroć powinien zyskać zaufanie wychowanka i prowadzić go ku poznaniu i pokochaniu dobra. Jest to system posługujący się środkami naturalnymi, ale siłę oddziaływania czerpie przede wszystkim ze środków nadprzyrodzonych [29]. System ten wymaga od wychowawcy gruntownej wiedzy, głębokiego urobienia moralnego i codziennej cierpliwej ofiarności. Nie może być też stosowany w środowisku o światopoglądzie ateistycznym, bo nie można go realizować bez metod i środków nadprzyrodzonych [30]. Oddziaływanie dobra nadprzyrodzonego jest potęgą tego systemu. „Powinniście naśladować pszczoły — powiada ks. Bosko — które gromadzą, co jest

[24] Tamże s. 106.

[25] Tamże s. 251.

[26] J. Pastuszka: *Charakter człowieka*. Lublin 1962 s. 20.

[27] Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 9. Londyn 1963 s. 20.

[28] G. Kerschensteiner: *Pojęcie szkoły pracy*. Lwów 1934 s. 14.

[29] Zob. M. Majewski: *Elementy metodyki pedagogiczno-katechetycznej w ramach systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*. Kraków 1975 s. 191 (powiel.).

[30] Tamże s. 55.

dobre" [31]. Asystencja, czyli czynny udział wychowawczy w zabawie, pracy i modlitwie wychowanka, pomaga w jego rozwoju. Miłość i duch rodzinny ułatwiają poznanie dobra i doprowadzają wychowanków do odpowiedzialnego samowychowania.

W dalszym rozwoju pedagogicznych tendencji samowychowawczych duże znaczenie miał personalizm, bliski pedagogice kultury. Miał on przygotować człowieka do czynnego i twórczego udziału w życiu kulturalnym przez wprowadzenie w świat wartości duchowych i kulturalnych [32]. Wychowanie moralne zdobywa się przez obcowanie z kulturą, a osobowość człowieka jest tworem jego samowychowania [33].

W wielu krajach, zwłaszcza Europy, podkreśla się znaczenie wartości duchowych w wychowaniu, co skłania do przypomnienia przedstawicieli pedagogiki religijnej, spośród których wymienimy Fryderyka Wilhelma Foerstera. Mówił on, że cel duszy jest najważniejszy [34], bo narzuca inne cele praktyczne, nie pozwala człowiekowi stać się niewolnikiem określonych czasowo stosunków i potrzeb. Należy uczyć młodzież właściwego wartościowania celów życia, umacniać w niej prawdy ponadczasowe, co doprowadzi do jej samodzielności i prawości [35]. Foerster był zdania, że samowiedza i kształcenie charakteru muszą być oparte na religii [36]. Z pedagogiki religijnej wywodzą się również propozycje samowychowawcze skautingu.

Skauting (założył Robert Baden-Powell — organizacja dla chłopców i dziewcząt w wieku 12—17 lat, początek 1907 r., w Polsce spopularyzowana przez Andrzeja Małkowskiego — 1911 r.) opiera się na zasadach tzw. nowego wychowania. Celem skautingu jest uczynić młodego człowieka szczęśliwym i społecznie pożytecznym przez rozwój sił fizycznych, umysłowych i moralnych [37]. Skautowi każe się czynić dobrze bez rozgłosu. Wśród przymiotów, którymi powinien się on wyróżniać, na pierwszym miejscu postawiono pobożność, a dalej — poczucie humoru, panowanie nad sobą, altruizm itd. Poza religią bardzo silnym środkiem wychowawczym skautów jest studiowanie przyrody, umiłowanie roślin i zwierząt. Dbano też o dyscyplinę wewnętrzną opartą na wrażliwym su-

---

[31] G. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria: *Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco*. Vol. 1—20 Torino 1898—1948. Vol. 7 s. 602.

[32] S. Hessen: *Podstawy pedagogiki*. Warszawa 1931 s. 63.

[33] Tamże.

[34] *Wychowanie i samowychowanie*. Lwów 1934 s. 61.

[35] Tamże s. 55.

[36] Zob. tenże: *Religia a kształtowanie charakteru*. Poznań—Warszawa 1936 s. 550.

[37] H. Bouchet: *Skauting i indywidualność*. Lwów b.r. s. 45.

mieniu. Harcerstwo, utworzone w Polsce na wzór skautingu, przeszczepił na teren szkoły Aleksander Kamiński. Podkreślił, że podstawą pracy harcerskiej jest samowychowanie [38].

W połowie XX w. w niektórych krajach Europy Wschodniej zaczęto ujmować pracę nad sobą w kategoriach własnej aktywności. Ateistyczna wizja człowieka proponuje rozwijać członków socjalistycznego społeczeństwa w kontekście jego wymagań. Człowiek działa, przekształca środowisko i przez to rozwija się [39]. Społeczeństwo i jego potrzeby zmieniają się, dlatego również cele wychowania ulegają zmianie.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w krajach socjalistycznych dominowało kształcenie jednostki „przez kolektyw i dla kolektywu". O samowychowaniu mówiło się marginalnie. Obecnie brak koniecznej współpracy wychowanków w procesie swego rozwoju określa się jako wyraźny błąd [40]. Dopiero ostatnio w programie wychowania socjalistycznego zaczęto doceniać pracę samowychowawczą, przyjmując w pedagogice marksistowskiej potrzebę doskonalenia samego siebie. Zwolennicy tego stylu wychowania opierają się na pracach radzieckich [41]. Samowychowanie stanowi wyższą formę uczestnictwa w rozwoju społecznym. Jest ono determinowane przez: wychowanie, wymagania kolektywu, stopień rozwoju osobowości, doświadczenie życiowe oraz chęć stania się lepszym, a kierunek pracy zależy od ideału życiowego, warunków obiektywnych i subiektywnych.

Ostatnie lata w Polsce bardziej ożywiły refleksje nad problematyką samowychowania, czego dowodem jest literatura pedagogiczna i psychologiczna. Mówi się w niej o potrzebie samowychowania [42], o samowychowaniu w toku pracy [43], o procesach samowychowania młodzieży studenckiej [44]. Przeważają prace empiryczne o problematyce zawężonej do pedagogiki marksistowskiej [45]. Za pożyteczne i zgodne z chrześcijańską koncepcją samowychowania należy uznać pozycje wspomnianego już Stefana

---

[38] A. Kamiński: *Nauczanie i wychowanie metodą harcerską*. Warszawa 1948 s. 231.

[39] Zob. Jundziłł: *Aktywizacja wychowawcza*, jw. s. 45—56.

[40] Tamże s. 56.

[41] A. G. Kowalew: *Samowospitanije szkolnikow*. Moskwa 1967.

[42] F. Urbańczyk: *Potrzeba samowychowania*. „Oświata Dorosłych" 15:1971 nr 5.

[43] J. Nowak: *Samowychowanie w toku pracy zawodowej*. Tamże.

[44] D. Gielarowska: *Procesy samowychowania młodzieży studenckiej* „Dydaktyka Szkoły Wyższej" 1975 nr 4.

[45] Por. Pacek, jw. s. 187.

Kunowskiego, Teresy Kukołowicz [46], Elżbiety Sujak [47] oraz bardzo popularne, ale cenne ujęcie problemu wychowania Hanny Święcickiej [48].

Chrześcijańska koncepcja wychowania

Kościół w ciągu wieków swego istnienia spełnia obowiązki wychowawcze. Funkcja ta wynika nie tyle z potencjalnych możliwości Kościoła, ile nade wszystko z powinności wskazywania wszystkim ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielania życia Chrystusowego i wspomagania ich ustawiczną opieką, by mogli osiągnąć pełnię tego życa (DWCH 3). Chcąc poznać najnowszą chrześcijańską koncepcję wychowania, należy sięgnąć do nauki Soboru Watykańskiego II, gdyż w niej jest wyrażone stanowisko Kościoła w tym zakresie.

Są tam szczególnie mocno podkreślone prawo i obowiązek rodziców do chrześcijańskiego wychowania dzieci (DA 11). Najcenniejszym źródłem chrześcijańskiej nauki o wychowaniu jest *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*. Już w początkowej części podaje, że „prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, których człowiek jest członkiem" (DWCH 1). Sobór Watykański II, szukając drogi odnowy, wskazał na potrzebę wychowania, a zwłaszcza pogłębiania życia duchowego. Życie duchowe jest wynikiem przenikania ducha Chrystusowego w życie wewnętrzne ludzi i wyraża się w dążeniu do doskonałości, jako owocu wychowania chrześcijańskiego (DWCH 1 i 2).

Wychowanie chrześcijańskie koncentruje się na rozwoju wolności i formowaniu odpowiedzialności. Sobór podkreślił, że młodzi ludzie mają prawo, aby ich pobudzano do oceny wartości moralnych według prawidłowego sumienia i do przejmowania tych wartości przez osobisty wybór, a także do coraz doskonalszego poznawania i miłowania Boga. Obowiązek ten, jak wspomniano, ciąży przede wszystkim na rodzicach, ale musi być spełniany pomocniczo przez całą społeczność (DWCH 3).

---

[46] *Pomagamy w samowychowaniu*. Warszawa 1978 s. 150. Zob. tejże: *Wychowanie do samowychowania*. „Summarium". Sprawozdania TN KUL nr 5 (za 1976 r.) s. 117—120; *Budzenie aktywności samowychowawczej*. Tamże nr 6 (1977) s. 37—40; *Usprawnianie w samowychowaniu*. Tamże s. 40—43. W ośrodku KUL problematyką samowychowania zajmuje się także Cz. Walesa. Por. jego: *Samowychowanie a rozwój człowieka*. „Zagadnienia Wychowawcze a Zdrowie Psychiczne" 1974 nr 4 s. 33—42.

[47] *Rozważania o ludzkim rozwoju*. Kraków 1978 s. 296.

[48] *Jest ktoś*. Warszawa 1978 s. 176.

Kościół obwieszcza misterium zbawienia wszystkim ludziom, odnawia wszystko w Chrystusie, powinien troszczyć się o całe życie ludzkie, również ziemskie, skoro łączy się ono z powołaniem niebiańskim (DWCH Wstęp). Takie wychowanie dokonuje się dzięki rozwojowi potencji cielesno-duchowych, wierze, nadziei i miłości, dzięki darom Ducha Świętego, cnotom moralnym i sakramentom. Człowiek rozwija dary otrzymane podczas chrztu św. i staje się nowym stworzeniem powołanym do rozwoju całej społeczności wierzących.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim nie opowiada się ściśle za konkretnym kierunkiem pedagogicznym. Można powiedzieć, że preferuje uniwersalizm, czyli ujęcie wychowania jako całości składającej się z wielości. Pragnie wykorzystać w wychowaniu wartości humanistyczno-religijne. Nie pomniejsza znaczenia środowiska naturalnego, kulturalnego oraz szkolnego; szczególne znaczenie przypisuje jednak rodzinie. Za pierwszy środek wychowania uważa katechizację, gdyż „ona to oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie według ducha Chrystusowego, doprowadza do świadomego i czynnego uczestniczenia w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostolskiej" (DWCH 4). Propozycje pedagogiczne *Deklaracji* zaadresowane są nie tylko do wierzących, lecz także do ludzi obojętnych, a nawet niewierzących. Kościół pragnie wychowywać wszystkich.

Deklaracja, podając swoje wskazania wychowawcze, cechuje się wielością i jednością idei pedagogicznych [49]. Wychowanie opiera na wyposażeniu wrodzonym, zmierza do wyrobienia odpowiedzialności i współdziałania w życiu rodzinnym i społecznym. Dąży do zharmonizowania wartości świeckich i religijnych. Wyraża pogląd, że również systemy świeckie zawierają w sobie wiele wartości. Chodzi o pełny rozwój osobowości, który może realizować się w wychowaniu dynamicznym, otwartym na świat i twórcze wartości kulturalno-religijne. Podmiotem wychowania jest człowiek rozwijający się w społeczeństwie, czyli cały lud Boży, środowiskiem — cały współczesny świat, treściami — wszelkie dobra kulturalne i wartości religijne, a metodami — różne sposoby oddziaływania wypracowane przez Kościół i pedagogikę świecką.

W tym świetle znajdujemy również pożyteczne wskazówki dla samowychowania. Samowychowanie należy rozumieć jako odpowiedzialne, świadome i coraz bardziej samodzielne przygotowanie do apostolstwa. Od początku winno towarzyszyć wychowaniu dzieci. W szczególny jednak sposób należy wdrażać do niego dorastającą młodzież (DA 30). Realizacja

[49] S. Kunowski: *Podstawowe zasady wychowania w Deklaracji*. „Ateneum Kapłańskie" 60:1968 nr 359 s. 414—424.

samowychowania w duchu chrześcijańskim cechuje się pluralizmem metodycznym. Rodzice poprzez stosowne pouczenia, np. o godności, zadaniu i dziele miłości małżeńskiej, mogą uczyć szlachetnego przechodzenia we właściwym wieku od uczciwego narzeczeństwa do małżeństwa (KDK 49). Do nich należy też stwarzanie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem do Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci (DWCH 3). „Wszyscy pozostający w kręgu rodzinnym znajdują łatwiej drogę szlachetności, zbawienia i świętości, jeżeli torować ją będzie przykład rodziców i modlitwa rodzinna" (KDK 48). „Rodzice więc, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa" (DWCH 3). Oni też, usamodzielniając, przygotowują młode pokolenie do coraz bardziej odpowiedzialnego wejścia w rozwój ludu Bożego i obywatelskiej wspólnoty ludzkiej.

Jak rozwinąć samowychowanie?

Po przedstawieniu ogólnej koncepcji chrześcijańskiego wychowania powróćmy do zasadniczego tematu, próbując podać pewne wskazania dotyczące rozwoju samowychowania, ze zwróceniem uwagi również na płaszczyznę życia wewnętrznego.

Nasuwa się pytanie: od kiedy zaczynać samowychowanie? Wspomniano już, że o samowychowaniu mówimy wtedy, kiedy aktywność własna skierowana jest na podmiot. Jest to czynne ustosunkowanie się człowieka do własnego rozwoju i świadoma interwencja w ten proces, według psychologii możliwe w okresie dorastania. Tymczasem początków aktów samowychowawczych należy doszukiwać się już w niemowlęctwie [50]. W interesujący sposób przedstawia to T. Kukołowicz, podkreślając rolę rodziny, a zwłaszcza matki w pomocy samowychowawczej wobec małego dziecka [51]. Akcentuje ważność uczenia koncentracji uwagi przez krótkie pozytywne polecenia, potrzebę systematyczności i planowania, dopomaganie w rozwoju umiejętności myślenia, zwłaszcza analitycznego, oraz konieczność udostępniania wiedzy o życiu. Do pracy samowychowawczej przygotowuje dziecko przede wszystkim właściwie zorganizowana i udostępniona zabawa. Niezmiernie pożyteczne są „kalendarzyki domowe" zajęć, wieczorne rozmowy z dziećmi wieńczone postanowieniami, odpowiednie książki i bajki. W normalnym życiu rodzinnym wy-

[51] *Pomagamy w samowychowaniu*, jw. s. 42—102.
[51] Jw. s. 42—102.

chowaniu do samowychowania w okresie dzieciństwa musi towarzyszyć umiejętna opieka ze strony rodziców. Małe dziecko potrzebuje pozytywnej oceny siebie, uczy się dobrego rozwiązywania konfliktów i cieszy się coraz większą samodzielnością, a właściwie kierujący rodzice przygotowują podstawę do pełniejszego samowychowania.

Nauka szkolna przygotowuje do obowiązku kierowania sobą i stanowi pośredni etap między zabawą i pracą. Podjęcie samodzielnego wysiłku wychowawczego w młodości wymaga pomocy dorosłych, lecz takich, którzy sami pracują nad sobą.

Podejmując pracę samowychowawczą, trzeba mieć jasno zarysowany obraz nie tylko ideału, ale i swego przyszłego postępowania w określonej roli. Planując rozwój osobowości, staramy się wiedzieć, co chcemy uzyskać, czego się wyzbyć i z pomocą jakich środków. Szukamy więc wskazań i teoretycznych, i praktycznych.

W zakresie teorii wyróżnia się tzw. fazy samowychowania:
— określenie celów i ich uzasadnienie;
— diagnoza stanu aktualnego (samoocena, ideały, wartościowanie);
— prognoza, która w samowychowaniu nie osiąga stanu pełni rozwoju;
— dobór zadań, środków, norm działania i sposobów ich użycia [52].

Praktyczne wskazania dotyczące samowychowania najczęściej są ujęte na tle kierunków rozwoju życia ludzkiego — intelektu, uczuć itd. Samowychowanie jako rozwój może być rozumiane w kategoriach przewartościowań, zmian punktów widzenia, zmian kierunków dążenia, czy nawet rezygnacji z pewnych uprzednio akceptowanych zamiarów. Przebieg rozwoju zależnie od cech indywidualnych może być ciągły, spokojny albo skokowy, kryzysowy.

Najczęściej proponowane kierunki rozwoju dotyczą zagadnień intelektualnych, emocjonalnych, stopnia udziału świadomości w działaniu, potrzeb, systemu wartości, uspołecznienia, ocen moralnych, myślenia refleksyjnego i rozwoju religijnego [53]. W trakcie zaś takiego rozwoju, najogólniej rzecz biorąc, obserwuje się dialektykę bierności i aktywności, pokoju i niepokoju, zdobywczości i podporządkowania. Niektóre kierunki rozwoju wydają się być szczególnie zaniedbane, np. rozwój uczucia. W tym przypadku niezmiernie ważną pomocą okazuje się poznanie swojego podstawowego, najczęstszego nastroju, gdyż ułatwia to wysiłki zmierzające do osiągnięcia równowagi, która umożliwia człowiekowi rzeczywiste kierowanie życiem, bez ulegania kaprysom chwili. Korzystne jest

[52] Pacek, jw. s. 59.
[53] Sujak, jw. s. 32.

też bogate uczuciowo środowisko i kontakt z przejawami uczuciowości wyższej. Wychowanie seksualne domaga się samowychowania do macierzyństwa i ojcostwa, do wyrzeczeń na rzecz wierności, miłości i rozwoju twórczości, jaką jest rodzicielstwo, a w wypadku duchownych i osób zakonnych — do celibatu [54]. Na podstawie obserwacji pracy wychowawców wspomagających samowychowanie i efektów, jakie osiągają, stwierdzamy różnorodne trudności tak ze strony wychowawców, jak i wychowanków.

Trudności wychowawców: mała znajomość wychowanków, braki w literaturze, zwłaszcza dotyczącej rozwoju życia religijnego, rzadkie kontakty z wychowywanym, m. in. na skutek przeciążenia pracą rodziców, nieprzygotowanie i nieporadność pedagogiczna niektórych rodziców, zniechęcanie się i znieczulenie oraz brak jednolitych wzorów i celów.

Trudności dzieci i młodzieży: niechęć do wysiłku, pesymistyczny stosunek do życia, przeciążenie obowiązkami szkolnymi, mała znajomość charakterystyki życia psychicznego człowieka, brak właściwej motywacji, bierność powodowana m. in. niewłaściwym korzystaniem z powszechnych środków przekazu, silne uleganie negatywnym często wpływom środowiska, zwłaszcza koleżeńskiego.

Zdając sobie sprawę z różnego rodzaju trudności, należy rozważyć pytanie: co robić, aby nauczyć samowychowania? Należy: uczyć świadomego postępowania, rozwijać własną sprawność, zdobywając pewną moc osobistą, pokazywać odpowiednie wzorce — ideały życiowe, wzorcowy styl życia (np. harcerstwo), prowokować do ćwiczenia w dobrych czynach, coraz bardziej bezinteresownych, planowych i odpowiedzialnych. Podstawową sprawnością jest również umiejętność skupienia, refleksji, a nawet kontemplacji. Obecnie dość często słyszy się skargi na brak właściwych ideałów, a przecież one są niezbędne w pracy. Do spraw istotnych należy także zaliczyć ustalenie hierarchii wartości. Trzeba zaznaczyć, że wybór wzorców, celów, środków będzie zależał od tego, czy najważniejszą wartością będzie dobro osób najbliższych, dobro społeczeństwa, Bóg, czy też sukcesy i dobra pozycja życiowa. Stąd konieczna jest refleksja nad problemem życia wewnętrznego, które jeżeli zostaje uznane za coś istotnego, musi również podlegać samowychowaniu.

Życie wewnętrzne, jak wspomniano poprzednio przy omawianiu chrześcijańskiej koncepcji wychowania, wyraża się w dążeniu do doskonałości, jako owocu wychowania chrześcijańskiego (DWCH 1 i 2). U podstaw wszechstronnego rozwoju pełni człowieczeństwa leży duchowe życie wewnętrzne danej osoby. Przez życie wewnętrzne rozumie-

[54] Tamże s. 136—141.

my powszechne prawo do rozwoju osobowości i prawo ochrzczonych do wychowania nadprzyrodzonego. Prawidłowości związane z wewnętrznym doskonaleniem się człowieka bada pedagogika chrześcijańska, preferująca wysiłki w kierunku wewnętrznej przemiany na wzór Chrystusa, przez współdziałanie z łaską Bożą. Chrzest daje prawo do tej przemiany. Człowiek, jak wiemy, nie jest całkowicie determinowany przez dziedziczność i środowisko, ale sam decyduje, przede wszystkim w dziedzinie życia duchowego, w sposób odpowiedzialny wybiera odpowiednią drogę życia. W chrześcijańskim rozumieniu nie jest to zwykła aktywność własna, lecz nastawienie ku Bogu i otwarcie się na wpływ łaski, co umożliwia proces chrześcijańskiego doskonalenia. Najwyższą wartością i ostatecznym celem człowieka jest Bóg. Sens życia ludzkiego jest pogłębiony, a całe jego istnienie jest wydłużone w nieskończoność. Siłą dynamiczną wzmacniającą człowieka w jego wysiłkach samowychowawczych jest tęsknota za tym, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują" (1 Kor 2, 9).

Podłożem życia wewnętrznego człowieka jest jego duchowość. Pedagogika chrześcijańska mówi, że duchowość jest rozumna, zdolna do wartościowania i oceny treści przeżywanych subiektywnie, jest wolna, aktywna i twórcza oraz otwarta metafizycznie na zagadnienie Absolutu [55]. Prawidłowe kształtowanie tych cech stanowi istotne zadanie wychowania chrześcijańskiego. Chrześcijanin uznaje prymat osoby w stosunku do rzeczy i pierwszeństwo ducha wobec materii. Dba też o to, aby rozum działał zgodnie z prawem Bożym. Samowychowanie może doprowadzić do osiągnięcia właściwych rezultatów.

S. Kunowski we wspomnianej poprzednio rozprawie na temat życia wewnętrznego przypomina, że istnieją trzy etapy rozwijającej się samoświadomości: samopoznanie, samoocena i samokontrola.

Poznanie siebie może być głębokie lub powierzchowne, obiektywne lub subiektywne. Trudno powiedzieć, który aspekt jest najkorzystniejszy. Pozornie najbardziej wartościowe poznanie obiektywne bywa obarczone błędem płytkości i uogólnienia.

Coraz lepsze poznanie siebie uwidacznia braki powodujące niezadowolenie, będące przejawem samooceny. Dążąc zaś do coraz większego zadowolenia z obrazu samego siebie, wprowadzamy samokontrolę. Samowychowanie, stosując poznanie, ocenę, kontrolę swojego wnętrza, dąży do integracji całej duchowości ludzkiej, co ujawnia szczególnie głos sumienia.

[55] Kunowski: *Podstawy pedagogiczne*, jw. s. 72.

Dlatego tak ważne jest rozwijanie i kształtowanie sumienia. Sumienie prymitywne, przesycone w pierwszych fazach rozwoju lękiem przed karą z zewnątrz, powinno doprowadzać do właściwej akceptacji winy bez przerzucania jej poza siebie — na ludzi, okoliczności oraz krystalizować wartościowanie moralne aż do rozpoznania w Bogu źródła i pełni dobra. Rozwój ten wymaga powściągliwości i dynamiki (wyznaczenia sobie granic w potrzebach samowychowawczych i rozwijania twórczego dynamizmu pracy. Ważne jest też poczucie godności, którego najgłębszą istotą jest fakt, że „wybrał nas i kocha Bóg".

Rozwój samowychowania życia wewnętrznego wymaga środków specjalnych. Asceza chrześcijańska zaleca elementy negatywne (powściągliwość, wyrzekanie się) i pozytywne (radosny dynamizm, wzrost w dobrym). Wysiłki samowychowawcze powinny być dostosowane do etapów procesu samowychowawczego (samopoznania, samooceny, samokontroli) [56]. Cenne są też: umiejętność ofiarności w duchu miłości Chrystusa, milczenie nie zrywające kontaktów, lecz otwierające się na słuchanie i twórczość, modlitwa, która najpełniej zaspokaja potrzeby religijne człowieka. Rozwój duchowy człowieka ułatwia nie chwilowa niesystematyczna modlitwa, lecz trwały jej nurt, przenikający wszystkie dziedziny życia. Myślimy nie tylko o modlitwie rozumianej jako środek w doskonaleniu siebie, ale również o takiej, która jest otwarciem się na oczekiwane zbawienie.

W pracy samowychowawczej, zwłaszcza w samopoczuciu, potrzebna jest werbalizacja. Stąd wynika potrzeba powiernika lub kierownika duchowego. Wydaje się, że obecnie „mistrz życia" jest niedoceniany, a nawet trudny do pozyskania. W przeszłości dobry spowiednik spełniał taką rolę, co dziś nie przestało być koniecznością [57].

Kierownictwo w życiu wewnętrznym początkowo jest autorytatywne, następnie zostawia coraz większą samodzielność, uczestnicząc w sposób intelektualno-moralny aż do kierownictwa o charakterze mistagogicznym. Wzorami dostosowanymi do różnych środowisk są: Jezus Chrystus, Maryja oraz święci. Ponieważ w pracy samowychowawczej nie obywa się bez kryzysów czy upadków, powstaje konieczność korzystania z takich wzmocnień, jak sakrament pojednania, który dokonując twórczej przemiany, stanowi szansę rozwoju samowychowawczego.

Do ideologii wychowawczych katolicyzmu należy chrystocentryzm,

---

[56] R. Zavalloni: *Psicologia pastorale*. Roma 1970 s. 85—101, 319—435.

[57] S. Kulpaczyński: *Rola spowiednika w kształtowaniu postawy pokutnej młodzieży*. W: *Seminare*. T. 3. Kraków—Ląd 1979.

moralizm, personalizm i humanizm chrześcijański. Wymagają one stanowczości co do istoty drogi Chrystusa oraz łagodności i uszanowania wolności decyzji w kierowaniu realizacją procesu samowychowania. Humanizm chrześcijański, na wzór Chrystusa, jest humanizmem miłości i ofiary [58].

Z tej refleksji nad samowychowaniem — pogłębionej koncepcją człowieka, przeglądem historycznym tego problemu, wizją chrześcijańskiego wychowania, wskazaniami dotyczącymi rozwoju samowychowawczego z uwzględnieniem życia wewnętrznego — można wysnuć niektóre wskazania wychowawcze.

Tak więc najpierw wychowawcy, a potem sam wychowujący się, powinni kształtować umiejętność stawiania problemu człowieka wraz ze stałą tendencją do coraz doskonalszego rozumienia jego istoty.

Warto przypominać sobie i innym, że człowiek posiada potężną potrzebę samorealizacji i panowanie nad sobą przynosi mu głęboką i radosną satysfakcję.

Istnieje potrzeba wczesnego wychowania do samowychowania z zastosowaniem środków i metod dostosowanych do wymagań poszczególnych okresów rozwojowych. Niezbędne tu będzie wielostronne zachęcanie do systematycznych wysiłków w zdobywaniu zarówno umiejętności opanowania i powściągu, jak i dynamicznej aktywności we własnym postępowaniu. Konieczne jest również przedstawienie właściwych wzorów i ideałów osobowych, uczenie norm moralnych, dbanie o prawidłową hierarchię wartości i uczenie odpowiedzialności, zwłaszcza w dzieciństwie, przez sprzyjającą temu atmosferę rodzinną i dobry przykład.

W życiu wewnętrznym istnieje konieczność kształtowania wartościowania i oceny treści subiektywnie przeżywanych, wolności, aktywności i twórczości oraz coraz większego otwarcia się na zagadnienia Absolutu. Można to osiągnąć jedynie dzięki korzystaniu ze środków nadprzyrodzonych. Należy zwracać uwagę, że miernikiem takich wysiłków jest właściwie ukształtowane sumienie i poczucie godności wybrania przez Boga. Wydaje się również, że nadchodzi czas, by odnowić i zacząć należycie korzystać w coraz większej mierze z kierownictwa w życiu wewnętrznym.

Warto ciągle od nowa uświadamiać sobie i innym, że człowieka może uszczęśliwić nie panowanie nad światem, lecz jedynie satysfakcja płynąca z panowania nad sobą.

[58] Kunowski: *Podstawy pedagogiczne*, jw. s. 85—100.

SELF-DISCIPLINE

SUMMARY

The article first defines self-discipline, emphasizing that the basis of it are: self-realization, self-evaluation, and self-control. In the Christian understanding, the essence of self-discipline can be viewed as being controlled by a well-developed conscience. Then an attempt was made to answer the question: „what is man?" because it bears on the understanding of the essence of discipline. A brief survey of answers to this question was concluded with the statement of the Christian interpretation of the essence of man, who is not only „of nature", but also carries a divine element: intelligence and a spiritual dimension.

The article also provides a brief historical survey on the problem of self-discipline, taking into account certain pedagogical trends. The Christian conception of discipline and self-discipline was presented on the basis of the „Declaration on Christian discipline", a document of the Vatican Council II. Then the author put forward some suggestions concerning progress in self-discipline. He pointed out the necessity of preparing children for self-discipline at an early age and of matching this process with the stages in the physical and psychological development of a man. Certain directions for the development of self-discipline, difficulties connected with it, and the possibilities in the area of teaching self-discipline were indicated.

A comment was also made on inner life, which is the basis for man's all-round development. It was observed that self-discipline in inner life requires the leadership and means which are at the disposal of Christian ascetism. The article was concluded with pedagogical suggestions.

Ks. HENRYK BRUNKA

PROBLEM ATEIZMU PIERWOTNYCH PLEMION W ŚWIETLE BADAŃ ETNOLOGICZNYCH

W XVI, XVII i XVIII w. na terenie europejskim poczęły pojawiać się pierwsze relacje o egzotycznych ludach i obcych kulturach. Już wówczas zastanawiano się, czy pierwotne plemiona [1], o prymitywnej kulturze [2], znajdujące się na szczeblu gospodarki zbieraczo-łowieckiej, posiadają pojęcia religijne [3]. Następnie, na przełomie XIX i XX w., kiedy ukazały się pierwsze prace religioznawcze oraz powstały pierwsze katedry religioznawstwa [4], jeszcze bardziej pasjonujące stało się pytanie: jak powstała religia w życiu pierwotnego człowieka? Na to pytanie usiłowały dać odpowiedź pewne teorie o pochodzeniu religii [5], a różne kierunki ówczesne-

[1] Pojęcia „pierwotne plemiona" używamy tutaj w sensie etnologicznym (nie historycznym) w celu oznaczenia ludzi o najbardziej opóźnionej w rozwoju kulturze. Jak bowiem wykazują badania terenowe, istnieją wyraźne dane wyodrębniające pewne całości grup ludzkich jednorodnych pod względem kulturalnym, zwane plemionami. Por. B. Malinowski: *A Scientific Theory of Culture*. North Carolina 1944 s. 60.

[2] Pojęcie „prymitywna kultura" używamy w tym znaczeniu, że kultura ta zbliża się więcej do kultury pierwszego człowieka niż inne kultury bardziej rozwinięte. Pojęcie „prymitywność" oznacza po prostu minimum warunków (schronienie, ubranie, pożywienie, broń) koniecznych i wystarczających do odróżnienia okresu prakultury od działalności w ramach kultury. Tamże s. 64.

[3] Na szczególniejszą uwagę w tym względzie zasługują relacje dwu misjonarzy (katolickiego i kalwińskiego). Relacje te zrazu wydają się przemawiać za tym, że w czasie swej działalności misyjnej napotkali oni niereligijne plemiona Indian. Jednakże szczegółowa analiza tekstów, przeprowadzona przez A. Metreaux, nie potwierdziła opinii o niereligijności plemion Indian, jak to — na marginesie tekstów misjonarzy — sugerowali glosatorzy. Zob. E. Nobrega: *Epistolae Japanicae de multorum gentilium*. Lovanii 1569 s. 181; J. de Lery: *Un viaggio al Brasile*. *Lion* 1575 s. 99—113; R. Boccassino: *Etnologia religiosa*. Torino 1958 s. 121, 152.

[4] Zob. Z. Poniatowski: *Wstęp do religioznawstwa*. Warszawa 1962 s. 19—43.

[5] Ważniejsze spośród nich to:

a) Teoria mitologiczna M. Müllera. Opiera się na osiągnięciach językoznawstwa porównawczego. Nazwy i określenia wyrazów określają różne bóstwa

go religioznawstwa o orientacjach ewolucjonistycznych stawiały sobie dalsze pytania dotyczące etapów rozwojowych religii, wychodząc ze wspólnego założenia o pierwotnym ateistycznym stanie ludzkości, zachowanym u współcześnie żyjących pierwotnych plemion [6]. W celu uzasadnienia tak postawionej tezy uczeni ewolucjoniści niejednokrotnie powoływali się na dane etnologiczne podróżników [7]. Stąd na terenie etnologii powstał ważki problem wymagający gruntownego wyjaśnienia: czy istotnie teoria o pierwotnym ateizmie jako o stanie normalnym [8] została po-

mitologiczne i niemitologiczne. Według mitologów przyrody nastąpiła personifikacja sił przyrody, takich jak burza, grzmot, błyskawica itp., według zaś mitologów astralnych miała miejsce personifikacja gwiazd i ciał niebieskich. Jedni i drudzy podkreślają wielkie wrażenie, pod jakim się człowiek znajdował, wykluczają zaś rozumowe podstawy jako składnik zjawisk religijnych. Zob. M. Müller: *Ursprung und Entwicklung der Religion*. Strassburg 1888.

b) Teoria ewolucyjna. Na początku był człowiek-zwierz, alogiczny i niereligijny, który w swym rozwoju na ostatnim etapie — poprzez fetyszyzm, animizm, manizm i magizm — przekształca się w człowieka monoteistę o wysokowartościowej etyce. Początkiem tej teorii na bazie filozoficznej były poglądy A. Comte'a. Zob. A. Comte: *Cours de philosophie positive*. Paris 1830.

c) Teoria socjologiczna. Zjawiska i czynności życia społecznego uważane były przez niektórych socjologów za źródło pierwotnej religii. Pierwszym, który postawił taką tezę, był szkocki uczony Robertson Smith. Myśl tę podjął, rozwinął i doprowadził do skrajności E. Durkheim twierdząc, że „to, co religijne, jest identyczne z tym, co społeczne". Zob. E. Durkheim: *Les formes élementaires de la vie religieuse*. Paris 1908. Por. Malinowski, jw. s. 19; tenże: *Magic, Science and Religion*. Glencoe 1943 s. 5.

[6] Ewolucjoniści uważają, że cechą pierwotnej kultury była stadowość, promiskuizm, małżeństwo grupowe, rodzina konsangwinistyczna, kanibalizm, ateizm. W miarę rozwoju materialno-kulturalnego poczęła rozwijać się także kultura religijna według następujących stadiów:

a) ateizm — fetyszyzm — totemizm — szamanizm — antropomorfizm — monoteizm. Zob. J. Lubbock: *The Origin Civilization and the Pimitive Condition of Man*. London 1870.

b) animizm — politeizm — monoteizm. Zob. E. B. Tylor: *Primitive Culture*. Oxford 1871.

c) kult przodków — przebóstwianie wybitniejszych postaci — ich hierarchizacja — bóstwa — bóstwo. Zob. H. Spencer: *Principles of Sociology*. London 1876.

d) magizm — wielobóstwo — jedynobóstwo. Zob. J. H. King: *The Surnatural: its Origine, Nature and Evolution*. London 1892.

[7] Por. L. Kaczmarek: *Istota i pochodzenie religii*. Poznań 1958 s. 208; T. Tentori: *Il problema dell'ateismo primitivo*. W: *L'ateismo contemporaneo*. Torino 1967 s. 427—434.

[8] W myśl teorii ewolucjonistycznej proces rozwoju religii był równoległy do procesu rozwoju materialno-kulturalnego. Stąd im niższy stopień cywilizacji i kultury, tym pierwotniejsza forma religii. Jeśli chodzi o ludzi pierwotnych, znajdowali się oni na tak niskim stopniu bytowania, że nie mogli posiadać religii w ogóle — był to ich stan normalny. Por. Kaczmarek, jw. s. 197.

twierdzona przez badania terenowe przeprowadzone wśród współczesnych plemion żyjących na stopniu prymitywnej kultury [9].

Wyrazem „ateizm" oznaczano i oznacza się zjawiska różniące się niekiedy bardzo między sobą [10]. W dziejach bowiem myśli ludzkiej, począwszy od starożytności greckiej i rzymskiej poprzez okres średniowiecza i czasów nowożytnych [11] aż do doby współczesnej [12], zainteresowanie problematyką ateizmu ma swoją bogatą historię. Dlatego jest rzeczą bardzo trudną podać jakąś ścisłą definicję tego pojęcia na podstawie jedynie kryterium historycznego [13]. Natomiast na płaszczyźnie etnologii [14] — której badania terenowe przeprowadzane wśród ludzi pierwotnych mają na celu empiryczne zbadanie wszelkich przejawów kultury tkwiącej w olbrzymiej różnorodności warunków życia danego ludu czy plemienia — zagadnienie ateizmu przedstawia się stosunkowo prosto. Mianowicie sprowadza się ono do rozwiązania następującej kwestii: czy dokładne badania terenowe wykazały, że istnieją plemiona pierwotne pozbawione pojęć o Istocie Najwyższej lub o istotach ponadziemskich, a w konsekwencji nie posiadającej więzi moralnej z tą istotą lub z tymi istotami. Jeśli etnologowie powyższy stan stwierdzą, mogą mówić o ateizmie jakiegoś plemienia. Przy czym powstaje dalsze pytanie: dlaczego dane plemię nie uznaje Istoty Najwyższej lub istot ponadziemskich; czy posiada ono jakąś motywację uzasadniającą ten stan rzeczy, czy też jest to raczej jakaś praktyczna postawa życiowa pozbawiona rozumowego uzasadnienia, a ukazująca się jedynie w sposobie postępowania [15].

Na tej płaszczyźnie badań terenowych, które są jakby laboratorium warsztatu teoretycznego, problem ateizmu pierwotnych plemion nie po-

---

[9] Por. Tentori, jw. s. 433 n.; A. Słomkowski: *Problem pochodzenia człowieka*. Poznań 1957 s. 96—102.

[10] Por. KDK 19.

[11] Zob. A. Nowicki: *Historia ateizmu i krytyki religii*. W: *Ateizm a religia*. Warszawa 1957 s. 153—278.

[12] Wieloaspektowej problematyce współczesnego ateizmu poświęcona jest wielotomowa praca zbiorowa *L'ateismo contemporaneo* (Torino 1967).

[13] Zob. W. Granat: *Ateizm* (maszynopis, Biblioteka KUL) s. 1.

[14] Etnologia w sensie szerokim jest nauką zajmującą się zjawiskami kultury pierwotnej i ludowej (ludoznawstwo — Völkerkunde). Dzieli się ona na etnografię, która zajmuje się opisem zjawisk bez pogłębiania przyczynowego i rozumowego, oraz etnologię ścisłą, która zjawiska kulturowe (ekonomiczne, religijne, estetyczne, językowe, socjologiczne itd.), ich przyczyny i racje syntetyzuje i porównuje, tworząc jednolitą budowę. Por. B. Radomski: *Słownik religiologiczny*. W: *Religie Wschodu*. Poznań 1962 s. 424.

[15] Boccassino, jw. s. 120 n.; A. Anwander: *Il problema dei popoli atei*. W: *L'ateismo contemporaneo*, jw. s. 435.

siada jeszcze znamion usystematyzowanej teorii, stąd badacze terenowi używają ogólniejszego pojęcia „niereligijność" (niemieckie: *Religionslosigkeit*, holenderskie: *zonder religieusen, włoskie: senza religione*). Przy tym jednak należy zaznaczyć, że pojęcie „ateizm" i „niereligijność" w odniesieniu do ludów pierwotnych są pojęciami często używanymi zamiennie przez autorów interesujących się tą problematyką [16].

Tak zarysowujący się problem ateizmu plemion pierwotnych skłonił etnologów do przeprowadzania dokładnych badań terenowych. Przegląd tych badań, chociaż zostanie przedstawiony w zarysie, pozwoli ogólnie zorientować się w problematyce ateizmu ludów pierwotnych.

Lud Wedda na Cejlonie, kilka plemion zamieszkujących dorzecza Nilu, niektóre plemiona Ameryki Południowej oraz plemię Ridan-Kubu na Sumatrze uznane zostały za nie posiadające religii w ogóle.

1. Życiem duchowym Weddów zainteresowało się kilku uczonych. Jedni zanotowali u Weddów przejawy życia religijnego, inni natomiast — nie napotkawszy u nich rodzimych objawów życia religijnego, lecz jedynie późniejsze, zapożyczone od ludów ościennych idee religijne — uznali ten lud za niereligijny. Po pierwszych badaniach P. Sarasina, który stwierdził, że „prawdziwi Weddowie żyjący w stanie naturalnym w rzeczy samej nie znają idei życia pozagrobowego" [17], C. G. i B. Z. Seligmanowie przeprowadzili ponowne badania [18]. Informacje, które dostarczyli oni o kulturze Weddów, wskazują na to, że przynajmniej częściowo zachował się tam dawny zwyczaj składania ofiar prymicjalnych [19], zaś szczegóły na ten temat, podane później przez E. Rickstedta, jeszcze bardziej potwierdziły ich tezę [20]. Tego zaś rodzaju ofiary połączone z moditwą [21] powszechnie przyjmowane są przez etnologów religii jako ofiary

[16] N. Tomaseo: *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana*. Milano 1947 s. 257.

[17] *Die Weddas von Ceylon. Bd. 3.* Wiesbaden 1893 s. 497—511; tenże: *Über religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen*. W: *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresse für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel*. Basilea 1905 s. 124, 135 n. Por. H. C. Toys: *Introduction in the History of Religion*. Cambridge 1924 s. 623; L. Ruetimeyer: *Die Nigalweddas in Ceylon*. „Globus" 88: 1903 s. 201—261.

[18] C. G. Seligman: *The Veddas*. Cambridge 1911; tenże: *The Veddas Cult of the Dead*. W: *Transactions of the 3-rd International Congress for the History of Religions*. Vol. 1. Oxford 1908 s. 30—59.

[19] Po udanym polowaniu Weddowie składają Kande Yake'mu (Duchowi Prastaremu), zwanemu wówczas Itale Yaka (Duch Strzały), najlepsze kawałki mięsa z grzbietu i piersi upolowanego zwierzęcia, łącząc ofiarę z moditwą. Seligman: *The Veddas*, jw. s. 30—284.

[20] *Bei den letzten Ureinwohnern Ceylons*. „Atlantis" 2: 1930 s. 92.

[21] Seligman: *The Veddas*, jw. s. 284.

charakterystyczne dla kultury pierwotnej [22]. Na podstawie tych danych oraz porównań z wierzeniami Pigmejów i Pigmoidów [23] można stwierdzić, że przynajmniej niektóre ugrupowania spośród Weddów składają ofiary z pierwocin plonów i łowów, właściwe dla religii pierwotnej. Chociaż nie zdołano w latach 1907—1908 zbadać wszystkich aspektów wierzeń Weddów, można się spodziewać, że podczas dalszych ewentualnych badań współczesnych etnologów wyłonią się nowe dane dotyczące ich religii, niemniej już teraz nie ulega wątpliwości fakt, że Weddowie posiadają wierzenia religijne [24].

2. Poczesne miejsce w badaniu kultury duchowej Niloków, czyli plemion zamieszkujących dorzecza Nilu [25], zajmuje S. W. Baker [26]. W 1863 r. zatrzymał się on kilka tygodni u Latuków. Tutaj zainteresował się tym, czy obrzędy pogrzebowe, jakie u nich napotkał, związane są z jakąś wiarą w życie pośmiertne. W celu wyjaśnienia tej sprawy spotkał się z tubylczym wodzem Commoro i przeprowadził z nim dłuższą rozmowę na temat życia pozagrobowego. Na podstawie odbytej rozmowy Baker wystawił Latukom następującą opinię, rozciągając ją jednocześnie na inne plemiona Niloków: „Natura ludzka, oglądana w jej stanie prymitywnym wśród dzikich zamieszkujących ten kontynent (obszar dorzeczy Nilu), nie wznosi się ponad poziom zwierzęcy i nawet trudno ją porównywać że szlachetnością psa. Negrowie nie mają nawet pojęcia o poszanowaniu spraw mających związek z pobożnością, miłością i ofiarą. Nie posiadają żadnego naturalnego odczucia religijnego, nie posiadają też jakiejkolwiek tradycji. Ich myśli są wyłącznie zaabsorbowane zwierzęcymi potrzebami codzienności" [27]. Te poglądy Bakera utrzymywali i rozpowszechniali niektórzy uczeni, zwłaszcza znany zwolennik ewolucjonizmu materialistycznego — Ch. Latourneau [28]. Natomiast współcześni etnologowie, jak np. C. G. Seligman [29] i L. Molinaro, w pracach swoich nawet nie wymie-

[22] Por. T. Chodzidło: *Ofiara u najstarszych ludów*: „Collectanea Theologica" 30: 1959 s. 138—169.

[23] W. Schmidt: *Die Wedda*. W: *Der Ursprung der Gottesidee*. Bd. 3. Münster 1926 s. 318—328.

[24] A. Roussel: *La religion vedique*. Paris 1909 s. 312.

[25] Większość ludów zamieszkujących ongiś Sudan anglo-egipski, począwszy od 12 równoleżnika na północ, oraz niektóre ludy Ugandy zaliczane są do grupy Niloków. Ponieważ wiele z tych ludów zamieszkuje wzdłuż dorzeczy Nilu, stąd ich ogólna nazwa nadana całej grupie. Posiadają one tę samą kulturę. Starsi badacze nie wyróżniali ich spośród innych ludów Afryki Centralnej. Por. Boccassino, jw. s. 142.

[26] *The Albert N'Yanza*. London 1866.

[27] Tamże s. 246.

[28] *Science et materialisme*. Paris 1879 s. 314.

[29] C. G. i B. Z. Seligman: *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London 1932

niają Bakera. Z etnologicznego bowiem punktu widzenia rozmowa Bakera z wodzem Commoro nie posiada takiej wartości poznawczej, by na podstawie jej można było określić kulturę duchową, a tym bardziej religię Latuków; tłumacz Bakera pochodził z obcego plemienia Bari, ponadto wiele terminów użytych przez Bakera, np. „duchy wyższe", „duchy dobre i złe", „życie przyszło po śmierci" itp., jak wykazały późniejsze badania, nie mogło być zrozumianych ani przez obcoplemiennego tłumacza, ani przez tubylczego wodza Commoro. Poza tym L. Molinaro, który bezsprzecznie jest najlepszym znawcą Latuków, gdyż spędził wśród nich wiele lat, z naciskiem podkreśla naturalną obronność tubylców przed wyjawieniem swoich wierzeń, i to do tego stopnia, że właściwy nurt ich życia religijnego jest skrzętnie ukrywany przed przygodnymi przybyszami [30]. Jednakże naukowa sława Bakera i jego poczytne publikacje sprawiły, że szeroko rozpowszechniła się opinia, iż ludność zamieszkująca tereny wzdłuż dorzeczy Nilu stoi na najniższym poziomie intelektualnym i moralnym, pozbawiona jest jakichkolwiek wierzeń religijnych. Co więcej, opinię tę utrzymywano jako pewnik naukowy, najpierw rozpowszechniany przez wspomnianego już Ch. Latourneau, a potem przez uczonych tej miary, co E. B. Taylor i J. Lubbock [31]. Równocześnie pominięto zupełnym milczeniem wielu badaczy terenowych, którzy przed Bakerem zebrali sporo wiadomości właśnie o stanie religijnym tzw. Niloków. W świetle tych nie wziętych pod uwagę źródeł okazało się, że treść niektórych obrzędów spotykanych u Niloków, a opisana przez Bakera i — jak się również okazało — przez niego nie zrozumiana, ma charakter wybitnie religijny [32]. Na szczególniejszą uwagę pod tym względem zasługują relacje, jakich dostarczyli A. Kaufmann [33], G. Beltrame [34], G. Casati [35], R. Gessi [36], F. S. Geyer [37], D. Sorur Pharin Den [38], D. Westermann [39],

[30] L. Molinaro: *I Madi*. „Nigrizia" 1927; tenże: *I Diginga*. „Anthropos" 30: 1935 s. 421—434; tenże: *Appunti circa gli usi, costumi e idee religiose dei Lotuco dell'Uganda*. Tamże 35—36: 1940—41 s. 166—201.

[31] Por. Radomski, jw. s. 420.

[32] Krytycznego opracowania tych źródeł dokonał R. Boccassino: *Il contributo delle antiche fonti sulla religione dei Latuca, Obbo, Bari, Denca, Nuer e altre popolazioni nilotiche fornita dai Musei di etnografia*. „Annali Lateranensi" 17: 1953.

[33] *Das Gebiet des Weissen Flusses und dessen Bewohner*. Breslau 1862.

[34] *Il Sennaar e lo Sciangallah*. Verona 1879.

[35] *Dieci anni in Equatoria e ritorno con Emin Pascia*. Milano 1891.

[36] *Sette anni nel Sudan Egiziano*. Milano 1891.

[37] *Favole e racconti del Sudan*. „Nigrizia" 9: 1891 s. 132; tenże: *Credenze religiose dei Neri pagani del Sudan*. Tamże 14: 1896 s. 176—183.

[38] *Opere di Daniele Sorur* (Afrykańskie Archiwum Misyjne w Weronie, manuskrypt).

[39] *The Shilluk People, their Language and Folklore*. Philadelphia 1912.

H. J. Driberg [40], P. F. S. Magagnotto [41], J. P. Crazolare[42], R. Boccassino [43], A. Negri [44], A. Malandra [45] oraz E. E. Evans-Pritchard [46]. Na podstawie ich prac można ustalić najbardziej istotne elementy religijności Niloków: wiara w Istotę Najwyższą, kult zmarłych oraz kult duchów przyrody [47].

3. Wiele razy z bezkompromisową stanowczością podtrzymywano tezę, że także Indianie Ameryki Południowej byli ludźmi niereligijnymi. Tę teorię rozpowszechniły pamiętniki K. Darwina. Na podstawie swoich dwumiesięcznych badań odniósł on wrażenie, że najbardziej pierwotne ludy Ziemi Ognistej nie posiadają żadnych pojęć religijnych [48]. To samo utrzymywano następnie o Indianach Tupinamba [49] i Czama [50].

Jeśli chodzi o Jamanów, M. Gusinde i W. Koppers, badając ludy Ziemi Ognistej, dowiedli, że uznają oni istnienie Istoty Najwyższej, której

[40] *The Lango*. London 1923.

[41] *Dal fiume delle Gazzelle, il sentimento religioso tra i Giur*. Padova 1926.

[42] *Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk*. „Anthropos" 27: 1932 s. 183—211, 881—897.

[43] *Alcune notizie sui Dinka*. „Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Neapoli" 1935; tenże: *La mitologia degli Acioli dell'Uganda*. „Anthropos" 1938; tenże: *La preghiera degli Acioli dell'Uganda*. „Annali Lateranensi" 1949; tenże: *Descrizione della ceremonia di riconziliazione*. „Afrikanische Studien" 1955; tenże: *La vendetta del lacen e la sua espulsione secondo gli Acioli dell'Uganda*. W: *Die Wiener Schule der Völkerkunde der Universität Wien*. Horn-Wien 1956.

[44] *Alcuni tratti caratteristici della religione e della magia presso la tribu degli Acioli*. „Annali Lateranensi" 1937.

[45] *Il culte degli antenati tra gli Acioli del Distratto di Gulu*. „Nigrizia" 1938—1939.

[46] *Nuer Totemism*. „Annali Lateranensi" 1949; tenże: *An Note on Nuer Prayers*. „Man" 1952; tenże: *The Nuer Conception of Spirits in its Relation to the Social Order*. „American Anthropologist" 1953; tenże: *Nuer Religion*. Oxford 1956.

[47] Dane biograficzne i bibliograficzne o badaczach Niloków oraz zestaw osiągnięć naukowych podał w swojej pracy R. Almagia: *Gli Italiani nel bacino medi e superiore del Nilo (1840—1890)*. W: *L'opera degli Italiani per la conoscenza dell'Egito e per il suo risorgimento civile ed economico*. Roma 1926.

[48] Por. Anwander, jw. s. 436; E. Bulanda: *Pojęcie religii, jej geneza i rozwój*. W: *Religie Wschodu* s. 60.

[49] Nazwa Tupinamba obejmuje wszystkich Indian z grupy językowej tupi guarani. W XVI w. żyli oni wzdłuż wybrzeża brazylijskiego począwszy od ujścia rzeki Amazonki aż po Cananea (dzisiejsze São Paulo). Zob. Boccassino: *Etnologia religiosa*, jw. s. 151.

[50] „Urodzeni tam (Indianie Czama) nie uznają Boga ani w sobie, ani poza sobą i dlatego nazwałem ich ludźmi bez Boga" (G. Tessmann: *Menschen ohne Gott*. Stuttgart 1928 s. 183). Por. tenże: *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg 1930; tenże: *Die Urkulturen der Menscheheit und ihre Entwicklung*. „Zeitschrift für Ethnologie" 60: 1939 s. 132.

oddają cześć [51]. A. Metreaux w swojej obszernej i wyczerpującej monografii o Indianach Tupinamba zebrał i krytycznie opracował relacje podróżników i misjonarzy o tych ludach, dochodząc do uzasadnionego wniosku, że posiadały one bogatą tradycję religijną [52]. W odniesieniu zaś do Indian Czama tezy G. Tessmanna o ich niereligijności podważyli wybitni etnologowie, zwłaszcza K. T. Preuss [53].

4. W latach 1906-1931 G. J. van Dongen, holenderski urzędnik kolonialny, interesował się wieloma przejawami życia plemion Kubu na Sumatrze, między innymi problemami ich religii. On też na podstawie dokonanych obserwacji doszedł do wniosku, że jedno z licznych plemion Kubu, mianowicie koczownicze plemię Ridan-Kubu, jest niereligijne [54]. Niektórzy etnologowie mają zastrzeżenia co do metodycznej poprawności przeprowadzonych przez van Dongena badań [55]. Przyjmując za van Dongenem tezę o niereligijności Ridan-Kubu, należałoby w konsekwencji przyjąć i to, że w ogólnym środowisku plemion Kubu (około 7300 osób żyjących na stosunkowo niewielkim obszarze 30 tys. km²) jedynie 30 osobom z plemienia Ridan-Kubu zupełnie nie był znany powszechnie przyjęty i od stuleci ogólnie respektowany model kulturalno-religijny wszystkich innych plemion Kubu [56]. Wreszcie, uwzględniając związki kulturowe między Kubu a Jakudnami z Malakki, należy Kubu traktować jako

[51] M. Gusinde: *Die Feuerland Indianer.* Mödling 1931; tenże: *Urmenschen in Feuerland.* Wien 1946; W. Koppers: *Die feuerlandreise von Gusinde-Koppers zu Anfang 1922.* „Anthropos" 16—17: 1922 s. 520—524; tenże: *La religion et l'Etre Suprême chez les Yagans.* W: *Etudes.* Paris 1922 s. 152—165; tenże: *Unter Feuerland-Indianern.* Stuttgart 1924; tenże: *Pädagogik in den Urkulturen, besonders bei den Yamana auf Feuerland.* W: *Österreiche Pädagogische Warte.* Wien 1927 s. 1—6; tenże: *Sur l'origine de l'idée de Dieu.* W: *Nova et Vetera.* Fribourg 1943 s. 260—291; tenże: *Die englisch-anglikanische Mission under den Yamana auf Feuerland.* „Jahrbuch von St. Gabriel" t. 3 s. 121—151; tenże: *La religione dell' uomo primitivo.* Milano 1947; tenże: *Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland.* Düsseldorf 1926; tenże: *Der Urmensch und sein Weltbild.* Wien 1949.

[52] A. Metreaux: *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani.* Paris 1928.

[53] *Günter Tessmann. Menschen ohne Gott.* „Bassler-Archiv" 12: 1928 s. 89. Por. W. Schmidt: *Die Indianer Nordost-Perus.* „Anthropos" 29: 1934 s. 257—261; tenże: *Der Ursprung der Gottesidee.* Bd. 2. Münster 1926 s. 873; R. Boccassino: *La religione dei Primitivi.* W: *Storia delle religioni.* T. 1. Torino 1954 s. 120—141.

[54] *Bijdrage tot de kennis van de Ridan-Koeboes.* „Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur" 1—6: 1906 s. 25—253.

[55] B. Vroklage: *Die angebliche Religionslosigkeit der Ridan-Kubu von Sumatra.* „Anthropos" 41—44: 1946—1949 s. 41—48.

[56] H. H. Keereweer: *De Koeboes in de Onder-Afdeeling Moesi Ilir en Koeboesstreken.* „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie" 99: 1940 s. 357—396.

jeden lud, który posiadał względnie wysoki poziom kulturalny. Jeśli zaś stwierdzono, że istnieli Kubu na niskim poziomie rozwoju kulturalnego, to na podstawie przekazów tradycji tubylczej trzeba wziąć pod uwagę degenerację kulturalno-religijną, jaka niewątpliwie miała miejsce w okresie wielowiekowych represji ze strony malajskich i jawajskich mahometan. W wypadku zaś Ridan-Kubu degeneracja ta prawdopodobnie posunęła się tak daleko, że mogli oni — o ile wyjdzie się z założenia, że relacje van Dongena o niereligijności tego plemienia nie budzą żadnych zastrzeżeń — utracić wszelką religijność. W mniemaniu bowiem etnologów relacja między religią a kulturą jest dwustronna do tego stopnia, że zanik religii wraz z kulturą jest możliwy [57]. Biorąc to wszystko pod uwagę, tezę van Dongena o ateizmie Ridan-Kubu przyjmuje się na terenie etnologii co najmniej z uzasadnioną powściągliwością, a nawet jako niewiarygodną [58].

Udział etnologów w badaniu ateizmu ludów pierwotnych, choć głównie objął plemiona zamieszkujące Cejlon, dorzecza Nilu, Amerykę Południową oraz Sumatrę, nie ograniczał się tylko do wymienionych rejonów. Nad wyjaśnieniem tego problemu pracowali etnologowie także w Gujanie, w Etiopii, wśród Eskimosów [59], u plemienia Botokudów, pośród szczepów Buandik i Kurnai oraz w innych częściach świata [60].

Podczas lektury prac wyżej wymienionych uczonych odnosi się wrażenie, że proces badań przebiegał wszędzie mniej więcej tak samo: pierwsze (krótkotrwałe i powierzchowne) badania wykazywały niereligijność danego plemienia, następne zaś (dłuższe i bardziej gruntowne) przynosiły zawsze — niekiedy niezwykle bogate — wiadomości o religii danego ludu i jej różnorodnych przejawach [61].

[57] P. Schebesta: *Die Orang-Kubu auf Sumatra kein eigentliches Urvolk*. „Anthropos" 20: 1925 s. 1128—1130; tenże: *Kubu und Jakud (Jakun) als Protomalayen*. „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien" 56: 1926 s. 192—201.

[58] H. Brunka: *Problem ateizmu plemienia Ridan-Kubu na Sumatrze w badaniach etnologów*. Lublin 1970 (maszynopis, Biblioteka KUL).

[59] Por. J. Kruszyński: *Studia nad porównawczą historią religii*. Poznań 1926 s. 137.

[60] Por. Kaczmarek, jw. s. 209.

[61] Weddowie — pierwsze badania braci P. i F. Sarasinów trwały tylko dwa miesiące: marzec—maj 1890. Ponowne badania w latach 1907—1908 przeprowadzone zostały przez małżonków C. G. i B. Z. Seligmanów. Por. F. Speiser: *Dr Fritz Sarasin* 1849—1942. „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel" 54: 1943 s. 222. Nilokowie — S. W. Baker zatrzymał się u jednego tylko plemienia (Latuka) na okres kilku tygodni. Następni badacze, którzy wśród Niloków przeprowadzili badania, to A. Vinco — dwa lata, A. Kaufmann — cztery lata, J. Beltrame — łącznie siedem lat, D. Sorur — trzynaście lat. Por. Boccassino: *Etno-*

Ponadto należy zaznaczyć, że ci spośród wymienionych uczonych, którzy orzekli, że dany lud czy plemię jest niereligijne, nie przybyli do tychże ludów czy plemion w celu przeprowadzenia badań etnologicznych. Sarasinowie na Cejlonie prowadzili badania prehistoryczne [62], Baker nad Nilem zdobywał dane geograficzne o tym obszarze [63], Darwin w Ziemi Ognistej badał florę i faunę [64], zaś van Dongen był wyższym urzędnikiem holenderskiej administracji kolonialnej na Sumatrze [65].

Podsumowując przedstawione tutaj w zarysie dzieje badań nad ateizmem ludów pierwotnych, należy stwierdzić, że walor metodyczny przeprowadzanych badań terenowych w poszukiwaniu ludów niereligijnych dopóty był niezadowalający z etnologicznego punktu widzenia, dopóki tego rodzaju badania nie zostały przeprowadzone w sposób metodycznie poprawny [66]. Gdy sprawę badań nad religiami ludów pierwotnych oparto na faktycznych osiągnięciach etnologicznych [67], zaniechawszy naginania faktów do z góry powziętych pojęć i konstrukcji myślowych, a uwzględniwszy realizm, rzeczowość i bezstronność — problem ateizmu ludów pierwotnych na terenie etnologii właściwie przestał istnieć. Wprawdzie współcześnie pojawiają się publikacje mówiące o stopniowym rozwoju idei religijnych u ludów pierwotnych, począwszy od stadium niereligijności, lecz nie wnoszą one nic nowego poza to, co już zostało powiedziane w XIX wieku.

logia religiosa, jw. s. 129—151. Indianie — K. Darwin przebywał pierwszy raz u Indian Ziemi Ognistej jeden miesiąc (połowa grudnia i stycznia 1832—33), a za drugim razem około piętnastu dni (koniec maja do 10 czerwca 1833). G. Tessmann prowadził swoje badania u Indian Czama około dziesięciu miesięcy, interesując się w tym czasie kulturą materialną około pięćdziesięciu plemion rozproszonych na tak wielkim obszarze jak całe Niemcy. Tymczasem M. Gusinde i W. Koppers prowadzili prace badawcze wśród Indian Ziemi Ognistej łącznie około dwudziestu lat. Por. Boccassino: *Etnologia religiosa*, jw. s. 121, 161; E. Bulanda, jw. s. 60 n. Kubu — badania etnograficzne u plemienia Ridan-Kubu przeprowadził G. J. van Dongen dwukrotnie: pierwszy raz 24, 25 i 26 stycznia, a drugi raz 27 i 28 lutego 1906 roku. Tak krótkotrwałe badania uważa się za nie wystarczające do uzasadnienia niereligijności plemienia Ridan-Kubu. Por. Brunka, jw. s. 27—85.

[62] Speiser, jw. s. 222.

[63] Boccassino: *Etnologia religiosa*, jw. s. 129.

[64] Bulanda, jw. s. 60.

[65] Speiser, jw. s. 225; Anwander, jw. s. 436; Tentori, jw. s. 427.

[66] Boccassino: *Etnologia religiosa*, jw. s. 165.

[67] Wyczerpująca informacja bibliograficzna o osiągnięciach etnologicznych w dziedzinie badań nad religiami zawarta jest w *International Bibligraphy of the History of Religions* (Leiden 1954).

THE PROBLEM OF ATHEISM AMONG PRIMITIVE TRIBES IN THE LIGHT OF ETHNOLOGICAL STUDIES

SUMMARY

The article presents a historical outline of the treatment of problems of atheism among primitive tribes in the light of ethnological studies. The survey of these studies included the tribes inhabiting Ceylon, the basin of the Nile, South America, and Sumatra. The author provides information about the literature available on the subject and about its basic contents. The literature points out, among other things, the fact that the treatment does not have the features of a systematized theory; rather the problem is the object of ethnographic speculations in the area of investigating the manifestations of primitive culture.

Ks. STANISŁAW KOSIŃSKI

PRACE PRZYGOTOWAWCZE DO PIERWSZEGO SYNODU PLENARNEGO W ODRODZONEJ POLSCE

W 1976 r. minęło czterdzieści lat od zwołania Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego w jasnogórskim klasztorze. Było to z pewnością jedno z najważniejszych wydarzeń kościelnych w naszym kraju w okresie międzywojennym, gdy wokoło horyzont europejski zaczął się powoli zaciemniać wzmożoną falą prześladowań, ostrą walką z Kościołem i groźbą nowej wojny światowej. W takich warunkach wspomniany synod plenarny miał być dla polskiego katolicyzmu „źródłem światła", wskazującym na „pewne szlaki życia religijnego" [1], a według słów kard. Hlonda „nowym kodeksem partykularnego prawa kościelnego, który by zawierał zasady i wskazania, jak utwierdzać i pogłębiać wiarę, jak dźwigać i zabezpieczać obyczaje chrześcijańskie, jak potęgować ducha, wiedzę i działalność duchowieństwa, jak uruchamiać apostolstwo świeckich, jak uzdolniać katolicyzm do kształtowania nowych czasów i jak w świetle nauki Kościoła rozwiązywać naczelne zadania dzisiejszej doby" [2].

Zbyt krótki okres od wprowadzenia uchwał synodu w życie — zaczęły bowiem obowiązywać od 16 VI 1938 r. — szybko zmieniające się warunki powojennej rzeczywistości oraz nowe prawo posoborowe sprawiły, że uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego nie wywarły takiego skutku, jakiego się po nich spodziewano, i stanowią już dzisiaj pomnik partykularnego prawa kościelnego z międzywojennego okresu. Mimo jednak krótkiego żywota nie przeszły one bez echa, a swym prekursorskim nastawieniem w odniesieniu do współczesnych zagadnień życia polskiego wyprzedziły nawet statuty synodalne innych narodów [3].

---

[1] P. Kałwa: *Pierwszy Polski Synod Plenarny wraz z orędziem Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie uchwał tegoż synodu, poprzedzony rysem historycznym prowincjonalnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej, który napisał* [...] Lublin 1939 s. 3.

[2] Tamże s. 35.

[3] Zwrócił na to uwagę papież Pius XI, który przestudiowawszy uważnie uchwały synodu, podkreślił z zadowoleniem, że „gdyby nic innego nie uczynił, tylko to

Projekt zwołania synodu plenarnego, jego przygotowanie i realizacja były wspólnym dziełem episkopatu. Szczególnie jednak zasłużył się tutaj kard. Hlond, który jako prymas Polski, mając na uwadze nowe warunki życia kościelnego i jego potrzeby w odrodzonej Ojczyźnie, pragnął nawiązać do dawnych tradycji synodów krajowych, zwoływanych zazwyczaj przez prymasów i obradujących pod ich przewodnictwem przy udziale biskupów obydwóch polskich prowincji: gnieźnieńskiej i lwowskiej [4].

Jednak nie tylko racje historyczne przemawiały za zwołaniem tego „polskiego soboru wiary". Idea zwołania go narzucała się niemal sama ze względu na konieczność koordynacji wysiłków episkopatu w kierunku pogłębienia życia religijnego wiernych, ujednolicenia pracy Kościoła na terenie kraju, usunięcia rażących antagonizmów spowodowanych polityką zaborców także w dziedzinie kościelnej i pobudzenia laikatu do pełniejszego udziału w Akcji Katolickiej, aby w ten sposób zaznaczyła się jeszcze bardziej „wielkość dziejowa narodu polskiego, a zarazem rosły blaski i siła twórcza dawnej jego wiary" [5].

Pewne próby w tym względzie zostały poczynione w postaci synodów diecezjalnych zwołanych (w 13 diecezjach na ogólną liczbę 21) w latach 1918—1936 [6]. Chciaż miały na uwadze dobro i potrzeby własnych diecezji, stanowiły jednak punkt wyjścia i oparcie dla przyszłego synodu plenarnego. Ich uchwały bowiem pozwalały na zorientowanie się w ogólnej problematyce kościelnej w odniesieniu do aktualnych potrzeb, wytyczając tym samym główne punkty przyszłych obrad i prac związanych z synodem plenarnym.

Niemałą rolę w przygotowaniu uchwał synodalnych odegrały także Konferencje Episkopatu, zwoływane od 1919 r. raz lub dwa razy do ro-

---

jedno, że laików pobudził do Akcji Katolickiej, to miałby już znaczenie historyczne". Zob. przemówienie kard. A. Hlonda do księży asystentów AK w Poznaniu 22 III 1938 (zbiory autora, kopia mpsu).

[4] Kalwa, jw. s. 19; S. Kutrzeba: *O polskich synodach prowincjonalnych* — cyt. za: N. Cieszyński: „Roczniki Katolickie" 14: 1937 s. 274.

[5] *Brewe Piusa XI mianujące kard. Francesco Marmaggiego legatem papieskim na synod plenarny w Częstochowie.* „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 26: 1936 nr 9 s. 380.

[6] W tym czasie odbyły się synody diecezjalne w następujących diecezjach: w warszawskiej — w 1922 r.; w krakowskiej, podlaskiej i sandomierskiej — w 1923; w kieleckiej, łuckiej i płockiej — w 1927; w chełmińskiej i lubelskiej — w 1928; w pińskiej — w 1929; we lwowskiej — w 1930; w wileńskiej — w 1931. Zob. A. Pawłowski: *Pierwszy Synod Plenarny w Polsce.* „Verbum" 3: 1936 s. 563 n.

ku, a jeśli zaszła uzasadniona potrzeba — nawet częściej [7]. Problemy poruszane na nich, wspólna wymiana myśli i poglądów w czasie dyskusji, podejmowane przez episkopat uchwały, mające wprawdzie „charakter dobrowolnego zobowiązania się" [8], oraz różne postulaty wysuwane w toku obrad przyczyniły się w znacznym stopniu do wytworzenia odpowiedniego klimatu, sprzyjającego myśli o synodzie plenarnym, dojrzewającej coraz bardziej wśród polskich biskupów.

W szczególny sposób zasłużyły się tutaj powołane do życia przez Konferencje Episkopatu komisje złożone z biskupów, którym powierzono poszczególne działy, jak np. szkolnictwo, sprawy społeczne i charytatywne, prasę, Akcję Katolicką, misje itd. One to wypracowały z kolei praktyczne wskazania dla celów duszpasterskich. Do ich kompetencji należało m. in. zbieranie informacji i ich konfrontacja z faktycznym stanem rzeczy, a także wysuwanie sugestii dotyczących środków zaradczych, zwłaszcza gdy chodziło o zagrożenie życia katolickiego pod względem religijnym i moralnym oraz społecznym.

Największe jednak zasługi, już w końcowym etapie przygotowawczym synodu, położyły komisje specjalne, powołane przez episkopat w celu ostatecznego wypracowania schematu uchwał przez rozpatrywanie wniosków napływających od biskupów i innych osób i instytucji oraz ustalenia treści synodalnych postanowień. Komisje te zasięgały niejednokrotnie zdania u wybitnych teologów, biegłych prawników, u rektorów seminariów i profesorów fakultetów teologicznych oraz KUL-u, a nawet w pewnych sprawach u świeckich [9]. Toteż dyskutowane na ich posie-

---

[7] Pierwsza Konferencja Episkopatu Polskiego spod trzech zaborów została zwołana przez abpa A. Kakowskiego do Warszawy z okazji setnej rocznicy archidiecezji warszawskiej (10—15 III 1917). Wziął w niej udział także abp E. Dalbor, prymas Polski i arcybiskup gnieźnieńsko-poznański. Nie omieszkano podkreślić, że „przez obecność jego została usymbolizowana jedność ziem polskich w dziedzinie kościelnej". Zob. M. Fąka: *Kwestia prymasostwa*. „Prawo Kanoniczne" 20: 1977 nr 3—4 s. 111. Jednak dopiero — wzorem konferencji episkopatu niemieckiego i austriackiego (zwłaszcza słynna konferencja fuldajska) — w wolnej Polsce doszło do zwołania w Gnieźnie na 27—29 VIII 1919 r. przez abpa Dalbora Pierwszej Ogólnopolskiej Konferencji Biskupów pod przewodem prymasa Polski. Zob. *Akta Ogólne: Konferencje Episkopatu* (dalej KE). *Protokół Zjazdu Biskupów Polskich — Gniezno, sierpień 1919*. Siedlce, Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach. T. 10, karty 1—63; por. Fąka, jw. s. 116.

[8] KE 10. *Protokół Zjazdu Biskupów* (tamże instrukcje i dyrektywy na temat charakteru konferencji biskupich i ich mocy obowiązującej. Miały one jedynie charakter orientacyjny i fakultatywny).

[9] Np. kard. Hlond przekazał do opracowania projekt schematu o apostolstwie świeckich prof. Uniwersytetu Poznańskiego Stefanowi Dąbrowskiemu. Zob. *Dąbrowski do kard. Hlonda, 18 XII 1935* (zbiory autora, kopia mpsu).

dzeniach projekty schematów zyskiwały na coraz większej precyzji myśli, jasności ujęcia i ścisłości prawnej.

Wreszcie zewnętrzne warunki, mimo trudności w kraju, jak bezrobocie, proletaryzm, antyklerykalizm, wpływały pozytywnie na tok prac synodalnych. Nie bez znaczenia była religijna i moralna postawa społeczeństwa katolickiego, które manifestowało przywiązanie do Kościoła. Dało się to zauważyć w czasie obrad plenarnych na Jasnej Górze w sierpuni 1936 r., kiedy to mimo niepogody dwustutysięczna rzesza wiernych „oblegała jasnogórską twierdzę [...] modląc się za powodzenie obrad i uchwał synodu" [10].

Również stosunek rządu do Kościoła, zewnętrznie poprawny, choć niejednokrotnie zdradzający chęć ukrytej z nim walki, ułatwiał mu w pewnym sensie (dzięki konkordatowi i zręcznej polityce episkopatu, mimo różnych orientacji politycznych jego członków) działalność religijną i podejmowanie akcji o charakterze społecznym, charytatywnym, kulturalnym itp. Odnosiło się to również do synodu plenarnego, o którego zwołaniu i otwarciu powiadomił kard. Hlond premiera F. Sławoja-Składkowskiego, zapraszając przedstawiciela rządu na synodalne nabożeństwo inauguracyjne [11]. Doprowadzony po ośmiu latach żmudnych przygotowań do skutku, urósł do rangi Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego Rzeczpospolitej Polskiej, przerastając szerokością rozpatrywanych problemów i nowoczesnością ich ujęcia dawne synody krajowe.

Niniejszy artykuł pragnie przedstawić w skrócie prace przygotowawcze do synodu plenarnego, począwszy od zwołania Nadzwyczajnej Konferencji Episkopatu w Gnieźnie w 1928 r. aż do zjazdu biskupów w Warszawie w maju 1936 r., na którym dokonano ostatecznego ustalenia synodalnych uchwał. Oparty w całości na protokółach Konferencji Episkopatu z lat 1919—1939 [12], pozwala prześledzić poszczególne fazy przygotowawcze do synodu i ocenić wkład episkopatu oraz duchowieństwa i katolików świeckich w realizację tego historycznego aktu, który w opinii legata kard. F. Marmaggiego „był olbrzymim dziełem, dokonanym na historycznym synodzie jasnogórskim" [13].

---

[10] *Odezwa Episkopatu do wiernych w sprawie synodu plenarnego.* „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej" 51: 1936 nr 8 s. 22 n. (dalej: MK).

[11] Cieszyński, jw. s. 279 n.

[12] Znajdują się one pod sygnaturą *Akta Ogólne: Konferencje Episkopatu* w Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach: t. 10: 1919—1925; t. 11: 1926—1928; t. 12: 1929—1931; t. 13: 1932—1934; t. 14: 1935—1939. Fotokopie protokółów Konferencji Episkopatu w posiadaniu autora.

[13] Kard. Marmaggi do kard. Hlonda. Zebrzydowice 31 VIII 1936 (telegram). MK 51: 1936 nr 9 s. 270 n.

Nadzwyczajna Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w Gnieźnie w 1928 roku

Po raz pierwszy episkopat polski poruszył sprawę zwołania synodu plenarnego na Konferencji Biskupów w Warszawie w marcu 1927 r. Omawiając problemy dotyczące bieżących spraw Kościoła w Polsce, stwierdził, że „należałoby zwołać synod krajowy, który by zajął się stroną prawną życia Kościoła i doprowadził różne jego braki i przerosty w dziedzinie religijno-moralnej do właściwych norm jedności i ładu" [14]. W tym celu zlecił abpowi J. Teodorowiczowi, metropolicie lwowskiemu obrządku ormiańskiego i bpowi H. Przeździeckiemu, ordynariuszowi siedleckiemu, przygotowanie odpowiednich materiałów w formie referatów jako podstawy do dyskusji na plenum obrad następnych Konferencji Episkopatu. Poza tym tenże zjazd powołał bpa L. Wałęgę, ordynariusza tarnowskiego, G. Chomyszyna, bpa stanisławskiego obrządku greckokatolickiego ,oraz bpa A. Laubitza, sufragana gnieznieńskiego, na koreferentów, których wywody miały uzupełniać podstawowe tezy zawarte w referatach Teodorowicza i Przeździeckiego. Wnioski wyprowadzone z tych rozważań miały w przyszłości posłużyć do ewentualnego projektu synodalnych statutów. Na tejże konferencji episkopat powołał jeszcze 19 referatów (wydziałów), mających się zająć różnymi zagadnieniami (szkolnictwo, stowarzyszenia religijne, misje, duszpasterstwo emigracyjne itp.). Z referatów tych wyłoniły się komisje o doniosłym znaczeniu dla przyszłych inicjatyw synodalnych [15].

---

[14] KE 11. *Protokół Zjazdu Biskupów Polskich w dniach 15—17 marca 1927 r. w Warszawie, k. 9.*

[15] W celu dokładniejszego opracowania referatów na zjazdy wybrano referentów i koreferentów, a więc dla działów: 1. konkordatowego — bpa Szelążka i bpa Przeździeckiego; 2. duszpasterstwa — bpa Nowaka i bpa Kubinę; 3. liturgii — bpa Nowowiejskiego i bpa Okoniewskiego; 4. prawnego — kard. Kakowskiego i bpa Szelążka; 5. szkolnictwa — bpa Łukomskiego i bpa Tomczaka; 6. prasowego — bpa Lisieckiego i bpa Kubinę; 7. zakonów i zgromadzeń zakonnych — bpa Krynickiego i bpa Galla; 8. bractw kościelnych — bpa Sokołowskiego i bpa Komara; 9. stowarzyszeń świeckich — bpa Kubinę i bpa Lisieckiego; 10. duszpasterstwa zagranicznego — abpa Hlonda; 11. misyjnego — abpa Jałbrzykowskiego i bpa Nowowiejskiego; 12. kongresów i zjazdów katolickich — abpa Hlonda i abpa Twardowskiego; 13. uniwersytetów i seminariów duchownych — bpa Fulmana i bpa Sokołowskiego; 14. zakładów naukowych zagranicznych — abpa Sapiehę i bpa Łozińskiego; 15. obrządków wschodnich słowiańskich — bpa Przeździeckiego i bpa Łozińskiego; 16. obrządku greckokatolickiego — bpa Chomyszyna i bpa Kocyłowskiego; 17. synodu ogólnopolskiego wszystkich obrządków — abpa Teodorowicza, bpa Chomyszyna, bpa Przeździeckiego i bpa Laubitza; 18. sekt — bpa Tymienieckiego; 19. kościelno-politycznego — abpa Hlonda, abpa Teodorowicza i bpa Szelążka. Konferencja

Pismem z 11 VI 1928 r. kard. Hlond powiadomił członków episkopatu wszystkich obrządków o zwołaniu nadzwyczajnej konferencji do Gniezna na 17 IX tegoż roku. Podkreślając z naciskiem, że „episkopat każdego roku poświęcał niemało czasu na sprawy bieżące, czyniąc to zwykle pojedynczo i dorywczo i bez głębszego wnikania w sytuację kościelną", dodał, iż „bieżący rok wykazał [...] „ad oculos" konieczność systematycznego przeglądu i reform metod pasterskich" [16], zwłaszcza że sami arcybiskupi zebrani 18 IV 1928 r. w Warszawie opowiedzieli się za zwołaniem takiej konferencji „celem dokładnego zbadania obecnego stanu wiary, wykrycia niedomagań życia kościelnego, obmyślenia zaradczych środków i usunięcia braków" [17]. Jednocześnie prymas podał w ankiecie tematykę — przygotowaną przez biskupów o to poproszonych — mającą stanowić kanwę przyszłych obrad. Obejmowała ona następujące zagadnienia: 1. stan religijny w Polsce, 2. duchowieństwo, 3. parafie, 4. kaznodziejstwo, 5. radykalizacja społeczeństwa w aspekcie socjalnym i religijnym, 6. Akcja Katolicka, 7. inteligencja i młodzież akademicka, 8. prasa katolicka, 9. organizacje kościelne, 10. stosunek do rządu i sejmu oraz 11. aktualne zadania biskupa i episkopatu w stosunku do życia kościelnego w kraju [18].

Dnia 16 IX 1928 r. episkopat polski zebrał się w Gnieźnie na Nadzwyczajną Konferencję Plenarną. Na prośbę kard. Kakowskiego obrady, poprzedzone rekolekcjami i nabożeństwem w prymasowskiej bazylice, zagaił prymas Hlond w auli Seminarium Duchownego. W ciągu następnych trzech dni wygłoszono wiele referatów i koreferatów o sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce. Jako pierwszy zabrał głos bp H. Przeździecki. Ogólnie przedstawił stan religijny Kościoła w Polsce, zwracając uwagę na jego pozytywne i negatywne przejawy. Spośród negatywów wyliczył dezorganizację społeczeństwa pod względem światopoglądowym, zwłaszcza w dziedzinie wiary i moralności, brak ściślejszej więzi między nim a duchowieństwem, łatwe i lekkomyślne sprzeniewierzanie się zasadom katolickim i skłonność do materializmu. Koreferent A. Lisiecki, bp katowicki, podkreślił jako „główne źródła niedomagań religijności polskiej" indyferentyzm i liberalizm inteligencji, przewagę uczuciowości nad rozumem w dziedzinie wiary i przywiązanie ludu do zewnętrznych przejawów kultu, bez głębszego zrozumienia jego właściwej treści. Przyczynę tego stanu rzeczy widział bp katowicki w kontrastach duchowych, spo-

Episkopatu zastrzegła sobie zmiany co do rozdziału wyżej wspomnianych referatów, zgodnie z regulaminem zapowiedzianym w tej sprawie przez Stolicę św.

[16] KE 11. *Kard. Hlond do biskupów. Poznań 11 VI 1928*, k. 1.

[17] Tamże k. 2.

[18] Tamże k. 1—2.

łecznych i religijnych okresu powojennego (chodzi o pierwszą wojnę światową 1914—1918) i w płytkości ideałów społeczeństwa; w niedostatecznej liczbie kleru i jego słabym wykształceniu i przygotowaniu do nowoczesnych metod duszpasterskich; w „bezpłodności" niektórych zakonów; w negatywnym stosunku do duchowieństwa tak inteligencji, jak i niższych warstw społecznych. Wystąpienie zakończył uwagą, że należy otoczyć większą troską katechizację i katechetów oraz inne akcje pozakościelne.

Ponieważ odczyt nie wymagał dyskusji, gdyż dawał tylko ogólny pogląd na położenie religijne kraju, przyjęto projekt bpa Przeździeckiego, że zjazd wybierze komisję dla opracowania i ułożenia zgłaszanych postulatów, zgodnie z postanowieniem konferencji, „by niedomagania religijne, wykazane [...] o stanie religijnym w Polsce, znalazły odpowiednik we wnioskach, dążących do uchylenia tych niedomagań" [19]. Postanowiono również, że zjazd powoła do życia jeszcze inne komisje, „które się okażą konieczne do przeprowadzenia uchwał zjazdu" [20]. Równocześnie powołano do tej komisji bpów Przeździeckiego, Lisieckiego i S. Rosponda, sufragana krakowskiego, a innym przydzielono odpowiedni resort związany ze sprawami życia kościelnego w diecezjach.

Następnego dnia abp. A. Sapieha, metropolita krakowski, wygłosił referat *Dzisiejsze zadania biskupów i episkopatu*, uzupełniony uwagami koreferatu prymasa. W dyskusji poruszono kwestie z dziedziny prawnej (administracja diecezji), stosunku biskupa do kleru oraz wiernych, a także sprawę wizytacji pasterskich itp. Kard. Hlond zwrócił uwagę na absencję inteligencji w życiu kościelnym. „To samo daje się zauważyć wśród warstw średnich" — twierdził prymas. Nawet lud — według jego opinii — „nie czuje się dość silnie związany" z Kościołem i duchowieństwem. „Łudzą nas jeszcze objawy religijności zewnętrznej w społeczeństwie — podkreślał w swym przemówieniu — któremu nie brak dobrej woli, lecz brak jest bojowników religijnych, nadających się do kierowania akcją religijną w dzisiejszym położeniu" [21]. Toteż likwidację tych niedomagań upatrywał w totalnej reformie kleru, obejmującej jego życie ascetyczno-moralne, studia teologiczne i metody duszpasterskie.

[19] KE 11. *Protokół Konferencji Episkopatu Polski. Gniezno 16—20 IX 1928*, k. 1 n. W konferencji wzięli udział kard. Hlond i Kakowski; abpi: Szeptycki, Teodorowicz, Sapieha, Twardowski, Jałbrzykowski i Mańkowski; ordynariusze: Nowak, Wałęga, Chomyszyn, Łosiński, Kocyłowski, Łoziński, Gall, Szelążek, Fulman, Krynicki, Przeździecki, Łukomski, Tymieniecki, Okoniewski, Kubina, Lisiecki; sufragani: Fischer, Owczarek, Kubicki, Komar, Michałkiewicz, Laubitz, Łakota, Tomczak, Rospond, Radoński, Dominik, Szlagowski i Lisowski (tamże k. 1—2).

[20] Tamże k. 3.

[21] Tamże.

W związku z tym wysunął trzy postulaty: 1. sprawę powołań kapłańskich, 2. problem pogłębienia życia duchowego kapłanów i 3. kwestię studiów specjalistycznych dla potrzeb diecezji. Realizację tych dezyderatów widział prymas w budzeniu powołań i ich wspieraniu, w tworzeniu małych seminariów, w opiece nad sodalicjami mariańskimi i innymi kościelnymi stowarzyszeniami. Następnie uważał, że należy troszczyć się o podniesienie poziomu seminariów, o właściwy dobór rektorów i moderatorów oraz wykwalifikowanego personelu profesorskiego. Zaznaczył, że młodych księży należałoby oddać w ręce bardziej wyrobionych proboszczów. Ponadto powinno się urządzać kursy duszpasterskie i ascetyczne oraz wydawać pisma o tymże charakterze. Z kolei bp A. Szelążek, ordynariusz łucki, odczytał w imieniu nieobecnego bpa płockiego A. Nowowiejskiego referat: *Potrzeba wzmacniania charakteru w duchowieństwie i rozbudzenia w nim zainteresowań sprawami duchowymi.* Wywody referenta kończyły się praktycznymi wskazaniami ascetyczno-moralnymi i pokrywały się niemal w całości z wnioskami poprzednika. W dyskusji abp Sapieha rzucił projekt wzywania młodych kapłanów po kilku latach duszpasterskiej pracy do seminariów „na kilkutygodniowe odświeżenie duchowe" [22], motywując to występującym u nich w tym czasie kryzysem duchowym.

Na sesji popołudniowej (17 IX 1928) kard. Kakowski mówił o stosunku Kościoła do państwa. Wysunąwszy tezę, że państwo nie powinno przeszkadzać Kościołowi w jego działalności religijnej i raczej powinno mu pospieszyć z pomocą, zaznaczył jednocześnie, że Kościół ma obowiązek pozytywnie odnosić się do inicjatyw państwa mających na celu dobro obywateli, a nawet mu w tym pomagać. Dodał, że „w obecnej chwili ogólnego rozprzężenia (aluzja do rządów pomajowych) jedynie współpraca Kościoła z państwem umożliwi dodatni rozwój duchowy i materialny społeczeństwa" [23]. W tym też celu należy usuwać przeszkody w porozumieniu się Kościoła z władzami państwowymi. Następnie przedstawił krótko obraz „nienormalnych stosunków" między władzą carską a Kościołem w okresie niewoli oraz między Kościołem a rządem polskim w pierwszych latach Polski odrodzonej. „Nienormalny ten stosunek musiał być usunięty" — powiedział kardynał. Nastąpiło to — według niego — przez zawarcie konkordatu ze Stolicą św. 10 II 1925 r. Toteż episkopat i kler powinni szanować rząd i przyjść mu z pomocą w sprawach „nie sprzeciwiających się dobru religijnemu społeczeństwa i prawom kościelnym" [24].

[22] Tamże k. 5.
[23] Tamże.
[24] Tamże.

Mówiąc o sejmie i senacie prelegent zwrócił uwagę, że rozbicie posłów na partie walczące ze sobą, a często i z Kościołem, jest „objawem bardzo szkodliwym" dla życia narodu. Podkreślił również, że należy łagodzić akcję wyborczą, a także wpływać na wyborców (poza konfesjonałem i amboną), aby zdali sobie sprawę z doniosłości wyborów i potrzeby wybierania posłów gwarantujących swobodę Kościołowi [25]. Po nim zabrał głos bp łódzki W. Tymieniecki, który podkreślił słuszność poprzednich wywodów, dodając jednak, że stosunek rządu do Kościoła nie jest jeszcze skrystalizowany. Gdyby miał ulec pogorszeniu, „obowiązkiem episkopatu wraz z klerem i wiernymi będzie przygotować się zawczasu do stanowczej obrony interesów wiary i Kościoła" [26]. Rozwinął rezolucje swego przedmówcy uwagą, iż „należy wyrazić wobec rządu ubolewanie, że popiera sekciarstwo o tendencjach politycznych lub wywrotowych" [27] i że „toleruje postępowanie władz szkolnych, popierających na wybitniejsze urzędy osoby moralnie nieodpowiednie, a nawet apostatów" [28].

Do rezolucji przedstawionych przez metropolitę warszawskiego postanowiono jeszcze dodać, że „episkopat i duchowieństwo popierać będą rząd w słusznych sprawach", i uzupełnić dodatkiem: „episkopat i duchowieństwo bronić będzie zawsze dobra religijnego i spraw Kościoła" [29]. Następnie upoważniono z góry Komisję Prawną, która miała być powołana do życia w tych dniach, do zwrócenia się do rządu „o przyspieszenie wykonania tych i konkordatowych artykułów, które jeszcze nie są wykonane" [30].

Referat o radykalizacji religijnej i społecznej wygłosił bp Tymieniecki. Podawszy definicję radykalizmu, jego objawy w różnych dziedzinach życia i zgubne cele, wymienił jako środki zaradcze podniesienie oświaty i kultury wśród warstw społecznych ulegających jego wpływom oraz akcję charytatywną i pozytywną działalność społeczną. Bp S. Łukomski, ordynariusz łomżyński, wskazał ponadto jako koreferent na częstsze misje parafialne, osobiste angażowanie się proboszcza w działalność bractw kościelnych i zawodowych organizacji oraz zaopatrywanie bibliotek parafialnych w książki o odpowiedniej tematyce. Tenże biskup omawiał również Akcję Katolicką, przedstawiając historyczny zarys ruchu, jego

[25] Chodziło o wybory do sejmu 4 III 1928 r. (otwarty 27 III 1928 i działający do 30 VIII 1930). Zob. I. Ihnatowicz: *Vademecum do badań nad historią XIX i XX w.* Cz. 2. Warszawa 1971 s. 118—124.

[26] KE 11 k. 6.

[27] Tamże.

[28] Tamże.

[29] Tamże.

[30] Tamże k. 6—7.

definicję, metody i zadania. Zaznaczył, że celem organizacji jest „ułatwianie Kościołowi spełnienia jego zadania o charakterze uświęcającym". Wskazał także drogi, którymi Akcja powinna kroczyć. Podkreślił potrzebę jednolitego statutu, stworzenia centrali i przekształcenia jednego z periodyków kościelnych na stały jej organ [31]. Nadto zwrócił uwagę na konieczność angażowania do niej tak jednostek, jak i całych grup i zrzeszeń.

Uzupełnił te wywody bp częstochowski T. Kubina, omawiając inne organizacje kościelne, ich strukturę i wytyczne. Podzieliwszy je na trzy grupy: 1. o celu wewnętrznym (zakony, bractwa, sodalicje), 2. o celu zewnętrznym (Akcja Katolicka i zbliżone do niej organizacje) i 3. o celu charytatywnym (Caritas itp.), powiedział, że nie należy kosztem pierwszych wzmacniać prestiżu i pozycji ostatnich, gdyż te ostatnie mają charakter pomocniczy. Z tego bowiem mogłoby wyniknąć niebezpieczeństwo dla ich właściwego rozwoju, a więc „osłabienie lub skrępowanie ich działalności zasadniczej w dziedzinie wewnętrznego życia Kościoła" [32]. Mówiąc o Akcji Katolickiej przypomniał, że ze względu na to, iż jest ona „zespołem zorganizowanym ludzi świeckich w celu wspierania Kościoła przez budzenie i pogłębianie życia wedle zasad katolickich", powinna być głównie prowadzona przez laikat. Powinna też „trzymać się z dala od polityki, gdyż za jej działalność bierze Kościół pełną odpowiedzialność. Zresztą wciąganie Akcji Katolickiej w sferę polityki może jej tylko zaszkodzić" [33]. Gdy zaś chodzi o organizacje charytatywne, należy je bezwzględnie popierać jako integralną część posłannictwa Kościoła. Dodał przy tym, że wszystkie ich przedsięwzięcia i dzieła powinny być podporządkowane naczelnemu kierownictwu w formie ogónopolskiego związku charytatywnego.

Po odczytaniu przez sekretarza protokółu z obrad przedpołudniowych, przyjętego jednogłośnie, bp Przeździecki powiadomił obecnych, że Konferencja Biskupów obydwu obrządków „zastanawiając się nad sprawami unijnymi we wschodnich diecezjach Polski" powzięła następujące decyzje: 1. akcesu do współpracy w ramach jej wytycznych uchwalonych na tej konferencji i 2. skierowania prośby do Rzymu „o powołanie zainteresowanych biskupów na naradę" [34].

[31] Tamże k. 7.

[32] Tamże k. 8.

[33] Tamże.

[34] Tamże k. 9. Biskupi biorący udział w tej konferencji (Szeptycki, Jałbrzykowski, Chomyszyn, Kocyłowski, Łoziński, Szelążek, Fulman, Przeździecki, Mańkowski, Michalkiewicz i Łakota) prosili, by jej protokół wciągnięto do akt Konferencji Episkopatu.

Z kolei bp. P. Kubicki, sufragan sandomierski, wygłosił referat o organizacjach nauczycielskich i młodzieżowych i ich relacji do Kościoła. Mówiąc o Związku Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych, zaznaczył jego negatywny stosunek do religii i Kościoła, w przeciwieństwie do Stowarzyszenia Chrześcijańskiego Nauczycielstwa, które należy popierać [35]. Odnośnie zaś do organizacji młodzieżowych, a więc Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Katolickiej i Związku Młodzieży Wiejskiej [36], zauważył, że gdy pierwsza stoi na gruncie zasad katolickich i należy się nią opiekować i popierać, druga niestety zdradza tendencje antyklerykalne, będąc pod wpływem czynników destruktywnych, ciesząc się przy tym przychylnością rządu [37]. Należy więc bacznie ją obserwować, a duchowieństwo powinno zająć się troskliwie młodzieżą należącą do niej i poza jej ramami organizacyjnymi zadbać o naukę religii w szkołach założonych przez to stowarzyszenie. Jednocześnie podniósł potrzebę zaopiekowania się w większym stopniu sodalicjami mariańskimi. Poruszając zaś zagadnienie zawodowych związków robotniczych, dodał krótko, że należy współpracować tylko z tymi, które stanęły na gruncie chrześcijańskiej ideologii. W konkluzji wyakcentował potrzebę popierania związków zawodowych o chrześcijańskim profilu i przygotowania pracowników społecznych w duchu katolickim.

W końcu analizowano sprawy prasy katolickiej, parafii, głoszenia kazań oraz stosunku inteligencji i młodzieży akademickiej do religii i Kościoła. Abp Teodorowicz, przedstawiając trudności z wydawaniem katolic-

---

[35] Tamże k. 10. Związek Nauczycielstwa Polskiego (ZNP) został utworzony w 1930 r. ze Związku Zawodowego Nauczycieli Polskich Szkół Średnich i Związku Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych. Episkopat polski wystąpił przeciwko temu ostatniemu w 1930 r. w liście wspólnym z powodu jego antyreligijnych poczynań. Zob. „Kroniką Diecezji Włocławskiej" 24: 1930 nr 10 s. 303—306 i *List otwarty sen. S. Nowaka, prezesa Związku, skierowany do episkopatu z 20 VIII 1930*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy" 19: 1930 z. 11 s. 442—447. O Stowarzyszeniu Chrześcijańsko-Narodowym Nauczycielstwa Szkół Powszechnych zob. W. Myślek: *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939*. Warszawa 1966 s. 434 n.

[36] Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej Katolickiej powstało ze Stowarzyszenia Czeladzi Katolickiej oraz ze Stowarzyszenia Terminatorów Katolickich, a później zostało podzielone na dwie grupy: męską i żeńską. Zob. J. Nowacki: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*. T. 2. Poznań 1964 s. 751. Związek Młodzieży Wiejskiej (ZMW RP „Wici") założony w 1928 r., o charakterze kulturalno-wychowawczym, ideologią zbliżony był do Stronnictwa Ludowego. Zob. Z. Hammerling: *Ruch ludowy w Wielkopolsce 1919—1939*. Warszawa 1971 s. 119—123, 316—345.

[37] Związek Młodzieży Wiejskiej otrzymał w 1925 r. od rządu subwencję na cele związkowe w wysokości 80 000 zł. Zob. KE 11 k. 10.

kiego dziennika, skrytykował zarazem niski poziom kościelnych pism przeznaczonych dla szerszych mas (braki pod względem treści, organizacji, technicznego usprawnienia itd.). Zwrócił uwagę na konieczność centralizacji prasy katolickiej, kolportażu książek i broszur katolickich, stworzenia periodyku o profilu ascetyczno-naukowym dla inteligencji i osobnego organu Akcji Katolickiej. Abp Jałbrzykowski, metropolita wileński, dorzucił, że prasę katolicką „cechuje pewna chwiejność i nieumiejętność wywierania należytego wpływu na społeczeństwo" [38], stąd należy popierać Katolicką Agencję Prasową [39] i pisma dobrze zasłużone dla sprawy katolickiej oraz tworzyć komitety prasowe przy kuriach biskupich. Do tej dyskusji bp Szelążek dołączył zdanie, że prasa katolicka powinna wzorować się w pewnym stopniu na prasie świeckiej, nawet radykalnej, jeśli chodzi o pozytywne cechy, jak umiejętność redagowania, aktualizacji problemów i trafiania do mas. Wyraził przy tym prośbę, by katolickie wydawnictwa przysyłały do kurii po egzemplarzu swych publikacji.

W referacie poświęconym parafii bp Lisiecki omówił jej zróżnicowanie pod względem terytorialnym, personalnym i liczebnym oraz wskazał na trudności rodzące się z tej sytuacji. Podkreślił, że należy unowocześnić przestarzałe i zawodzące metody duszpasterskie poprzez zbliżenie się duszpasterza do wiernych, urządzanie rekolekcji zamkniętych, werbowanie świeckich do współpracy, kierowanie tylko tymi organizacjami kościelnymi, które mogą oddać przysługę Bożej sprawie itd. Ponieważ parafia i jej proboszcz stanowią ośrodek duszpasterski, należy budzić większe poczucie „silnej łączności z parafią", tzn. z kościołem parafialnym i jej duszpasterzem. Trzeba także ożywić wśród wiernych kult eucharystyczny, życie sakramentalne i akcję charytatywną, przez którą najłatwiej trafić do duszy parafian. W tym też celu należy zakładać organizacje i towarzystwa dobroczynne, jak np. Konferencja św. Wincentego á Paulo. Powinny one obejmować swoją działalnością wszystkie przejawy ludzkiej nędzy, tworzyć ochronki, opiekować się młodzieżą zaniedbaną, więźniami i opuszczającymi więzienie. Poruszył także ideę budowy domu parafialnego jako ośrodka życia organizacyjnego parafii.

Do tych myśli nawiązał w swym koreferacie abp Sapieha, przypominając, że głównym zadaniem parafii jest skupienie wiernych wokół duszpasterza, który „i nauczaniem, i udzielaniem łask, i prowadzeniem dusz uświęca je i wzmacnia w dobrem" [40]. W związku z tym nie wolno pom-

[38] Tamże k. 10—11.

[39] Tamże k. 11. Katolicka Agencja Prasowa (KAP) została założona w 1927 r. przez episkopat. Pierwszym jej dyrektorem był ks. J. Gawlina, później biskup polowy. Po nim objął jego urząd ks. Z. Kaczyński.

[40] Tamże.

niejszać roli proboszcza w życiu parafialnym, lecz ją uwydatniać jako zasadniczą i wiążącą wiernych z ich duszpasterskim ośrodkiem. Zarazem należy uporządkować stosunek zakonów męskich do proboszczów oraz ich działalność na terenie parafii. W dyskusji, jaka się wywiązała, ustalono m.in. dla domów parafialnych nazwę Dom Katolicki, polecając je zaintabulować w księgach hipotecznych jako własność Kościoła katolickiego.

Problemem głoszenia kazań zajął się bp chełmiński S. W. Okoniewski. Jego referat uzupełnił kilku praktycznymi uwagami bp K. Tomczak, sufragan łódzki. Obydwaj zwrócili uwagę na potrzebę odnowy homiletyki i zastosowania do niej metod zdolnych poruszyć dzisiejsze umysły i serca; dbać więc należy o styl i zewnętrzną szatę kazań, a przede wszystkim odpowiednio przygotować do tej misji alumnów seminariów. Temu zadaniu powinny służyć kursy homiletyczne. Abp A. Szeptycki, metropolita lwowski obrządku greckokatolickiego, wyraził opinię, że właściwe lekarstwo „na wszystkie bolączki, poruszane w czasie tej konferencji, to odpowiednie głoszenie ewangelii" [41]. Natomiast abp Teodorowicz domagał się, by kaznodziejstwo dostosować bardziej do współczesnych wymogów życia, chorób społecznych i niebezpieczeństw grożących wierze i Kościołowi. Zwrócił również uwagę na potrzebę podręczników homiletycznych i katechetycznych.

W trzecim dniu obrad zabrał głos prymas Hlond na temat inteligencji i młodzieży akademickiej. Jego zdaniem, powodem osłabienia zmysłu religijnego u inteligencji było to, iż „w młodości swojej nie była przez nauczycieli dostatecznie religijnie urabiana, a obecnie nie słyszy kazań odpowiednich do swego poziomu" [42]. Poza tym kler nie zawsze umiał się do niej odnosić w sposób właściwy, nawet gdy chodziło o formy towarzyskie. Szukając środków zaradczych podkreślił, że inteligencję należy otoczyć szczególną opieką, urządzając dla niej osobne nabożeństwa, werbując ją do Akcji Katolickiej oraz do innych towarzystw o charakterze katolickim, organizując dla niej wykłady naukowe w duchu chrześcijańskim. Gdy zaś chodzi o młodzież akademicką, trzebą popierać wśród niej ruch katolicki i inne religijne inicjatywy [43].

Po dyskusji zebrani biskupi przyjęli przygotowane przez komisję rezolucje. Stwierdzili m. in., że „stan religijny w Polsce wykazał przy całym szeregu dodatnich objawów poważne niedomagania" w postaci indyferentyzmu u inteligencji, u ludu powierzchowności wiary, u kleru

[41] Tamże k. 14.
[42] Tamże. Szkic referatu kard. Hlonda w zbiorach autora (mps).
[43] Tamże k. 15.

zaś, przy jego niedostatecznej liczbie, „niewyrobienie wewnętrzne i nieprzygotowanie do nowoczesnych form duszpasterstwa" [44]. W związku tym konieczne okazało się podjęcie odpowiednich kroków, by zaradzić smutnym konsekwencjom tych wszystkich braków w polskim życiu kościelnym, które by mogły zwichnąć jego przyszłość i zaznaczyć się groźnym odchyleniem w dziedzinie etycznej. Dlatego Konferencja Episkopatu postanowiła:

1. Odnośnie do kleru — dokonać reformy seminariów, otoczyć staranniejszą opieką młodych lewitów, prowadzić dokształcające kursy pastoralne i katechetyczne, ożywić u wszystkich kapłanów umiłowanie życia wewnętrznego (rekolekcje miesięczne) oraz przygotować przez studia specjalistyczne grupę kapłanów na wybitniejsze stanowiska w diecezji i w kraju.

2. Odnośnie do inteligencji — zwrócić uwagę na staranniejszy dobór katechetów dla szkół średnich i otoczyć duszpasterską opieką młodzież akademicką i inteligencję; dążyć do stworzenia związków katolickich akademików. Zjazd wypowiedział się również za utworzeniem organizacji mającej materialnie pomagać niezamożnym studentom kształcącym się na wyższych uczelniach krajowych.

3. Odnośnie do wiernych — stosować nowoczesne metody duszpasterskie, z położeniem szczególnego nacisku na misje parafialne, oraz wprowadzić w życie Akcję Katolicką.

4. Odnośnie do episkopatu — zachować solidarność we wszystkich sprawach kościelnych ogólnego charakteru, a także przestrzegać uchwał Konferencji Episkopatu, które „aczkolwiek nie są prawem, jednakże są i powinny być wytycznymi w działaniu poszczególnych księży biskupów" [45], zwołać synod ogólny.

5. Odnośnie do rządu i sejmu — mając na względzie dobro Kościoła i państwa uchwalono, że „episkopat i kler polski popierać będą rząd w słusznych sprawach, nie tylko jako obywatele państwa, lecz także jako przedstawiciele Kościoła, kierując się przy tym zasadami publicznego prawa kościelnego i przepisami konkordatu" [46]. Władza kościelna dążyć będzie nadto do całkowitego wykonania konkordatu oraz bronić będzie zawsze dobra religijne społeczeństwa i praw Kościoła. Poza tym w sprawach dotyczących dobra całego Kościoła w Polsce, zwłaszcza w stosunku do władz państwowych, „biskupi zobowiązują się występować i działać jednomyślnie i zgodnie ze wskazaniami Konferencji Episko-

[44] Tamże.
[45] Tamże k. 17. Por. przyp. 8.
[46] Tamże.

patu, unikając rozbieżności i polityki indywidualnej". Ordynariusze zaś będą się starali „sprawić najodpowiedniejszymi środkami, aby stosunek ich kleru do Państwa, do Rządu i do Sejmu pozostawał w zgodzie ze wskazaniami Konferencji Episkopatu" [47].

6. Odnośnie do radykalizacji społeczeństwa — zaznajomić się z istotą i poczynaniami radykalizacji oraz środkami zaradczymi. Zjednywać przeciwników Kościoła miłością i pozytywną pracą. Przychodzić ludowi z pomocą przez zorganizowaną działalność charytatywną i społeczną, jak np. związki zawodowe.

7. Odnośnie do Akcji Katolickiej — opracować wyczerpujące wskazówki dla duchowieństwa, jak w parafiach zakładać i prowadzić Akcję Katolicką. Opracować jednolity statut dla Ligi Katolickiej. Wciągnąć do współpracy inteligencję męską i żeńską, zwłaszcza młodzież. Tworzyć tam, gdzie możliwe, ośrodki oświatowe z bibliotekami. Założyć centralne biuro porad i obrony prawnej. Pilnować, by Akcja Katolicka „była wolna od wszelkiej polityki".

8. Odnośnie do organizacji — zwalczać te, które wywierają szkodliwy wpływ w danym miejscu, do innych natomiast odnosić się z życzliwością. Nakazać wszystkim księżom wystąpienie z Polskiego Związku Nauczycielstwa Szkół Powszechnych, ponieważ jawnie występuje przeciwko religijnemu wychowaniu młodzieży szkolnej.

9. Odnośnie do prasy — stworzyć katolicką centralę prasową, a w diecezjach utworzyć komitety prasowe na wzór archidiecezji wileńskiej [48].

10. Odnośnie do parafii — podnieść znaczenie parafii i duszpasterza. Dzielić zbyt wielkie parafie. Stworzyć centralę nowoczesnej pracy duszpasterskiej. Pociągnąć ludzi świeckich odpowiednio przygotowanych do współpracy z proboszczem. Zorganizować i zreformować pracę charytatywną. Budować domy parafialne.

11. Odnośnie do kaznodziejstwa — w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych przeznaczyć dla homiletyki przynajmniej trzy lata po dwie godziny tygodniowo oraz zarządzić obowiązkową lekturę całego Pisma św. Zobowiązać duchownych, aby w pierwszych trzech latach kapłaństwa składali egzaminy z homiletyki i pisali kazania. W parafiach przed kazaniem odczytywać ogłoszenia oraz na cały rok naprzód ułożyć program nauczania. Przy kuriach biskupich urządzić referat kaznodziejski, a co dwa lata przeprowadzać ogólnopolskie kursy homiletyczne. Zredagować przepisy głoszenia słowa Bożego

[47] Tamże.

[48] Tamże. Por. *Półki z książkami treści religijnej.* MK 44: 1929 nr 11 s. 97

dla duchowieństwa i corocznie wydawać w jednym tomie zbiór listów pasterskich poszczególnych biskupów diecezji. Zestawić tematykę kaznodziejską odpowiadającą obecnym warunkom [49].

Na tejże konferencji doszło również do powołania wielu komisji, których zadaniem miało być opracowanie pewnych problemów i „czuwanie nad ważniejszymi zagadnieniami życia oraz działalności religijnej i kościelnej" [50]. Przede wszystkim powołano Komisję Prawną. Tworzyli ją wszyscy arcybiskupi ordynariusze, bp Szelążek i sekretarz Konferencji, bp Przeździecki. Zgodnie z regulaminem jej zadaniem miało być „udzielanie biskupom odpowiedzi na wątpliwości i doradzanie w trudnościach, o ile sprawa przedłożona tej komisji nie jest tylko lokalna, lecz mogłaby mieć konsekwencję dla innych diecezji" [51]. Także do niej należało załatwienie spraw nie cierpiących zwłoki, a mających ogólne znaczenie dla Kościoła w Polsce. Natomiast kwestie budzące wątpliwości biskupi winni kierować na ręce sekretarza Konferencji Episkopatu [52].

Oprócz Komisji Prawnej Konferencja Biskupów ustanowiła jeszcze osiem innych, mianowicie:

a) Komisję dla Spraw Szkolnictwa (członkowie: bpi Łukomski, Tomczak i Rospond);

b) Komisję Prasową (abpi Teodorowicz i Jałbrzykowski, bpi Przeździecki i Lisiecki);

c) Komisję dla Spraw Społecznych (bpi A. Łosiński, ordynariusz kielecki, Tymieniecki, Kubina i Laubitz);

d) Komisję dla Przygotowania Ogólnego Synodu (kard. Hlond, bpi Nowak, Przeździecki i A. Szlagowski, sufragan warszawski);

e) Komisję dla Akcji Innowierców (bpi Okoniewski, Cz. Sokołowski, sufragan podlaski, i F. Lisowski, sufragan lwowski obrządku łacińskiego);

f) Komisję dla Akcji Katolickiej (kard. Hlond, abp Sapieha, bpi J. Kocyłowski, ordynariusz przemyski obrządku greckokatolickiego, Kubina i L. Wetmański, sufragan płocki);

g) Komisję Unionistyczną (metropolita Szeptycki, abp Jałbrzykowski i bp Przeździecki);

---

[49] KE 11. *Rezolucje Konferencji Episkopatu Polski z dn. 16—19 IX 1928*, k. 15—17.

[50] Tamże k. 18.

[51] Tamże. Według regulaminu komisję zwołuje i jej przewodzi najstarszy hierarchicznie biskup.

[52] Tamże k. 17. Konferencja Episkopatu uznała jako nie cierpiące zwłoki: sprawę kolportażu dobrej książki i prasy katolickiej, centrali prasowej, reformy kaznodziejstwa, zajęcia się związkami zawodowymi i Akcją Katolicką.

h) Komisję dla Podniesienia Duszpasterstwa (abpi Teodorowicz. B. Twardowski, metropolita lwowski obrządku łacińskiego, bpi Chomyszyn, Okoniewski i Sokołowski) [53].

Powołanie do życia wspomnianych komisji i ich prace odegrały ważną rolę w przygotowaniach do synodu plenarnego. Stanowiąc ostatni akcent tej historycznej konferencji, „tak bogatej w myśli i tak doniosłej dla dalszych akcji pastoralnych biskupów i duchowieństwa, rzuciły wiele światła na położenie religijne i podały wytyczne dla przyszłej pracy około dobra Kościoła i dusz" [54]. Te wytyczne stały się również punktem wyjścia przyszłych uchwał synodu plenarnego.

Prace przedsynodalne Komisji Przygotowawczej

Wśród rezolucji uchwalonych na Nadzwyczajnej Konferencji Plenarnej Episkopatu w Gnieźnie w 1928 r. znalazła się także uchwała biskupów o zwołaniu synodu krajowego. W związku z tym episkopat powołał osobną komisję synodalną dla jego przygotowania. Na jej czele stanął kard. Hlond, sekretarzem został wybrany bp Przeździecki, a w charakterze członków doszli do niej bpi Nowak i Szlagowski. Komisja ta, nazwana Przygotowawczą, przystępując do pracy, miała do wypełnienia następujące zadania: zebrać wnioski i postulaty biskupów ordynariuszów, uporządkować je zgodnie z zawartą w nich problematyką oraz porozumieć się z biskupami co do dalszych prac przedsynodalnych, a także terminu synodu [55]. Dnia 20 IX 1929 r. przewodniczący komisji rozesłał do wszystkich rządców diecezji obrządku łacińskiego pismo z prośbą o nadsyłanie do końca tego roku uwag na ręce sekretarza. Równocześnie wysunął propozycję zwołania i odbycia synodu w okresie jesiennym 1931 r. W odpowiedzi napłynęła obfita korespondencja. Część biskupów była za przesunięciem pory zwołania synodu celem „lepszego przygotowania go", inni wyrazili zgodę na jego odbycie w proponowanym terminie [56]. Nie wszyscy jednak biskupi nadesłali dezyderaty w nakazanym czasie, gdyż prymas zwrócił się ponownie do ordynariuszów 22 X 1930 r. z tą samą prośbą, powołując się na słowa Piusa XI (z 18 IX 1930) pochwalającego projekt zwołania synodu i zachęcającego episkopat, aby dokonując tak wielkiego

[53] Tamże k. 17—19.

[54] Kard. Kakowski w przemówieniu na zakończenie obrad Konferencji Episkopatu w Gnieźnie w 1928 r. (tamże k. 19).

[55] KE 12, *Referat Sekretarza Komisji Przygotowawczej Synodu Plenarnego w Polsce*, k. 2.

[56] Tamże.

dzieła, „włożył weń troskliwie wszystkie swe starania i usiłowania" [57]. Praktycznym skutkiem tego wezwania było nadesłanie do biura sekretarza Komisji Synodalnej dalszych propozycji od tych, którzy dotychczas ich nie dostarczyli.

Kard. Hlond wystąpił także (22 X 1930) do metropolity obrządku greckokatolickiego Szeptyckiego z pismem o przysłanie wniosków na przyszły synod od biskupów tegoż obrządku. Lwowski władyka odpisał w liście z 4 I 1931 r., że „biskupom obrządku greckokatolickiego nasuwają się wątpliwości, czy mogą brać udział w synodzie plenarnym z biskupami obrządku łacińskiego, ponieważ takiego precedensu nie było", a nadto „w Rzymie pracuje się nad kodyfikacją prawa wschodniego". Co więcej — biskupi obrządku greckokatolickiego mogliby swą obecnością krępować biskupów obrządku łacińskiego", stąd też nie będą nadsyłali oni swych postulatów, ale proszą w sprawach ich wiernych podległych biskupom łacińskim „o udzielenie przedmiotów, jakie miałyby być traktowane na soborze" [58], ze względu na problematykę obchodzącą także Kościół greckokatolicki.

Spośród wypowiedzi poruszających sprawę systematyzacji wniosków synodalnych należy wymienić na pierwszym miejscu głos kard. Kakowskiego. Proponował on, biorąc pod uwagę prawo kanoniczne, podzielić cały materiał na cztery zasadnicze działy: 1. Normy ogólne; 2. Dział o osobach; 3. Dział o rzeczach; 4. Zagadnienia spoza prawa kanonicznego. Natomiast bp Adamski pragnął rozbić tematykę synodalnych postanowień na sześć grup: 1. Sprawy dotyczące administracji; 2. Kwestia ogólnej dyscypliny kościelnej; 3. Problemy ogólne duszpasterskie; 4. Akcja Katolicka; 5. Sakramenty święte; 6. Problemy katechetyczne. Oryginalnie rzecz ujął bp Jasiński, ordynariusz sandomierski, rozpatrując całość postulatów w następujących płaszczyznach: 1. Stan moralny duchowieństwa; 2. Miejsce księży katechetów w hierarchii kościelnej; 3. Stanowisko władz kościelnych wobec naporu heretyków; 4. Obowiązujący pacierz dla wszystkich, rytuał i nowy kancjonał; 5. Zwyczaje kościelne (które należy zatrzymać, a które usunąć) i 6. Uposażenie materialne Kościoła w Polsce [59]. Większość biskupów opowiedziała się za schematem opartym na Kodeksie prawa kanonicznego.

Pierwsze posiedzenie Komisji Przygotowawczej odbyło się dnia 15 III 1931 r. w prymasowskiej siedzibie w Poznaniu. Przewodniczył kardynał

[57] *List apostolski Ojca św. Piusa XI, Rzym 18 IX 1930.* MK 45: 1930 nr 10 s. 110 (tekst łaciński); przekład polski: „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej" 1930 nr 11 s. 658.

[58] KE 12 k. 1—3.

[59] Tamże k. 2—4. Por. Cieszyński, jw. s. 276.

prymas. Wzięli w niej udział członkowie bpi Nowak, Przeździecki i Szlagowski. Po wysłuchaniu referatu sekretarza komisji, opracowanego bardzo sumiennie i przedstawiającego szczegółowo całokształt spraw związanych z przygotowaniem synodu, wywiązała się dyskusja, w czasie której członkowie doszli do wniosku, że należy podjąć ostateczną decyzję odnośnie do następujących kwestii: 1. Czy synod plenarny ma być jednoobrządkowy, czy też wieloobrządkowy; 2. Co ma być w ogóle przedmiotem narad i uchwał synodu; 3. Według jakich zasad i kryteriów należy podzielić materiał synodalny; 4. Co w szczególności ma być przedmiotem narad i ustaw synodalnych; 5. Co uczynić z wnioskami ordynariuszów ułożonymi według działów prawa kodeksowego i 6. Co zrobić po otrzymaniu ewentualnych dalszych uwag biskupów [60].

Na pierwsze pytanie komisja odpowiedziała, że w tej sprawie kard. Hlond zwróci się do stolicy św. Co do drugiego, wskazano jako punkt wyjścia kanon 290 KPK, precyzujący cel i zadania synodów plenarnych [61]. Komisja zastrzegła się, że nie należy rozszerzać postanowień wspomnianego kanonu, gdyż sprzeciwia się to prawu. Natomiast można go ograniczyć i zacieśnić do istniejących warunków i potrzeb, zwłaszcza jeśli niektóre paragrafy okażą się zbędne i niewłaściwe dla należytego funkcjonowania życia religijnego w Polsce. Komisja zaznaczyła, że powinno się wyeliminować z materiału synodalnego to wszystko, co z natury rzeczy wchodzi w zakres synodu diecezjalnego. Gdy chodzi o pytanie trzecie, w myśl wywodów sekretarza, komisja opowiedziała się za tym, że uchwały synodu plenarnego powinny być „odbiciem Kodeksu prawa kanoniczego", stanowiąc niejako z nim integralną całość i uzupełniając go w różnych szczegółach, jak temu dały już wyraz synody diecezjalne przeprowadzone w ostatnich latach. Odnośnie zaś do rozdziału materiałów synodalnych między poszczególne diecezje, by miały w ten sposób pełny udział w pracach przygotowawczych synodu, przewodniczący komisji zaproponował podzielić je między metropolie [62]. W związku z punktem czwartym komisja przychyliła się do opinii jej sekretarza, by zebrane su-

[60] KE 12 k. 1—3.

[61] Brzmi on następująco: „Patres in concilio plenario vel provinciali congregati studiose inquirant et decernant quae ad fidei incrementum, ad moderandos mores, ad corrigendos abusus, ad controversias componendas, ad unam eandemque disciplinam servandam vel inducendam, opportunam fore pro suo cuiusque territorio videantur". Zob. F. Bączkowski: *Prawo kanoniczne*. T. 1. Opole 1957 s. 482—487 (O synodzie plenarnym i prowincjonalnym).

[62] Chodziło tutaj według pierwotnego planu o utworzenie komisji diecezjalnych złożonych z miejscowych specjalistów pod kierunkiem ordynariusza miejsca. Aby jednak nadać większe znaczenie tej komisji i ułatwić dobór ludzi mogących w kompetentny sposób przygotować synodalne uchwały, prymas uznał, że byłoby

gestie ułożyć według schematu prawa kodeksowego następująco: księga 1. — normy ogólne; księga 2. — duchowieństwo w ogólności; księga 3. — duchowieństwo w szczególności; księga 4. — o rzeczach; księga 5. — o procesach; księga 6. — o karach. Co do pytań piątego i szóstego komisja orzekła, że należy sporządzić wykaz otrzymanych od biskupów dezyderatów, które następnie powinno się im przekazać celem uzupełnienia i dokonania poprawek, a nawet usunięcia niektórych zbędnych wniosków, zgodnie z wytycznymi Konferencji Episkopatu, synodów diecezjalnych i komisji biskupich. Postanowiono zwrócić się również z postulatami do ordynariuszów obrządku łacińskiego posiadających jurysdykcję nad wiernymi innych obrządków: ormiańskiego, greckokatolickiego i wschodniego (słowiańskobizantyjskiego). Chciano, by synod wiedział, „co ma w tej materii postanowić". Wreszcie komisja dodała, że po otrzymaniu nadesłanych uwag trzeba jeszcze raz przejrzeć całą dokumentację, uporządkować ją i przygotować zarys projektu uchwał, aby go można było przedstawić biskupom na jesiennej Konferencji Plenarnej tegoż roku (1931). Jednocześnie postanowiono, że jeśli biskupi zaakceptują ów projekt, należy dokonać między nich podziału wspomnianego materiału i utworzyć Ogólną Komisję Synodalną [63].

Po raz drugi zebrała się Komisja Przygotowawcza w tym samym składzie co poprzednio 26 VIII 1931 r. w Brzozowie, letniej rezydencji biskupa przemyskiego. Po zapoznaniu się ze stanem faktycznym prac przedsynodalnych i wnioskami biskupów komisja postanowiła ostatecznie przyjąć przygotowany projekt uchwał synodu, według układu prawa kanonicznego, zgodnie z sugestiami członków episkopatu. Nie przyjęła jednak propozycji abpa Jałbrzykowskiego, aby na czele synodalnych dekretów umieścić proponowany przez niego osobny rozdział „O wierze", uważając, że znajduje się on *implicite* już w innych działach zadeklarowanych uchwał. Podjęła natomiast wniosek bpa Przeździeckiego o utworzeniu przy Konferencji Eipskopatu nowej komisji, dla duszpasterstwa emigracyjnego, i wyraziła zgodę na powołanie do życia komisji ogólnej i komisji specjalnych w celu ułatwienia pracy przygotowawczej do synodu. Tym samym upadła pierwotna propozycja utworzenia komisji diecezjalnych oraz metropolitalnych, jak to proponował kard. Hlond i bp Przeździecki.

Następnie Komisja Przygotowawcza rozważała cel i zakres pracy Ogólnej Komisji Synodalnej. Miała ona zastąpić Komisję Przygotowaw-

---

lepiej, gdyby inicjatywę przejęły komisje archidiecezjalne. Pozostało to w sferze projektów ze względu na powołanie komisji specjalnych.

[63] KE 12. *Protokół posiedzenia dnia 15 marca 1931 w Poznaniu w pałacu prymasów Polski Komisji Przygotowawczej Synodu Plenarnego w Polsce*, k. 1—2.

czą. Jej głównym zadaniem byłoby badanie wniosków przygotowanych przez komisje specjalne oraz definitywne ustalenie ich brzmienia, a także opracowanie zasad ogólnych, lecz dopiero po przygotowaniu wszystkich dokumentów przez poszczególne komisje. Do niej również należałaby cała procedura technicznej strony synodu, jak „zwołanie, przeprowadzenie i wprowadzenie w życie uchwał synodu plenarnego" [64]. Komisja ta składałaby się z przewodniczącego, wszystkich metropolitów, przewodniczących komisji specjalnych i sekretarza.

Głównym zadaniem komisji specjalnych — zgodnie z kanonem 290 KPK i instrukcjami Komisji Przygotowawczej — byłoby przygotowanie dla Komisji Ogólnej wniosków i instrukcji związanych z poszczególnymi działami. W związku z tym komisje specjalne miały obowiązek powołać do swego grona fachowców, mających za sobą doświadczenie, gruntowną wiedzę teologiczną i znajomość prawa kanonicznego. W szczególny sposób chodziło o tych, którzy już pracowali w komisjach synodalnych własnej diecezji i mogli służyć pewnym doświadczeniem. Komisje specjalne zostały uprawnione do powołania przedstawicieli zgromadzeń zakonnych jako członków komisji tak na narady, jak i w celu konsultacji, zwłaszcza w sprawach związanych z życiem zakonnym. Przysługiwało im prawo kooptacji członków, i to według własnego uznania. Mogły także poszczególne komisje powołać do życia podkomisje, o ile uznały to za słuszne i pożyteczne. Na nich spoczął obowiązek opracowania powierzonego im działu w formie przygotowania projektu instrukcji i kanonów, w językach polskim i łacińskim. One też z każdego posiedzenia powinny były sporządzić protokół uwzględniający „różnicę zdań, jeśli uchwała nie zapadła jednogłośnie", podając przy tym odnośny kanon i komentarz przedstawiający odmienny punkt widzenia mniejszości głosujących oraz ich motywy i racje uzasadniające ten krok. Zgodnie z instrukcją poszczególne uchwały zawsze zapadały większością głosów, z tym że biskupi mieli głos rozstrzygający, a inni członkowie komisji tylko doradczy.

Komisja Przygotowawcza wyłoniła 14 komisji specjalnych, stosownie do liczby schematów przewidzianych w projekcie uchwał synodu [65]. Na

[64] Tamże: *Protokół posiedzenia dnia 26 sierpnia 1931 r. w Brzozowie u J. E. Biskupa Przemyskiego Komisji Przygotowawczej Synodu Plenarnego w Polsce*, k. 1—2.

[65] Tamże: *Referat Sekretarza Komisji Przygotowawczej Synodu Plenarnego w Polsce*, k. 20. Komisje te przyjęły następujące schematy: 1. De fide; 2. Normae generales; 3. De clericis in genere; 4. De clericis in specie; 5. De religiosis; 6. De laicis; 7. De sacramentis; 8. De locis et temporibus sacris; 9. De cultu divino; 10. De magisterio ecclesiastico; 11. De beneficiis aliisque institutis non collegialibus; 12. De bonis Ecclesiae temporalibus; 13. De judiciis; 14. De causis beatificationis servorum Dei et canonizatione Beatorum.

czele każdej z nich miał stać przewodniczący, mając do pomocy sekretarza dla koordynowania prac i pilnowania ich przebiegu. Z obawy przed przedłużeniem prac przygotowawczych i możliwością obniżenia ich efektywności oraz operatywności członków poszczególnych komisji, tak przewodniczącemu, jak i sekretarzowi nie wolno było przyjmować przewodnictwa w innych zespołach roboczych. Mogli natomiast być ich członkami lub doradcami. Zazwyczaj każda komisja składała się z kilku członków, przeważnie biskupów oraz innych duchownych.

Zgodnie z decyzją Komisji Przygotowawczej komisje specjalne miały rozpocząć swą działalność po jesiennej Konferencji Episkopatu w 1931 r. Powinny ją one zakończyć najpóźniej do 1 V 1932 r., aby móc jak najprędzej przystąpić do zwołania synodu plenarnego. Przewodniczący i sekretarze komisji specjalnych byli obowiązani przesłać do 15 V 1932 r. do Biura Episkopatu w Warszawie protokóły narad oraz w formie kanonów i instrukcji projekt schematu powierzonego im działu. Biuro Episkopatu miało zająć się drukiem nadesłanego materiału w tylu kopiach, ilu było aktualnie członków episkopatu, oraz rozesłać go zainteresowanym w ciągu jednego miesiąca (do 5 VI 1932). Natomiast oryginały wszystkich schematów wspomniane komisje miały przekazać Komisji Ogólnej. Do jej kompetencji należało rozpatrzenie nadesłanych wniosków najpóźniej do 20 VI tegoż roku. Po czym Komisja Ogólna była zobowiązana zająć się bezpośrednio opracowaniem projektu uchwał, rozsyłając go z kolei za pośrednictwem Biura Episkopatu (do połowy grudnia) do ponownego przejrzenia i naniesienia odpowiednich poprawek. Po sfinalizowaniu tych prac należało w lutym 1933 r. zwołać jeszcze jedną Konferencję Plenarną Episkopatu. Wtedy zgodnie z kanonem 281 [66] Komisja Ogólna wystąpiłaby do Stolicy św. z prośbą o mianowanie legata na synod plenarny, który mógłby się odbyć w drugim półroczu 1933 r.[67]

W związku z koniecznością przyspieszenia przygotowań do synodu Komisja Przygotowawcza ustaliła termin zjazdu episkopatu na 6 X 1931 r. na Jasnej Górze. Zaproponowała również Gniezno lub Warszawę jako miejsce przyszłego synodu. Komisja poruszyła także sprawę finansową synodu. Mianowicie postanowiła, że każda diecezja będzie wpłacała na ten cel składkę miesięczną. Nadwyżki należało zostawić do dyspozycji Ogólnej Komisji Synodalnej. Jeśliby jednak składka okazała się niewystarczająca, wówczas cały ciężar finansowy powinien być rozłożony na

[66] Brzmi on następująco: Ordinarii plurium provinciarum ecclesiasticarum in Concilium Plenarium convenire possunt, petita tamen venia a Romano Pontifice, qui suum Legatum designat ad Concilium convocandum eique praesidendum. Por. Bączkowicz, jw. s. 482 n.

[67] KE 12 k. 34.

wszystkie diecezje zależnie od ich możliwości, zgodnie z instrukcją Komisji Przygotowawczej. W czasie trwania prac przygotowawczych każdy z przewodniczących komisji specjalnych miał prawo zwrócić się do Komisji Ogólnej o zwrot kosztów poniesionych przez nie na rzecz synodu [68].

Pozostała jeszcze do rozstrzygnięcia sprawa Akcji Katolickiej. Bp Adamski wysunął projekt urządzenia przed synodem dla wszystkich rządców diecezji kursu poświęconego tej kwestii, lub przynajmniej wygłoszenia na ten temat kilku referatów. We wniosku tym chodziło mu o to, by „przy ogólnej rozbieżności zdań i zapatrywań na cel i zadania tego współczesnego apostolstwa świeckich" Akcja Katolicka, stanowiąca kluczowy problem posłannictwa Kościoła w obecnej chwili, nie została potraktowana w uchwałach synodalnych „zbyt pobieżnie", a co za tym idzie, „bez pożądanego wyjaśnienia i jednolitego ujęcia" [69]. Realizację tego postulatu uzależniono jednak od decyzji Komisji Ogólnej i zjazdu episkopatu w Częstochowie.

Komisja Przygotowawcza powróciła jeszcze raz do problemu udziału biskupów innych obrządków w obradach synodalnych. Bp Przeździecki, dyskutując na ten temat z członkami polskiego episkopatu i prowadząc rozmowy z kompetentnymi czynnikami w Rzymie w maju 1931 r., podkreślał z naciskiem, że obecność biskupów innych obrządków w komisjach synodalnych i później już na synodzie „jest ogromnie ważna i konieczna dla dobra katolickiej sprawy w Polsce, dla jedności Kościoła i dania przykładu innym narodom" [70]. Ten punkt widzenia poparła cała komisja [71]. W związku z tym poleciła wysłać episkopatowi ruskiemu i arcybiskupowi obrządku ormiańskiego kopię protokółu obecnych narad i referatu obrazującego postęp prac przedsynodalnych oraz odpis protokółu z 19 III 1931 r., w którym była mowa o projektowanym zaproszeniu tychże biskupów na obrady przedsynodalne [72].

W końcu Komisja Przygotowawcza postanowiła, w związku z przyszłą Konferencję Episkopatu, wysłać do ordynariuszów protokół z bieżącego posiedzenia wraz z wnioskami uchwalonymi przez nią i zawartymi w re-

[68] Tamże k. 35.

[69] Tamże k. 35—36.

[70] Tamże.

[71] Sprawa ta wkrótce została pozytywnie rozwiązana na korzyść postulatów Komisji Przygotowawczej, gdy we wrześniu 1931 r. doniósł jej abp Szeptycki, po wspólnych naradach władyków ze Lwowa, Stanisławowa i Przemyśla, iż zgłaszają swój akces do synodu plenarnego. Był on wynikiem rozmowy, jaką przeprowadził podczas swego pobytu w Rzymie metropolita lwowski z Piusem XI w 1931 r. Papież powiedział, że nic nie stoi na przeszkodzie, by biskupi ukraińscy przybyli na synod do Częstochowy. Zob. Cieszyński, jw. s. 276.

[72] KE 12 k. 35—36.

feracie bpa Przeździeckiego, aby po zaznajomieniu się z nimi mogli podjąć na zjeździe październikowym w Częstochowie stosowne decyzje „dla najlepszego przygotowania i przeprowadzenia synodu". Następnie komisja uchwaliła, aby biskupi wybrali członków Komisji Ogólnej i komisji specjalnych synodu plenarnego, wskazując równocześnie przewodniczącego i sekretarza, a także określili wysokość kosztów związanych z przygotowaniem synodu. Wreszcie dodała, że jesienna Konferencja Biskupów nie może jeszcze zająć się rozpatrywaniem tematów zgłoszonych przez ordynariuszów na synod, gdyż tą sprawą muszą się najpierw zająć komisje specjalne, następnie Komisja Ogólna, a dopiero na koniec Konferencja Episkopatu, osobno zwołana w tym celu [73].

Z tą też chwilą Komisja Przygotowawcza zakończyła swój byt. Zasługą jej było uporządkowanie materiału dostarczonego przez biskupów, wypracowanie zasad i norm odnośnie do techniki pracy związanej z synodem i ustalenia zrębów projektu uchwał. Dalszy tok wysiłków Komisji Ogólnej i specjalnych będzie bazował na podstawach wypracowanych przez ich poprzedniczkę.

Działalność komisji specjalnych i Ogólnej Komisji Synodalnej

Dnia 6 X 1931 r. zebrała się na Jasnej Górze Plenarna Konferencja Episkopatu. Wzięło w niej udział 34 biskupów, w tym 23 ordynariuszów i 11 sufraganów. Byli także obecni biskupi innych obrządków, mianowicie abp Teodorowicz i bp Kocyłowski. Metropolita Szeptycki usprawiedliwił swoją absencję chorobą.

Konferencji przewodniczył kard. Kakowski, który po mszy św. odprawionej przez abpa Nowowiejskiego zagaił obrady i przedstawił program. Na piątym miejscu znalazła się na wokandzie sprawa synodu plenarnego. Bp Przeździcki w imieniu Komisji Przygotowawczej zreferował wyniki prac oraz postanowienia tejże komisji, które niemal w całości episkopat jednogłośnie zaakceptował. Rozstrzygnięto ostatecznie, że „synod powinien objąć wszystkie obrządki istniejące na terenie Polski" [74]. W związku z tym Konferencja poleciła kardynałowi prymasowi przygotowanie urzędowego zaproszenia do biskupów obrządku greckokatolickiego, ormiańskiego i wschodniego [75]. Następnie zgodnie z wnioskiem Komisji

[73] Tamże k. 34—35.

[74] KE 13. *Komisja Plenarna Episkopatu Polski w Częstochowie w dniach 6—8 X 1931*, k. 6.

[75] Tamże.

przygotowawczej powołano do życia komisje specjalne w liczbie 10, zamiast proponowanych 14. W ten sposób powstały: 1. Komisja Ogólna; 2. Komisja dla Norm Ogólnych (normae generales); 3. Komisja dla Duchownych w Ogólności i w Szczególności (pro clericis in genere et in specie); 4. Komisja dla Zakonników (pro religiosis); 5. Komisja dla Katolików Świeckich (pro laicis); 6. Komisja dla Sakramentów (pro sacramentis); 7. Komisja dla Miejsc i Czasów Świętych oraz Kultu Bożego (pro locis et temporibus sacris et cultu divino); 8. Komisja dla Nauczania Kościelnego (pro magisterio ecclesiastico); 9. Komisja dla Beneficjów i Dóbr Materialnych (pro beneficiis et bonis temporalibus); 10. Komisja dla Spraw Sądowych i Kanonizacyjnych (pro judiciis et causis beatificationis et canonizationis). Nadto Konferencja Episkopatu upoważniła Komisję Ogólną do utworzenia w miarę potrzeby jeszcze innych komisji [76].

Konferencja uchyliła wniosek Komisji Przygotowawczej, postulujący opracowanie szkicu o synodach plenarnych w Polsce [77]. Postanowiła też nie obciążać kosztami synodu budżetów poszczególnych diecezji, i tak już przeciążonych różnymi świadczeniami na cele kościelne, lecz przeznaczyła na fundusz synodalny 20% wpływów uzyskanych z redukcji subwencji na Katolicką Agencję Prasową, która otrzymała polecenie odsyłać je bezpośrednio do Biura Episkopatu. Wyznaczyła też zamiast Gniezna albo Warszawy na miejsce obrad synodu Częstochowę oraz powołała skład osobowy nowych komisji:

Komisja Ogólna Synodu — przewodniczący kard. Kakowski, sekretarz bp Przeździecki, członkowie: wszyscy metropolici i przewodniczący komisji specjalnych.

Komisja dla Norm Generalnych — przewodniczący kard. Hlond, sekretarz bp K. Dominik, sufragan chełmiński, członkowie: bpi Wałęga, Z. Łoziński, ordynariusz piński, i Tymieniecki.

Komisja dla Duchownych w Ogólności i w Szczególności — przewodniczący abp Sapieha, sekretarz bp Sokołowski, członkowie: abpi Szeptycki, Teodorowicz i bpi Chomyszyn, Przeździecki, S. Gall, sufragan warszawski i bp polowy, Łukomski, Okoniewski, Jasiński i Tomczak.

Komisja dla Zakonników — przewodniczący bp Nowak, sekretarz bp Lisowski, członkowie: kard. Hlond, bpi Kocyłowski, Łoziński i Szlagowski.

[76] Tamże k. 6—7.

[77] Zlecono napisanie tego szkicu ks. P. Kalwie, który włączył go do książki *Pierwszy Polski Synod Plenarny* (s. 3—32). Był wygłoszony jako referat w 1938 r. na zjeździe Towarzystwa Teologicznego i Związku Zakładów Teologicznych w Krakowie. Znajduje się także w *Księdze pamiątkowej ku czci bpa M. Fulmana*. Cz. 1 Lublin 1939 s. 126—155.

Komisja dla Katolików Świeckich — przewodniczący abp Jałbrzykowski, sekretarz bp Wetmański, członkowie: abpi Sapieha, Teodorowicz oraz bpi Chomyszyn, Jasiński, Tymieniecki, Kubina i Adamski.

Komisja dla Sakramentów — przewodniczący bp Szelążek, sekretarz bp Rospond, członkowie: bpi Wałęga, L. Fulman, ordynariusz lubelski, Gall, Okoniewski, K. Radoński, ordynariusz włocławski, W. Owczarek, sufragan włocławski, i J. Latyszewski, sufragan stanisławowski obrządku greckokatolickiego.

Komisja dla Miejsc Świętych i Kultu Bożego — przewodniczący abp Nowowiejski, sekretarz bp E. Komar, sufragan tarnowski, członkowie: bpi Nowak, Łoziński i Łukomski, Okoniewski, Jasiński i W. Dymek, sufragan poznański.

Komisja dla Nauczania Kościelnego — przewodniczący bp Łukomski, sekretarz bp Latyszewski, członkowie: bpi Teodorowicz, Kocyłowski, Fulman, Szelążek, Tymieniecki, Kubina, Kubicki, K. Michalkiewicz, sufragan wileński, i F. Barda, sufragan przemyski.

Komisja dla Beneficjów i Dóbr Materialnych — przewodniczący abp B. Twardowski, ordynariusz lwowski obrządku łacińskiego, sekretarz bp B. Dembek, sufragan łomżyński, członkowie: abp Szeptycki, bpi Fulman, Radoński, Adamski i Laubitz.

Komisja dla Spraw Sądowych i Kanonizacyjnych — przewodniczący bp Tymieniecki, sekretarz bp S. Walczykiewicz, sufragan łucki, członkowie: abp Sapieha i bpi Szelążek, Okoniewski, A. Jełowicki, sufragan lubelski, G. Łakota, sufragan przemyski obrządku greckokatolickiego, Rospond i J. Buczko, sufragan lwowski obrządku greckokatolickiego [78].

W ten sposób zjazd episkopatu zainicjował drugi etap prac przygotowawczych do przyszłego synodu. Komisje specjalne miały teraz obowiązek zapoznać się z materiałem nadsyłanym im do wglądu, przeprowadzać dyskusje z gronem dobranych teologów, prawników i specjalistów z innych dziedzin, a nawet zasięgać zdania laików. Jednak ze względu na obfitość materiału i inne przeszkody, usprawiedliwione chorobą czy zwykłymi obowiązkami biskupimi w diecezji, prace postępowały zbyt wolno, tak że Komisja Ogólna była zmuszona przesunąć termin zwołania synodu na okres późniejszy. Dużo kłopotów sprawiała komisjom kodyfikacja schematów synodalnych z powodu różnicy zdań biskupów co do pewnych kwestii. Zaznaczyło się to m. in. przy opracowywaniu schematu o duchowieństwie, który wywołał między członkami komisji ostrą dyskusję [79].

Rok później na Konferencji Episkopatu w Częstochowie w dniach

[78] KE 13 k. 6—7.

[79] Cieszyński, jw. s. 277.

22—25 IX 1933 powrócono znów do sprawy synodu [80]. Bp Przeździecki przypominał, że Komisja Ogólna miała zakończyć swe prace do 1 XI 1932 r., by po przygotowawczym zebraniu Konferencji Biskupów w lutym 1933 r. zwołać definitywnie synod plenarny na drugą połowę tegoż roku. Tymczasem z powodu niedostarczenia przez dwie komisje specjalne wniosków sprawa uległa dalszej zwłoce. Chodziło tutaj o Komisję dla Zakonników i Komisję dla Beneficjów. Przewodniczący Komisji dla Zakonników, bp Nowak, zmarł w kwietniu 1933 r., a bp Walczykiewicz z powodu innych zajęć nie był w stanie dostarczyć na czas wspomnianych materiałów, nic dziwnego więc, że tok prac synodalnych opóźniał się. By jednak wyjść z tego impasu, kard. Hlond, pełniący *sponte sua* zastępczo obowiązek przewodniczącego Komisji dla Zakonników, oraz abp Twardowski zobowiązali się przesłać jak najwcześniej żądane propozycje [81].

Komisja Ogólna, mając prawie wszystkie schematy wniosków komisji specjalnych (z wyjątkiem wyżej wspomnianych) i pragnąc sfinalizować drugą fazę prac przedsynodalnych [82], postanowiła utworzyć dodatkowo komisje kontrolne w liczbie dziewięciu, czyli tyle, ile było komisji specjalnych. W skład każdej wchodziło trzech biskupów, jednym z nich był przewodniczący komisji specjalnej, której wnioski miano rozpatrywać i opiniować. Mogły one zaprosić do współpracy każdego innego biskupa, jeśli uznano by to za stosowne czy konieczne.

Ustanowienie komisji kontrolnych przyczyniło się w znacznym stopniu do przyspieszenia prac, zwłaszcza gdy chodziło o działalność komisji specjalnych. Stanowiły one bowiem dla tych ostatnich rolę stymulatora.

Zgodnie z instrukcją Komisja Ogólna zaproponowała następujący skład komisji kontrolnych:

— do Komisji dla Norm Ogólnych powołano: kardynałów Hlonda i Kakowskiego oraz abpa Sapiehę;

— do Komisji dla Duchownych: abpa Sapiehę, bpów Adamskiego i Jasińskiego;

[80] W tym czasie odbyły się jeszcze dwie konferencje episkopatu: jedna w Gnieźnie (19—29 IX 1932), która nic nowego nie wniosła w problematykę synodalną, a druga w Warszawie (22 XI 1932). Na tej ostatniej bp Przeździecki prosił usilnie przewodniczących komisji, aby wnioski przysłali najpóźniej do Komisji Ogólnej do 1 IV 1933 r. Doszło także wtedy do zmiany przewodniczącego komisji „de religiosis" z powodu śmierci bpa Nowaka. Obowiązek ten przejął na siebie kard. Hlond. Zob. KE 13. *Komisja Plenarna Episkopatu Polskiego w Warszawie dnia 22 XI 1932 r.*, k. 7.

[81] Tamże, aneks G: *Protokół posiedzenia Komisji Ogólnej Synodu Plenarnego odbytej w dniu 19 IX 1933 r. w Częstochowie*, k. 1—2.

[82] Pierwszą sfinalizowała Komisja Przygotowawcza w latach 1929—1931.

— do Komisji dla Zakonników: kard. Hlonda, abpa Galla i bpa Radońskiego;

— do Komisji dla Katolików Świeckich: abpa Jałbrzykowskiego i bpów Lisowskiego i Dymka;

— do Komisji dla Sakramentów: abpa Nowowiejskiego i bpów Szelążka i Bardę;

— do Komisji dla Miejsc i Czasów Świętych oraz kultu Bożego: abpa Nowowiejskiego i bpów Fulmana i Dembka;

— do Komisji dla Nauczania Kościelnego: bpów Łukomskiego, Łakotę i Tomczaka;

— do Komisji dla Beneficjów i Dóbr Materialnych: abpa Twardowskiego i bpów Kubinę i Latyszewskiego;

— do Komisji dla Spraw Sądowych i Kanonizacyjnych: bpów Tymienieckiego [83], Szelążka i Rosponda.

Na tejże Konferencji zapadła nadto uchwała zobowiązująca komisje kontrolne do ukończenia prac w ciągu trzech miesięcy od chwili otrzymania aktów od sekretarza Komisji Ogólnej. Konferencja wydała także nakaz, aby sekretarz (bp Przeździecki) przesłał natychmiast do wglądu każdemu członkowi komisji kontrolnej protokóły narad i opinie komisji specjalnych celem ich rozpatrzenia [84].

Wydawało się, że z wiosną 1934 r. w związku z rezolucjami wyżej wspomnianej Konferencji Biskupów powinno nastąpić większe ożywienie w pracach komisji specjalnych i kontrolnych. Nawet kard. Hlond zapowiedział już (w piśmie zwołującym zjazd biskupów do Warszawy na 20 II 1934 r.) termin obrad plenarnych synodu (23—25 V 1935 r.), co świadczyłoby o przyspieszonym rytmie pracy przedsynodalnej. Na przeszkodzie jednak stanęła poważna choroba kardynała prymasa oraz opieszałość komisji kontrolnych. Jak się bowiem okazało, nie przysłały na czas swych uwag. Wobec takiego stanu rzeczy Komisja Ogólna podjęła decyzję na Konferencji Plenarnej Episkopatu w Warszawie (20 II 1934), iż z dniem 20 III 1934 r. upływa ostateczny termin przekazywania wniosków przez wspomniane komisje do Biura Episkopatu. Równocześnie orzekła, że „jeśli do tego czasu nie nadeślą materiału, należy przyjąć, iż wyraziły zgodę na referaty opracowane przez komisje specjalne" [85], a co za tym idzie, powinno się przystąpić do ukończenia prac przedsynodalnych.

Ponadto Komisja Ogólna powołała jeszcze jedną komisję, tzw. Nadzwyczajną, w celu zbadania i przedyskutowania uwag komisji kontrol-

[83] Bp Tymieniecki zmarł 10 VIII 1934 r. W protokóle brak wzmianki, kto wszedł na jego miejsce.

[84] KE 13 k. 2.

[85] Tamże: *Konferencja Plenarna Episkopatu Polski. Warszawa* 20 II 1934, k. 4—5.

nych, opartych na schematach nadesłanych przez komisje specjalne, oraz przygotowania propozycji uchwał, które — już wydrukowane — miały być dostarczone biskupom w pierwszych dniach maja 1934 r. Po przestudiowaniu uwag biskupów, naniesionych na tekst projektowanych statutów synodalnych, Komisja Nadzwyczajna była obowiązana przedstawić swoją opinię i wnioski Komisji Ogólnej, która miała przejrzeć je jeszcze raz i poddać pod dyskusję na Konferencji Episkopatu poprzedzającej synod.

Konferencja wybrała jednocześnie kardynała prymasa na przewodniczącego Komisji Nadzwyczajnej, a na członków bpów Przeździeckiego, Szelążka i Bardę. Miał również wejść w jej skład jeden z biskupów obrządku greckokatolickiego. Załatwienie tej sprawy Konferencja zleciła bpowi Przeździeckiemu [86]. W celu jak narychlejszego sfinalizowania synodalnych prac kard. Hlond zaprosił całą komisję do Poznania na 18 IV 1934 r.[87]

W trakcie obrad Konferencji Episkopatu w Częstochowie 5 IX 1934 r. kard. Hlond zaproponował, aby po raz ostatni prolongować do 31 XII 1934 r. termin nadsyłania poprawek i uwag do projektu tekstu statutów synodalnych oraz aby materiał synodalny przekazać w całości sekretarzowi Komisji Ogólnej (bpowi Przeździeckiemu), którego zobowiązał ułożyć, przy pomocy prawników, teologów i filologów, tekst ustaw najpóźniej do 1 IV 1935 r. Nazajutrz (2 IV) miała się zebrać Komisja Ogólna, by przejrzeć przygotowane w formie kanonów artykuły i ostatecznie zadecydować o tekście uchwał synodalnych. Oprócz tego prymas zaproponował, żeby opracowany już z grubsza szkic uchwał przesłać w prywatnej formie do zaopiniowania Kongregacji Soboru [88]. Bp Przeździecki uzupełnił tę propozycję prosząc, aby projekt uchwał, poprawiony na obecnej Konferencji i przyjęty przez Komisję Ogólną oraz przekazany do zaopiniowania biskupom ordynariuszom, został jeszcze przeanalizowany przez kapituły, zakony i profesorów KUL-u w Lublinie i fakultetów teologicznych. Byłby to wprawdzie głos doradczy, niemniej ważny i cenny. Następnie w toku dyskusji nad poszczególnymi punktami projektu Konferencja ustaliła, że „w statutach synodu powinno być zostawione tylko to, co dotyczy spraw Kościoła i życia religijnego w kraju" [89]. Uzgodniono treść projektu uchwał synodu, przekazując ich ujęcie stylistyczne specjalnej komisji.

---

[86] Tamże k. 5. Bp Przeździecki miał w tej sprawie napisać list do abpa Szeptyckiego.

[87] Tamże k. 5. Por. Cieszyński, jw. s. 277.

[88] KE 13. *Konferencja Komisji Ogólnej Synodalnej. Częstochowa 3 IX 1934*, k. 1.

[89] Tamże k. 2.

Zredagowano także aneksy, dołączone w formie komentarzy do projektu statutów. Oprócz tego postanowiono zlecić kardynałom przeglądnięcie tekstów liturgicznych pieśni i modlitw na okres trwania synodu [90].

Dnia 22 III 1935 r. zebrała się w Warszawie Komisja Ogólna. Wzięli w niej udział obaj kardynałowie, abp Nowowiejski i bpi Szelążek, Przeździecki i Łukomski. Usprawiedliwili swą nieobecność abp Szeptycki, Teodorowicz, Twardowski i Jałbrzykowski. Komisja, nawiązując do uchwały z 3 IX 1934 r., postanowiła podtrzymać termin zwołania synodu, przesunięty na sierpień następnego roku. Z kolei przedyskutowała jeszcze raz szczegółowo treść projektu tekstu uchwał, ustalając jego ostateczne brzmienie i przekazując osobnej komisji — pod kierunkiem bpa Przeździeckiego — sprawę jego poprawności językowej i stylistycznej oraz przekładu na łacinę. Wreszcie Komisja zadecydowała ustalony przez nią projekt statutów rozesłać biskupom, aby na następnej Konferencji wypowiedzieli swe zdanie na piśmie i przedłożyli je Komisji Ogólnej [91].

Konferencja Episkopatu w Warszawie (4—6 V 1935), której przewodniczył kard. Kakowski w zastępstwie ciężko chorego prymasa, po zaznajomieniu uczestników przez bpa Przeździeckiego z wynikami konferencji Komisji Synodalnej z 5 V tego roku, rozpatrzyła i włączyła do projektu tekstu ustaw dodatkowo poprawki oraz jednozgodnie przyjęła projekt statutów synodu plenarnego jako podstawę przyszłych obrad. Postanowiono również, że ze względu na szczególną rolę Jasnej Góry w życiu katolickiej Polski i na zwiększone możliwości lokalowe synod odbędzie się w Częstochowie 29—31 VIII 1935 r. Konferencja poleciła kardynałowi przygotowanie pisma do Stolicy św. w sprawie pozwolenia na odbycie synodu i wyznaczenia legata na jego obrady. Powyższe pisma z projektem uchwał synodu miał zawieźć bp Przeździecki do Rzymu [92].

Wkrótce potem, na pisemny wniosek kard. Hlonda z 13 V 1935 r. (był jeszcze wtedy w szpitalu), przewodniczący Komisji Ogólnej kard. Kakowski rozesłał wszystkim biskupom projekt tekstu statutów, przyjęty przez członków tejże komisji, prosząc o przysłanie ostatecznych uwag do Biura Episkopatu do 1 VII tego roku. W drugiej połowie 1935 r. odbyły się jeszcze dwie konferencje: Komisji Synodalnej (12—15 XI) i Komisji Nadzwyczajnej (18—20 XII). Rozpatrzyły one wnioski i poprawki dokonane w projekcie tekstu uchwał i przestudiowały uważnie jeszcze raz wszystkie artykuły. Tego samego trudu podjął się także prymas [93].

---

[90] Tamże.

[91] KE 14. *Konferencja Episkopatu Polski. Warszawa 22 III 1935*, k. 1.

[92] Tamże: *Konferencja Episkopatu Polski 4 V 1935*, k. 10.

[93] Tamże: *Protokół posiedzenia Komisji Synodalnej z. 18—20 II 1936*, k. 1.

Nie udało się, jak widać, zrealizować propozycji, by synod plenarny mógł odbyć się w sierpniu 1935 r. Stanęły na przeszkodzie choroba kard. Hlonda, następnie jego dłuższa absencja spowodowana rekonwalescencją i wyjazdem na kongres eucharystyczny do Lublany w charakterze legata papieskiego oraz ciągłe opóźnianie w nadsyłaniu wniosków i poprawek.

Na posiedzeniu Komisji Synodalnej, zwołanej uchwałą Komisji Prawnej do Warszawy na 18—20 II 1936 r. (wzięli w niej udział kard. Hlond jako przewodniczący, bapi Jałbrzykowski i Sapieha oraz bpi Lisowski i Przeździecki), przejrzano nadesłane w końcu uwagi, uwzględniając je w projekcie uchwał. Zmieniono nazwę „przepis" na „artykuł" oraz ustalono, że przyszły synod będzie nosił tytuł: „Pierwszy Synod Plenarny w Rzeczypospolitej Polskiej". Dalej postanowiono ujednolicić redakcję artykułów tekstu synodu. W związku z tym bp Przeździecki, jako sekretarz, miał zwrócić się o pomoc do prawnika i polonisty. Zobowiązano go również, by najpóźniej do 1 IV 1936 r. przesłał wszystkim biskupom odpis protokółu obrad i postanowień Komisji Ogólnej oraz projekt tekstu uchwał z zaznaczeniem, że „ewentualne uwagi należy nadesłać do 1 V tego roku". Zlecono mu także zredagowanie pisma do Ojca św. w sprawie otwarcia synodu i nominacji legata oraz krótkiego szkicu prac przedsynodalnych, jak również przygotowanie uzasadnienia dla uchwał tzw. *praeter legem*, znajdujących się w projekcie tekstu ustaw synodu. Na końcu komisja zadecydowała, że najpóźniej na majowej Konferencji Episkopatu nastąpi generalne omówienie propozycji synodalnych przez członków tejże komisji [94].

Faktycznie podczas zjazdu biskupów w Warszawie z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa kard. Kakowskiego, na który przybyło 22 ordynariuszów i 13 sufraganów, przystąpiono (26—28 V 1936) do dyskusji nad poszczególnymi rozdziałami projektu statutów synodalnych. Nakreślono wstęp, który wprowadził w lekturę uchwał synodalnych, dokonano kilku drobnych zmian w rozdziale *O duchowieństwie w ogólności* oraz poprawiono parę wyrażeń. W dyskusji nad schematem *O duchowieństwie w szczególności* bp Kocyłowski zaproponował podać dopiero na końcu statutów, które artykuły mają moc obowiązującą wszystkie obrządki w Polsce. Kilka artykułów skreślono, innym nadano jaśniejsze brzmienie. O korekturach wniesionych w toku dyskusji do tekstu projektu uchwał Komisja Ogólna orzekła, że trzeba je najpierw zweryfikować pod względem prawnym, by mogły być włączone do całości projektowanych ustaw synodalnych. Uzgodniono przy tym łaciński tekst pisma do papieża Piusa XI (zredagowany przez bpa Przeździeckiego) w sprawie otwarcia syno-

[94] Tamże k. 1—2 punkt 6.

du i powołania legata oraz upoważniono kard. Hlonda i Kakowskiego do podpisania listu imieniem biskupów wszystkich trzech obrządków [95].

Całość uchwał synodalnych, nazwanych przez ojców synodu dekretami, została zawarta w 151 artykułach, podzielonych na 15 rozdziałów:

1. Zasady ogólne,
2. O duchowieństwie w ogólności,
3. O duchowieństwie w szczególności,
4. O katolikach świeckich,
5. O Akcji Katolickiej,
6. O zasadach moralnych życia publicznego, społecznego i kulturalnego,
7. O pismach i wydawnictwach katolickich,
8. O misjach i jedności Kościoła,
9. O sakramentach świętych,
10. O sakramentaliach,
11. O miejscach świętych,
12. O czci Boga i świętych,
13. O posłannictwie nauczycielskim Kościoła,
14. O majątkowych sprawach kościelnych,
15. O sądownictwie kościelnym.

Zasadniczo poza małymi odchyleniami treść poszczególnych rozdziałów nie odbiega od projektu schematów podjętych na Konferencji Episkopatu w październiku 1931 r. Dyskutowane i poprawiane wielokrotnie na Konferencjach Episkopatu i posiedzeniach różnych komisji, stały się podstawą uchwał synodalnych. Ostatnia Konferencja Plenarna w przeddzień synodu (25 VIII 1936) nie wniosła już nic nowego, poza ustaleniem technicznej strony przebiegu i zakończenia synodu oraz wydaniem wspólnego orędzia episkopatu do wiernych z tej okazji [96].

---

[95] Tamże: *Konferencja Plenarna Episkopatu Polski. Warszawa dnia 26 V 1936 r.*, k. 2—3.

[96] Pełny tekst tego orędzia zob. „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 26: 1936 nr 9 s. 381—385. W związku z obradami synodalnymi episkopat polski wydał również do wiernych odezwę wzywającą do modlitw w intencji synodu. Czytamy tam: „W dniach 25 i 26 sierpnia na Jasnej Górze pod opieką Matki Boskiej Częstochowskiej odbędzie się za zgodą Ojca św. Piusa XI pierwszy Synod Plenarny Rzeczypospolitej Polskiej. — Korząc się przed Bogiem, prosząc o światło Ducha Świętego, wspomagani przez Maryję, Matkę Bożą i Królową naszą, radzić będziemy nad tym, aby w Rzeczypospolitej rozwijało się i potężniało życie według nauki Chrystusa Pana; aby Bóg przez wszystkich był miłowany, a zakon Boży wykonywany; aby wszyscy ludzie społem się miłowali i do owczarni Chrystusowej należeli; aby duchowieństwo było coraz bardziej świątobliwe, ofiarne, pełne zaparcia się siebie; aby rodziny były święte, małżeństwa nierozerwane; aby dziatwa

Zakończenie

Jak wynika z niniejszego szkicu, przedstawiającego przebieg prac dotyczących polskiego synodu plenarnego, na pierwszym miejscu należy wspomnieć o Nadzwyczajnej Konferencji Episkopatu, którą zwołał kard. Hlond do Gniezna w 1928 r. Dokonana na niej analiza życia kościelnego w Polsce, ukazująca nie tylko jego pozytywne strony, lecz także braki i niedociągnięcia, przyczyniła się pośrednio do uchwalenia wniosku o zwołaniu synodu plenarnego, podjętego jednomyślnie przez biskupów na tym historycznym zjeździe.

Realizacji projektu podjęła się Komisja Przygotowawcza, która w latach 1928—1931 odbyła dwie konferencje, określając na nich procedurę i techniczną stronę prac synodalnych, zarysowując ramowy program schematów i systematyzując napływające na jej ręce materiały według Kodeksu Prawa Kononicznego. Po powołaniu przez Konferencję Episkopatu Komisji Ogólnej i specjalnych przejęły one cały ciężar dalszych przygotowań. Zwłaszcza komisje specjalne położyły tutaj największe zasługi, wypracowując na podstawie dostarczonych im materiałów poszczególne schematy, które z kolei przedyskutowano i uzupełniono na sesjach Komisji Ogólnej oraz Konferencji Episkopatu. Miały one stanowić podstawę przyszłych uchwał synodalnych. Ważną rolę odgrywały także komisje kontrolne, korygujące od strony merytorycznej i formalnej różne potknięcia i niedopatrzenia w tekstach poszczególnych artykułów. Pięć lat wysiłków wspomnianych komisji (1931—1936) pozwoliło Komisji Ogólnej, która łącznie z Konferencjami Episkopatu odbyła około 12 posiedzeń, w tym trzy specjalne, wypracować trzy redakcje projektu uchwał synodalnych. Episkopat przyjął ostatnią wersję z 1936 r. jako podstawę do obrad na synodzie.

Dość ważną rolę odegrała w pracach synodalnych Komisja Nadzwy-

słowem i przykładem, w domu i szkole była w wierze wychowywana i wyrosła na dobrych katolików i obywateli kraju; aby nie było głodnych, bezrobotnych; aby każdy miał pracę i słuszną za nią zapłatę; aby nienawiść, zgorszenie, walka z niewiarą wygasły w Polsce. — Najmilsi w Chrystusie! Módlcie się o to wszystko razem z nami Biskupami, zebranymi na synodzie. — Kapłani aż do zakończenia Synodu po każdej Mszy św. oprócz zwykłych modlitw niech w intencji tej odmawiają z wiernymi 3 „Zdrowaś Maryja". — Katolicy! Nie tylko w świątyniach, lecz i w domach waszych módlcie się w tej intencji razem z dziatwą waszą. Niechaj dzieci błagają Boga o te łaski, Bóg raczy wysłuchać modlitw maluczkich. Maryjo, przyczyń się za nami!— W imieniu Episkopatu Polski: † Aleksander Kardynał Kakowski, † August Kardynał Hlond" (Kronika Diecezji Włocławskiej" 30: 1936 nr 8—9 s. 203 n.). Takąż samą odezwę skierował do swoich diecezjan kard. A. Hlond pod datą 31 VII 1936 r. (MK 51: 1936 nr 8 s. 22 n.).

czajna, która jeszcze raz przejrzała projekty wypracowane przez Komisję Ogólną i ustaliła ostatecznie treść poszczególnych rozdziałów i artykułów synodalnych. W ten sposób wspólny wysiłek wyżej wymienionych komisji przyczynił się do sfinalizowania prac przygotowawczych synodu. Jednak głos decydujący przy ustaleniu tekstu uchwał i ich przyjęciu mieli wyłącznie członkowie episkopatu jako uczestnicy synodu. Oni jedynie byli kompetentni na mocy kanonu 290 KPK akceptować wnioski wszystkich komisji: Przygotowawczej, Ogólnej, specjalnych, kontrolnych i Nadzwyczajnej, potwierdzając swym autorytetem ich inicjatywy i prace.

Zbyt szczupły zasób materiałów źródłowych (dotyczy to protokółów Konferencji Episkopatu) nie pozwala na wyczerpujące przedstawienie różnic czy rozbieżności opinii dyskutujących o przyszłych uchwałach synodalnych. Jednak należy stwierdzić na podstawie kilkakrotnie przeredagowywanych schematów, że dyskusje musiały być gorące, a jednocześnie zasadnicze i konstruktywne, jak to wynika z orędzia episkopatu w sprawie uchwał Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego, w którym czytamy: „Przygotowanie Synodu Plenarnego było staranne [...] W jasnych i stanowczych wskazaniach chcieliśmy to wyrazić, co w naszym mniemaniu miało się przyczynić do wyprowadzenia dusz i życia z kryzysu religijnego, rozterki moralnej i nalotów pogańskich [...] Przywiązywaliśmy zaś wielką wagę do tego, by przepisy Synodu Plenarnego wypływały z rzeczywistych potrzeb życia, i tchnąc świeżością poranka dziejowego, który przeżywamy, skutecznie wpłynęły na odbudowę ducha i obyczajów [97].

Jest rzeczą zastanawiającą, że synod — podjęty z entuzjazmem przez cały episkopat — mimo zapowiadanych kilkakrotnie terminów został zrealizowany dopiero po ośmiu latach. Wydaje się, że wpłynęły na to: zbyt powolny tok prac różnych komisji, hamowany nieprzysyłaniem na czas przez biskupów wniosków synodalnych, oraz przeszkody natury zewnętrznej, jak choroba czy zgon członków komisji, różne zajęcia w diecezji, a także dłuższe wyjazdy za granicę, zwłaszcza kard. Hlonda i niektórych biskupów [98]. Jednak prace przygotowawcze do synodu nabierały coraz większego rozmachu i rozpędu. Wreszcie w sierpniu 1936 r. doszło do zwołania synodu plenarnego, który był ukoronowaniem długoletniego wysiłku i trudu polskiego episkopatu trzech obrządków.

Już we wstępie wspomniano o kard. Hlondzie jako o głównym inicjatorze tego historycznego przedsięwzięcia. Nie ujmując innym biskupom

[97] Kałwa, jw. s. 36.

[98] W latach 1930—1936 kard. Hlond oraz inni biskupi brali udział w różnych kongresach międzynarodowych: eucharystycznych, Chrystusa Króla, filozoficznym (Poznań 1934) tak w kraju, jak i za granicą.

niczego z ich wkładu w to „dzieło całego episkopatu", należy podkreślić jego ciągłą troskę o postęp prac synodalnych jako przewodniczącego różnych komisji oraz przygotowanie całej organizacji synodu, zwłaszcza w jego ostatniej fazie, gdzie „dosłownie wszystko, w najdrobniejszych szczegółach nie tylko obmyślił, ale sam wygotował *in crudo*, czy to gdy chodziło o zaproszenie uczestników, czy o przyjęcie legata, czy o różne projekty" [99].

Drugą osobą, stanowiącą niejako „zwornik" idei, planów i ich realizacji w tym dziele, był bp Przeździecki, sekretarz synodu, niestrudzony w uciążliwych i często nieefektownych wysiłkach przy opracowywaniu schematów i wniosków. Będąc od początku sekretarzem Konferencji Episkopatu i niemal wszystkich komisji synodalnych, miał doskonałe przygotowanie do prowadzenia prac i spraw związanych z synodem, a wieloletnie doświadczenie nabyte tą drogą pozwoliło mu ustrzec to *opus magnum* episkopatu polskiego od różnych błędów i niedociągnięć pod względem prawnym, merytorycznym i formalnym.

W ten sposób dzięki prymasowi Polski i całemu episkopatowi wszystkich obrządków „można było podjąć myśl, w odrodzonym państwie polskim, wskrzeszenia instytucji synodalnej, i to nawet w szerszym zakresie, a wyrazem tej myśli są uchwały Synodu Plenarnego" [100].

PREPARATORY WORK FOR THE FIRST PLENARY SYNOD IN REBORN POLAND

SUMMARY

The first Polish Plenary Synod, which was held at Jasna Góra on August 25th—26th, 1936, has not yet received a scientific description. As a step towards filling this gap, this article has undertaken the problems connected with the preparatory work for that synod, the work which constituted the first stage in its realization. Using the records from the Conferences of the Episcopate for the years 1919—1939, the author presented three stages of those preparatory activities, namely: 1) the proceedings of the Special Plenary Conference of the Episcopate in Gniezno in 1929, where the situation of the Catholic Church in Poland was first discussed and then the final decision concerning the convocation of a plenary sy-

[99] Cieszyński, jw. s. 226 n.

[100] Kalwa, jw. s. 32. Należy zaznaczyć, że w literaturze synodalnej jest to pierwszy artykuł omawiający w zarysie genezę Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego. Dalsze sprawy, jak dyskusje nad poszczególnymi schematami i artykułami oraz ostatnia faza synodu na Jasnej Górze w sierpniu 1936 r. będą treścią następnych artykułów.

nod in reborn Poland was taken; 2) the progress of the pre-synodal actions initiated by a Preparatory Committee, with Cardinal Hlond as the Chairman and bishop H. Przeździecki as the Secretary. The main responsibilities of the Committee were to prepare the materials sent in by bishops for the synodal resolutions, to control the progress of work, and to systematize the motions. The Committee called into being the General Synodal Committee and 10 Special Committees to work in 10 areas as established during the proceedings of the Preparatory Committee; finally 3) the activity of the General Synodal Committee and the Special Committees, which worked out the final versions of the synodal articles.

The pre-synodal work continued for eight years (1928—1936). Due to different obstacles the plenary synod, originally scheduled for 1931, eventually took place in 1936, after several changes of date. It was the crowning of the work undertaken by the Episcopate, and especially Cardinal Hlond, whose desire it was to see „that Polish Council of faith materialize. He realized the need for that synod and its significance for the Catholic life in Poland. The resolutions of the synod soon became obsolete for various reasons resulting from World War II and the general radical change in the human relations after the war, but mainly from the post-council reform of the canonical law. Nevertheless the first Polish plenary synod did not go unnoticed; it is a monument to the Polish particular law as well as a lasting testimony of the concern which the Polish Episcopate showed for "the Christian character of the Polish nation" in the first half of the 20th century.

Ks. STANISŁAW SZMIDT

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA KS. LEONA PIASECKIEGO SDB W INDII PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ (ASSAM)

Działalność misyjna ks. Leona Piaseckiego na terenie dawnej prefektury apostolskiej Assamu była dość znana przed wojną dzięki publikowaniu jego korespondencji na łamach „Misji Katolickich", „Przewodnika Katolickiego", „Pokłosia Salezjańskiego", „Młodzieży Misyjnej" czy włoskich czasopism „Gioventú missionaria" i „Bollettino salesiano" [1]. Mniej wiemy o jego życiu i pracy w Kalkucie w czasie ostatniej wojny światowej. Ze zrozumiałych przyczyn nie ma z tego okresu ani publikacji, ani też korespondencji z krajem. Zachował się jedynie lakoniczny list przesłany poprzez Czerwony Krzyż w Genewie do brata Wacława w kwietniu 1941 r. Wspomnienie pośmiertne napisane przez ks. inspektora A. Alessiego i krótkie notatki ks. J. Dal Broiego dają ogólny pogląd na ten okres życia i działalności polskiego misjonarza, brak tam jednak szczegółów. Zapowiedziana przez ks. A. Alessiego monografia o zasłużonym misjonarzu assamskim do dziś się nie ukazała i już się w Indii najprawdopodobniej nie ukaże. Być może, zachowały się jakieś dokumenty w archiwach inspektorialnych w Kalkucie, Gauhati czy archiwum diecezjalnym w Dibrugarh, ale są nam z wielu względów niedostępne. Interwencje listowne w tej sprawie nie odniosły oczekiwanych skutków.

O ostatnim okresie życia ks. Piaseckiego (1950—1957) informuje nas dość obfita korespondencja misjonarza z rodzoną siostrą Pelagią Frąckowiak, z ks. Władysławem Klimczykiem, byłym misjonarzem z Indii, i innymi współbraćmi w Polsce, a sporo szczegółów o samej śmierci ks. Leona zawiera dość obszerny list bpa O. Marengo SDB do przełożonych salezjańskich w Polsce. O latach dziecięcych i młodzieńczych ks. Piaseckiego prawie nic nie wiemy, odnalazło się zaledwie kilka osobistych wspomnień i refleksji misjonarza zawartych w listach do rodziny, świadectwo chrztu z Archiwum Metropolitalnego w Poznaniu [2], karta personalna

[1] P. Ambrosio: *Dizionario bio-bibliografico delle missioni salesiane*. Roma 1977 s. 270.

[2] Nr aktu 1889/71.

nod in reborn Poland was taken; 2) the progress of the pre-synodal actions initiated by a Preparatory Committee, with Cardinal Hlond as the Chairman and bishop H. Przeździecki as the Secretary. The main responsibilities of the Committee were to prepare the materials sent in by bishops for the synodal resolutions, to control the progress of work, and to systematize the motions. The Committee called into being the General Synodal Committee and 10 Special Committees to work in 10 areas as established during the proceedings of the Preparatory Committee; finally 3) the activity of the General Synodal Committee and the Special Committees, which worked out the final versions of the synodal articles.

The pre-synodal work continued for eight years (1928—1936). Due to different obstacles the plenary synod, originally scheduled for 1931, eventually took place in 1936, after several changes of date. It was the crowning of the work undertaken by the Episcopate, and especially Cardinal Hlond, whose desire it was to see „that Polish Council of faith materialize. He realized the need for that synod and its significance for the Catholic life in Poland. The resolutions of the synod soon became obsolete for various reasons resulting from World War II and the general radical change in the human relations after the war, but mainly from the post-council reform of the canonical law. Nevertheless the first Polish plenary synod did not go unnoticed; it is a monument to the Polish particular law as well as a lasting testimony of the concern which the Polish Episcopate showed for "the Christian character of the Polish nation" in the first half of the 20th century.

Ks. STANISŁAW SZMIDT

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA KS. LEONA PIASECKIEGO SDB W INDII PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ (ASSAM)

Działalność misyjna ks. Leona Piaseckiego na terenie dawnej prefektury apostolskiej Assamu była dość znana przed wojną dzięki publikowaniu jego korespondencji na łamach „Misji Katolickich", „Przewodnika Katolickiego", „Pokłosia Salezjańskiego", „Młodzieży Misyjnej" czy włoskich czasopism „Gioventú missionaria" i „Bollettino salesiano" [1]. Mniej wiemy o jego życiu i pracy w Kalkucie w czasie ostatniej wojny światowej. Ze zrozumiałych przyczyn nie ma z tego okresu ani publikacji, ani też korespondencji z krajem. Zachował się jedynie lakoniczny list przesłany poprzez Czerwony Krzyż w Genewie do brata Wacława w kwietniu 1941 r. Wspomnienie pośmiertne napisane przez ks. inspektora A. Alessiego i krótkie notatki ks. J. Dal Broiego dają ogólny pogląd na ten okres życia i działalności polskiego misjonarza, brak tam jednak szczegółów. Zapowiedziana przez ks. A. Alessiego monografia o zasłużonym misjonarzu assamskim do dziś się nie ukazała i już się w Indii najprawdopodobniej nie ukaże. Być może, zachowały się jakieś dokumenty w archiwach inspektorialnych w Kalkucie, Gauhati czy archiwum diecezjalnym w Dibrugarh, ale są nam z wielu względów niedostępne. Interwencje listowne w tej sprawie nie odniosły oczekiwanych skutków.

O ostatnim okresie życia ks. Piaseckiego (1950—1957) informuje nas dość obfita korespondencja misjonarza z rodzoną siostrą Pelagią Frąckowiak, z ks. Władysławem Klimczykiem, byłym misjonarzem z Indii, i innymi współbraćmi w Polsce, a sporo szczegółów o samej śmierci ks. Leona zawiera dość obszerny list bpa O. Marengo SDB do przełożonych salezjańskich w Polsce. O latach dziecięcych i młodzieńczych ks. Piaseckiego prawie nic nie wiemy, odnalazło się zaledwie kilka osobistych wspomnień i refleksji misjonarza zawartych w listach do rodziny, świadectwo chrztu z Archiwum Metropolitalnego w Poznaniu [2], karta personalna

[1] P. Ambrosio: *Dizionario bio-bibliografico delle missioni salesiane*, Roma 1977 s. 270.

[2] Nr aktu 1889/71.

w Archiwum Generalnym Zgromadzenia w Rzymie [3]. Ci którzy jeszcze żyją i pamiętają tamte czasy, nie są już w stanie dać wiążących odpowiedzi.

Kilka wzmianek o osobie i pracy naszego misjonarza znajdziemy w książce abpa A. Mathiasa *Quarant'anni di missione in India* [4], we wspomnieniach abpa S. Ferranda *Nell' India Nord-Est* [5], w monografii o abpie Mathiasie pióra ks. A. Pianazziego *Ardisci e spera* [6], gdzie między innymi autor powołuje się na częściowo zachowany dzienniczek życia duchowego ks. Leona.

Zwięzłe życiorysy misjonarza znajdziemy w *Dizionario biografico dei salesiani* [7] oraz w *Profili di Missionari Salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice* [8], które są skróconą wersją wspomnienia pośmiertnego. Z okazji stulecia misji salezjańskich w świecie, obchodzonego w Polsce w 1976 r., napisał ks. A. Świda krótką biografię ks. Piaseckiego, która została umieszczona w wydanej z tej okazji książce *Idąc tedy nauczajcie* i przedrukowana w *Bohaterowie powołania misyjnego* [9].

Ks. Leon Piasecki urodził się we wsi Pysząca koło Śremu 26 marca 1889 r., a rodzicami jego byli Wojciech i Maria z domu Osińska. Warto zaznaczyć, że ochrzcił go w kościele parafialnym w Śremie sławny społecznik i patriota ks. Piotr Wawrzyniak. Oprócz Leona, najstarszego wśród rodzeństwa, do zakonu wstąpiły jeszcze dwie córki państwa Piaseckich: Maria, która u sióstr pasterek otrzymała imię Ludwina, i Anna, która została dominikanką i otrzymała imię zakonne Maurycja. Po ukończeniu szkoły podstawowej w Pyszącej aż do dziewiętnastego roku życia Leon pomagał ojcu prowadzić spore gospodarstwo (67 mórg) w Ostrówcu, dokąd się Piaseccy przeprowadzili po sprzedaniu wiatraka i kawałka ziemi w Pyszącej. W 1908 r. Leon dowiaduje się z „Przewodnika Katolickiego", że salezjanie od roku prowadzą seminarium dla spóźnionych powołań, tzw. Synów Maryi, w Daszawie koło Stryja. Pisze więc podanie i 17 sierpnia zostaje przyjęty. Decyzja syna była zaskoczeniem dla rodziców, zwłaszcza dla ojca, który upatrywał w nim następcę na gospodarstwie. W Daszawie Leon kończy trzy klasy gimnazjum, a następnie przenosi się

[3] Reg. 2083 poz. 11 141.

[4] Torino 1969 s. 193.

[5] Torino 1978 s. 11—113.

[6] Roma 1976 s. 51—99.

[7] E. Valentini, A. Rodino: *Dizionario biografico dei salesiani*. Torino 1963 s. 220.

[8] E. Valentini: *Profili di Missionari Salesiani e Figlie di Maria ausiliatrice*. Roma 1975 s. 472—475.

[9] A. Świda: *Ks. Leon Piasecki*. W: *Idąc tedy nauczajcie*. Kraków — Łódź 1976 s. 151—156.

do Oświęcimia, gdzie po ukończeniu czwartej klasy składa podanie o przyjęcie do zgromadzenia. Po otrzymaniu pozytywnej odpowiedzi rozpoczyna 20 VII 1912 r. nowicjat w Radnej, na terenie dzisiejszej Jugosławii. Sutannę otrzymał z rąk inspektora ks. P. Tironego 6 października tegoż roku, a śluby czasowe składa 15 sierpnia 1913 r. W Radnej pozostaje Piasecki do 1916 r. Kończy tu studia filozoficzne i równocześnie przygotowuje się do matury państwowej, którą zdaje w 1916 r. w Białej (Bielsko-Biała) [10]. Tego też roku składa śluby wieczyste w Radnej i rozpoczyna w Oświęcimiu praktykę pedagogiczną, zwaną asystencją (klerycy salezjańscy wtedy zazwyczaj odbywali trzy lata asystencji). W następnym roku szkolnym Leon zostaje pomocnikiem magistra nowicjatu w Pleszowie koło Krakowa, dokąd z powodu działań wojennych przełożeni zmuszeni byli przenieść polski nowicjat z Radnej. Jednak zaledwie po dwu miesiącach pracy zostaje Piasecki powołany przez rząd pruski do wojska [11]. Choroba, raczej symulowana niż rzeczywista — jak wspominają krewni — ochroniła go przed wyjazdem na front. Do końca wojny przebywa w domu i uczy się teologii. Po zakończeniu działań wojennych wraca do Oświęcimia na dalsze studium. 14 czerwca 1919 r. otrzymuje tonsurę i święcenia niższe z rąk bpa A. Nowaka i wyrusza do Włoch, gdzie w salezjańskim seminarium w Foglizzo kończy teologię; tam otrzymuje z rąk bpa Filipella subdiakonat i diakonat. Wraca do Polski, aby tu (w Krakowie) otrzymać z rąk bpa A. Nowaka święcenia kapłańskie 21 czerwca 1921 r. [12]

Zaraz po święceniach pisze podanie o wyjazd na misje i już 19 sierpnia następnego roku znajduje się w grupie czterdziestu misjonarzy salezjańskich, którym w Bazylice Wspomożycielki w Turynie kard. Jan Cagliero, pionier misji salezjańskich, wręczył krzyże misyjne. Było tam jeszcze dwu Polaków: ks. A. Dehlert i ks. J. Piesiur. Wszyscy trzej zostali przeznaczeni do pracy misyjnej w Indii [13].

Misjonarze przybywają najpierw do Tanjore, gdzie przez kilka tygodni przystosowują się do nowych warunków życia i klimatu, następnie ks. Piesiur zostaje wysłany do Mylapore, ks. Dehlert do Bombaju, a ks. Piasecki do Assamu, gdzie niespełna od roku pracują salezjanie.

Assam jest stanem w północno-wschodniej Indii. Od północy dotyka Himalajów, a przecina go od wschodu ku zachodowi olbrzymia rzeka

[10] J. Kasprzyk: *List* do siostrzenicy ks. Piaseckiego M. Janiec (Sao Paulo, 3 listopada 1970).

[11] J. Ślósarczyk: *Historia Prowincji św. Jacka T.S. w Polsce*. T. 1 Pogrzebień 1960 s. 256.

[12] Dane na podstawie karty personalnej z Archiwum Generalnego w Rzymie.

[13] Por. „Pokłosie Salezjańskie" 1922 nr 4 s. 25.

Brahmaputra. Graniczy z Chinami, Birmą, Bangla Deszem i Bhutanem. Prefektura apostolska Assamu powstała z terenów wydzielonych z diecezji Krisznagar i Dakka w 1889 r. Obejmowała Assam, Bhutan i Manipur. W 1922 r. miała ok. 194 000 km² i ok. 7 milionów mieszkańców. Żyje tam 167 plemion różniących się pochodzeniem etnicznym, mową, religią, zwyczajami. Napływali z północy, a spychani przez innych z żyznej ziemi wzdłuż Brahmaputry, zamieszkiwali wzgórza w centralnej i południowej części krainy, tworząc z Assamu swoiste muzeum etnograficzno-antropologiczne. Mieszkają tam Khasi, Boro, Garo, Naga, Mikir, Maiteri, Miro... Panuje tu klimat zwrotnikowy, monsunowy, bardzo wilgotny, a w okolicach Czerapundżi notuje się nawet jedną z największych na świecie sumę opadów: ok. 11 000 mm!

Pod względem religijnym najliczniejsi są wyznawcy hinduizmu. Dwumilionowa grupa mahometan zmniejszyła się po uzyskaniu przez Pakistan niepodległości. W większości tam wywędrowali. Zamieszkiwali przeważnie Dolinę Sylhet. Mieszkańcy Bhutanu i okolic na północy wyznają buddyzm. Pozostałe plemiona czczą różnego rodzaju duchy złe i dobre. U większości plemion panuje matriarchat.

Działalność misyjną najwcześniej zaczęli tu protestanci: baptyści amerykańscy, metodyści, anglikanie (Assam i India były wtedy kolonią brytyjską). Pomijając sporadyczne i krótkotrwałe próby ewangelizacji tych terenów przez misjonarzy katolickich, podążających tędy do Chin i Tybetu, systematyczną pracę duszpasterską, przeważnie z katolikami pochodzenia europejskiego (w większości włoscy pracownicy kolejowi), rozpoczął pod koniec XIX w. ks. J. Broi z Mediolańskich Misji Zagranicznych, a po nim na szerszą już skalę, po utworzeniu z tych terenów prefektury apostolskiej, niemieccy salwatorianie, którzy pracowali tutaj przez 25 lat (1890—1915). W czasie pierwszej wojny światowej rząd angielski zmusił ich do opuszczenia tych terenów. Na ich miejsce z konieczności przyszli jezuici z Kalkuty (5 ojców), obsadzając tylko najważniejsze ośrodki misyjne: Szilang, Raliang (wśród Khasi) oraz Gauhati i Bondashill. Mimo tak szczupłego personelu bilans siedmioletnich zmagań z ogromnym terenem i tysiącem różnych trudności zamknęli jezuici liczbami: 3200 chrztów, 106 tys. spowiedzi, 307 tys. komunii, 2300 bierzmowanych i 300 małżeństw katolickich.

Po zakończeniu działań wojennych Stolica Apostolska zwróciła się do salezjanów z propozycją objęcia misji assamskich. Rozrastające się ciągle misje salezjańskie w Ameryce Łacińskiej, Chinach i Afryce wymagały napływu ciągle świeżych sił do pracy, nic więc dziwnego, że przełożeni zgromadzenia wzbraniali się przed przyjęciem tego nowego obowiązku. Po trzechletnich pertraktacjach zwyciężył argument, że dla ks.

Bosko i jego synów wola Ojca św. jest święta. W konsekwencji tego 23 października 1921 r. ks. generał Piotr Albera pobłogosławił pięćdziesiątą trzecią wyprawę misyjną, pierwszą wyprawę salezjańską do Assamu i ostatnią w swoim życiu.

Kierownikiem wyprawy został pracowity, inteligentny i przedsiębiorczy ks. A. Mathias, Francuz z pochodzenia. Do pomocy otrzymał pięciu księży i tyluż braci koadiutorów. Misjonarze wyruszyli w podróż do Indii w wigilię Bożego Narodzenia 1921 r. na pokładzie statku „Kaiser-i-Hind" z portu w Marsylii. Po wylądowaniu w Bombaju udali się pociągiem najpierw do Kalkuty, a stąd do Pandu, skąd ks. Paweł Lefevre TJ, wiceadministrator prefektury apostolskiej Assamu, zabrał ich ciężarówką do Gauhati. Tak oto salezjanie pod opieką jezuitów dotarli do krainy „Złotych Ogrodów", jak poetycznie nazywano Assam. Ponieważ stolicę już dawniej przeniesiono z nizinnego i niezdrowego, malarycznego Gauhati do położonego w górach Szilangu (Shillong), również tam przenieśli swoje centrum salwatorianie, a po nich jezuici i salezjanie. Na wdrażanie w pracę misyjną nie było zbyt wiele czasu. Wprawdzie jezuici pozostali jeszcze jakiś czas w Assamie, ale już po miesiącu nauki języka i pobieżnym zapoznaniu się z problemami misji assamskich niektóre placówki musieli objąć salezjanie [14]. Ks. Mathias ciągle alarmuje przełożonych w Turynie o nowe posiłki, zwłaszcza że na skutek niezdrowego klimatu niektórzy misjonarze zaczynają chorować na malarię. Nic dziwnego, że podanie ks. Piaseckiego o wyjazd na misje zostało przez przełożonych natychmiast zaakceptowane.

Do stolicy Assamu, Szilangu, przybywa ks. Piasecki razem z ks. H. Raygasse'em (Francuz), ks. R. Tormem (Hiszpan) i ks. G. Masettim (Włoch) 30 października 1922 r.[15] Zaraz też zostaje skierowany do pracy w odległym o 108 km na północny wschód Gauhati, gdzie trzeba wesprzeć schorowanego księdza J. Gila (Hiszpan). Przez 4 lata pełni tu ks. Leon funkcje wikariusza. W latach 1927—1930 będzie tutaj dyrektorem i proboszczem misji, a od 1930 do 1932 r. odpowiedzialnym za duszpasterstwo w terenie. Miasto liczyło wtedy około 20 tys. mieszkańców, a było wśród nich zaledwie 19 katolików. Zabudowania misji znajdowały się w centrum miasta. Był to niewielki kościółek i dwupiętrowy dom. Tutaj założył swoją siedzibę pierwszy misjonarz Assamu ks. J. Broi, wenecjanin z Mediolańskich Misji Zagranicznych. Tutaj też 18 lat później założyli centrum misyjne salwatorianie, ale przenieśli je potem do Szilangu. Ks. J. Gil wraz z bratem L. Santaną rozpoczęli pracę w Gauhati w połowie lutego

[14] Mathias, jw. s. 7—93
[15] Pianazzi, jw. s. 51.

1922 r. Przyjechali zastąpić O. Korberya TJ, który w czasie jednej z wędrówek misyjnych złamał poważnie nogę.

Parafia gauhacka przekraczała znacznie granice miasta. Ciągnęła się wzdłuż rzeki Brahmaputra i do najodleglejszej placówki misyjnej na wschodzie, w Dibrugarh, było ponad 300 km! Sama parafia była jednak znacznie rozleglejsza, bo swymi granicami dotykała od północy Tybetu i Chin, a od wschodu Birmy. Powiada ks. Piasecki w swoich listach, że jego misja jest wielka jak $^2/_3$ Polski. Nie ma w tym stwierdzeniu przesady, gdy się zważy, że z tych terenów wydzielono dziś dwie pełne diecezje: Tezpur (131 690 km^2) i Dibrugarh (125 000 km^2), a także część archidiecezji Szilong-Gauhati (24 731 km^2) [16]. Podana przez ks. Alessiego w liście o misjonarzu liczba 45 000 km^2 jest albo pomyłką, albo może podaje faktyczny zasięg działalności duszpasterskiej ks. Leona, a nie obszar całej parafii. Zresztą po podziale ogromnej misji gauhackiej na cztery mniejsze w 1931 r. misjonarz pisze, że teraz jego misja ma wielkość $^1/_3$ Polski, a jest wielka jak połowa dotychczasowej. W tym kontekście też nie wydaje się prawdziwa liczba 65 000 km^2 dla misji w Dibrugarh, podana w listach. Misja ta obejmowała cztery okręgi: Sakhimpur, Nagahils i Manipur State (ostatnie dwa okręgi stanowią dziś diecezję Kohima-Imphal) [17].

Wśród 5 milionów mieszkańców tych terenów było zaledwie niecałe 3000 katolików. Wierni na ogół rekrutowali się z plemion niearyjskich. Hindusi niechętnie przyjmowali chrześcijaństwo z wielu względów, między innymi dlatego, że tracili równocześnie przynależność do kasty, a to się równało z utratą dotychczasowej pracy. Dlatego tyle nawróceń wśród robotników plantacji herbaty, kopalń i mieszkańców wzgórz, a więc ludzi niezależnych od kastowej pracy. Ks. Piasecki zaczął też ewangelizację niearyjskiego plemienia Boro, a wśród Garo świetnie rozwinął pracę duszpasterską, w poprzednim okresie zaledwie zapoczątkowaną.

Większość terenów parafii misyjnej Gauhati, leżącej w Dolinie Brahmaputry, pokrywają nieprzebyte dziewicze puszcze, co stanowi osobną przeszkodę w dotarciu do rozrzuconych po ogromnym terenie chrześcijan, skupiających się początkowo przy 142 stacjach misyjnych. Ks. Piasecki jest więc misjonarzem wędrownym i spędza poza domem prawie 300 dni w roku [18]. Mimo tych częstych i długotrwałych wypraw misyjnych znalazł czas i środki materialne na zbudowanie i otwarcie 24 maja 1926 r. sierocińca i szkoły w Gauhati dla osieroconych chłopców.

---

[16] Według *Annuario Pontificio 1978*.

[17] L. Piasecki: *List do czytelników „Młodzieży Misyjnej"*. „Młodzież Misyjna" 1937 nr 2 s. 33 n.

[18] Tenże: *Polak—misjonarz w Assamie (Indie Ang.)*. „Przewodnik Katolicki" 1930 nr 42 s. 615.

Jak wspomniano wyżej, w 1927 r. ks. Piasecki zostaje przełożonym misji gauhackiej, a więc dyrektorem domu i proboszczem parafii. Do pomocy dostaje ks. J. Marmola (Hiszpan) oraz 2 kleryków. Po trzech latach zrzeka się przełożeństwa i całkowicie poświęca się duszpasterstwu w terenie — w Dolinie Brahmaputry. Stąd pochodzi jego przydomek „Lew Doliny Brahmaputry". Dzięki osobistym walorom, dowcipowi, a przede wszystkim bezprzykładnemu poświęceniu się i dobroci serca pozyskuje ks. Leon nie tylko sympatię parafian, ale też ich pracodawców, którzy są przeważnie protestantami (Anglicy). Właśnie dzięki pomocy ze strony plantatorów herbaty i właścicieli kopalń ks. Piasecki może budować szkoły i kościoły na terenie swojej parafii. Oni też mimo innych przekonań religijnych ułatwiają mu spotkania z parafianami, dostarczają nawet środków lokomocji. Osobiste kontakty z Anglikami wykorzystuje też dla poprawienia trudnej sytuacji społecznej i ekonomicznej swoich parafian. Wspomina o tym polski pisarz prof. F. Goetel, który w 1931 r. odwiedził naszego misjonarza w Gauhati [19]. W tym czasie rodzi się wiele inicjatyw duszpasterskich, które później będą kontynuowane i rozwijane. Między innymi wtedy zaczyna się ukazywać czasopismo w języku hindu, przeznaczone głównie dla jego katechistów, „Salesian Khabaran" („Wiadomości Salezjańskie"). W 1930 r. przez 6 miesięcy towarzyszy ks. Leon prefektowi apostolskiemu ks. A. Mathiasowi przy wizytacji ogromnej parafii gauhackiej. Ks. Mathias z wielkim uznaniem wspomina nie tylko sukcesy w działalności ewangelizacyjnej, ale również samo zaprogramowanie i konsekwencję w realizacji planu tej wizytacji przez ks. Piaseckiego.

Morderczą praca i chroniczna prawie malaria tak podkopały zdrowie misjonarza, że któregoś dnia, wysiadając z pociągu na maleńkiej stacyjce w drodze na misje, ks. Leon pada nieprzytomny. Schorowanego i wyczerpanego do ostateczności przewożą najpierw do Gauhati, a następnie do Kalkuty, gdzie spędzi kilka miesięcy w szpitalu. Zachowały się z tego okresu wzruszające listy katechistów i wiernych kierowane do niego, opublikowane na łamach „Misji Katolickich" [20], świadczące o wielkim przywiązaniu do misjonarza. W początkach 1931 r. rekonwalescent powraca do przerwanych zajęć, tym razem, aby organizować nowy ośrodek pracy misyjnej w Dibrugarh.

Zarówno wizytacja prefekta apostolskiego, jak i sama choroba ks. Piaseckiego przekonały władze kościelne o konieczności podziału tak straszliwie rozległej parafii misyjnej, o co ks. Leon już dawniej zabiegał.

[19] *Polscy misjonarze w Indiach.* W: *Podróż do Indii.* Warszawa 1934 s. 194—205. Por. też: „Młodzież Misyjna" 1937 nr 2 s. 47.

[20] L. Piasecki: *Listy katechistów.* „Misje Katolickie" 1930 nr 11 s. 499—501.

W 1931 r. powstają tam cztery ośrodki duszpasterstwa misyjnego: Gauhati, Tezpur, Dembri i Dibrugarh. Misja w Dibrugarh jest tak wielka, jak wszystkie trzy pozostałe i obejmuje połowę poprzedniego terenu (65 tys. km²). Jest to najdalszy zakątek Assamu, graniczący z Chinami, Tybetem i Birmą, a także najbardziej zaniedbana duszpastersko i materialnie część dawnej parafii. Trzeba tu właściwie zaczynać wszystko od nowa. Nic też dziwnego, że podejmuje się tego właśnie „Lew Brahmaputry". Do pomocy dostaje wiernego przyjaciela i współpracownika z gauhackich czasów, ks. F. Marmola. Na stałe osiedlają się tu dopiero w 1932 r. Ks. Piasecki zostaje znów dyrektorem i proboszczem. Najpierw trzeba było odzyskać opuszczony i zaniedbany teren i zabudowania po ojcach salwatorianach. Po odzyskaniu nieruchomości i działki wszystko to ks. Leon sprzedaje, a nabywa nowy plac położony wyżej i dalej od ciągle wylewającej Brahmaputry [21]. O słuszności tej decyzji przekonali się salezjanie potem nie raz. Tutaj powstanie wspaniały kościół Serca Jezusowego — dziś katedra, a także sale szkolne, warsztaty i sierociniec, w którym chłopcy assamscy zdobywać będą zawód i wykształcenie. Podobnie jak w Gauhati, zostają sprowadzone do Dibrugarh siostry zakonne, które mają się zajmować dziewczętami i pracować w szpitalu. Większość jednak czasu pochłaniają misjonarzowi nie kończące się „wycieczki" misyjne. Znów trzeba odwiedzić około 3000 wiernych skupionych przy 152 stacjach misyjnych, zatroszczyć się o 95 kaplic-kościółków i myśleć o budowie nowych, a także otoczyć opieką i zapewnić utrzymanie 67 katechistom. Nie daje też spokoju myśl, że w parafii jest nadal 2 miliony pogan, których trzeba pozyskać dla Chrystusa.

Przede wszystkim troska o zdrowie, ale i względy finansowe skłoniły przełożonych zakonnych do wysłania polskiego misjonarza na odpoczynek do kraju. W ciągu 55 lat pracy na obczyźnie był to jedyny jego przyjazd do Polski. W kwietniu 1933 r. dobija ks. Leon do Włoch, a pod koniec maja zjawia się w rodzinnych stronach. Nie zastaje już przy życiu matki. Przywiózł ze sobą sporo eksponatów do muzeum misyjnego przy Seminarium Salezjańskim w Marszałkach, a także sporo egzotycznych podarków dla dobrodziejów. Półroczny pobyt w kraju był właściwie nieustannym tournée, w czasie którego wygłosił dziesiątki kazań i prelekcji na temat misji w Indii, zbierając przy tym dary na cele ewangelizacji w Assamie. Wracając do Indii, przeżywa we Włoszech kanonizację św. Jana Bosko. Za ofiary z Polski, zebrane zresztą nie tylko w 1933 r., powstała wspomniana świątynia w Dibrugarh, ale też dwadzieścia kilka mniejszych i większych kościółków na terenie jego rozległej parafii. Dzięki tym ofia-

[21] Tenże: *Na nowej placówce*. „Pokłosie Salezjańskie" 1932 r. s. 52.

rom mógł funkcjonować sierociniec, szkółki parafialne i mogło wychodzić czasopismo „Wiadomości Salezjańskie" w języku hindi. Zresztą zawsze w trudnej sytuacji misjonarz apelował do rodaków i nie zawodził się.

6 czerwca 1940 r. Włochy przystępują do wojny po stronie Niemiec. Następnego dnia rząd angielski internuje ponad 150 salezjanów włoskiego pochodzenia pracujących w Assamie. Ich stanowiska, najczęściej bardzo eksponowane, muszą zająć z konieczności współbracia innych narodowości. Inspektorem prowincji Indii Północnych z siedzibą w Kalkucie zostaje Hiszpan ks. M. Uguet, a jego najbliższym współpracownikiem — ks. Piasecki. Misjonarz z ciężkim sercem opuszcza dotychczasowe pole pracy i przenosi się do Kalkuty, gdzie obejmuje równocześnie stanowisko dyrektora i administratora domu, szkoły poligraficznej, wydawnictwa salezjańskiego, zostaje także proboszczem katedry kalkuckiej, radcą inspektorialnym i ekonomem prowincjonalnym. Ks. inspektor A. Alessi napisze w liście pośmiertnym, że były to lata pracy trudnej, bo najeżonej kłopotami i ciągłym niepokojem o niepewne jutro. Zadanie to wykonał ks. Piasecki bardzo dobrze i z korzyścią dla całej, wdzięcznej do dziś, prowincji kalkuckiej. Ks. P. Bazgier wspomina, że współpraca z ks. Uguetem była nadzwyczajna i „gdyby Hiszpan pozostał na urzędzie, trzymałby go przy sobie i na dyrektorstwie, i w administracji" [22]. W 1950 r. rany po wojnie na tyle się zabliźniły, że kto inny mógł podjąć już trudne obowiązki po zmęczonym i schorowanym ks. Leonie. On natomiast zostaje przeniesiony do sanktuarium maryjnego w Bandel koło Kalkuty, gdzie jako dyrektor, proboszcz i administrator buduje seminarium dla przyszłych kandydatów do zgromadzenia (aspirantat). W tym czasie jego ukochane Dibrugarh staje się stolicą diecezji (1951). W przytoczonym liście ks. Bazgier pisze, że ks. Leon miał wielkie wzięcie u ludzi na północy i byłby został biskupem — dodaje pół żartem — w ukochanym i przez siebie na nogi postawionym Dibrugarh, gdyby go ks. O. Marengo, włoski współbrat, nie ubiegł.

Opieszale posuwała się budowa rozpoczętego przed kilku laty seminarium salezjańskiego w Sonada na północy. W 1953 r. zostaje tam przeniesiony ks. Piasecki, z poleceniem wykończenia gmachu. Równocześnie uczy w seminarium i jest spowiednikiem wspólnoty seminaryjnej. Po wybudowaniu instytutu schorowany misjonarz mógłby rozpocząć emeryturę, dożywając ostatnich lat w chłodnym, górskim klimacie u podnóża Himalajów i wśród młodzieży salezjańskiej. Nie nadawał się już za bardzo do tak czynnego duszpasterstwa, jakie prowadził przedtem, bo złamana w Bandel

[22] *List* do ks. insp. S. Rokity (18 stycznia 1958). Archiwum Inspektoralne — — Łódź.

ręka ciągle dokuczała i utrudniała dłuższą jazdę na rowerze, a przy tym cierpiał na nadkwasotę żołądka i na nadciśnienie. Mimo tych niedomagań na wieść, że w Dolinie Brahmaputry młodzi misjonarze chorują, zgłasza się na ochotnika, by ich zastąpić [23]. Zatem 6 października 1955 r. osiada w nowo otwartej misji Dum Duma, 80 km na wschód od Dibrugarh. W miarę sił stara się pomagać w duszpasterstwie w terenie, ale przeważnie przebywa w domu i dogląda budowy szkoły dla chłopców assamskich. Głosi też rekolekcje dla sióstr zakonnych i zastępuje współbraci udających się na rekolekcje czy też wyjeżdżających z innych powodów ze swoich placówek. Jest częstym gościem w Dibrugarh, dokąd zaprasza go bp Marengo z posługą kapłańską. We wrześniu 1957 r. ma udać się na wypoczynek i leczenie do Włoch ks. Fosatti z pobliskiego ośrodka przemysłu naftowego w Digboi. Ktoś musi go zastąpić. Ks. inspektor A. Alessi i bp O. Marengo polecają ten obowiązek ks. Piaseckiemu. Lekarze już dawniej przepowiedzieli naszemu misjonarzowi nagłą śmierć na skutek nadciśnienia i choroby serca, nic też dziwnego, że ks. Leon przedstawia przełożonym swoje zastrzeżenia; wyczuwa zbliżającą się śmierć, i to nagłą, dlatego chciałby umrzeć w towarzystwie współbrata, który udzieliłby mu w tej godzinie ostatnich pociech religijnych. W Digboi trzeba będzie spędzić w pojedynkę kilka miesięcy. Władze zakonne jednak są innego zdania i ks. Piasecki, który nigdy nie powiedział przełożonemu „nie", jeszcze tego samego dnia udaje się na wyznaczoną placówkę. Biskup, znając słabość misjonarza do zwierząt i kwiatów, na osłodę samotności daje mu swego psa [24]. W cztery dni potem ks. Piasecki już nie żył. Jak przewidział i wyczuł, odszedł z tego świata samotnie. Niemal tuż przed śmiercią pisał do swojej siostry: „Misjonarz, co zajmował się tutejszą placówką, choruje i lekarze polecili mu udać się do swojej ojczyzny, do Włoch, a przełożeni nie mogli znaleźć [kogoś] innego, co by go zastąpił, więc poświęciłem się ja. Powiesz, że i ja powinienem się wybrać do Polski i masz rację, ale [...] jak widzisz jestem tutaj potrzebny, by zastąpić chorego [...] choć stary i nie jestem tak silny jak dawniej, i lekarze zalecają mi ostrożność z powodu ciśnienia krwi, bo często czuję zawroty głowy, prawdziwie chory nie jestem i chociaż nie mogę już tyle podróżować i odwiedzać naszych biednych chrześcijan, to jednak mogę jeszcze spełniać obowiązki księdza. Jeżeli Pan Bóg widzi, że przydam się jeszcze na coś, to da mi potrzebne siły, a jeżeli mnie zawoła do siebie, to i pójdę. Gdyby zaś tu mi przyszło umrzeć, to jestem pewien, że nie zapomnicie o mej duszy w modlitwach

[23] L. Piasecki: *List* do siostry P. Frąckowiak (10 sierpnia 1955).

[24] O. Marengo: *List* do ks. W. Klimczyka. Archiwum Inspektoralne — Kraków.

waszych. Starałem się służyć Panu Bogu wiernie, ale czasem i za drobne przewinienia trzeba długo pokutować w czyśćcu [...] dlatego codziennie pamiętam we mszy św. o naszej Matusi i Ojcu" [25].

10 września około godziny 14.30, wracając z poczty na rowerze, został ks. Piasecki niespodziewanie najechany przez samochód ciężarowy, który nie miał sprawnych hamulców, a kierowca nie miał prawa jazdy. Było to w momencie, gdy na stację kolejową przybył pociąg z robotnikami wracającymi z pracy. Ks. Leon — jak głosi raport urzędowy — aby uniknąć tłumu, miał prawdopodobnie przejechać na niewłaściwą (prawą) stronę jezdni, i tam właśnie uległ wypadkowi. Jednak układ kierownicy roweru wskazywałby na coś zupełnie innego. Bp Marengo w liście do ks. W. Klimczyka powiada, że nigdy już nie dowiemy się całej prawdy i dlatego zdani jesteśmy wyłącznie na relację policji [26].

Poszkodowanego kapłana odwieziono natychmiast do szpitala, gdzie po jakimś czasie odzyskał przytomność, ale nie mógł sobie przypomnieć szczegółów wypadku. Winę bierze na siebie i prosi, aby w niczym nie karać kierowcy. Twarz i piersi miał posiniaczone. Skarżył się też na ból w karku, ale nikt nie przeczuwał zgonu. Dlatego ks. Fosatti, który nazajutrz miał opuścić Digboi, spokojnie wrócił ze szpitala do domu po oleje św. Tam zastał go telefon, że ks. Leon już nie żyje. Sekcja zwłok na drugi dzień w Dibrugarh wykazała, że koła samochodu zmiażdżyły żebra. Jedno z nich utkwiło w wątrobie, a inne w aorcie. W szpitalu nastąpił gwałtowny wylew wewnętrzny powodujący śmierć. Ciało było zbyt zdeformowane, aby wystawić je na widok publiczny. Zamkniętą trumnę wystawiono w katedrze Najświętszego Serca w Dibrugarh. Zmarłego żegnały tysiączne tłumy: wychowankowie i byli wychowankowie salezjańscy, współbracia, wierni, a nawet poganie, którzy cenili w nim dobrego człowieka. 11 września o godz. 16.00 bp O. Marengo odprawił mszę św. i pogrzebał zasłużonego misjonarza tuż przy murach katedry, którą ks. Piasecki z takim trudem i taką miłością do Najświętszego Serca przed 18 laty wzniósł [27].

Ks. Leon Piasecki przeżył 68 lat (1889—1957), w tym 44 lata w Zgromadzeniu Salezjańskim, 36 lat w kapłaństwie; przez 35 lat pracował na misjach, przez 28 piastował urząd dyrektora domu, przez 10 był ekonomem i radcą inspektorialnym, a całe kapłańskie i salezjańskie życie niestrudzonym apostołem ewangelizacji.

Misyjną działalność ks. Piaseckiego można podzielić na dwa okresy: wzmożonej aktywności duszpastersko-misyjnej w Gauhati i potem w Di-

[25] L. Piasecki: *List* do siostry P. Frąckowiak (14 sierpnia 1957).
[26] Marengo, jw.
[27] Tamże.

brugarh (1923—1940) oraz działalności raczej o charakterze administracyjnym (1940—1957) w Kalkucie, Bandel, Sonada i Dum Duma. Wyraźną cezurę między nimi stanowi wybuch drugiej wojny światowej.

Gros czasu i wysiłku w pierwszym okresie pochłaniają misjonarzowi nie kończące się wędrówki po rozległym terytorium misji. Ks. Leon nie jeden raz wspomina, że jego parafia gauhacka ma 1000 km długości. Pracę utrudniał przede wszystkim brak odpowiedniej komunikacji. Do rozrzuconych w puszczy assamskiej plantacji i wiosek, gdzie mieszkali katolicy, można było dostać się statkiem po Brahmaputrze lub jedyną wówczas linią kolejową, ale tylko częściowo, bo dalszą drogę musiał pokonywać na rowerze (był to jego ulubiony środek lokomocji, często opisuje go w korespondencji i właściwie na nim zakończył życie) albo na własnych nogach. Niekiedy posyłali wierni po misjonarza wóz zaprzężony w dwie chude krowy lub słonia. Plantatorzy herbaty, choć sami byli przeważnie protestantami, ale jako pracodawca parafian ks. Leona wysyłali po niego powozy lub nawet samochód, jeżeli pozwalała na to droga. Wielokrotnie podróż się straszliwie komplikowała z powodu niepunktualności kolei i statków, a przy tym statki nie zawsze zatrzymywały się w ustalonych przystaniach, lecz przeważnie tam, gdzie odpowiadało kapitanowi. Nic dziwnego, że misjonarz bardzo często w listach wzdycha do czasów, kiedy będzie mógł podróżować własnym autem, jak duchowni protestanccy, albo też pokonywać dalekie odległości „latawcem" [28].

Innym utrudnieniem w pracy misyjnej był malaryczny klimat Assamu, a właściwie Doliny Brahmaputry. Upały, gwałtowne spadki temperatury i niespodziewane ulewne deszcze sprawiały, że rodak nasz był przez cały czas pracy w nizinie assamaskiej chory na malarię.

Ponieważ większość katolików rekrutowała się z robotników plantacji herbaty, ks. Piasecki tak układał spotkanie z wiernymi, aby nie zakłócać rytmu dnia pracy, zwłaszcza że — jak wyżej wspomniano — plantatorami i w ogóle pracodawcami byli Anglicy, więc niekatolicy. Wizyta rozpoczynała się zwykle po południu, a kończyła najczęściej koło południa następnego dnia. W szczególnych wypadkach przeciągała się do kilku dni. O ile przyjazd był spodziewany, wierni wychodzili na spotkanie z muzyką, głośnym bębnieniem, trzymali w rękach chorągiewki, kwiaty, wieńce dla misjonarza. Jeżeli przybycie było nie zapowiedziane, wystarczyło uderzyć w kawał żelaza wiszącego przy kaplicy, aby wszyscy się zgromadzili. Przed powitaniem podchodził do misjonarza szereg dziewcząt trzymających w dłoniach mosiężne talerzyki i dzbanuszki z wodą i następowało

[28] L. Piasecki: Z *Indii Wschodnich*. „Młodzież Misyjna" 1925 nr 1 s. 8—11; nr 2 s. 18—23.

umywanie rąk. Teraz dopiero odbywało się oficjalne powitanie, po którym częstowano przybysza herbatą i czymś do zjedzenia, najczęściej jajkami gotowanymi. Na plantacjach ks. Leon bywał zwykle gościem właściciela czy też zarządcy, ale nie mógł przecież gardzić gościnnością wiernych. Posiłek był okazją do serdecznej pogawędki. Potem następował egzamin katechumenów, którzy nazajutrz mieli otrzymać chrzest, a także osób przygotowujących się do innych sakramentów, zwłaszcza pierwszej komunii i małżeństwa. Po egzaminie misjonarz zachęcał wiernych do skorzystania z okazji do spowiedzi, odsyłał ich do domów na wieczerzę, jakiś czas konferował jeszcze z katechistą i radnymi „parafii" (najczęściej chodziło o budowę lub konserwację kościołów). Wizyta była też okazją do sprawdzenia pracy i morale katechisty, a także do wypłacenia mu pensji i zaprogramowania zajęć do następnego przybycia kapłana [29].

Parafianie ks. Piaseckiego to ludzie na ogół dobrzy, ale biedni pod każdym względem. Są nie ugruntowani w wierze, bo kontakty z kapłanem bywają bardzo rzadkie i raczej sporadyczne. Ich wiarę formuje katechista, który właściwie wie niewiele więcej niż oni. Toteż zdarzały się odstępstwa do zasobnych w dolary protestantów czy powrotu do pogaństwa. Są nieszczęśliwi, bo ciemni i rozpici. Dlatego ks. Piasecki, wykorzystując swoje znajomości z właścicielami plantacji, nie tylko zabiega o budowę nowych kaplic, ale i szkół. W jednym z listów do generała zgromadzenia pisze, że dzięki podjętym akcjom zmalała liczba analfabetów wśród jego wiernych o 20%. W tym samym liście donosi, że pozyskał też 500 osób, które całkowicie wyrzekły się picia jakiegokolwiek alkoholu [30].

Problemów jest dużo do załatwienia, zwłaszcza różnych sporów między samymi wiernymi, a także między wiernymi i poganami, którzy dość często wcale nie ułatwiali życia swoim katolickim sąsiadom. Jeżeli czasu i sił starczało, misjonarz do późna w nocy spowiada. Inni przybędą następnego dnia rankiem. Wtedy po spowiedzi odprawia mszę św., wygłasza kazanie, udziela sakramentów, potem odwiedza chorych, zwaśnionych, chwiejących się w wierze. Po południu żegna się i rusza w dalszą podróż, aby przed zmrokiem zdążyć do następnego punktu duszpasterskiego.

Można dostrzec w pracy ks. Piaseckiego elementy ekumeniczne, na co zresztą zwrócił uwagę prałat Mathias w czasie wizytacji Doliny Brahmaputry. Mianowicie w nabożeństwach katolickich brali udział również protestanci. Pozwolił im na to ich biskup, który *nota bene* był zaprzyjaźniony z ks. Leonem. Rzecz znamienna, najczęściej fundatorami katolickich kaplic

[29] Tenże: *Z wycieczki misyjnej: Assam (Indie Wschodnie)*. „Pokłosie Salezjańskie" 1924 nr 2 s. 17—19.

[30] *Dal Brahmaputra (India)*. „Bollettino salesiano" 1930 nr 11 s. 345 n.

i szkół byli protestanccy pracodawcy parafian ks. Piaseckiego. Oni też użyczali mu swoich pojazdów i gościli w swych domach. Zwykle jego nazwisko korzyło im się z Paderewskim, albo też przekręcali je dowcipnie na „Peg of whihsky". Ks. Leon „brał" ich po prostu swoją dobrocią i dowcipem [31].

Inną formą oddziaływania duszpasterskiego na wiernych, ale też i na pogan, były tzw. kongresy eucharystyczne, organizowane corocznie w kilku punktach rozległej misji. Trudno powiedzieć, czy jest to pomysł naszego kapłana, bo o podobnych imprezach wspominają i inni misjonarze assamscy, ale niewątpliwie samo przeprowadzenie i urządzenie ich było zasługą ks. Piaseckiego. Kongres taki był jakby polskim odpustem połączonym z rekolekcjami parafialnymi. Trwał trzy dni. Była okazja do spowiedzi, głosiło się kazania, prelekcje, odbywały się dyskusje religijne. Wierni demonstrowali swoje pieśni i tańce religijne. Była to doskonała forma manifestacji wiary, poczucia się w grupie (najczęściej katolicy żyli w diasporze) i jakiegoś głębszego oddechu religijnego. Ks. Piasecki opisał dość szczegółowo taki kongres w Gauhati, który miał tam miejsce od 21 do 24 maja 1926 r. i był połączony z otwarciem sierocińca. Wtedy po raz pierwszy w dziejach Gauhati aż dwa razy wyruszyła na miasto procesja. Było to wyłączną zasługą ks. Leona. Władze nie dawały bowiem pozwoleń na żadne manifestacje religijne, ponieważ zarówno procesje mahometańskie, jak i pogańskie kończyły się zawsze bijatyką jednych z drugimi. Obie procesje katolickie (eucharystyczna i maryjna) odbyły się w spokoju i porządku. Cechą charakterystyczną działalności ks. Leona było włączanie wiernych do organizowania i przygotowywania całej uroczystości. Oni nawet dyskutowali nad programem obchodów świąt. Przez to czuli się odpowiedzialni za wszystko. Ks. prałat Mathias, który brał udział w licznych imprezach organizowanych przez naszego misjonarza, patrząc na jego rozum i wytężony wysiłek apostolski, zaliczył go, obok ks. C. Vendramego apostoła Khasi, do „due grandi figure di missionari" [32].

Sprawą, która leżała ks. Piaseckiemu na sercu, i tu był naprawdę oryginalny pod wielu względami, było wychowanie i wykształcenie katechistów. Katechista był faktycznie duszpasterzem na stacji misyjnej, na której kapłan zjawiał się niekiedy raz, czy dwa razy do roku, a bywały wypadki, że i rzadziej. Byli to najczęściej ludzie prości, trochę może bardziej znający katechizm niż współziomkowie. Nie wszyscy umieli czytać i pi-

[31] Mathias, jw. s. 294.

[32] L. Piasecki: *Nasz kongres*. „Misje Katolickie" 1927 nr 10 s. 448—453. Por. tenże: *Nel Villagio i Mahorami* „Gioventù Missionaria" 1929 nr 2 s. 224 n.; tenże: *Pociechy i kłopoty*. „Pokłosie Salezjańskie" 1929 nr 7—8 s. 202.

sać. Misjonarz po przybyciu do wioski, gdzie brakowało katechisty, wybierał spośród wiernych najuczciwszego, najbardziej przywiązanego do Kościoła i na oczach zebranych nakładał mu na szyję krzyż, mianując go tym samym swoim zastępcą. Niektórzy z nich byli naprawdę oddani sprawie, ale było i sporo takich, którzy tylko szukali zysków i swoje funkcje spełniali niedbale. Miesięczne uposażenie katechisty np. w 1928 r. wynosiło od 10 do 30 rupii (6—10 dolarów), a do tego trochę odzieży. Były to pensje małe, ale mimo to zdobycie tych pieniędzy było dla ks. Leona prawdziwym „krzyżem". Dlatego nie wszystkie stacje misyjne miały swego katechistę czy swój kościół.

Aby podnieść poziom wykształcenia religijnego i wrażliwości moralnej katechistów, organizuje ks. Piasecki dla nich specjalne zebrania i pogadanki w czasie wyżej wspomnianych kongresów eucharystycznych. Urządza też osobne zjazdy katechistów całej misji, a także zjazdy rejonowe. Teren całej misji dzieli na rodzaj dekanatów, na czele których stawia osoby katechistów najbardziej wykształconych i przygotowanych do pełnienia tej funkcji. Mieli oni obowiązek nie tylko czuwać nad pracą swoich kolegów z okolicznych wiosek, ale też zbierać ich na comiesięczne spotkania, w czasie których omawiało się bieżące problemy, wymieniało doświadczenia i dokształcało katechetycznie. Z myślą o nich zaczyna ks. Piasecki wydawać „Salesian Khabaran" w języku hindi, cytowany już miesięcznik poświęcony informacjom kościelnym i pogłębieniu katechetycznemu. Dla nich też wydaje *Historię Kościoła* razem z ks. Cerato. Książka ta ma dziś kilka wydań. Ci zaznajamiali z treścią „Wiadomości Salezjańskich", a także z innymi książkami, swoich nie umiejących czytać współpracowników [33].

W trosce o promocję duchową katechistów organizuje dla nich ks. Piasecki (pierwszy w Assamie!) rekolekcje zamknięte. W jednej z serii, która odbyła się w 1932 r. w Dibrugarh, wzięło udział 42 nauczających (na 72 pracujących w parafii). Rekolekcje udały się nadzwyczajnie. Ks. Piasecki omawiał z każdym z osobna i na wspólnych zebraniach problemy społeczno-religijne misji, natomiast jego pomocnik, ks. Marmol, służył rekolektantom poradą w konfesjonale i na ambonie. Zachowały się wzruszające postanowienia tych ludzi, prostych, ale szczerze oddanych sprawie Bożej [34].

[33] L. Piasecki: *Zjazd katechistow*. „Misje Katolickie" 1929 nr 10 s. 446. Por. tenże: *W dolinie Brahmaputry*. „Pokłosie Salezjańskie" 1930 nr 12 s. 340.

[34] L. Piasecki: *Rekolekcje zamknięte dla katechistów*. „Misje Katolickie" 1933 nr 5 s. 143 n. Por. tenże: *U polskiego misjonarza w Dibrugarh*. Tamże 1936 nr 3 s. 89 n.

Wszyscy znający ks. Leona piszą, że nie był on krasomówcą. Mówił zwyczajnie, ale z serca, i tym pociągał słuchaczy. Był raczej praktykiem, a mimo to chwytał w wolnych chwilach za pióro, aby podzielić się z czytelnikami czasopism religijnych w Polsce i we Włoszech swoimi sukcesami w pracy misyjnej, prosić o wsparcie. Z salezjanów polskich pracujących na misjach dorównuje mu w obfitości korespondencji tylko ks. T. Wieczorek, misjonarz w Chinach, jego kolega nowicjacki. Jak już powiedzieliśmy, ks. Piasecki pierwszy zaczął wydawać w języku hindi biuletyn religijny, był też współautorem *Historii Kościoła*, a w jednym z listów do siostry wspomina, że tłumaczy na język angielski książkę o zbrodniach hitlerowskich dokonanych na salezjanach Polakach. Był też w kalkuckich czasach dyrektorem wydawnictwa i drukarni salezjańskiej.

Ks. Piasecki słynął nie tylko jako dobry organizator duszpasterstwa na swojej misji, ale też jako doskonały administrator. Dzięki temu talentowi mógł podołać w czasie wojny trudnym obowiązkom ekonoma inspektorialnego. Mimo ciągłych wędrówek misyjnych przecież znalazł czas i środki na zbudowanie sierocińca i szkoły w Gauhati, na budowę wspaniałej świątyni Serca Jezusowego w Dibrugarh (1938—1940) i dosłownie kilkudziesięciu przynajmniej, o ile nie więcej, kościołów i kaplic w Dolinie Brahmaputry. W „Bollettino salesiano" z listopada 1950 r. donosi, że w ostatnim czasie wybudował 20 kościółków większych i mniejszych, a koszt małego obiektu sakralnego wynosił wtedy ok. 80 dolarów amerykańskich [35]. Oczywiście, nie wszystkie z tych kościółków były murowane. Najczęściej były to bambusowe szopy kryte strzechą z trawy. Ale po powrocie z Polski w 1934 r. informuje, że za zebrane w kraju pieniądze wybudował 11 kościołów murowanych i 14 kaplic [36]. Koroną budownictwa sakralnego ks. Piaseckiego była na pewno wspomniana katedra w Dibrugarh. Ks. Bazgier pisze, że płakał ze wzruszenia, odprawiając tam mszę św. Tak bardzo urzekła go ta świątynia swoim pięknem [37].

Ks. Piasecki budował nie tylko kościoły. Wspomniano już o sierocińcu w Gauhati, który stał się szkołą katechistów i kuźnią powołań do zgromadzenia. On też wznosi wspaniałe gmachy seminarium dla kandydatów do zgromadzenia w Bandel, potem seminarium w Sonada u podnóży Himalajów i wreszcie internat dla 100 chłopców w Dum Duma.

Niełatwo jest streścić na kilku stronach 68 lat bogatego życia i za-

[35] *Dal Brahmaputra*, jw. s. 346.

[36] L. Piasecki: *Wdzięczność i prośba*. „Młodzież Misyjna" 1934 nr 9 s. 117—119. Por. tenże: *Gdy polski misjonarz wraca do swoich owieczek*. „Przewodnik Katolicki" 1934 nr 35 s. 547.

[37] Bazgier, jw.

mknąć w kilku zdaniach cały trud, inicjatywy i prace polskiego misjonarza. Można powiedzieć słowami introitu do mszy św. o św. Janie Bosko, że Bóg dał mu mądrość i serce wielkie, które mobilizowało go do ciągle nowych wysiłków i ofiary dla Kościoła, dla misji i biednych ludzi. Niełatwo jest podać dokładne liczby i zamknąć w statystykach wyniki misyjnej działalności ks. Piaseckiego. Z rozproszonych w jego listach danych wynika, że w 1923 r. w Gauhati były 253 chrzty, w 1924 r. już 311, w 1925 r. — 438, w 1926 r. — 528, w 1927 r. — 558, a w następnym ochrzczono aż 1001 osób. W Dibrugarh w 1931 r. było zaledwie około 3000 wiernych, a po pięciu latach (1936) liczba ta urosła do 16 000, w 1939 r. było tam 18 000 katolików! Rosła też liczba katechistów. Na terenie misji Dibrugarh było ich w 1932 r. 72, w 1934 r. liczba ich wzrosła do 95, w 1935 r. do 107, a w 1937 r. aż do 128. Mimo to misjonarz skarży się, że ciągle ich brakuje, tak samo jak i nauczycieli, których w 1937 r. miał zaledwie 12 [38].

Dziś na terenie dawnej prefektury apostolskiej Assamu jest sześć diecezji. W czterech z nich biskupami są salezjanie, trzej to rodowici Hindusi: abp H. D'Rosario (Shillong-Gauhati), bp R. Kerketta (Dibrugarh), bp A. Alamgimathathil (Kohima-Imphal) i bp O. Marengo, Włoch, administrator apostolski w Tura.

Gdy przed pięćdziesięciu laty salezjanie obejmowali Assam, było tam zaledwie 5844 katolików. Po dziesięciu latach pracy liczba ta wzrosła do 18 000, a obecnie jest ich tam ponad 400 000. Gdy w kwietniu 1973 r. abp D'Rosario, nowy rządca diecezji Shillong-Gauhati, zjawił się na audiencji u Ojca św. Pawła VI wraz z byłym pasterzem tej diecezji, abpem S. Ferrandem, i rozwinąwszy przed Jego Świątobliwością mapę Assamu mówił o sukcesach pracy salezjańskiej na tych terenach, w oczach Pawła VI pojawiły się łzy wzruszenia [39]. Do tego wzruszenia Ojca św. w niemałym stopniu przyczyniła się ofiarna praca polskiego misjonarza.

Być może, kiedyś ukaże się monografia, która uwzględni nie znane dotychczas źródła z archiwów indyjskich i rzymskich, ujawni nam nowe szczegóły z życia i pracy ks. Leona Piaseckiego, a także odsłoni w pełni jego sylwetkę duchową. Z tych materiałów, które posiadamy, widać, że ks. Leon był człowiekiem głębokiej wiary. Uzewnętrzniała się ona w serdecznej pobożności i pełnym poświęcenia ofiarnym życiu kapłańsko-zakonnym. Swemu nabożeństwu do Bożego Serca, Maryi Wspomożycielki

[38] *List do czytelników „Młodzieży Misyjnej"*, jw. s. 33 n.; Por. tenże: *Proszę o „Gwiazdkę"*. „Młodzież Misyjna" 1935 nr 2 s. 173—175.

[39] Ferrando, jw. s. 249. Por. E. Bianco: *Avete fatto piangere il Papa!* „Bollettino Salesiano" 1978 nr 20 s. 38.

Wiernych i św. Jana Bosko dał wyraz nie raz na kartkach listów. Im dedykował wiele swych murowanych i bambusowych kościółków. Nabożeństwa do Bożego Serca nauczył się w nowicjacie, a pobożności maryjnej nauczyła go matka. Jako chłopak, chcąc jej sprawić radość, kupił w Śremie na imieniny obraz Najświętszej Maryi Panny. Niósł go kilka kilometrów do domu, ukrył pod drzewem i zawiesił w nocy nad łóżkiem matki, aby rankiem ją mile zaskoczyć [40]. Z głębokiej wiary wynikała mordercza praca i duch bezgranicznej ofiary. Ks. Pianazzi wspomina, że w częściowo zachowanym notesiku z postanowieniami pobożnymi myślami ks. Leona znajduje się też pragnienie męczeńskiej śmierci za wiarę [41].

Pobożność łączył ks. Piasecki z rozsądkiem, odwagą, pracowitością i zmysłem organizacji, czego dał świetne dowody zarówno pracując na misjach, jak i potem w kalkuckich czasach w administracji domu i całej prowincji.

Był też człowiekiem posłusznym, i można powiedzieć słowami liturgii Wielkiego Tygodnia: „posłuszny aż do śmierci". Posłuszeństwo łączył z pokorą. Mimo tylu sukcesów i zasług nazywał siebie zawsze tylko „kościelnym Najświętszego Serca", mając na myśli wybudowaną przez siebie świątynię [42].

Ks. Leon miał serce otwarte na wszystko, co piękne na świecie. Kochał kwiaty. Tęsknił za polskimi makami. Lubił zwierzęta, zwłaszcza psy. Żal mu było jałówki, która przedwcześnie zdechła, psa porzuconego przez właścicieli, którzy wyjechali do Anglii. Ileż w listach zachwytów i opisów przyrody. Ale umie równocześnie dostrzec nędzę i ból człowieka. Przede wszystkim boli go sieroctwo, dlatego stawia sierociniec w Gauhati, a za patronkę daje mu Wspomożycielkę, aby była tym dzieciom nieszczęśliwym matką [43]. Wiara i miłość człowieka każą mu opuścić chłodne podnóża Himalajów i udać się w malaryczną Dolinę Brahmaputry, aby tu właśnie znaleźć samotną śmierć, poświęcając się dla bliźniego.

Dobroć ks. Piaseckiego znajdowała szczery oddźwięk w sercach współbraci, wiernych, protestantów, pogan, a nade wszystko w sercach wychowanków. Wszyscy dali wyraz swej sympatii do polskiego misjonarza w czasie jego pogrzebu. Ks. F. Marmol wspomina, że chłopcy z sierocińca tak kochali ks. Leona, że na wieść o jego powrocie z wędrówki mi-

[40] L. Piasecki: *List do rodziny* (20 czerwca 1939).
[41] Pianazzi, jw. s. 100
[42] Ferrando, jw. s. 113.
[43] L. Piasecki: *Kto będzie im ojcem?* „Młodzież Misyjna" 1925 nr 9 s. 127 n.

syjnej porzucali zajęcia i z krzykiem wybiegali mu naprzeciw [44]. Oni to, chcąc sprawić mu radość, nauczyli się grać na instrumentach dętych *Mazurka Dąbrowskiego*. F. Goetel, który w 1931 r. był u niego z wizytą w Gauhati, powiada, że wzruszenie zatkało mu gardło, gdy niespodziewanie na powitanie ciemnoskóre chłopaki zaczęły grać *Jeszcze Polska*. Chłopcy ci wiedzieli, że serce ks. Leona ma prócz wielu jeszcze jedną wielką miłość, a tą miłością była właśnie Polska. Ileż w jego listach serdecznych słów poświęconych ojczyźnie, ile smutku, gdy cierpiała. Była tak odległa, że mógł ją tylko raz na 35 lat misjonarskiego życia odwiedzić, a była równocześnie tak bliska, bo kochana. Opowiadał o niej assamskim chłopcom, wędrując godzinami z wiernym sobie katechistą i pomocnikiem Edwinem, opowiadał mu *Trylogię* i dzieje dalekiego kraju.

Niech tych kilka kartek będzie zachwytem nad życiem i pracą rodaka, ale też niech będzie znakiem pamięci i wdzięczności ojczystej ziemi za miłość, jaką ją darzył polski misjonarz na assamskiej glebie.

THE PASTORAL AND APOSTOLIC MINISTRY OF REVEREND LEON PIASECKI

SUMMARY

Rev. Leon Piasecki was born on March 26th, 1889 in Pysząca near Śrem. He was one of twelve children of Wojciech and Marianna (maiden name Osińska). Leon became a Salesian and his two sisters, Anna and Maria, joined convents. Leon entered the noviciate in Radna in 1912 after attending schools in Daszawa and Oświęcim. In 1917 he was called to the Prussian army. After the war he studied theology in Oświęcim and Foglizzo (Italy). He took the holy orders from bishop A. Nowak in Kraków on June 21st, 1921. A year later he left for India to work as a missionary. Between the years 1923—1940 he worked in the Brahmaputra Valley in Assam. Up until 1930 he lived in Gauhati; and after the dvision of the missionary parish (over 100.000 km²) into 4 independent centres he settles in Dibrugarh. In addition to his daily visits to 150 mission stations he built a considerable number of little churches, a splendid Church of the Heart of God in Dibrugarh, orphanages in Gauhati and Dibrugarh; he organized Eucharistic Congresses in the bigger centres of the parish and, above all, he was busy preparing catechists. He organized trainings and conferences for them, he published a magazine called the „Salesian Khabaren", wrote a history of the Church, published other books. Both schools, in Gauhati and i Dibrugarh, were built especially for them. Between 1940 and 1950 he was vice-provincial and moved to Calcuta, where, besides his duties as a parish-priest of the Cathedral, he was the

[44] *W salezjańskim sierocińcu w Gauhati*. „Pokłosie Salezjańskie" 1931 nr 11 s. 253.

director and administrator of the house, the printing school, and the publishing house; he was also a steward and provinicial councillor. Then he worked in Bandel (1950—53), where he built a house for the candidates; in Sonada (1953—55), where he built the seminary building, and in Dum Duma, where, in addition to his pastoral activities, he built a school for Indian boys. He died in Digboi on September 10th, 1957, run over by a truck while relieving his fellow brother who was ill at the time. He lived for 68 years. During this time he was a priest, a missionary, a director, a steward, and a councillor. These were done within the 44 years of his life which he spent in the Order.

SPIS TREŚCI

Index rerum

director and administrator of the house, the printing school, and the publishing house; he was also a steward and provinicial councillor. Then he worked in Bandel (1950—53), where he built a house for the candidates; in Sonada (1953—55), where he built the seminary building, and in Dum Duma, where, in addition to his pastoral activities, he built a school for Indian boys. He died in Digboi on September 10th, 1957, run over by a truck while relieving his fellow brother who was ill at the time. He lived for 68 years. During this time he was a priest, a missionary, a director, a steward, and a councillor. These were done within the 44 years of his life which he spent in the Order.

SPIS TREŚCI

Index rerum

WYDAWNICTWO SALEZJAŃSKIE

Nakładem Salezjańskiej Inspektorii św. Stanisława Kostki w Łodzi
Nakład 1.000 + 150 egz. Ark. wyd. 18. Ark. druk. 17,75
Papier druk. sat. kl. V, 70 g, 70 × 100. Druk ukończono w grudniu 1980 r.
Cena zł 120,—

Zakł. Graf. „Tamka", Zakł. nr 1. W-wa. Zam. 602-10/80. O-113.