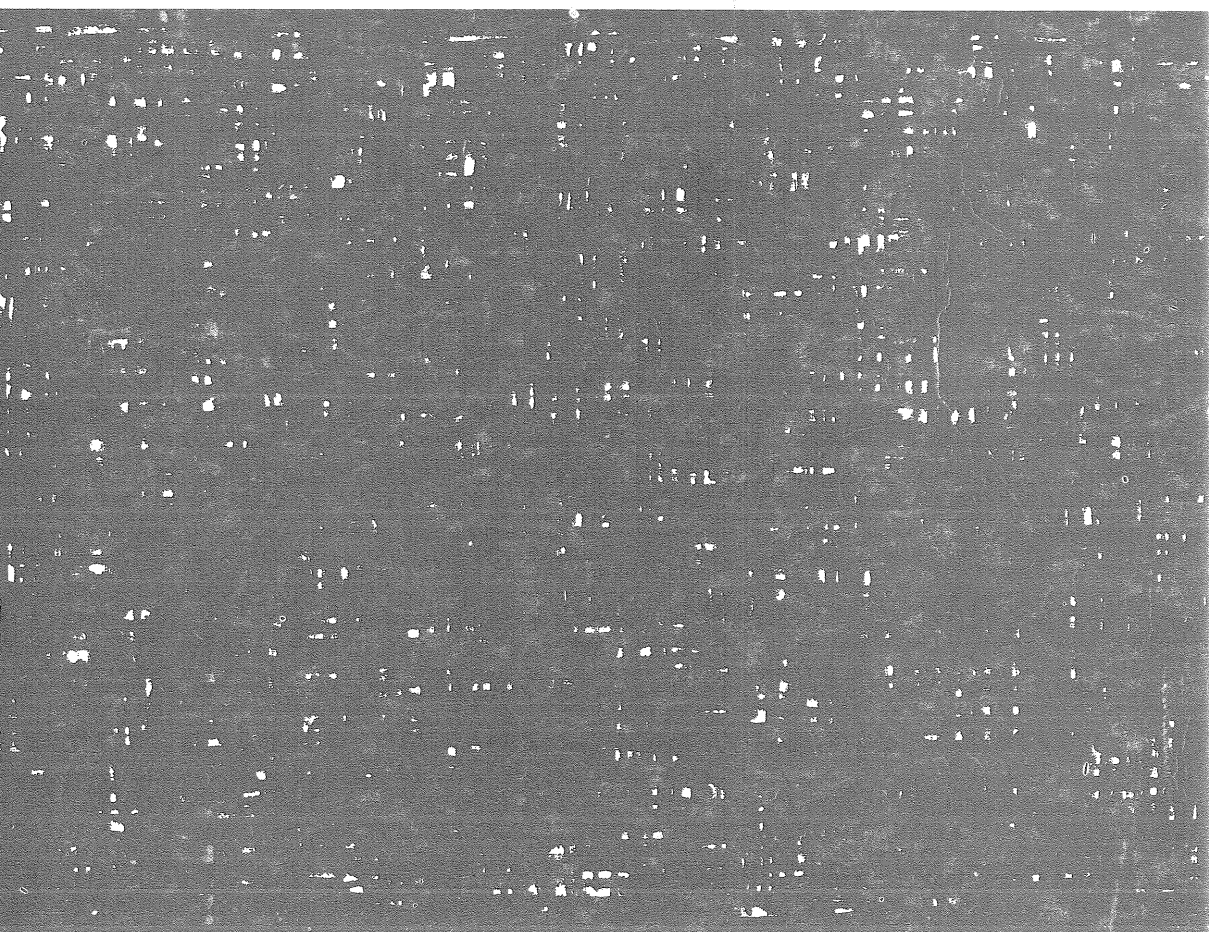
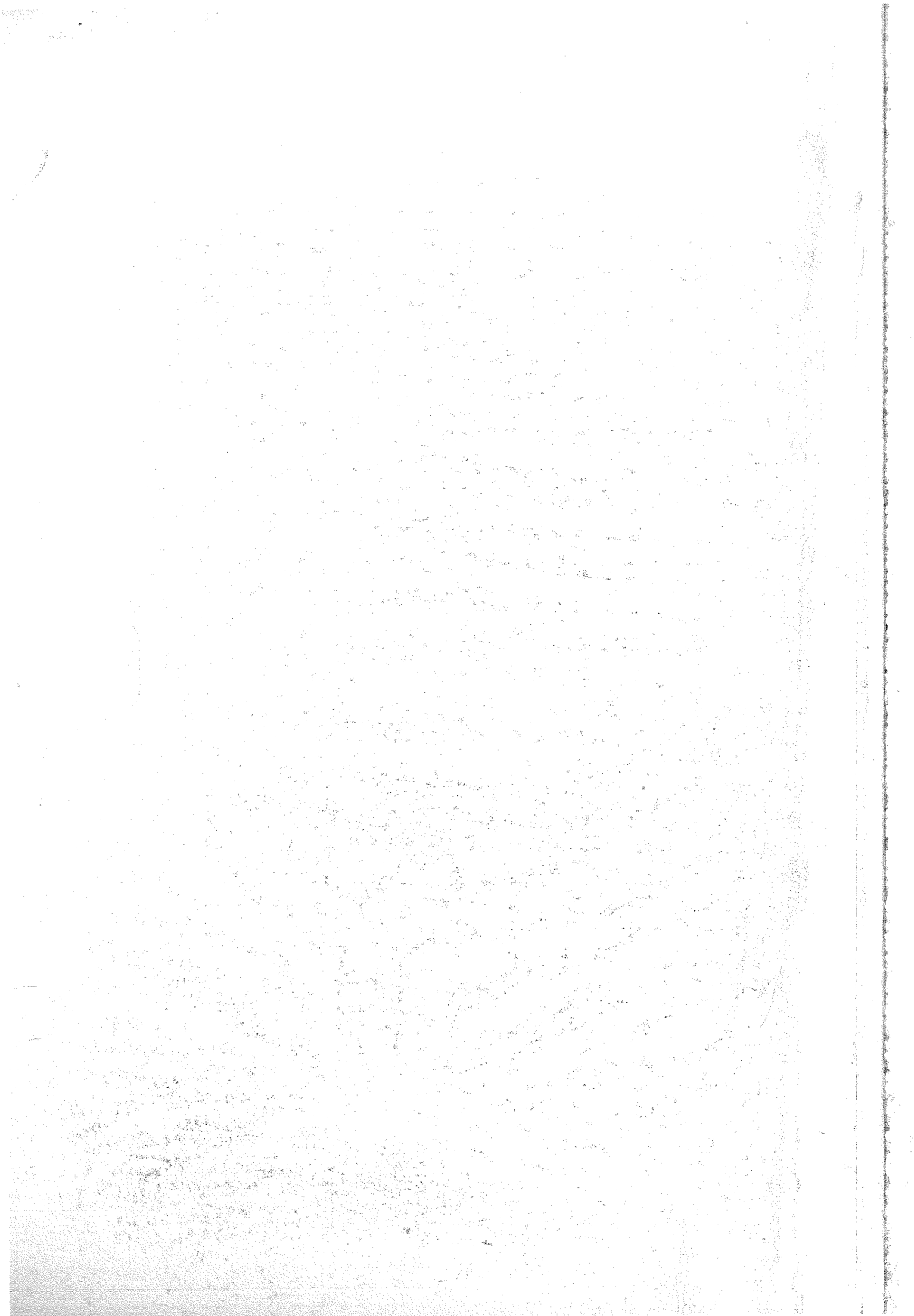


# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE



J. Grześkowiak: Małżeństwo chrześcijan jako sakrament • F. Blachnicki: Świadectwo wiary w katechezie • J. Wilk: Znaczenie pustyni w Ap 12 • B. Klaus: Zasady doboru treści katechezy • S. Semik: Miejsce katechezy rodzinnej w procesie religijno-moralnego wychowania dziecka • H. Łuczak: Katecheta - służą słowa • S. Rosik: Grzech i nałóg jako czynnik społeczno-moralnej destrukcji •



# SEMINARE

---

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

---

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW-LĄD 1981

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stanisław Kulpaczyński, Marian Lewko, Mieczysław Majewski, Roman Pomianowski  
Remigiusz Popowski, Ryszard Rubinkiewicz

Redaktor Naczelny

MARIAN LEWKO

Imprimi potest

Nihil obstat

Ks. Wojciech Szuleczyński  
Inspektor Warszawskiej Prowincji  
Zgromadzenia Salezjańskiego

Ks. dr Zygmunt Skowroński  
Cenzor

Ks. dr Aleksander Janeczek  
Sekretarz Inspektorialny  
L. dz. 111/82

Imprimatur

Józef Rozwadowski  
+ Biskup Łódzki

Ks. dr Andrzej Dąbrowski  
Kancelarz  
Łódź, dnia 16 IX 1982  
L. dz. 1831/82

Projekt okładki: Marian Lewko

## OBŁOK W STARYM TESTAMENCIE JAKO ZNAK ZBAWCZEJ MOCY BOGA DZIAŁAJĄCEJ W HISTORII IZRAELA

W krajach, w których powstały księgi Pisma św., obłoki nie są zjawiskiem tak częstym, jak w krajach północnych. Na Bliskim Wschodzie pojawieniu się obłoków towarzyszy na ogół ulewny deszcz lub wprost burza. Obłoki jako zjawisko niecodzienne, a zarazem mocno zaznaczające się w życiu ludzi Wschodu, wywarły ogromny wpływ na ich wyobraźnię. Stąd symbolika i znaczenie przenośne obłoku są bardzo bogate. Na ogólną liczbę 100 tekstów Starego Testamentu, wzmiankujących o obłoku, 70 z nich przypada na oznaczenie obłoku w sensie symbolicznym.

W niniejszym artykule chcemy wyjaśnić znaczenie obłoku w tych tekstach, które mówią o teofaniach Boga. Teksty te można zgrupować wokół siedmiu tematów. Cztery z nich dotyczą obłoku zjawiającego się w miejscach świętych: na górze Synaj, nad Arką Przymierza, przy Namioocie Spotkania i przy poświęceniu Świątyni. Dwa następne tematy omawiają znaczenie obłoku w dziełach zbawczych Boga, a więc przy przejściu Izraela przez Morze Czerwone i w czasie wędrówki przez pustynię. Ostatni temat to znaczenie obłoku w opisach zbawienia eschatologicznego.

### I Góra Synaj

Symboliczne znaczenie obłoku bierze swój początek z teofanii synajskiej<sup>1</sup>. Każde z czterech źródeł Pięcioksiągu (JEDP) relacjonuje to zdarzenie stosownie do osiągniętego stopnia rozwoju i wyrobienia myśli teologicznej.

Opis w źródle E najwyraźniej nawiązuje do zjawiska burzy: „Trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gesty obłok rozpostarł się nad górą” (Wj 19,16). Tradycja E w swoich opisach podkreśla duchowość,

---

<sup>1</sup> Por. S. Lach: *Księga Wyjścia*. W: *Pismo Święte Starego Testamentu*. Red. S. Lach. Poznań 1964 s. 299; J. Luzarraga: *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma 1973 s. 52.

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stanisław Kutlarczyński, Marian Lewko, Mieczysław Majewski, Roman Pomianowski  
Remigiusz Popowski, Ryszard Rubinkiewicz

Redaktor Naczelny

MARIAN LEWKO

Imprimi potest

Nihil obstat

Ks. Wojciech Szuleczyński  
Inspektor Warszawskiej Prowincji  
Zgromadzenia Salezjańskiego

Ks. dr Zygmunt Skowroński  
Cenzor

Ks. dr Aleksander Janeczek  
Sekretarz Inspektorialny  
L. dz. 111/82

Imprimatur

Józef Rozwadowski  
+ Biskup Łódzki

Ks. dr Andrzej Dąbrowski  
Kancelarz  
Łódź, dnia 16 IX 1982  
L. dz. 1831/82

Projekt okładki: Marian Lewko

## OBŁOK W STARYM TESTAMENCIE JAKO ZNAK ZBAWCZEJ MOCY BOGA DZIAŁAJĄCEJ W HISTORII IZRAELA

W krajach, w których powstały księgi Pisma św., obłoki nie są zjawiskiem tak częstym, jak w krajach północnych. Na Bliskim Wschodzie pojawieniu się obłoków towarzyszy na ogół ulewny deszcz lub wprost burza. Obłoki jako zjawisko niecodzienne, a zarazem mocno zaznaczające się w życiu ludzi Wschodu, wywarły ogromny wpływ na ich wyobraźnię. Stąd symbolika i znaczenie przenośne obłoku są bardzo bogate. Na ogólną liczbę 100 tekstów Starego Testamentu, wzmiankujących o obłoku, 70 z nich przypada na oznaczenie obłoku w sensie symbolicznym.

W niniejszym artykule chcemy wyjaśnić znaczenie obłoku w tych tekstach, które mówią o teofaniach Boga. Teksty te można zgrupować wokół siedmiu tematów. Cztery z nich dotyczą obłoku zjawiającego się w miejscach świętych: na górze Synaj, nad Arką Przymierza, przy Namioocie Spotkania i przy poświęceniu Świątyni. Dwa następne tematy omawiają znaczenie obłoku w dziełach zbawczych Boga, a więc przy przejściu Izraela przez Morze Czerwone i w czasie wędrówki przez pustynię. Ostatni temat to znaczenie obłoku w opisach zbawienia eschatologicznego.

### I Góra Synaj

Symboliczne znaczenie obłoku bierze swój początek z teofanii synajskiej<sup>1</sup>. Każde z czterech źródeł Pięcioksiągu (JEDP) relacjonuje to zdarzenie stosownie do osiągniętego stopnia rozwoju i wyrobienia myśli teologicznej.

Opis w źródle E najwyraźniej nawiązuje do zjawiska burzy: „Trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gesty obłok rozpostarł się nad górą” (Wj 19,16). Tradycja E w swoich opisach podkreśla duchowość,

---

<sup>1</sup> Por. S. Lach: *Księga Wyjścia*. W: *Pismo Święte Starego Testamentu*. Red. S. Lach. Poznań 1964 s. 299; J. Luzarraga: *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma 1973 s. 52.

transcendencję i niedostępność Boga<sup>2</sup>. Dlatego też obłok określany jest jako gęsty (Wj 19,16) i ciemny (Wj 20,21), aby podkreślić niemożność zobaczenia Boga.

Tradycja jahwistyczna w opisach teofanii synajskiej jest reprezentowana szczególnie przez dwa teksty: Wj 34,5 i 19,9. Pierwszy tekst mówi, że Jahwe zstąpił w obłoku. Wyrażenie „zstąpił” w innych tekstach Pięcioksiągu (por. Wj 33,9; Lb 11,25; 12,5) określa zjawienie się słupa obłoku, stąd można wnioskować, że i w naszym tekście chodzi o słup obłoku<sup>3</sup>. Podobnie można sądzić o drugim tekście (Wj 19,9), gdzie Jahwe zapowiada Mojżeszowi, że przyjdzie do niego w obłoku. W ogóle tradycja J mówi w zasadzie tylko o słupie obłoku<sup>4</sup>. Wytłumaczenie tego faktu nie jest łatwe. Najprawdopodobniej jego genezy należy szukać w środowisku świątynnym. Słup dymu unoszący się nad ofiarą lub dwie kolumny (Jakin i Boaz — 1 Krl 7,21), oświetlone w czasie uroczystości, mogły dać początek temu sposobowi wyrażania się<sup>5</sup>, tym bardziej, że tradycja jahwistyczna w opisach teofanii często mówi o dymie i ogniu (Rdz 15,17; Wj 19,18). O ile w tradycji E obecność Jahwe budzi grozę, to w opisie jahwistycznym podkreśla się łaskawość i miłosierdzie Jahwe (por. Wj 24,5; 33,19,27; 34,6): Zgadza się to z teologią źródła J, które ekspozuje opiekę Jahwe i ufność człowieka w Jego potęgę<sup>6</sup>.

Świadkiem tradycji kapłańskiej P jest Wj 24,15a-18a: „Gdy zaś Mojżesz wstąpił na górę, obłok ją zakrył (w. 15). Chwała Jahwe spoczęła na górze Synaj i okrywał ją obłok przez sześć dni. W siódmym dniu (Jahwe) przywołał Mojżesza z pośrodku obłoku (w. 16). A wygląd chwały Jahwe w oczach synów Izraela był jak ogień pożerający na szczycie góry (w. 17). Mojżesz wszedł w środek obłoku i wstąpił na górę (w. 18)”. Rzecz charakterystyczna, że tradycja P na określenie obłoku używa tylko jednego terminu *ānān*. Termin ten występuje zawsze z rodzajnikiem, który wskazuje na rzecz znaną. Obłok w tej tradycji stracił na obrazowości, ale zyskał jako znak — stał się pewnym *sacrum*. W tradycji kapłańskiej spotykamy się nadto z nowym pojęciem „Chwała Jahwe”.

W tekście wyżej cytowanym (w. 15b i 16a) można zauważyć pewien paralelizm: obłok okrył górę i chwała Jahwe zamieszkała na górze Synaj<sup>7</sup>. Paralelizm ten wskazywałby na pewne podobieństwo między obłokiem i chwa-

<sup>2</sup> Zob. Luzarraga, *iw.* s. 52.

<sup>3</sup> Tamże s. 53.

<sup>4</sup> Por. L. Sabourin: *The Biblical Cloud*, „Biblical Theological Bulletin” 4:1974 s. 298.

<sup>5</sup> Zob. G. H. Davies: *Pillar of fire and of cloud. The Interpreter's Dictionary of the Bible*. New York 1962. T. 3. s. 817.

<sup>6</sup> Zob. S. Lach: *Pięcioksiąg. W: Wstęp do Pisma świętego. T. 2. Wstęp do Starego Testamentu*. Red. S. Lach. Poznań 1973 s. 201.

<sup>7</sup> Zob. Luzarraga, *iw.* s. 53.



lą Jahwe. Pojęcie chwały Jahwe nie zostało jeszcze całkowicie wyjaśnione<sup>8</sup>. Oznacza ono zjawiska atmosferyczne i meteorologiczne towarzyszące teofanii Boga<sup>9</sup>, przez które Bóg objawia swoją potęgę i majestat<sup>10</sup>. Obłok, w połączeniu z elementami świetlnymi, odgrywa w tych zjawiskach rolę decydującą, dlatego w innych tekstach Pisma św. będzie nazwany „obłokiem chwały” (Syr 50,7; Krn 5,13 LXX) i „obłokiem świetlistym” (Mt 17,5).

W tradycji D o obłoku mówią dwa teksty: Pwt 4,11 i 5,22. Przypominają one Izraelitom Przymierze Synajskie, kiedy to Bóg dał im swoje przykazania wśród groźnych zjawisk, wzbudzających lęk i strach. „Wtedy zbliżyliście się i stanęliście pod górą — a góra płonęła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą” (Pwt 4,11). Drugi tekst (Pwt 5,22) mówi, że spośród tych zjawisk ognia, obłoku i ciemności przemawiał Bóg donośnym głosem.

W tradycji D wylaniają się pewne trudności interpretacyjne, a mianowicie — jak wyjaśnić zestawienie obok siebie tak kontrastowych i przeciwnych sobie pojęć, jak ogień, ciemność, mrok, obłok. Następnie — raz autor mówi, że Bóg przemawia spośród ognia (Pwt 5,4.24), to znów, że spośród ciemności (Pwt 5,23). To pytanie jest tym ciekawsze, że tylko deuteronomista używa wyrażenia „ciemność”, a jednocześnie ma upodobanie w podkreślaniu zjawisk świetlnych. J. Luzarraga sądzi, że zestawienie obok siebie terminów „ogień”, „obłok”, „ciemność” uwypukla rolę obłoku jako osłony zjawisk świetlnych, z których emanował oślepiający blask<sup>11</sup>. Nie jest to całkiem zadowalające wyjaśnienie. Wydaje się, że w tradycji D wyrażenia „ogień”, „obłok”, „ciemna chmura”, „ciemność” są potraktowane równorzędnie. Nadto tłumaczenie Pwt 4,11: „Góra płonęła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą” nie jest ani najlepsze, ani jedyne, a raczej podyktowane opisem teofanii w Wj 19,18. Tłumacząc Pwt 4,11 trzeba mieć na uwadze, że ciemność, obłok i chmura nie mają bezpośredniego związku ani z górą, ani z ogniem, lecz z niebem<sup>12</sup> i nie określają tu jakichś zjawisk atmosferycznych (np. burzy towarzyszących teofanii, jak-chcieliby A. Bertholet<sup>13</sup> i S. R. Driver<sup>14</sup>. Biblia Jerozolimską tłumaczy Pwt 4,11: „A góra płonęła ogniem aż do nieba, okry-

<sup>8</sup> Por. J. S. Synowiec: *Historyczny szkic dyskusji na temat kebod Jahwe*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 15:1968 z. 1 s. 44.

<sup>9</sup> Zob. A. von Gall: *Die Herrlichkeit Gottes*. Giessen 1900 s. 63; H. Kittel: *Die Herrlichkeit Gottes*. Giessen 1934 s. 33. 163.

<sup>10</sup> Por. B. Stein: *Der Begriff Kebod Jahwes und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*. Emsdetten i.W. 1939 s. 283. 330; Łach: *Księga Wyjścia*, jw. s. 346; K. Neuhaus: *Der Kebod Jahweh als Offenbarung*. Frankfurt a.M. 1936 s. 85—88.

<sup>11</sup> Luzarraga, jw. s. 55n.

<sup>12</sup> Zob. S. Łach: *Księga Powtórzonego Prawa*. Poznań 1971 s. 118.

<sup>13</sup> *Deuteronomium*. Freiburg i.Br. 1899 s. 16.

<sup>14</sup> *Deuteronomy*. Edinburgh 1902 s. 66.

tęgo mrokiem, ciemnością i chmurą”. Jednak najwłaściwsze wydaje się następujące tłumaczenie: „A góra płonęła ogniem aż do najgłębszego nieba, ciemności, obłoku i chmury”. W tym wypadku te trzy określenia byłyby synonimami nieba. Ta interpretacja wydaje się najwłaściwsza, gdyż źródło D ma na uwadze przede wszystkim względy teologiczne. To już nie tradycja E, odznaczająca się naturalizmem w opisie teofanii, ale głębokie opracowanie teologiczne, posługujące się symbolami. Obłok staje się synonimem nieba — świata świętości, potęgi i Boskiej chwały.

## II Arka Przymierza

W tym punkcie chcemy omówić znaczenie obłoku ukazującego się nad Arką Przymierza, umieszczoną w Przybytku i, w Miejscu Najświętszym świątyni. Mówi o tym Kpł 16,2: „Jahwe powiedział do Mojżesza: „Powiedz Aaronowi, swojemu bratu, żeby nie w każdym czasie wchodził do Miejsca Najświętszego poza zasłonę, przed przebłagalnią, która jest na arce, aby nie umarł, kiedy będą się ukazywać w obłoku nad przebłagalnią”. Arka była kontynuacją Synaju. Mojżesz wstępuje na górę Synaj i tam otrzymuje przykazania (Wj 19,3,20; 24,12-18), tak samo później otrzymuje nakazy od Jahwe przed Arką Świadcstwa (Wj 25,22). Do góry Synaj Izraelici nie mogą przystępować (Wj 19,20—23), również później zakaz ten będzie dotyczył Arki (Kpł 16,2), a jego przekroczenie jest karane śmiercią (2 Sm 6,6—8). Najważniejszym wydarzeniem na górze Synaj była teofania w formie burzy. Rzecz znamieną, że opisy teofanii w takiej formie spotykamy również w niektórych tekstach, które mówią o Arce. Przykładem jest tutaj Ps 68. Opiewa on triumfalny pochód Arki niesionej w uroczystej procesji<sup>15</sup>.

Teofanie, czyli ukazanie się Boga w potężnych zjawiskach przyrody, jakimi są burze, świadczą o potędze Boga i Jego władzy nad przyrodą i całym światem<sup>16</sup>. W opisach przejścia Izraela przez Morze Czerwone nietrudno spostrzec, że i tam miała miejsce burza, która umożliwiła ucieczkę Izraela (Ps 135,7; 77,18)<sup>17</sup>. Bóg w czasie przejścia przez morze okazał w ten sposób swoją moc. W późniejszych walkach, które stoczy Izrael, będzie obecna Arka Przymierza. Ona właśnie będzie przypominała i uobecniała potęgę

<sup>15</sup> Zob. J. Kruszyński: *Księga Psalmów*. Lublin 1936 s. 246n.

<sup>16</sup> Por. P. Grelot: *Orange. W: Vocabulaire de Théologie Biblique* (dalej: VTB). Red. X. Léon-Dufour. Paryż 1970 kol. 870n.

<sup>17</sup> Zob. T. W. Mann: *The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative*. „Journal of Biblical Literature” 90:1971 s. 29n.

Jahwe, tak często okazywaną w teofaniach, i będzie dlatego nadzieją i mocą walczącego Izraela.

Należy tutaj zaraz podkreślić, że obłok w opisach teofanii odgrywa rolę wyjątkową. Jest on jakby „streszczeniem” tego zjawiska, jego elementem najważniejszym. Bóg po prostu ukazuje się w chmurze i na niej zstępuje (Ps 18,10—12). Znamienne jest wyrażenie Ps 68,35: „Majestat (Jahwe) jest nad Izraelem, a Jego potęga w obłokach”. W opisach niektórych psalmów można zauważyć, że obłok jest jakby określeniem całego kosmosu, nad którym Jahwe okazuje swoją potęgę i władzę. W Ps 89,7 czytamy: „Bo któż na obłokach będzie równy Jahwe?” Po tych słowach następuje dalszy opis potęgi Jahwe we wszechświecie. Potęga ta wypływa z mocy stwórczej Jahwe (Ps 19; 29; 103)<sup>18</sup>.

Z tych rozważań wynika, że między obłokiem a Arką Przymierza istniała bardzo ścisła więź. Potwierdzają to i inne teksty Pisma św. Kiedy w świątyni Zorobabela nie było Arki, to i Jahwe nie okazał się w obłoku przy jej poświęceniu<sup>19</sup>. A *Druga Księga Machabejska* zapowiada, że miejsce, gdzie została schowana Arka przez Jeremiasza, będzie wskazane wtedy, kiedy „Bóg na powrót zgromadzi swój lud i okaże mu miłosierdzie. Wtedy Pan ponownie to wskaże i będzie można widzieć chwałę Pańską i obłok” (2 Mch 2,7n). Związek między obłokiem a Arką jest mocno podkreślony w opisach wędrówki Izraela do Ziemi Obiecanej. Przede wszystkim uderza fakt, że funkcje, które pełnił obłok w czasie przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, w opisie przejścia przez Jordan pełni Arka. Opisy tych dwóch wydarzeń są zresztą od siebie uzależnione<sup>20</sup>. W czasie przejścia przez Morze Czerwone obłok był symbolem walczącego Jahwe (Wj 14,19—25; 15,3). W późniejszych dziejach Izraela taką samą rolę odgrywała Arka Przymierza. Stała się ona znakiem świętej wojny i towarzyszyła jej zawsze pieśń wojenna (Lb 10,35; 1 Sm 4,5)<sup>21</sup>. Opisy walk, które miały miejsce przy podboju Ziemi Obiecanej, w zasadzie były wzorowane na opisie przejścia przez Morze Czerwone<sup>22</sup>.

Widzimy, że znaczenie Arki i zjawiającego się nad nią obłoku wzajemnie się wyjaśniają i uzupełniają. Obłok jakby wyraża i potwierdza znaczenie Arki. Wyraża on obecność i moc Jahwe, Pana Wszechświata, który na Synaju zawarł Przymierze z Izraelem i ciągle jest obecny w jego dziejach.

<sup>18</sup> Por. J. Ziegler: *Das Buch Isajas*. Echter-Bibel. Das Alte Testament. T. 3. Würzburg 1958 s. 35.

<sup>19</sup> Por. S. Trzeciak: *Literatura i religia u Żydów*. Lwów 1911. Cz. 2. s. 109.

<sup>20</sup> Zob. Mann, jw. s. 29.

<sup>21</sup> Por. J. Brière: *Arche d'Alliance*. VTB, kol. 85.

<sup>22</sup> Por. F. M. Cross: *Canaanite myths and Hebrew epic*. Cambridge 1973 s. 162n.

### III Namiot Spotkania

Nie tylko Arka Przymierza, ale również Namiot Spotkania jest kontynuacją Synaju<sup>23</sup>. Arka, Namiot, a potem Świątynia partycypują w świętości Synaju. Świętość tych miejsc wynika z obecności Jahwe. Zasadniczo tylko tradycja kapłańska mówi o związkach obłoku z Namiotem Spotkania (Wj 40,34—38; Lb 9,15—23). „Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe napelniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Jahwe wypełniała przybytek. Ile razy obłok wznosił się nad przybytkiem, synowie Izraela wyruszali w drogę, aż do dnia uniesienia się obłoku. Obłok bowiem Jahwe we dnie zakrywał przybytek, a w nocy błyszczał jak ogień na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej ich wędrówki” (Wj 40,34—38).

Wydaje się, że w wyżej cytowanym tekście, jak również w Lb 9,15—23 obłok odgrywa zasadniczą rolę. To właśnie on okrywa Namiot Spotkania we dnie i w nocy, z tą różnicą, że w nocy błyszczy na kształt ognia. Podkreślanie w tradycji P różnicy między obłokiem a ogniem<sup>24</sup> nie jest całkiem uzasadnione, gdyż teksty tak podstawowe, jak wyżej cytowane, nie dają do tego wystarczających powodów. Raczej należy przypuszczać, że chodzi o jaśniejący obłok i tylko on odgrywa zasadniczą rolę. O stosunku obłoku do chwały Jahwe mówi wiersz 34 cytowanego tekstu: „Obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Jahwe napelniła przybytek”. J. Luzarraga jest zdania, że właśnie blask obłoku przeniknął do Namiotu Spotkania, napelniając go jasnością<sup>25</sup>. Obłok i chwała Jahwe są tutaj powiązane jak przyczyna ze skutkiem. Dlatego nie bez słuszności stwierdza F. Hummelauer, że obłok w Wj 40,34 oznacza po prostu chwałę Jahwe<sup>26</sup>.

Pod względem teologicznym teksty te mówią przede wszystkim o świętości miejsca uświęconego obecnością Boga. Obecność ta jest szczególnego rodzaju. Człowiek nie może bezkarnie przystąpić do miejsca, gdzie Bóg się objawia. W innych wypadkach człowiek cieszy się obecnością Boga, pragnie jej, jest ona dla niego błogosławieństwem i życiem. Obecność, o której mówią wyżej cytowane teksty, jest obecnością groźną. Podobnie było z górą Synaj (Wj 19,20—23). Mojżesz mógł wstąpić na górę, ale tylko na wezwanie Boże.

<sup>23</sup> Zob. E. L. Ehrlich: *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nach biblischen Judentum*. Stuttgart 1959 s. 23; R. de Vaux: *Arche d'alliance et tente de réunion*. W: *Mémorial Albert Gelin. À la rencontre de Dieu*. Le Puy 1961 s. 57.

<sup>24</sup> Zob. J. S. Synowiec: *Kebod Jahweh*. Lublin 1967 s. 127 (maszynopis).

<sup>25</sup> Luzarraga, jw. s. 95.

<sup>26</sup> *Commentarius in Exodum et Leviticum. Cursus Scripturae Sacrae*. Wyd. R. Cornely i in. T. 2. Cz. 2. Parisii 1897 s. 354.

A kiedy wracał, twarz jego promieniowała blaskiem, co z kolei budziło lęk u tych, którzy na niego patrzyli (Wj 34,29—35). Jahwe objawia tutaj swoją świętość i nieprzystępność. Jednak na skutek specjalnego daru człowiek może z Nim obcować i nawet uczestniczyć w Jego świętości. Obłok w interesujących nas tekstach wyobraża właśnie tego rodzaju obecność i świętość Jahwe.

Inna grupa tekstów dotyczących obłoku i Namiotu Spotkania mówi o doświadczeniach ukazujących się Jahwe, celem rozmowy z Mojżeszem (Wj 33,9n), udzielania ducha prorockiego starszym (Lb 11,25), ukarania przestępstw (Lb 12,5.9n; 17,7) czy też dania poleceń Jozuemu (Pwt 31,15). We wszystkich tych wydarzeniach obłok objawia Jahwe, który — pełen świętości i sprawiedliwości — kieruje losami Izraela.

#### IV Świątynia

O obłoku zjawiającym się w świątyni informują nas teksty opisujące uroczystość poświęcenia świątyni (1 Krl 8,10n; 2 Krn 5,13n). Opisy te są pod wpływem, o ile nie samą transpozycją, opisu poświęcenia Namiotu Spotkania (Wj 40,34n)<sup>27</sup>. Znaczenie teologiczne obłoku w tych tekstach jest takie samo, jak w Wj 40,34n. Wyraża uświęcającą obecność Jahwe i Jego nieprzystępna świętość.

Jednak w rozważaniach można iść dalej, rozpatrując znaczenie teologiczne samej świątyni. Już Józef Flawiusz zwrócił uwagę na symboliczne znaczenie świątyni. Jej podział na trzy części: ulam, hekal i debir miał odpowiadać trzem częściom kosmosu: wodzie, ziemi i niebu<sup>28</sup>. W nowszych czasach uczeni podjęli tę interpretację. M. Burrows wyraża pogląd, że morze miedziane w świątyni Salomona symbolizowało ocean niebieski<sup>29</sup>. Inne elementy dekoracyjne świątyni również nawiązują do elementów kosmicznych<sup>30</sup>. „We wszystkich fazach swego istnienia świątynia Jahwe nosi ślady kosmicznego ujęcia Bożej obecności; w niebie, którego odpowiednikiem jest Święte Świętych, na ziemi, symbolizowanej przez Miejsce Święte, i w morzu, którego obrazem jest morze miedziane na dziedzińcu” — pisze K. Romaniuk<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Por. J. Morgenstern: *The Three Calendars of Ancient Israel*. „Hebrew Union College Annual” 1:1924 s. 46.

<sup>28</sup> Zob. A. Parrot: *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*. Warszawa 1971 s. 121.

<sup>29</sup> Przytaczam za Parrot, jw. s. 116.

<sup>30</sup> Zob. tamże s. 121n.

<sup>31</sup> *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*. W: *Drogi Zbawienia. Od Biblii do Soboru*. Red. B. Przybylski. T. 4. Poznań 1970 s. 227; por. J. Danielou: *Le signe du Temple ou de la Présence de Dieu*. Paris 1942 s. 15—19; Tenże: *La symbolique du Temple de Jérusalem*. W: *Symbolisme cosmique et monuments religieux*. Paris 1953 s. 61n.

A więc między całym kosmosem, który jest mieszkaniem Jahwe, a świątynią, miejscem jego przebywania na ziemi, istnieje ścisła więź. Tritozajasz, zapowiadając „nowe niebiosa i nową ziemię” i cześć, jaką Jahwe wtedy będzie odbierał, opisuje oddawanie tej czei jako ceremonie świątynne (Iz 66,20—23). Kiedy w Nowym Testamencie pojęcie świątyni będzie transponowane na Ciało Jezusa, a potem na cały Kościół, Chrystus będzie nazwany głową Kościoła, ale też głową całego stworzenia<sup>32</sup>. Chrystus dokona reintegracji ludzkości, ale dokona też reintegracji całego stworzenia<sup>33</sup>.

Pojęcie świątyni i kosmosu przenikają się i uzupełniają. Dlatego też obłok jako jeden z elementów kosmosu, zjawiający się w świątyni, ma z całą pewnością głębszą treść i wymowę. Wydaje się, że symbolizuje on obecność Jahwe jako Pana i Stwórcy wszechrzeczy, Boga przenikającego cały świat i wszystkie stworzenia. Rzecz znamienita, że Józef Flawiusz po opisie zjawienia się obłoku w świątyni po jej poświęceniu taką modlitwę wkłada w usta Salomona: „O tym, że mieszkasz wiekiście, o Panie, w rzeczach, które stworzyłeś dla siebie — w niebie, przestworzu, na ziemi i w głębiach morskich, we wszystkich tych bytach, wśród których się obracasz, a jednak nie ogarniają one Ciebie — o tym dobrze wiemy. Zbudowałeś jednak tę świątynię dla imienia Twego, abysmy mogli — składając ofiary i starając się o ich pomyślny wynik — słać modlitwy ku Tobie w przestworza i zawsze mieć pewność, że jesteś obecny, a nie oddalony od nas. Obejmujesz bowiem swym wzrokiem i słuchem wszystkie byty, nie przestajesz nigdy — nawet mieszkając teraz tu, gdzie jest Twoja prawowita siedziba — być bardzo blisko wszystkich ludzi, przy każdym zaiste stając, kto tylko prosi Cię o radę, zarówno we dnie, jak i nocą” (AntJ VIII:IV,2). Ostatnie słowa: „zarówno we dnie, jak i nocą” przypominają obłok, który był widoczny nad Namiotem Spotkania we dnie i w nocy (Wj 40,38; Lb 9,16) i wyrażał stałą obecność Jahwe. Modlitwa Salomona, którą notuje Józef Flawiusz, wydaje się być komentarzem do słów z modlitwy Salomona zanotowanej w 1 Krl 8,23 i 27: „O Jahwe, Boże Izraela! Nie ma takiego Boga jak Ty ani w górze na niebie, ani w dole na ziemi, tak zachowującego przymierze i łaskę względem twoich sług (w. 23). Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (w. 27). Te modlitwy zanoszone do Jahwe po zjawieniu się obłoku w świątyni niedwuznacznie wskazują na jego teologiczne znaczenie: wyraża on obecność Jahwe jako Stworzyciela i Pana kosmosu, który zawarł przymierze z Izraelem i od którego Izrael oczekuje zbawienia.

<sup>32</sup> Zob. C. Lesquivit, P. Grelot: *Monde*. VTB kol. 789.

<sup>33</sup> Tamże.

## V Przejście Izraela przez Morze Czerwone

Opisy przejścia Izraela przez Morze Czerwone znajdujemy tylko w źródłach J i E. Tradycja J jest reprezentowana zasadniczo przez Wj 14,19bn: „Słup obłoku również przeszedł z przodu i zajął ich tyły, stając między wojskiem egipskim a wojskiem izraelskim. I tam był obłok ciemnością, tu zaś oświecał noc. I nie zbliżyli się jedni do drugich przez całą noc”. Obłok w formie słupa obłoku jest cechą charakterystyczną tradycji J. Podobnie było w opisach Przymierza Synajskiego. W czasie przejścia Izraela przez Morze Czerwone jest on dla ludu wybranego światłością, a dla Egipcjan ciemnością nie do przebycia. Wyraża czyny wojenne Jahwe, który swoim spojrzeniem, zwróconym ze słupa ognia i obłoku, rozgramia Egipcjan (Wj 14,24).

Tradycja E nie mówi o obłoku w czasie przejścia przez Morze Czerwone, lecz o Aniele Jahwe. Te same czynności, które w tradycji J pełni obłok, w tradycji E są przypisane Aniołowi Jahwe: „Anioł Boży, który szedł na przedzie wojsk izraelskich, zmienił miejsce i szedł na ich tyłach” (Wj 14,19a). Wyrażenie „Anioł Jahwe” określa tutaj samego Jahwe<sup>34</sup>.

Najprawdopodobniej zjawiskiem atmosferycznym, które umożliwiło Izraelitom przejście przez morze, była potężna burza, którą psalmy opisują jako groźną teofanię (Ps 77,15—20; 114; por. Ha 3,8)<sup>35</sup>.

Ustalając znaczenie teologiczne obłoku należy zwrócić uwagę na to, że najbliższy kontekst (Wj 14,17n) zapowiada, iż przejście przez morze będzie okazaniem potęgi Jahwe. Ta myśl lepiej uwydatni się na tle symboliki morza w Piśmie św. Wody morskie są dla autorów biblijnych siedliskiem potworów i złych mocy, z którymi Jahwe stacza zwycięską walkę. Walka ta to przypomnienie stwarzania świata (Ps 74,13n; 89,10n; Job 9,13; 25,12; Iz 51,9)<sup>36</sup>. Deuteroizajasz połączy kiedyś wybawienie Izraela z niewoli z dziełem stworzenia (Iz 51,9n)<sup>37</sup>, dlatego można tutaj mówić o mocy zbawczej i stwórczej zarazem. Symbolem tej potęgi Jahwe w naszym tekście jest obłok, który prowadzi naród wybrany, osłania go przed wrogiem (Wj 14,19n) i rozgramia wojska egipskie (Wj 14,24).

Inne księgi Starego Testamentu nawiązując do przejścia przez Morze Czerwone mówią o potężnym ramieniu lub prawicy Bożej, która prowadziła

<sup>34</sup> Por. P. M. Galopin, P. Grelot: *anges*. VTB kol. 58a.

<sup>35</sup> Por. Cross, jw. s. 164; Luzarraga, jw. s. 84.

<sup>36</sup> Por. P. Grelot: *Bêtes et Bête*. VTB kol. 128—130; J. de Fraine: *Mer*. Tamże kol. 741.

<sup>37</sup> Zob. C. Stuhlmüller: *Creative Redemption in Deutero-Isayah*. Rome 1970 s. 233—237; G. von Rad: *Teologia dell'Antico Testamento*. T. 1. Brescia 1972 s. 167n; R. Rendtorff: *Die Theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterosejasa*. „Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie” 64:1954 s. 3n.

Izraela (Pwt 4,34; Iz 51,9n)<sup>38</sup>. *Księga Mądrości* z kolei przypisze te wszystkie dzieła zbawcze Mądrości Bożej, która osłaniała Izraela, walczyła z Egipcjanami i przygotowała drogę przez morze (Mdr 19,17n)<sup>39</sup>. Nowy Testament w fakcie przejścia przez Morze Czerwone dostrzeże obraz chrztu (1 Kor 10,1n), a tym samym rolę obłoku przyrówna do działania Ducha Świętego.

## VI Wędrówka przez pustynię

Tradycja o obłoku prowadzącym i osłaniającym Izraela w czasie wędrówki przez pustynię jest najprawdopodobniej chronologicznie późniejsza od tradycji przejścia przez Morze Czerwone, jakkolwiek teksty dotyczące wędrówki spotykamy wcześniej, przed opisem przejścia przez morze. Już w Wj 13,21n czytamy: „A Jahwe szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy. Nie ustępował sprzed ludu słup obłoku we dnie ani słup ognia w nocy”. Za późniejszym jego pochodzeniem świadczyłoby to, że jest on do pewnego stopnia komentarzem do Wj 14,19n, a szczególnie do Wj 24,14, gdzie jest mowa o słupie ognia i obłoku. Autor rozgraniczył te właściwości obłoku: w dzień prowadzi, a w nocy oświeca<sup>40</sup>.

Po zawarciu przymierza na Synaju rolę obłoku w czasie wędrówki przez pustynię tradycja J trochę modyfikuje. Na przedzie narodu wybranego idzie Arka Przymierza, a obłok osłania cały naród (Lb 10,33n). Następuje tutaj dość znaczna zmiana. Tradycja J, która mówiła dotychczas o słupie obłoku, mówi teraz o obłoku jako „przykryciu”, a to ujęcie było charakterystyczne dla tradycji E. Obłok nazwany jest tutaj obłokiem Jahwe, czyli jest on specjalną formą objawienia się Jahwe<sup>41</sup>.

Źródło J o roli obłoku w czasie wędrówki po Przymierzu Synajskim mówi jeszcze w Lb 14,14b: „(Słyszeli Egipcjanie), że Twój obłok stoi nad nimi, że Ty wśród dnia idziesz przed nimi w słupie obłoku, a w nocy — w słupie ognistym”. W tekście tym zazębiają się dwa ujęcia obłoku — jako słupa i jako przykrycia. Wyrażenie „stać nad” znaczy tyle, co „stać obok”, szczególnie jako służący, stać naprzeciw, podnieść się, aby kogoś ochraniać<sup>42</sup>.

Tradycja E opisując wędrówkę Izraela po przymierzu synajskim wspomina tylko o Aniele, który prowadził i ochraniał naród wybrany (Wj 33,2).

<sup>38</sup> Por. A. Ridouard: *Bras et Main*. VTB kol. 138—140.

<sup>39</sup> Zob. K. Romaniuk: *Księga Mądrości*. Poznań 1969 s. 183.

<sup>40</sup> Zob. Luzarraga, jw. s. 86.

<sup>41</sup> Tamże s. 89.

<sup>42</sup> Tamże s. 90.



Wzmiankę tradycji P o wędrowce Izraela z okresu przedsynajskiego znajdujemy w Wj 16,10: „W czasie przemowy Aarona do całego zgromadzenia synów Izraela spojrzeli ku pustyni i ukazała się im chwała Jahwe w obłoku”. Obłok według tego tekstu zjawia się tylko chwilowo i przedstawia doraźną interwencję Jahwe w jakiejś sprawie.

W tradycji D mamy jeden tekst informujący nas o obecności obłoku w czasie wędrowki Izraela — Pwt 1,33: „Jednak mimo to nie ufaliście Bogu, waszemu Jahwe, idącemu przed wami w drodze, by wam szukać miejsca pod obóz — nocą w ogniu, by wam oświetlać drogę, a za dnia w obłoku”. Tekst ten mówi o ciągłej opiece Jahwe nad swoim narodem. Deuteronomista idzie tutaj najprawdopodobniej za źródłem J (Wj 13,21) i ma na uwadze kolumnę obłoku i ognia prowadzącą Izraela. Dodaje jeszcze, że Jahwe sam szukał im miejsca pod obóz, oświetlał drogę w nocy, a w dzień ją wskazywał przez obłok.

Znaczenie teologiczne wędrowki przez pustynię jest zbliżone do znaczenia przejścia przez Morze Czerwone. Pojęcie pustyni jest bardzo zbliżone do pojęcia morza. Izrael wędrujący przez pustynię jest tak samo zagrożony przez złe moce, jak i w czasie przejścia przez morze. W Pwt 1,19 czytamy: „Potem opuściliśmy Horeb i szliśmy przez tę pustynię wielką i straszną, którą widzieliście”. Pustynia jest zamieszkała przez demony (Kpł 16,10; Łk 8,29; 11,24), satyry (Kpł 17,7) i złe zwierzęta (Iz 13,21; 14,23; 30,6; 34,11—16; Sof 2,13n)<sup>43</sup>. Jak w czasie przejścia przez Morze Czerwone, tak i tutaj Izrael jest zagrożony przez swoich wrogów. Ale Jahwe idący przed narodem będzie za niego walczył: „Nie drżycie i nie lękajcie się ich. Jahwe, wasz Bóg, który idzie przed wami, będzie za was walczył, podobnie jak uczynił w Egipcie na waszych oczach” (Pwt 1,29n). Należy także zwrócić uwagę na to, że obłok wyznacza Izraelowi drogę na pustyni. Księga Izajasza w zapowiedziach wybawienia Izraela z niewoli babilońskiej również podkreśla tę akcję Boga (Iz 35,8—10; 40,3; 43,19; 49,11). Prorok zapowiada, że będzie to droga czysta — Droga Święta (Iz 35,8). Sam Chrystus przyrówna się do obłoku i światła prowadzącego Izraela (J 8,12; por. Wj 13,21)<sup>44</sup>.

Nadto wędrowka Izraela przez pustynię jest jego narodzeniem się jako narodu wybranego. Opieka Boża, wyrażona w obrazie obłoku, w innych tekstach jest przedstawiona jako noszenie dziecka na rękach Ojca (Pwt 1,32; por. Iz 46,3; 63,9) lub krążenie orła nad gniazdem i noszenie swoich piskląt (Pwt 32,11n). Prorok Jeremiasz znów mówi o miłości narzeczonych (2,1 —

<sup>43</sup> Zob. Ch. Thomas, X. Léon-Dufour: *Désert*. VTB kol. 261n.

<sup>44</sup> Zob. J. Stępień: *Idea centralna prologu św. Jana*. W: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*. Lublin 1961 s. 84n.

3)<sup>45</sup>. W każdym bądź razie wszystkie te porównania i obrazy, łącznie ze symboliką obłoku, wskazują na to, że dokonuje się jakaś rzecz nowa, w którą zaangażowane jest całe działanie Boże. Dlatego też swoją wymowę mają tutaj teksty z *Księgi Izajasza*, które mówią, że Jahwe swoim świętym Duchem ich prowadził, że dawał im spoczynek Duch Jahwe. On również działał w Mojżeszcu (Iz 63,9—13)<sup>46</sup>.

Dzieje Izraela, a w tym również przejście narodu wybranego przez Morze Czerwone i jego wędrówkę po pustyni, interpretuje także *Księga Mądrości*. Wszystkie te dzieła zbawcze przypisuje ona Mądrości Bożej<sup>47</sup> lub Duchowi. Pojęcie Mądrości i Ducha prawie pokrywają się ze sobą<sup>48</sup>.

Często w tekstach Pisma św. również Słowo Boże występuje jako rzeczywistość pełna dynamizmu, która kieruje historią Izraela<sup>49</sup>. W Iz 44,27 znajdujemy wzmiankę, że cud przejścia przez Morze Czerwone został dokonany Słowem Bożym<sup>50</sup>.

Na podstawie tych rozważań widzimy, jak bogatą treść kryje w sobie symbol obłoku. Jego rolę, którą odgrywał w czasie przejścia przez Morze Czerwone i w czasie wędrówki przez pustynię, inne księgi Pisma św., takie jak Prorocy, Psalmy, Księgi Sapiencjalne przypiszą mocy Bożej, Mądrości, Duchowi i Słowu Bożemu.

## VII Zbawienie eschatologiczne

Przeglądając chociażby pobieżnie teksty, w których jest wzmianka o obłoku, łatwo zauważyć, że pewna grupa tych tekstów łączy obłok z dniem Jahwe (Sof 1,15; Ez 30,3.18; 34,12; Jl 2,2; 3,3). Dzień Jahwe jest wprost nazwany dniem obłoku. Jaka treść kryje się pod wyrażeniem „dzień Jahwe”? Genezy tego pojęcia należy szukać już w czasach wędrówki Izraela przez pustynię. Dniem Jahwe był dzień, w którym Izrael stawał do walki ze swymi wrogami. Wtedy Jahwe w obronie Izraela okazywał swą moc jako potężny wojownik. Ta integracja Boża już w najdawniejszych czasach nabrała cech teofanii i przypuszczalnie dlatego występuje tak ścisły związek między dniem Jahwe a obłokiem. Dzień Jahwe był więc dniem, w którym Jahwe w sposób szczególny okazywał swoje zbawcze działanie wśród Izraela. Dzień ten był zarazem

<sup>45</sup> Por. von Rad, jw. s. 323.

<sup>46</sup> Zob. J. Guillet: *Esprit de Dieu*. VTB kol. 394.

<sup>47</sup> Por. Romaniuk: *Księga Mądrości*, jw. s. 183.

<sup>48</sup> Tamże s. 174.

<sup>49</sup> Zob. A. Feuillet, P. Grelot: *Parole de Dieu*. VTB kol. 909n.

<sup>50</sup> Por. Ziegler, jw. s. 148.

dla wrogów dniem kłęski<sup>51</sup>. Za czasów proroka Amosa naród wybrany, wśród spadających kłesk, wyczekiwał dnia Jahwe, w którym Bóg wyrwie go z nieszczęść. Prorok stwierdza, że próżne są ich nadzieje, gdyż dzień Jahwe będzie dla nich również dniem kłęski i kary na skutek popełnianych grzechów (Am 5,18—20). Prorok wprowadza w ten sposób w pojęcie dnia Jahwe rys dąsu: nagroda za dobro, a kara za grzech. Takie pojęcie dnia Jahwe prorocy stosują następnie względem wszystkich narodów, a nawet wobec całego kosmosu (por. Iz 13,1—13; 34,10; Jer 46,12; Ez 30,1—8)<sup>52</sup>. Po niewoli babilońskiej pojęcie dnia Jahwe nawiązuje do pierwotnego znaczenia jako dnia zbawienia dla Izraela. Występuje jednak już w perspektywie eschatologicznej i będzie dniem ostatecznego zbawienia, szczególnie dla „reszty Izraela”, która wyszła cało z katastrof dziejowych, a dniem kary dla narodów pogańskich<sup>53</sup>.

Biorąc pod uwagę stosunek pojęcia dnia Jahwe do związanej z nim symboliki obłoku, należy stwierdzić, że obłok obrazuje karzącą obecność Jahwe. Jednak karzące działanie Boga zawsze zawiera w sobie zarodek zbawienia. Odnajdujemy ten rys w opisie dnia Jahwe u Joela, kiedy prorok zapowiada w związku z dniem Jahwe wylanie Ducha Bożego (3,2).

Te idee o karzącej, a zarazem zbawczej obecności Boga, odnajdujemy również u Iz 4,2—6. Prorok opisuje najpierw chwałę czasów mesjańskich (w. 2)<sup>54</sup>, następnie mówi o świętości tych wszystkich, którzy ostali się na Syjonie i zostali wpisani do księgi życia (w. 3). Mieszkańcy Syjonu zostaną przygotowani do takiego zbawienia przez „technienie sądu i technienie pożogi” (w. 4). Wtedy właśnie przyjdzie na Synaj Jahwe w obłoku, udzielając wszystkim zgromadzonym na Syjonie bezpieczeństwa, pokoju i zbawienia (w. 5n). Wiersz 4 nasuwa jednak poważne trudności interpretacyjne. Tekst hebrajski tego wiersza mówi, że Jahwe stworzy obłok nad zgromadzonymi na Syjonie. Natomiast przekład grecki (LXX) mówi o przyjsciu Jahwe w obłoku. Wielu egzegetów poprawia tekst hebrajski w oparciu o LXX, gdyż wzmianka o stworzeniu obłoku byłaby w Piśmie św. zjawiskiem wyjątkowym i niezrozumiałym. Jednak nie jest to zdanie całkiem słuszne, gdyż Ps 105,39 zdaje się sugerować, a raczej stwierdzać, że fakt „stworzenia” obłoku nie jest w Piśmie św. odosobniony. To skłoniło pewnych egzegetów do tego, że powrócili do brzmienia tekstu hebrajskiego. Tym bardziej, że nie ulega wątpliwości, iż Iz 4,2—6

<sup>51</sup> Por. L. Stachowiak: *Historia i eschatologia u proroków*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18:1971 z. 1 s. 90.

<sup>52</sup> Zob. tamże s. 90n.

<sup>53</sup> Por. J. Drozd: *Księga Joela*. W: *Pismo Święte Starego Testamentu*. Red. S. Łach. T. 12. Cz. 1. *Księgi proroków mniejszych*. Poznań 1968 s. 129; G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin 1969 s. 273.

<sup>54</sup> Zob. H. Wildberger: *Jesaja*. Neukirchen 1966 s. 154—156.

jest tekstem wziętym z Deuteroizajasza i przeniesionym do pierwszych rozdziałów księgi Izajasza<sup>55</sup>, a Deuteroizajasz używa słowa „stworzyć” (bārā’).

Proroctwo zawarte u Iz 4,5n nie mówi tylko o obłoku, lecz również o dymie, ogniu i blasku. Nie można wskazać drugiego miejsca w Piśmie św., gdzie występowałyby te wszystkie elementy razem. Jednak stwierdzenie, że obłok będzie widoczny za dnia, a ogień i blask w nocy, kieruje naszą uwagę na Wj 13,21n i Lb 9,15—18. Teksty te mówią o wędrówce Izraela przez pustynię. Wzmianka o dymie i ogniu nawiązuje z kolei do miejsc opisujących teofanie: Rdz 15,17; Wj 19,18; 20,18; Ps 18,9. I wreszcie użycie określenia „blask” nawiązuje do wstępnej wizji proroka Ezechiela (1,4) i do Ps 18,13. Widzimy więc, że opis teofanii u Iz 4,5n jest „stopem” różnych tradycji i tekstów<sup>56</sup>.

Wydaje się, że kluczem do zrozumienia całego proroctwa, jak i symboliki obłoku jest wyjaśnienie treści teologicznej zawartej w słowie bārā’: „stworzył”. U Deuteroizajasza wyraża ono przede wszystkim bezwzględna władzę Boga nad każdym człowiekiem i każdą rzeczą. Władza ta wypływa z potęgi stwórczej Boga (Iz 40,26.28; 42,5; 45,7.18; 54,16). Ta potęga stwórcza i władza Boga są z kolei gwarancją Jego skutecznej działalności zbawczej<sup>57</sup>. Dlatego też i taki akt zbawczy, jak wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej, jest określony terminem bārā’ (Iz 41,20; 43,17; 45,8; 48,7)<sup>58</sup>. U Tritoizajasza spotykamy ten termin tylko dwa razy: 57,19; 65,17n. Pierwszy tekst mówi o tym, że usta pobożnych będą rozbrzmiewały dziękczynieniem za „stworzenie” im pokoju, a drugi zapowiada stworzenie nowych niebiosów i nowej ziemi, jak również napelnienie Jeruzolimy i jej mieszkańców weselem. O głębokiej treści teologicznej tych tekstów świadczy najlepiej fakt, że nawiązuje do nich bezpośrednio Nowy Testament. Św. Paweł mówiąc o skutkach zjednoczenia wszystkich przez Jezusa stwierdza, że dzięki swej męce przyniósł On wszystkim pokój (Ef 2,17), a dla wyrażenia tej prawdy używa słów z Iz 57,19. Drugi tekst wykorzystuje Św. Jan w Apokalipsie, w opisie nowego stworzenia i Jeruzalem Niebieskiego, w którym nie będzie płaczu, lecz zapanauje radość i pokój (21,4—4). W takim kontekście teologicznym obłok, o którym mówi Iz 4,5n, wyraża zbawcze dzieło Boże, które zapewnia wybranym bezpieczeństwo i pokój. Dzieła tego dokonuje moc Boża, broniąca wybranych przed wszelkim niebezpieczeństwem i cierpieniem.

Wszystkie teksty, mówiące o Jahwe nadchodzącym z obłokami (np. Iz 19,1; Ps 104,3; 2 Sm 22,12; Ps 97,2), przygotowują w literaturze apokalip-

<sup>55</sup> Zob. E. Duhm: *Das Buch Jesaja*. Göttingen 1968 s. 51—54; G. von Rad: *Teologia dell'Antico Testamento*. T. 2. Brescia 1974 s. 196—198.

<sup>56</sup> Por. Wildberger, jw. s. 160.

<sup>57</sup> Por. Stuhlmüller, jw. s. 212n.

<sup>58</sup> Tamże s. 70—73; por. K. H. Bernhardt: *bārā'*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Red. G. J. Botterweck, H. Ringren. T. 1. Stuttgart 1973 kol. 775n.

tycznej obraz Syna Człowieczego, przychodzącego z obłokami niebieskimi (Dn 7,13)<sup>59</sup>. Zanim zajmiemy się znaczeniem teologicznym tego obrazu, a szczególnie znaczeniem obłoków, zwróćmy uwagę na pewne założenia apokaliptyki w ogóle. Apokaliptyka zasadniczo zajmuje się biegiem historii świata z punktu widzenia religijnego<sup>60</sup>. Według założeń apokaliptyki teraźniejszość jest podległa złu, co nieuchronnie prowadzi do katastrofy, która z kolei będzie przygotowaniem do lepszego „przyszłego wieku”<sup>61</sup>. Apokaliptyka, w oparciu o dane zapowiedzi prorockie, chce wyjaśnić trudną sytuację religijno-polityczną panującą współcześnie i nakreślić obraz przyszłego wyzwolenia<sup>62</sup>. W *Księdze Daniela* wybawienie ma jednak charakter pozaziemski. Nie oczekuje się odnowienia królestwa izraelskiego, lecz nadejścia Królestwa Niebieskiego. Zostanie ono zrealizowane wskutek interwencji Bożej. W czasie sądu Bożego świat grzechu i zła zostanie zniszczony i wtedy władza zostanie oddana sprawiedliwym<sup>63</sup>. Te właśnie problemy są przedstawione w interesującym nas siódmym rozdziale *Księgi Daniela*<sup>64</sup>. Opisana w nim jest wizja, w której prorok ogląda ogromne bestie wylaniające się ze wzburzonego morza (7,2—8). Posiadają one potęgę i władzę niszczycielską. Oznaczają czterech bezbożnych królów i ich królestwa (7,17—24). Jednak Przedwieczny osądził je, odebrał im władzę i przekazał ją Synowi Człowieczemu na obłokach niebieskich (7,13n). Myśl główna tej wizji jest stosunkowo łatwa do uchwycenia: po dokonaniu sądu przez Boga nad potęgami przeciwnymi Mu zapanuje „uniwersalne królestwo świętych Najwyższego”<sup>65</sup>. Jest to proroctwo o charakterze mesjańskim, a w swej treści teologicznej sięga aż do Rdz 3,15<sup>66</sup>.

Co mogą oznaczać obłoki w takim kontekście literackim i teologicznym?

Zdaniem niektórych egzegetów służą one do zobrazowania przeciwieństwa, jakie istnieje między królestwami i potęgami ziemskimi a Królestwem Świętych. Królestwa przeciwne Bogu pochodzą z ziemi, gdy tymczasem Królestwo Świętych, które będzie powszechne i wieczne (7,14), pochodzi z nieba,

<sup>59</sup> Zob. X. Léon-Dufour: *Nuée*. VTB kol. 847.

<sup>60</sup> Por. L. Stachowiak: *Księgi proroków starszych*. W: *Wstęp do Pisma świętego*. T. 2. *Wstęp do Starego Testamentu*. Red. S. Lach. Poznań 1973 s. 496.

<sup>61</sup> Zob. tegoż: *Apokalipsa i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 63:1971 nr 376 s. 62.

<sup>62</sup> Tamże s. 59n.

<sup>63</sup> Tamże s. 67n.

<sup>64</sup> Por. R. Marlow: *The Son of Man in Recent Journal Literature*. „The Catholic Biblical Quarterly” 28:1966 s. 20—30; F. Borsch: *The Son of Man*. „Anglican Theological Review” 45:1963 s. 174—190.

<sup>65</sup> C. Jakubiec: *Stare i Nowe Przymierze*. Warszawa 1961 s. 131.

<sup>66</sup> Por. Stachowiak: *Daniel*, jw. s. 500; Jakubiec, jw. s. 137—142.

co wyraża właśnie symbolika obłoków<sup>67</sup>. Obłoki są więc tutaj symbolem rzeczywistości ponadziemskiej — symbolem samego nieba<sup>68</sup>. A. Feuillet stwierdza, że w wizji Daniela należy rozróżnić dwie sceny. Pierwsza — nadanie inwestytury Synowi Człowieczemu — dokonuje się w niebie, czego znakiem są obłoki. Druga scena to wykonanie na ziemi wyroku nad potęgami przeciwnymi Bogu<sup>69</sup>.

Symbolika obłoku w naszym tekście ma również szczególne znaczenie w stosunku do Syna Człowieczego, który z nim przychodzi. Egzegeci, odwołując się do tekstów Pisma św., w którym obłoki towarzyszą teofaniom Jahwe, stwierdzają, że u Dn 7,13 wskazują one na bóstwo Syna Człowieczego<sup>70</sup>. Jednak nie można stawiać zbyt kategorycznie takiego wniosku, gdyż „monoteistyczna religia izraelska nie dopuszczała istnienia jakiegokolwiek istoty nadziemskiej równej Bogu”<sup>71</sup>. Dlatego raczej mówi się o charakterze nadziemskim Syna Człowieczego przychodzącego z obłokami<sup>72</sup>. Niektórzy idą dalej i mówią o Jego preegzystencji<sup>73</sup>, o pochodzeniu nadprzyrodzonym<sup>74</sup>, czy nawet o atrybutach Boskich<sup>75</sup>.

Należy jeszcze podkreślić to, że Syn Człowieczy przychodzący na obłokach niebieskich występuje jako odnowiciel Bożego porządku<sup>76</sup>. Postać Syna Człowieczego jest przeciwstawiona czterem bestiom wyłaniającym się z morza. Zostają one pokonane, a władzę otrzymuje Syn Człowieczy. I tutaj należałoby również zwrócić uwagę na symbolikę morza jako pierwotnego chaosu i siedliska bestii, czyli sił wrogich Bogu. Poprzez te obrazy i symbole teologia rozdziału siódmego *Księgi Daniela* łączy się z teologią stworzenia świata, czyli wyprowadzenia go z pierwotnego chaosu, i z teologią zbawienia, której typem było wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej i przeprowadzenie przez Morze Czerwone. Obłoki w takim kontekście teologicznym

<sup>67</sup> Por. J. Goettsberger: *Das Buch Daniel*. Bonn 1928 s. 56; H. Junker: *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*. Bonn 1932 s. 61n.

<sup>68</sup> Por. P. G. Rinaldi: *Danièle*. Torino 1962 s. 107n; H. Bietenhard: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Tübingen 1951 s. 80—82.

<sup>69</sup> Zob. A. Feuillet: *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*. „Revue Biblique” 60:1953 s. 185.

<sup>70</sup> Por. J. Linder: *Commentarius in librum Daniel*. Parisii 1939 s. 310; F. Rosłaniec: *Mesjasz według prorocत्व Starego Testamentu*. Warszawa 1923 s. 221.

<sup>71</sup> Jakubiec, jw. s. 140.

<sup>72</sup> Por. R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1948 s. 33; S. Lach: *Geneza mesjanizmu biblijnego*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1970 nr 4—5 s. 177n.

<sup>73</sup> Zob. H. Gressmann: *Der Messias*. Göttingen 1929 s. 401; Rinaldi, jw. s. 110.

<sup>74</sup> R. B. Y. Scott: „Behold He Cometh with Clouds”. „New Testament Studies” 5:1958 s. 127—132.

<sup>75</sup> K. E. Zawiszewski: *Mesjanizm w księdze proroka Daniela*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9:1962 z. 1 s. 19—21.

<sup>76</sup> Por. Luzarraga, jw. s. 201n.

wskazywałyby na to, że Syn Człowieczy został obdarzony mocą, potęgą i władzą Bożą, dzięki czemu może dokonać odnowienia, czyli zbawienia świata. Takim właśnie przedstawił się Chrystus, stosując prorocтво Dn 7,13n do swojej paruzji: „Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą” (Mk 13,26).

Na zakończenie tego artykułu można stwierdzić, że obłok w Starym Testamencie wyraża zbawczą obecność Boga w dziejach Izraela, jak również w historii całego świata. Ta zbawcza obecność przenika każdą dziedzinę życia narodu wybranego. Na Synaju Bóg, zjawiając się w obłoku, daje tworzącej się społeczności izraelskiej pierwsze prawa i zawiera z nią przymierze. Przez to przymierze Bóg zobowiązuje się opiekować Izraelem, pod warunkiem, że Izrael zachowa Jego wolę wyrażoną w Prawie. Bóg czuwa, aby naród wybrany był wierny objawionemu Prawu i dlatego zjawia się często w obłoku przy Namioocie Spotkania, aby upominać, sądzić i karać. W tych objawieniach najczęściej jest podkreślana świętość i nieprzystępność Boga.

Niemniej Bóg wywiązuje się wiernie z obowiązków Opiekuna, a raczej Ojca narodu wybranego. Od wyjścia Izraela z niewoli egipskiej, poprzez jego wędrówkę przez pustynię, Bóg zjawiający się w obłoku chroni swój naród od wszystkich niebezpieczeństw. Dokonuje tego skutecznie, gdyż jest Bogiem wszechmocnym i stwórcyem świata. Jednak skuteczność tej opieki jest zawsze uzależniona od wierności Izraela wobec Jahwe, o czym świadczą niekiedy tragiczne dzieje Arki Przymierza i całego narodu, szczególnie w walce z Filistynami.

Poprzez zjawiający się obłok zaznacza również Bóg swoją zbawczą obecność w tak ważnym momencie dziejów Izraela, jakim było poświęcenie świątyni Salomonowej. Poświęcenie to było zarazem utrwaleniem dynastii Dawida na tronie izraelskim (1 Krl 8,12—21). Wiązało ono przymierze zawarte przez Jahwe z domem Dawida (2 Sm 7), z przymierzem zawartym na Synaju.

Również w czasach eschatologicznych obłok będzie wyrażał karzącą i zarazem zbawczą obecność Boga; będzie wskazywał na moc i chwałę Boga jako Stwórcy i Zbawiciela świata.

## THE CLOUD IN THE OLD TESTAMENT AS A SIGN OF THE SAVING POWER OF GOD WORKING IN THE HISTORY OF ISRAEL

### SUMMARY

In the history of Israel the saving work of God was basically connected with holy places, the mount of Sinai, the Ark of the Covenant, the Tent of Meeting and the Temple. The cloud appearing in those places expressed that very presence and work of God. The cloud, a characte-

ristic element of the universe for the Semite, revealed God as the creator of the universe and the supreme lawgiver. Further attributes of God that follow from His creative power are: Holiness, Inaccessibility and Justice. God appearing in a cloud instructed the chosen people, bestowed His spirit on them, judged, rewarded and punished them. Also outside the holy places, in particular during the crossing of the Red Sea and the journey of Israel through the desert, God's saving work is represented by the appearance of a cloud. The cloud that protects Israel represents God as the Lord of nature and the conqueror of all hostile powers. The symbolism of the cloud is drawn from the natural phenomenon of the thunderstorm, which in the Semites' opinion is the fullest expression of God's power. In apocalyptic texts describing the eschatological salvation the cloud expresses the creative power of God, which puts the world in order, raises it from the state of primeval chaos and at the end of time establishes eternal order and peace.



## ZNACZENIE PUSTYNI W 12 ROZDZIALE APOKALIPSY

Przejście Izraelitów przez pustynię z Egiptu do Ziemi Obiecanej było dla narodu wybranego nie tylko epizodem historycznym. Wydarzenia Wyjścia głęboko wrosły w historię tego narodu i w jego życie. W pewien sposób kształtowały je. Znalazły odzwierciedlenie w kulię Starego Przymierza. Czasy pustyni były czasem niewierności, doświadczeń, ale i czasem szczególnej opieki Bożej. Wraca do nich wspomnieniem pobożny Izraelita. Nawiazywali do nich prorocy i psalmiści aktualizując je. Ukazywali wydarzenia czasów pustyni jako powtarzające się w życiu całego narodu i poszczególnych jednostek.

Autorzy Nowego Testamentu widzieli w wędrówce Izraelitów przez pustynię obraz życia nowego Ludu Bożego, nadając określeniu „pustynia” znaczenie typologiczne, duchowe. Stąd też zainteresowanie egzegetów tą tematyką<sup>1</sup>.

Przedmiotem naszego studium będzie mały wycinek tego zagadnienia; będzie to rozważanie na temat treści symbolu pustyni dotyczące 6 i 14 wiersza w 12 rozdziale *Apokalipsy*, ukazującym wizję Niewiasty obleczonej w słońce:

„A Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie ma miejsce przygotowane przez Boga, aby ją tam żywili przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” (Ap 12,6);

„I dano Niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, by na pustynię leciała do swojego miejsca, gdzie jest żywnia przez czas i czasy i połowę czasu, z dala od węża” (Ap 12,14).

---

<sup>1</sup> Zob. R. T. Anderson: *The Rôle of Desert*. „The Journal of Bible and Religion” 27:1959 s. 41—44; B. R. Bate: *The Church in the Wilderness. The Murmuring Motifs in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville—New York 1968; P. Bonnard: *La signification du désert selon Nouveau Testament*. W: *Hommage et reconnaissance a K. Barth*. Paris 1946; R. W. Funk: *The Wilderness*. „Journal of Biblical Literature” 78:1959 s. 205—211; C. J. Nesny: *Désert*. „Catechistes” 45:1961 s. 17—24; P. Recuero: *El „desierto” en Isaias*. „Miscelanea Arabicos y Hebraicos” 6:1958 s. 131—134; E. Testa: *Il deserto come ideale*. „Studi Bibliici Franciscani Liber Annuus” 7:1956 s. 5—52; J. Steimann: *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du désert*. Paris 1957; A. Stock: *The Way in the Wilderness. Exodus, Wilderness and Moses Themes in OT and New*. Collegeville Minnesota 1969; W. Wiebe: *Die Wüstenzeit als Typus der messianischen Heilszeit*. Göttingen 1943.

ristic element of the universe for the Semite, revealed God as the creator of the universe and the supreme lawgiver. Further attributes of God that follow from His creative power are: Holiness, Inaccessibility and Justice. God appearing in a cloud instructed the chosen people, bestowed His spirit on them, judged, rewarded and punished them. Also outside the holy places, in particular during the crossing of the Red Sea and the journey of Israel through the desert, God's saving work is represented by the appearance of a cloud. The cloud that protects Israel represents God as the Lord of nature and the conqueror of all hostile powers. The symbolism of the cloud is drawn from the natural phenomenon of the thunderstorm, which in the Semites' opinion is the fullest expression of God's power. In apocalyptic texts describing the eschatological salvation the cloud expresses the creative power of God, which puts the world in order, raises it from the state of primeval chaos and at the end of time establishes eternal order and peace.

## ZNACZENIE PUSTYNI W 12 ROZDZIALE APOKALIPSY

Przejście Izraelitów przez pustynię z Egiptu do Ziemi Obiecanej było dla narodu wybranego nie tylko epizodem historycznym. Wydarzenia Wyjścia głęboko wrosły w historię tego narodu i w jego życie. W pewien sposób kształtowały je. Znalazły odzwierciedlenie w kulię Starego Przymierza. Czasy pustyni były czasem niewierności, doświadczeń, ale i czasem szczególnej opieki Bożej. Wraca do nich wspomnieniem pobożny Izraelita. Nawiazywali do nich prorocy i psalmiści aktualizując je. Ukazywali wydarzenia czasów pustyni jako powtarzające się w życiu całego narodu i poszczególnych jednostek.

Autorzy Nowego Testamentu widzieli w wędrówce Izraelitów przez pustynię obraz życia nowego Ludu Bożego, nadając określeniu „pustynia” znaczenie typologiczne, duchowe. Stąd też zainteresowanie egzegetów tą tematyką<sup>1</sup>.

Przedmiotem naszego studium będzie mały wycinek tego zagadnienia; będzie to rozważanie na temat treści symbolu pustyni dotyczące 6 i 14 wiersza w 12 rozdziale *Apokalipsy*, ukazującym wizję Niewiasty obleczonej w słońce:

„A Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie ma miejsce przygotowane przez Boga, aby ją tam żywili przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” (Ap 12,6);

„I dano Niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, by na pustynię leciała do swojego miejsca, gdzie jest żywiona przez czas i czasy i połowę czasu, z dala od węża” (Ap 12,14).

---

<sup>1</sup> Zob. R. T. Anderson: *The Role of Desert*. „The Journal of Bible and Religion” 27:1959 s. 41—44; B. R. Bate: *The Church in the Wilderness. The Murmuring Motifs in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville—New York 1968; P. Bonnard: *La signification du désert selon Nouveau Testament*. W: *Hommage et reconnaissance a K. Barth*. Paris 1946; R. W. Funk: *The Wilderness*. „Journal of Biblical Literature” 78:1959 s. 205—211; C. J. Nesny: *Désert*. „Catechistes” 45:1961 s. 17—24; P. Recuero: *El „desierto” en Isaias*. „Miscelanea Arabicos y Hebraicos” 6:1958 s. 131—134; E. Testa: *Il deserto come ideale*. „Studi Bibliici Franciscani Liber Annuus” 7:1956 s. 5—52; J. Steimann: *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du désert*. Paris 1957; A. Stock: *The Way in the Wilderness. Exodus, Wilderness and Moses Themes in OT and New*. Collegeville Minnesota 1969; W. Wiebe: *Die Wüstenzeit als Typus der messianischen Heilszeit*. Göttingen 1943.

Wiersze te łączą się treściowo. Wiersz 6, mówiący o ucieczce niewiasty na pustynię, na miejsce, które Bóg jej przygotował, jest zapowiedzią bardziej szczegółowego opisu w wierszu 14. Wiersz 14 konkretyzuje sposób tej ucieczki, która dokonana została przez uniesienie niewiasty na skrzydła ch wielkiego orła.

Interpretacje egzegetów doszukujących się treści znaczenia pustyni we wspomnianych wierszach można sprowadzić do następujących:

a) Pierwsza z nich w ucieczce niewiasty na pustynię widzi symbol ucieczki chrześcijan z Jeruzolimy do Pelli podczas wojny żydowskiej z Rzymianami<sup>2</sup>.

b) Opinia druga dopatruje się w pustyni symbolu nieba jako miejsca przygotowanego dla niewiasty przez Boga<sup>3</sup>.

c) Według opinii trzeciej pustynia miałaby być symbolem raju jako miejsca pobytu pierwszej niewiasty — Ewy<sup>4</sup>.

d) Czwarta opinia uważa pustynię za symbol kary, polegającej na rozproszeniu narodu żydowskiego<sup>5</sup>.

e) Wreszcie opinia, która zostanie przedstawiona i uzasadniona w niniejszym artykule, chce widzieć w pobycie niewiasty na pustyni symbol opieki Bożej nad Kościołem, pojętym szeroko — obejmującym synagogę i Kościół Chrystusowy<sup>6</sup>.

Zwolennicy kierunku eklezjologicznego, wiążący ucieczkę niewiasty na pustynię z ucieczką chrześcijan do Pelli zapominają, że rozdział 12 *Apokalipsy* mieści całość losów Kościoła aż po dzień ostateczny, a nie tylko niewielki wycinek jego historii. Wynika to z samego charakteru literackiego dzieła. Księgi bowiem apokaliptyczne cechuje bogactwo obrazów i symboli,

<sup>2</sup> Zob. np. E. B. Allo: *L'Apocalypse*. Paris 1933 r. 174—199; M. E. Boismard: *Notes sur L'Apocalypse*. „Revue Biblique” 59:1952 s. 161—181; H. M. Féret: *Die Geheime Offenbarung des Hl. Johannes*. Düsseldorf 1955 s. 201n; J. Bover: *Una censura della interpretazione mariologica del Protoevangelio (Gen 3,15) dimostrata*. „Gregorianum” 5:1924 s. 573; A. M. Dubarle: *La Femme couronnée Ap 12*. W: *Melange Biblique en l'honneur de A. Robert*. Paris 1955 s. 517; W. Schmauch: *Orte der Offenbarung und Offenbarungsort im Neuen Testament*. Göttingen 1956 s. 33; L. Stefaniak: *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy w świetle historii egzegezy*. Poznań 1957.

<sup>3</sup> Zob. J. Bonnefoy: *Les interpretations ecclesiologiques du chapitre douzième de l'Apocalypse*. „Marianum” 9:1947 s. 214n; T. Gallus: *Scholion ad „mulierum” Apocalypseos (12,1)*. „Verbum Domini” 30:1952 s. 338; M. Jugie: *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Città del Vaticano 1944 s. 27n.

<sup>4</sup> Zob. B. Le Frois: *The Woman clothed with the sun (Ap 12) individual or collective? An exegetical Study*. Roma 1954.

<sup>5</sup> Zob. J. Kosnetter: *Die Sonnenfrau (Ap 12,1—17) in der neueren Exegese*. Wien 1952; J. Sickenberger: *Die Messias Mutter im 12-ten Kapitel der Apocalypse*. „Tübingen Theologische Quartalschrift” nr 126 (1946) s. 411.

<sup>6</sup> Por. G. Turbessi: *Il „deserto” nella Bibbia*. „Vita Christiana” 25:1955 s. 343.

za pomocą których autor wyraża prawdy religijno-moralne<sup>7</sup>. Stąd tłumaczenie ucieczki niewiasty na pustynię nie można ograniczać do ucieczki chrześcijan w czasie wojny żydowskiej, a w konsekwencji sama pustynia nie może oznaczać Pelli.

Trudności nasuwa również opinia druga, widząca w pustyni symbol nieba. Na podstawie wiersza 5 wynika, że miejscem pobytu Syna niewiasty jest niebo. Tymczasem wiersz 6 podaje nam następującą relację: „A niewiasta uciekła na pustynię”. Miejsce, do którego chroni się niewiasta, jest inne niż to, do którego porwany jest Syn niewiasty<sup>8</sup>. A więc nie można tych miejsc utożsamiać i skoro jednym jest niebo, drugie już nim być nie może. Konsekwentnie i pustynia z wiersza 14, gdzie niewiasta jest uniesiona na skrzydłach wielkiego orła, nie oznacza nieba. Obrazy bowiem z wiersza 6 i 14 treściowo ściśle się ze sobą łączą.

Tłumaczenie B. Le Frois<sup>9</sup>, usiłujące wykazać, że pustynia w 12 rozdziale *Apokalipsy* jest symbolem raju ziemskiego, zasadza się na powiązaniach ze sceną kuszenia w raju, według relacji Rdz 3,1—23. Obok podobieństw — zarysowują się jednak różnice w opisie miejsca rajskiego i pustyni. Podczas gdy raj jest miejscem pobytu węża, pustynia jest „z dala od obecności węża”. Ponadto wąż w raju może szkodzić niewieście i w rzeczywistości szkodzi. Tymczasem w naszym wypadku pustynia jest miejscem schronienia dla niewiasty, gdzie wąż jej już szkodzić nie może. Dziwną też i bez podstaw byłaby ucieczka społeczności wiernych przed atakami smoka do raju ziemskiego, gdzie właśnie pierwsi rodzice zostali przez niego zwyciężeni i gdzie on rozwija swą działalność.

Stanowisko J. Sickenbergera<sup>10</sup> i J. Kosnettera<sup>11</sup>, doszukujące się w pustyni symbolu kary, nie ma uzasadnienia w tekście. Wyrazem kary są ataki prześladowcze smoka, przed którymi niewiasta chroni się na pustynię. Pustynia

<sup>7</sup> Zob. Allo, jw. s. CLXXXII; J. Bonsirven: *L'Apocalypse de Saint Jean*. Paris 1951 s. 33.

<sup>8</sup> Por. Dz 8,39; 1 Tes 4,17; 2 Kor 12,2,4; ApMż 37; 3—4 Ezd 5,6; Mdr 4,7.10.11; Zob. W. Förster: *Harpadzo*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I—IV*. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart 1933—74. T. I. s. 471 n. (dalej skrót TWNT); W. Bauer: *Harpadzo*. W tegoż: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin 1963 kol. 215n. (dalej skrót WNT); F. M. Braun: *La Femme et le Dragon*. „Bible et Vie Chrétienne” 7:1954 s. 66; L. Cerfaux, J. Cambier: *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétienne*. Paris 1955 s. 105. W wielu miejscach Nowego Testamentu niebo nazwane jest tronem Bożym (Mt 5,34; 23,22; 19,28; 25,31; Łk 1,32; Hbr 4,14; Ap 4; 5,13; 7,10). Por. O. Schmitz: *Thronos*. TWNT 3 s. 165; W. Bauer: *Thronos*. WNT kol. 719.

<sup>9</sup> *The Woman clothed*, jw. s. 181.

<sup>10</sup> *Die Messias Mutter*, jw. s. 411.

<sup>11</sup> *Die Sonnenfrau*, jw. s. 103.

wobec tego jest schronieniem dla niewiasty, a nie karą. Potwierdza to dobitnie świadectwo wiersza 6, określające pustynię jako „miejsce przygotowane przez Boga”. Wyrażenie to w Piśmie św. ma zawsze znaczenie szczególnej opieki Bożej, a nie kary<sup>12</sup>. Interpretacji pustyni jako kary Bożej sprzeciwia się także relacja wiersza 14, gdzie pobyt niewiasty jest określony jako miejsce „z dala od obecności węża”. Pustynia zatem jest tutaj miejscem, gdzie smok nie może już szkodzić niewieście. Skoro motywem ucieczki niewiasty na pustynię jest bezpieczeństwo, nie ma miejsca na karę Bożą, której przejawem było życie narodu izraelskiego w diasporze.

Tłumaczenia powyższe okazały się niewystarczające. Należy więc szukać rozwiązania, które najtrafniej objaśniąłoby, zgodnie z tekstem i kontekstem, znaczenie symboliczne pustyni z wizji niewiasty w Ap 12,1—18. Ocena krytyczna przedstawionych opinii podsuwa myśl, że ucieczka niewiasty na pustynię zdaje się raczej wskazywać na opiekę, jaką roztacza Bóg nad uciekającą. Przejawy podobnej opieki najdobitniej wystąpiły w przejściu narodu wybranego przez pustynię. Do tego przejścia wydaje się nawiązywać autor *Apokalipsy*. Wskazują na to obrazy zaczerpnięte z relacji o wędrówce Izraelitów po pustyni, którymi posługuje się on w opisie ucieczki niewiasty. Wyrażoną aluzję do pobytu Izraela na pustyni stanowią takie elementy wizji niewiasty, jak: „skrzydła wielkiego orła” unoszące niewiastę na pustynię, „żywienie niewiasty” na pustyni, pobyt na „miejscu przygotowanym” oraz pewne analogie, jak pojawienie się węża i woda jako elementy wrogie dla niewiasty.

## I Symboliczna treść poszczególnych elementów wizji

### 1 „SKRZYDŁA WIELKIEGO ORŁA” UNOSZĄCE NIEWIASTĘ NA PUSTYNIĘ

W Nowym Testamencie określenie „pustynia” bardzo często występuje w reminiscencjach wydarzeń ze Starego Testamentu z nią powiązanych. Wydarzenia te odnoszą się przede wszystkim do pobytu narodu izraelskiego na pustyni, gdzie symbolizowała ona już to karę za nieposłuszeństwo nakazom Bożym<sup>13</sup>, już to czas łaski i opieki Bożej nad narodem wybranym<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. P. Ketter: *Die Apokalypsa*. Freiburg i.Br. 1942 s. 180; A. Feuillet: *Études Johanniques*. Paris 1962 s. 297.

<sup>13</sup> Por. I Kor 10,5—11; Hbr 3,8; Zob. Turbessi, jw. s. 368; J. Monchannin: *La Spiritualité du désert*. „Dieu Vivant” 1:1945 s. 45—52.

<sup>14</sup> Por. Dz 7,36; 13,18; J 3,14; 6,31.49; Dz 13,18.

W Ap 12,1—18 pustynia jest miejscem, na którym niewiasta szuka schronienia i gdzie Bóg darzy ją szczególną opieką wobec grożącego niebezpieczeństwa ze strony smoka<sup>15</sup>. Obraz ten znajduje swoje podobieństwo w opisie pobytu na pustyni narodu wybranego po uwolnieniu go z Egiptu i przejściu przez Morze Czerwone<sup>16</sup>. Świadczą o tym elementy wprost zaczerpnięte z opisu Wyjścia.

Apokalipsa cała przepojona jest typologią Wyjścia i pobytu na pustyni<sup>17</sup>. Typologia ta znalazła swoje zastosowanie także w opisie pobytu niewiasty na pustyni. F. M. Braun<sup>18</sup>, porównując obydwie obrazy, dochodzi do wniosku, że podobnie jak pielgrzymował przez pustynię naród wybrany, tak przez swe ziemskie wygnanie będzie pielgrzymował w drodze do niebieskiej ojczyzny Kościół Chrystusowy, a w czasie tej pielgrzymki będzie mu towarzyszyła zawsze pomoc i opieka Boża.

Z opowiadania o przejściu narodu wybranego przez pustynię zaczerpnięty jest obraz „skrzydeł wielkiego orła”, na których niewiasta niesiona jest na pustynię<sup>19</sup>. Jak wiadomo, w Starym Testamencie skrzydła są symbolem szybkości<sup>20</sup>. Symbolu zaś wielkiego orła prorocy używają na określenie Nabuchodonozora<sup>21</sup> czy też faraonów<sup>22</sup>. Obydwa wyrażenia, połączone w obraz skrzydeł wielkiego orła, stanowią symbol mocy i opieki Bożej nad narodem wybranym<sup>23</sup>.

Mysł tę podejmuje również E. B. Allo, na podstawie paralel w Starym Testamencie wykazując, iż orzeł jest symbolem bezpieczeństwa pod opieką Boga<sup>24</sup>. Natomiast C. Bruston pod symbolem orła widzi samego Boga, chociaż uważa, iż sam obraz zaczerpnięty jest z bliżej nieznanego mitu<sup>25</sup>. L. Gry sądzi, że obraz ten pochodzi z Ps 55,9, gdzie prześladowany wierny prosi o „skrzydła gołębie”, by mógł podjąć ucieczkę w niebezpieczeństwie<sup>26</sup>. W Apokalipsie obraz gołębia zastąpiony został, według niego, przez orła, którym jest Jahwe.

<sup>15</sup> Por. O. Karrer: *Die Geheime Offenbarung*. Einsiedeln 1948 s. 107.

<sup>16</sup> Zob. Wj 11,19; Por. A. T. Kässing: *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse*. Düsseldorf 1958 s. 156.

<sup>17</sup> Por. P. Prigent: *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*. Tübingen 1959 s. 143n.

<sup>18</sup> *La Femme et le Dragon*, jw. s. 66.

<sup>19</sup> Zob. Wj 19,4; Pp 32,10—12.

<sup>20</sup> Pwt 28,49; 2 Sm 1,23; Jr 4,13.

<sup>21</sup> Ez 17,3,12; Jr 49,22.

<sup>22</sup> Ez 17,7,15.

<sup>23</sup> Wj 19,4; Pwt 32,10—12; Por. W. Bauer: *Pteryx*. WNT kol. 1442.

<sup>24</sup> Iz 50,31; Wj 19,4; Pwt 32,11; WnbMz 10; Por. Dn 7,25; 12,7; Ap 11,a,3; 12,6; 13,5.

<sup>25</sup> Zob. All o, jw. s. 185.

<sup>26</sup> *Les chapitres 11 et 12 de l'Apocalypse*. „Revue Biblique” 31:1922 s. 211.

Doszukiwanie się źródła pochodzenia symbolicznego obrazu „wielkiego orła” w mitologii jest zbytecznym trudem. Także wysiłki Gryego, zmierzające do przypisania autorowi *Apokalipsy* zaczerpnięcie obrazu z psalmu i zamianę gołębia na orła, chybiają celu. Usiłowania te nie są potrzebne, ponieważ obraz ten jest wierną kopią opisu przejścia przez pustynię z Wj 19,4 i Pwt 32,10—11.

Dawniej autorzy obraz skrzydeł orła interpretowali duchowo: jako ręce Chrystusa rozciągnięte na krzyżu, jako dwa Testamenty lub też jako przyjście Eliasza czy innego z proroków, mających się ukazać za czasów Antychrysta<sup>27</sup>.

Tłumaczenia te oparte są raczej na sensie akomodowanym i nie mają potwierdzenia w tekście. Właściwa interpretacja paralel Starego Testamentu prowadzi do wniosku, że skrzydła wielkiego orła oznaczają szybkość i bezpieczeństwo, jakim Bóg obdarzył niewiastę.

Obraz „skrzydeł wielkiego orła” z Ap 12,14, na których była unoszona niewiasta na pustynię, wiąże się z symboliką Starego Testamentu. Zaczerpnięty jest on z Pwt 32,10—12, gdzie skrzydła orła, ochraniającego swe pisklęta, były wyrazem opieki Bożej nad narodem izraelskim. Samo zaś wyrażenie „wielki orzeł” wzięte jest z przypowieści Ezechiela (17,2—7)<sup>28</sup>.

Jeszcze bliższe podobieństwo nie tylko obrazu, ale zawartej w nim treści istnieje między obrazem skrzydeł orła, unoszących niewiastę na pustynię, a opisem *Księgi Wyjścia*, gdzie Jahwe, przypominając Izraelitom swoją nad nimi opiekę, stwierdza, iż niósł ich przez pustynię ku Ziemi Obiecanej, jak orzeł niesie swe małe<sup>29</sup>.

U Izajasza (50,31) nowy Exodus jest również przedstawiony w symbolu skrzydeł orła, jakie otrzymają Izraelici, by powrócić do ojczyzny z niewoli babilońskiej<sup>30</sup>. Wizja Izajasza o powrocie synów Izraelskich z Babilonii znajduje swoje oparcie i pozostaje w ścisłym związku z wyjściem narodu wybranego z niewoli egipskiej<sup>31</sup>.

Jak widać z przytoczonych paralel Starego Testamentu, obraz „skrzydeł wielkiego orła” we wszystkich wypadkach nawiązuje do czasów wyjścia Izraelitów z Egiptu przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Również w Ap 12,14 obraz ten jest nawiązaniem do czasów Wyjścia i wyraża opiekę Bożą wobec niewiasty, jak kiedyś wobec narodu wybranego.

Takie zapatrywanie potwierdzają inne elementy kontekstu, które także rzutują na czas pobytu Izraelitów na pustyni.

<sup>27</sup> Por. Allo, jw. s. 185.

<sup>28</sup> Por. Le Frois, jw. s. 182n; L. Cerfaux, J. Cambier, jw. s. 106.

<sup>29</sup> Zob. Wj 19,4.

<sup>30</sup> Por. Feuillet, jw. s. 291.

<sup>31</sup> Turbessi, jw. s. 352.



## 2 „ŻYWIEŃ” NIEWIASTY NA PUSTYNI

Drugim elementem wskazującym, że pustynia, będąca miejscem ucieczki niewiasty, symbolizuje przejście Izraelitów przez pustynię po wyjściu z Egiptu spod ciężącej ręki faraona, jest „żywienie” niewiasty na pustyni.

Obraz ten w Ap 12 pojawia się dwukrotnie. Po raz pierwszy w wierszu 6 przy ucieczce niewiasty na pustynię: „A niewiasta uciekła na pustynię, gdzie miała miejsce przygotowane przez Boga, aby ją tam żywiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni”. Po raz drugi wspomnienie o „żywieniu” niewiasty występuje w wierszu 14, również w powiązaniu ze schronieniem się niewiasty na pustynię: „I dano niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, aby uleciała na pustynię na miejsce swoje, gdzie ją żywią przez czas i czasy, i przez połowę czasu, z dala od obecności węża”.

„Żywienie” niewiasty jest zatem połączone ściśle z czasem pobytu na pustyni. Tu również spotykają ją doświadczenia, jakie Bóg dopuszcza w postaci ataków ze strony smoka. Określenie czasu jej pobytu na pustyni zapożyczył autor *Apokalipsy* z proroka Daniela (7,25). Okres ten to symbol trwania nieszczęść. Takiemu okresowi próby i doświadczeń został poddany Kościół i przez nie mają przejść jego wierni. W okresie próby nie zostaną jednak osamotnieni. Towarzyszy im bowiem ustawiczna pomoc Boża<sup>32</sup>.

Pozytywny sens okresowi czasu pobytu niewiasty na pustyni, zaczerpniętemu z wizji Daniela, nadaje przejaw opieki Bożej wyrażony w karmieniu niewiasty. Cały bowiem ten czas: „przez 1260 dni” według wiersza 6 i „przez czas i czasy i połowę czasu” według wiersza 14 — niewiasta jest „żywiona” przez Boga. Obraz „żywienia” niewiasty w połączeniu z innymi elementami wizji wyraźnie wskazuje na czas pobytu na pustyni, gdzie Bóg w sposób cudowny żywił naród wybrany<sup>33</sup>. Takie tłumaczenie jest zgodne również z symboliką czasu „żywienia” zaczerpniętą z wizji Daniela. Czas bowiem pobytu na pustyni jest czasem doświadczeń zsyłanych na naród wybrany przez Boga, a z drugiej strony czasem najpiękniejszych form Bożej dobroci.

A. Gelin<sup>34</sup>, za H. B. Swete<sup>35</sup>, pobyt niewiasty na pustyni i jej żywienie wiąże z ucieczką Eliasza na pustynię przed gniewem okrutnej Jezabeli i z cudownym karmieniem go tam chlebem. Chociaż ze względu na kontekst nie wydaje się słuszne, by pobyt niewiasty na pustyni i jej „żywienie” był odnoszony do małego epizodu z życia Eliasza, to jednak powiązanie takie

<sup>32</sup> Por. Braun, jw. s. 67.

<sup>33</sup> Por. J. Guillet: *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. „Recherches de Science Religieuse” 36:1949 s. 174.

<sup>34</sup> *L'Apocalypse*. W: *La Sainte Bible*. Ed. L. Pirot. Paris 1946 s. 631.

<sup>35</sup> *The Apocalypse of Saint John*. London 1909.

wskazuje również na opiekę Bożą, usymbolizowaną w „żywieniu” niewiasty na pustyni.

Zdaniem F. M. Brauna<sup>36</sup> obraz pustyni i „żywienie” na niej niewiasty wykazuje pewne podobieństwo do faktu, kiedy naród wybrany, wyszedłszy z Egiptu, cieszył się szczególną opieką Bożą na pustyni, o czym już napomknęto. A. Feuillet wprost stwierdza, że nawiązywanie w *Apokalipsie* do Wyjścia nie może budzić wątpliwości<sup>37</sup>. Bowiernie kiedy w Piśmie św. występuje słowo pustynia w znaczeniu religijnym, jak w omawianym tekście *Apokalipsy*, odnoszone jest ono do przejścia Izraelitów przez pustynię w czasie drogi do Ziemi Obiecanej. W *Liście do Hebrajczyków*, który ma bardzo liczne pokrewieństwa z *Apokalipsą*, chrześcijanie, będący w drodze do szczęśliwości wiecznej jako miejsca ich odpoczynku, porównani są do Izraelitów w drodze do Ziemi Kanaan (Hbr 3,7—4,11; 9,8; 10,20).

Zanotowany w *Apokalipsie* obraz „karmienia” niewiasty na pustyni nawiązuje do manny, którą Bóg karmił Izraelitów w czasie ich drogi przez pustynię. W czwartej *Ewangelii* cud manny, wspomniany przez rozmnażanie chleba, dokonany także na pustyni, jest wyraźnym typem sakramentu Eucharystii<sup>38</sup>. Można powiedzieć, że obraz „żywienia” niewiasty z *Apokalipsy* przypomina również cudowny pokarm z czasów pustyni, będący typem pokarmu eucharystycznego. Podobnie sądzi R. Kraemer podkreślając, iż pomoc Boża, usymbolizowana w „żywieniu” niewiasty, najbardziej przejawia się w udzielaniu cudownego pokarmu Kościołowi. Pokarmem tym, o którym wspomina św. Jan w *Apokalipsie*, jest chleb mocy, pokarm eucharystyczny<sup>39</sup>.

Z powyższego wynika, że tak jak przejawem opieki Bożej nad narodem izraelskim było karmienie go cudowną manną, tak tu, w czasie ziemskiej pielgrzymki, w doświadczeniach i przeciwnościach, Kościół karmiony jest chlebem eucharystycznym, czego symbolem jest „żywienie” niewiasty na pustyni.

### 3 POBYT NIEWIASTY NA „MIEJSCU PRZYGOTOWANYM”

Pismo św. używa terminu „przygotować” na oznaczenie przygotowania czegoś<sup>40</sup> lub kogoś<sup>41</sup>. Często używany jest on w sensie religijnym na

<sup>36</sup> *La Femme et le Dragon*, jw. s. 67.

<sup>37</sup> *Études Johanniques*, jw. 297.

<sup>38</sup> Zob. Guillet, jw. 177.

<sup>39</sup> Por. R. Krämer: *Die Offenbarung des Johannes in überzeitlicher Deutung*. Wernigerode 1929 s. 234n.

<sup>40</sup> Mt 22,4; 26,19; Mk 14,16; Łk 22,8.13; 17,8; Flp 1,22; Ap 16,12.

<sup>41</sup> Dz 23,23; Ap 8,6; 19,7.

oznaczenie zbawczej działalności lub przygotowania dokonanego przez Boga<sup>42</sup>. Takim miejscem przygotowanym przez Boga jest właśnie pustynia w Ap 12,6.14.

Zwrot „miejsce przygotowane” zachodzi jeszcze dwukrotnie w Piśmie św., użyty w dosłownym brzmieniu. W 1 Krn 15,3 mamy relacje o Arce Przymierza, która po zwycięstwie odniesionym przez Dawida nad Filistynami została przeniesiona do Jerozolimy „na miejsce przygotowane, na miejsce swoje”. We wspomnianym urywku *Księgi Kronik* zachodzą obydwa wyrażenia, którymi określona jest pustynia w Ap 12: „miejsce przygotowane” i „miejsce swoje”. Wydawałoby się, że wyrażenia te stąd właśnie zostały zaczerpnięte przez autora *Apokalipsy*. Brak jednak jakichkolwiek innych powiązań, które wskazywałyby na łączność obydwu tekstów, wyklucza taką możliwość. Poza tym autorem „przygotowania” miejsca dla Arki jest Dawid, podczas gdy schronienie dla niewiasty na pustyni „przygotowuje” sam Bóg.

Drugi raz wyrażenie o „miejscu przygotowanym” występuje w *Ewangelii św. Jana* w mowie pożegnalnej Chrystusa. Chrystus zapewnia Apostołów, że idzie „przygotować im miejsce” (J 14,2). Wprawdzie „przygotowanie miejsca”, o jakim mówi Jezus Chrystus, odnosi się do nieba, a w objawieniu św. Jana jest nim pustynia, która ze względu na kontekst nie może oznaczać nieba, istnieje jednak w obydwu wypadkach także podobieństwo. W *Ewangelii św. Jana* (14,2), jak również w *Apokalipsie* (12,6.14) przebiega ta sama idea troski Chrystusa: w pierwszym tekście o Apostołów, w drugim o niewiastę, będącą uosobieniem wszystkich wiernych Jego Kościoła.

Tkwi też w wyrażeniu „miejsce przygotowane” niewyraźna paralela z rajem ziemskim, jakiej dopatruje się Le Frois<sup>43</sup>. Właśnie raj był dla pierwszych rodziców miejscem przygotowanym przez Boga (Rdz 3,1—23). Przy puszczenia takie nasunęły się Le Frois pod wpływem pojawienia się identycznych elementów w scenie z rajem i w scenie pobytu niewiasty na pustyni. W obydwu opisach występuje: niewiasta, wąż i walka węża z niewiastą. Walka ta była czasem próby i doświadczenia ze strony Boga. Są jednak różnice świadczące o odrębności obrazów. Pustynia w *Apokalipsie* jest miejscem schronienia niewiasty przed atakami smoka, gdzie on już nie ma dostępu, podczas gdy raj jest miejscem, gdzie przebywa zarówno niewiasta, jak i wąż i gdzie odbywa się scena kuszenia. Poza tym scena z rajem jest wyraźnie indywidualna — dotycząca niewiasty i węża, podczas gdy niewiasta, dla której przygotowane jest miejsce na pustyni, jest uosobieniem zbiorowości.

<sup>42</sup> 1 Kor 2,9; Lk 2,30; Mt 20,23; 25,34—41; Por. W. Grundman: *Hepoimadzo*. TWNT 2 e. 702n; W. Bauer: *Hepoimadzo*. WNT kol. 625n.

<sup>43</sup> *The Woman clothed*, jw. s. 181.

Mimo różnic, jakie zarysowują się w obu opisach, można z tej paraleli wyciągnąć wniosek, że zarówno raj, jak i pustynia z *Apokalipsy* są miejscami wybranymi przez Boga i wyrazem opieki Bożej.

W świetle omówionego kontekstu i paralel nawiązujących do obrazu „skrzydeł wielkiego orła” i „żywienia” niewiasty wydaje się, że wyrażenie określające pustynię jako „miejsce przygotowane” oraz „miejsce swoje” nawiązują do pobytu Izraelitów na pustyni w czasie ich przejścia z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Wprawdzie daremne jest doszukiwanie się paralelizmu słownego, występuje jednak widoczny paralelizm treści.

Dostrzegłszy ucisk Izraelitów w Egipcie, Bóg objawia Mojżeszowi plan wybawienia swojego ludu: „A widząc boleść jego zstąpiłem, aby go wyzwolić z rąk Egipcjan i wywieść z ziemi owej do ziemi dobrej i przestronnej, do ziemi, która opływa mlekiem i miodem” (Wj 3,7b—8). „Pan Bóg Hebrajczyków wezwał nas: pójdziemy drogą trzech dni na pustynię, aby złożyć ofiarę Panu Bogu naszemu” (Wj 3,18). Wprawdzie miejscem przeznaczenia jest Ziemia Obiecana, opływająca w dostatki w przeciwieństwie do utrapień ziemi egipskiej, jednak bezpośrednim miejscem schronienia przed zemstą faraona jest pustynia. Było to miejsce wskazane i „przygotowane” przez Boga w objawieniach udzielonych Mojżeszowi. Tam Izraelici mieli złożyć ofiary Bogu i być bezpieczni przed pościgiem faraona (Wj 13,3.18; 14,33—31). Nie szli bowiem uczęszczaną drogą nadmorską.

Podobnie jak pustynia była miejscem schronienia przed pogonią faraona, przygotowanym przez Boga dla narodu wybranego, tak pustynia z Ap 12 była „miejscem przygotowanym” dla niewiasty w jej ucieczce przed napaścią smoka. Autor *Apokalipsy*, nazywając pustynię „miejscem przygotowanym”, tym samym nawiązuje do opieki Bożej nad narodem wybranym w czasie jego pobytu na pustyni, by przez to uwydatnić opiekę Bożą nad wiernymi Kościoła w chwilach jego zmagania się z szatanem.

#### 4 PUSTYNNIA MIEJSCEM „Z DAŁA OD OBECNOŚCI WĘŻA”

Za znaczeniem pustyni jako miejsca specjalnie uprzywilejowanego przez Boga przemawia także uwaga autora *Apokalipsy*, że to miejsce jest „z dala od obecności węża”. Bóg więc troszczy się w sposób szczególny o bezpieczeństwo niewiasty przed atakami szatana.

Określenie miejsca pobytu niewiasty wyrażeniem „z dala od obecności węża”, jak również samo słowo „wąż” zasługuje jeszcze z innego względu na naszą uwagę. Postać węża — obok poprzednio przedstawionych analogii — zdaje się także wskazywać na powiązania omawianego tekstu z wydarzeniami z czasów pielgrzymowania Izraelitów przez pustynię.

W języku greckim „drakon” służył na określenie węża w ogólnym znaczeniu lub też węża kusiciela, czy węża morskiego<sup>44</sup>.

W Starym Testamencie Septuaginta hebrajskie „nahaš” tłumaczy zasadniczo przez „ofis” — wąż<sup>45</sup>, chociaż nie brak pierwszego terminu (drakon), zwłaszcza na określenie węża morskiego i węża kusiciela. Nowy Testament terminu „drakon”, oddanego w terminologii polskiej przez „smok”, używa tylko w *Apokalipsie*<sup>46</sup>. Lecz w Ap 12, obok wyrażenia „drakon”, zachodzi ponadto trzykrotnie wyrażenie „ofis” (12,9.14.15), przy czym wąż jest identyfikowany ze smokiem (Ap 12,9).

Otóż uwaga autora *Apokalipsy*, określająca miejsce pobytu niewiasty jako będące „z dala od obecności węża”, zdaje się między innymi wskazywać na powiązania sceny ucieczki niewiasty z opisem przejścia narodu wybranego przez pustynię. Poza całością niebezpieczeństw i ucisków, których uosobieniem jest smok (drakon) identyfikowany z wężem, istniało dla pielgrzymujących rzeczywiste niebezpieczeństwo ze strony węzów (ofis). Wspomina o tym *Księga Liczb* (21,6—9). Za nieposłuszeństwo Mojżeszowi i szemranie przeciw Bogu Bóg zsyła na niewierny lud karę w postaci jadowitych węzów, których ukąszenie było śmiertelne. Bóg jednak na prośbę Mojżesza zsyła ocalenie. Kto spojrział na zawieszonoego na słupie miedzianego węża, był wolny od śmiertelnych skutków jadowitego ukąszenia.

Wprawdzie niebezpieczeństwo grożące niewieście ze strony węża nie jest karą, a raczej doświadczeniem zsyłanym przez Boga, istnieje jednak pewien paralelizm w obydwu opisach. Na podstawie wyraźnych świadectw, wyżej przedstawionych, wskazujących, że scena ucieczki niewiasty na pustynię jest nawiązaniem do czasów pobytu ludu izraelskiego na pustyni, połączenie wyrażenia „z dala od obecności węża” z opisem pojawienia się jadowitych węzów na pustyni nabiera realnych kształtów.

Tak więc autor *Apokalipsy*, nawiązując w opisie ucieczki niewiasty do czasów pustyni w Starym Testamencie, chciał zaznaczyć, że pustynia, na którą chroni się niewiasta — w przeciwieństwie do pustyni z czasów Wyjścia — jest „z dala od obecności węża”. Nowy Lud Boży, którego symbolem jest niewiasta, wolny jest od szkodliwego ukąszenia węża. Pustynia, na której niewiasta znajduje schronienie, jest dlań niedostępna. Kara ukąszenia przez jadowitych węzów, jaka spotkała synów narodu wybranego na pustyni, nie ma uzasadnienia wobec niewiasty, reprezentującej synów Kościoła.

<sup>44</sup> Zob. W. Foerster: *Drakon*. TWNT 2 s. 284; W. Bauer: *Drakon*. WNT kol. 408.

<sup>45</sup> Ap 9,3; Job 26,13; Por. Foerster: *Drakon*, jw. s. 285; H. Lesêtre: *Dragon*. W: *Dictionnaire de la Bible I—IV*. Red. F. Vigoroux. Paris 1895—1912. T. 2 kol. 1504 (dalej skrót DB).

<sup>46</sup> Ap 12,3.4.7.9.13.16.17; 13,2.4; 16,13; 20,2; Por. Foerster: *Drakon*, jw. s. 286; Karer, jw. s. 104.

Niewiasta bowiem z *Apokalipsy* nie sprzeniewierzyła się Bogu. Istniałaby więc w tym względzie ze sceną pielgrzymowania narodu wybranego przez pustynię analogia przeciwieństwa.

#### 5 „WODA” — BRONIĄ SMOKA W WALCE Z NIEWIASTĄ

Relacja wiersza 15 i 16 o pogoni smoka za niewiastą na pustynię jest niewątpliwie przykładem stylu apokaliptycznego dzieła św. Jana. Smok wypuszcza z paszczy swej wodę, by ta pochłonęła niewiastę. Pustynia pochłania wodę i ocala niewiastę.

Można by doszukiwać się tutaj paralelizmu antytetycznego do przejścia przez Morze Czerwone (Wj 14,21—31; 15,4—10). Wody Morza Czerwonego były wybawieniem dla Izraelitów w chwili ucieczki na pustynię. Dla Egipcjan natomiast stały się otchłanią, która ich pogrążyła w odmętach morskich. W *Apokalipsie* woda miała się stać ze strony smoka narzędziem zagłady dla niewiasty. Za zrządzeniem Bożym poczynania smoka udaremnia ziemia, pochłaniając wodę, która miała unieść niewiastę.

Czynność ziemi rozwierającej swą gardziel również posiada swą paralelę w wydarzeniach z czasów pielgrzymowania Izraelitów po pustyni. *Księga Liczb* podaje opowiadanie o buncie Korego, Datana i Abirona. Karą, jaką spotkała przywódców buntu i ich zwolenników, było właśnie pochłonięcie buntowników przez „rozwartą paszczkę ziemi” (Lb 16,31—33). W obu wypadkach ziemia jest narzędziem w ręku Boga. W *Księdze Liczb* jest wykorzystana do ukarania zbuntowanej części Izraelitów, przebywających na pustyni, w *Apokalipsie* służy ocaleniu niewiasty, pochłaniając wodę, którą smok wypuścił w pogoni za nią.

Obraz wody, wypuszczonej z paszczki smoka za niewiastą, w nawiązaniu do przejścia przez Morze Czerwone spełnia rolę paralelizmu antytetycznego. Tam służyła do zagłady wrogów narodu wybranego. Tutaj była bronią, jaką posłużył się smok w walce z niewiastą, reprezentującą nowy Lud Boży.

Przeprowadzona analiza elementów wizji Ap 12 związanych z ucieczką niewiasty na pustynię świadczy, że „pustynia” z Ap 12 jest symbolem pobytu narodu wybranego na pustyni po wyjściu z Egiptu. Obraz „skrzydeł wielkiego orła” unoszącego niewiastę na pustynię i jej „żywienie” stanowiły wyraźną paralelę do czasów Wyjścia. Pozostałe elementy wizji, aczkolwiek same przez się wprost nie wskazują na istnienie powiązań między ucieczką niewiasty na pustynię a wydarzeniami Wyjścia, to jednak w świetle dwu pierwszych świadectw nabierają znaczenia argumentu. Określenie pustyni jako „miejsca przygotowanego przez Boga” nie znajduje paraleli słownej w opisie pobytu Izraelitów na pustyni, ale istnieje widoczny paralelizm treści. Pozostałe dwa elementy wizji: „wąż” i „woda” również wskazują

poprzez paralelizm antytetyczny na powiązania pustyni z *Apokalipsy* z opisem wydarzeń na pustyni z czasów Wyjścia. Nie ulega więc wątpliwości, że dominujący punkt spojrzenia biblijnego na pustynię w *Apokalipsie* ma swoje oparcie w przejściu narodu wybranego przez pustynię i służy na określenie szczególnej opieki Bożej nad nowym Ludem Bożym, czyli Kościołem.

## II Teologiczna treść obrazu pustyni w Ap 12

Teologiczna treść obrazu pustyni, na którą chroni się niewiasta, łączy się z treścią symbolicznej wizji całego rozdziału. Centralną postacią tej wizji jest niewiasta. Jej symboliczne znaczenie rzuca światło na pozostałe elementy wizji. Istnieje kilka tłumaczeń symbolu niewiasty:

- a) maryjne — widzące pod obrazem niewiasty postać Matki Bożej;<sup>47</sup>
- b) eklezjologiczne — doszukujące się w wizji niewiasty symbolu Kościoła Chrystusowego;<sup>48</sup>
- c) synagogalne — w tej interpretacji niewiasta symbolizuje dawny naród izraelski<sup>49</sup>.

Oprócz trzech wymienionych kierunków istnieją jeszcze interpretacje połączone: maryjno-eklezjologiczna<sup>50</sup> i synagogalno-eklezjologiczna<sup>51</sup>. Najwięcej racji za sobą posiada i unika piętrzących się trudności w egzegezie interpretacja ostatnia: synagogalno-eklezjologiczna. Jednym z poważniej-

<sup>47</sup> Zob. J. Bonnefoy: *Le Mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse*. Paris 1948; Gallus, jw. s. 332—340; Jugie, jw. s. 27n; Tenże: *Le dogme de l'Assomption et le chapitre XII de l'Apocalypse*. „Marianum” 14:1952 s. 74—80; Le Frois, jw. s. 181n.

<sup>48</sup> Por. Allo, jw. s. 193—195; Tenże: *Le douzième chapitre de l'Apocalypse*. „Revue Biblique” 6:1904 s. 529—551; M. E. Boismard: *Notes sur l'Apocalypse*. „Revue Biblique” 59:1952 s. 161—181; E. Dąbrowski: *Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle Pisma św.* W: *Studia Biblijne*. Warszawa 1951 s. 211—215; H. M. Féret: *Die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes*. Düsseldorf 1955; Stefaniak, jw. s. 155n.

<sup>49</sup> Zob. Sickenberger, jw. s. 357—427.

<sup>50</sup> Por. F. M. Braun: *La Femme et le Dragon (Apocalypse 12,1—17)*. „Bible et Vie Chrétienne” 2:1954 nr 7 s. 63—72; L. Cerfaux: *La Vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses 31:1955 s. 21—33; L. Fonk: *Das sonnenumglänzte und sternengebückte Weib in der Apokalypse*. „Zeitschrift für katholische Theologie” 28:1904 s. 672—681; Kässing, jw. s. 156n; Kosnetter, jw. s. 93—108; G. M. Perella: *Senso mariologico dell'Apocalisse 12*. „Divus Thomas” 43:1940 s. 215—222; 45:1942 s. 96—103; A. Rivera: „*Inimicitias ponam...*” (Gen 3,15) — „*Signum magnum apparuit...*” (Ap 12,1). „Verbum Domini” 21:1941 s. 113—122; 183—189; S. Kowalski: „*Mulier amicta sole (XII rozdział Objawienia św. Jana świadectwem na Wniebowzięcie NMP)*”. „Ateneum Kapłańskie” 41:1949 z. 2 s. 209—223; z. 3 s. 305—311; z. 4 s. 401—423; Tenże: *Wielki znak na niebie (Apokalipsa 12,1—6)*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4:1951 nr 3 s. 204—218.

<sup>51</sup> J. Bonsirven: *L'Apocalypse de Saint Jean*. Paris 1951; A. Wikenhauser: *Offenbarung von Johannes*. Regensburg 1947.

szych egzegetów, reprezentujących to stanowisko, jest E. B. Allo. Zwolennicy tego poglądu są zdania, że niewiasta symbolizuje wszystkich sprawiedliwych. Do tej społeczności zaliczają wierni Izraela historycznego, z którego pochodzi Mesjasz wedle ciała, oraz Izraela duchowego, którym jest Kościół Chrystusowy<sup>52</sup>. Niewiasta przedstawiałaby nie tylko wspólnotę żydowską i nie jedynie Kościół judeochrześcijański, lecz Kościół wewnętrzny, będący społecznością chrześcijańską, która rodząc się z dawnej synagogi, doszła do swej dojrzałości w Chrystusie<sup>53</sup>.

Naród izraelski, ukrywający się pod symbolem niewiasty, byłby więc typem wiernych Kościoła Chrystusowego. Obraz zaś życia narodu wybranego na pustyni — obrazem życia Kościoła w drodze do ojczyzny niebieskiej.

Niewiasta, będąca uosobieniem Kościoła, ucieka na pustynię przed nawiścią smoka. Nowy Testament, o czym była już mowa, określenia „drakon”, oddanego w terminologii polskiej przez „smok”, używa tylko w *Apokalipsie*. Smok jest tutaj wcieleniem potęg wrogich Chrystusowi. Świadczy o tym kontekst. W wierszu 9 omawianej wersji smok jest nazwany „wężem starodawnym”. Jest to druga oczywista aluzja do sceny kuszenia z raj<sup>54</sup>, gdzie węż wyobrażał szatana<sup>55</sup>. Ponadto w tymże samym wierszu smok wyraźnie jest nazwany „diabłem i szatanem”, a więc uosobienie smoka, który był identyfikowany z różnymi bytami duchowymi, jest tutaj z całą pewnością zdeterminowane. Paralela między Ap 12 a sceną kuszenia z *Księgi Rodzaju*, jaką przeprowadza J. M. Bover<sup>56</sup>, utożsamienie smoka z szatanem zdaje się potwierdzać.

Nazwa „diabła i szatana” nadana smokowi w *Apokalipsie* znajduje wyjaśnienie w innych miejscach Starego Testamentu. Na podstawie pokrewnych wyrażeń „diabeł” oznacza tam oskarżyciela i przeciwnika<sup>57</sup>. Przeciwnikiem zaś Chrystusa i dzieci Bożych nie może być nikt inny, jak tylko zły duch.

Wrogą działalność smoka podnosi jeszcze bardziej symboliczny czerwony kolor. B. Le Frois, na podstawie określeń w Nowym Testamencie, łączy ten kolor smoka z ogniem piekielnym<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Allo: *L'Apocalypse*, jw. s. 153; Wikenhauser, jw. s. 82; Bonsirven, jw. s. 214.

<sup>53</sup> Allo: *L'Apocalypse*, jw. s. 178.

<sup>54</sup> Por. F. Braun: *La Mère des Fideles*. Tournaay—Paris 1953 s. 147—153.

<sup>55</sup> Zob. W. Bauer: *Satanas*. WNT kol. 1476n; A. Jankowski: *Apokalipsa św. Jana*. Poznań 1959 s. 209; Allo: *L'Apocalypse*, jw. s. 179.

<sup>56</sup> *El capitulo XII del Apocalipsis y el capitulo III del Genesis*. „Estudios Eclesiasticos” 10:1922 s. 14; Por. Cerfaux: *La Vision de la Femme*, jw. s. 21—33.

<sup>57</sup> Syr 28,9; 2 Mch 3,14; Dn 3,8; 6,24; Zoh 3,1; Job 1,6; Por H. Lesêtre: *Demon*. DB 2 kol. 1367 i m; J. Mickel: *Dämon*. W: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Wyd. J. Bauer, T. 1. Graz 1967. s. 169—173.

<sup>58</sup> Zob. Le Frois, jw. s. 150; Mt 5,22; 13,42.50; 18,8n; 25,41; Mk 9,43.47; Jud 7; Ap 14,10; 19,20; 20,10.14.15; 21,8.



W sensie właściwym, stwierdza E.B. Allo, należy dopatrywać się w obrazie smoka demona prowadzącego niszczycielską działalność dzieła Chrystusowego i zastawiającego sidła na wszystkich ludzi odrodzonych w Chrystusie<sup>59</sup>.

Za identyfikacją smoka z szatanem, zwalczającym Chrystusa i Jego Kościół, przemawia także obraz kuszenia Chrystusa Pana na pustyni, gdzie szatan wyraźnie występuje jako przeciwnik Chrystusa. Pobyt Chrystusa na pustyni jest odbiciem doświadczeń, przez jakie Jezus przechodzi z woli Ojca. Na podobne doświadczenia wystawiony jest Kościół, w walce z szatanem wspierany przez Boga<sup>60</sup>.

Niewiasta — czytamy w Ap 12 — przed napaścią smoka szuka schronienia na pustyni. W opisie tym da się więc wyróżnić symbol pustyni jako miejsca ucieczki przed prześladowaniami rzeczywistymi i duchowymi. Symbolika ta obrazowałaby sytuację, w jakiej znaleźli się chrześcijanie na skutek prześladowczych zarządzeń administracji rzymskiej, kiedy to każda ojczyzna stała się dla nich obca<sup>61</sup>. H. B. Swete jest zdania, że punktem wyjściowym tej walki mógł być dekret Nerona, rozpoczynający prześladowania chrześcijan<sup>62</sup>. Prześladowcy Kościoła byłiby tu narzędziami w ręku smoka-szatana.

Walka ta jednak zakończyła się ustaniem prześladowań w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rozwijala się ona w ciągu dziejów i Kościół jest ustawicznie przedmiotem ataków wrogich mu sił, usymbolizowanych w obrazie smoka. Punktem szczytowym walki z niewiastą-Kościółem będą czasy eschatologiczne, co przepowiedział już sam Chrystus Pan, a św. Jan wyraził to w owym symbolicznym obrazie z Ap 12.

Nie należy zacieśniać symboliki pustyni jedynie do miejsca schronienia przed zewnętrznym prześladowaniem. Walka smoka z niewiastą ma także charakter duchowy, stąd i pustynia symbolizuje schronienie przed duchowymi atakami szatana. Jednym z motywów, które spowodowały ucieczkę niewiasty na pustynię, było bezpieczeństwo. Tam niewiasta-Kościół jest otoczona specjalną troską i opieką Bożą, jak dawny naród izraelski na pustyni synajskiej<sup>63</sup>. Na podstawie porównań analogicznych miejsc w Biblii pustynia w Ap 12 symbolizowałaby: miejsce schronienia (1 Krl 19,4; 1 Mch 2,29),

<sup>59</sup> Allo: *L'Apocalypse*, jw. s. 179.

<sup>60</sup> Por. Cerfaux, Cambier, jw. s. 105; Allo, *L'Apocalypse*, jw. s. 179; Guillet, jw. s. 178—179; J. A. Robillard: *Le trois combats du Fils de Dieu l'épreuve au désert*. „La Vie Spirituelle” 90:1954 s. 364—366.

<sup>61</sup> Zob. Primasius: *List do Diogneta 5,5*; Por. Jankowski, jw. s. 212.

<sup>62</sup> Swete, jw. s. 100.

<sup>63</sup> Allo: *L'Apocalypse*, jw. s. 186.

wędrowkę Izraela historycznego (Dz 7,38), wędrowkę Izraela będącego typem Kościoła (1 Kor 10,1—11)<sup>64</sup>.

Wszystkie powyższe tłumaczenia dadzą się sprowadzić do jednego. Na podstawie obydwu opisów ucieczki niewiasty na pustynię (12,6.14) wydaje się, iż należy uznać w pobycie niewiasty na pustyni symbol czasu próby Kościoła. Wyrażenia określające pustynię jako „miejsce przygotowane przez Boga” i „z dala od obecności węża” oraz czynność przeniesienia niewiasty na pustynię „na skrzydłach wielkiego orła” i „żywienie” jej tam wskazują, że obraz ucieczki niewiasty na pustynię jest zaczerpnięciem z wędrowki Izraela na pustyni. Czas pobytu narodu wybranego na pustyni, cechowany doświadczeniami ze strony Boga, jest typem życia Kościoła, poddanego próbie i Bożym doświadczeniom. Tej próbie, jakiej Kościół jest poddany, podobnie jak narodowi wybranemu na pustyni — towarzyszy zapewnienie ożywej i zabezpieczającej od wpływu szatana pomocy i opieki Bożej<sup>65</sup>.

Główny punkt oparcia biblijnego na znaczenie pustyni ma swoje oparcie, jak widać, w przejściu narodu izraelskiego przez pustynię. Podczas wędrowki przez tę pustynną ziemię narodził się nowy Lud Boży. Droga przez pustynię została wybrana przez Boga. Sam Bóg chciał być przewodnikiem swego narodu (Wj 13,21). Tam daje Izraelitom prawo i tam zawierają z Bogiem przymierze (Wj 3,17; 5,1), które czyni ich narodem Bożym (Lb 1,11). Czas pobytu na pustyni był więc okresem uprzywilejowanym przez Boga, choć tymczasowym. Życie na pustyni, w porównaniu z dostatnim życiem w Egipcie, było ciężkim Bożym doświadczeniem. Naród izraelski nie zrozumiał Bożych intencji. Buntem i szemraniem odpowiadał na plany Jahwe<sup>66</sup>. Izraelici woleli zwyczajne życie w Egipcie niż nadzwyczajne życie na pustyni, o które staranie miał sam Bóg. Pustynia była więc dla nich okresem próby. Mimo niewierności — Bóg roztacza w tym czasie nad narodem wybranym szczególną pieczę i okazuje wierność wobec tych, których miłuje. Wyrazem tego cudowny pokarm (manna), woda ze skały, miedziany wąż ocalenia. Czas pobytu na pustyni był czasem ojcowskiej troski Boga roztaczanej nad narodem wybranym. To nie był czas kary<sup>67</sup>.

Nawiązanie do duchowego znaczenia pobytu Izraela na pustyni jest częste. Jako nowy Exodus uważane jest ocalenie spodziewane przez wygnañców Babilonii; obfitość darów Bożych usymbolizowana jest w zakwitnięciu

<sup>64</sup> Por. Jankowski, jw. s. 208.

<sup>65</sup> Zob. Allo: *L'Apocalypse*, jw. s. 185; Turbessi, jw. s. 370.

<sup>66</sup> Wj 14,11; 16,2; 17,2; Lb 14,2; 16,13; 20,4; 21,5.

<sup>67</sup> Por. Ch. Thomas, X. Léon-Dufour: *Désert. W: Vocabulaire de Theologie Biblique*. Paris 1962 kol. 201—202.

pustyni pod stopami wracających do ojczyzny<sup>68</sup>. Łączność duchowej treści, symbolizującej opiekę Bożą nad Izraelem, a nie karę, z symboliką pustyni w *Apokalipsie* podkreśla w prorocctwie Ozeasza przedstawienie Izraela pod postacią niewiasty jako małżonki Jahwe, którą ten prowadzi na pustynię, by jej mówić do serca<sup>69</sup>.

Pustynia dla narodu izraelskiego jest tylko miejscem przejściowym do do Ziemi Obiecanej. Podobnie pobyt niewiasty apokaliptycznej na pustyni jest tylko czasowy, w okresie walki ze smokiem, i oznacza czas podróży Kościoła do niebieskiej ojczyzny<sup>70</sup>. Tak więc symbolizm pustyni w *Apokalipsie* jest związany z życiem i położeniem Kościoła: Kościół właśnie chroni się na pustynię i będzie żył w ukryciu, walczył z szatanem, aż Chrystus przyjdzie i położy kres jego mocy (Ap 12,6.14).

Na łączność wypadków, jakie dokonały się na pustyni, z życiem Kościoła wskazuje św. Paweł. Zaznacza on, że wydarzenia, które dokonały się kiedyś, zaistniały dla naszego pouczenia jako figura rzeczy przyszłych<sup>71</sup>. Wierni Kościoła, ochrzczeni kiedyś w obłoku i morzu, są teraz karmieni chlebem eucharystycznym i zroszeni wodą Ducha Św., która wytryska ze skały, a tą skałą jest Chrystus. Na podstawie relacji Ap 12 można powiedzieć, że Kościół żyje nadal na pustyni, lecz w sposób duchowy. Takie znaczenie obrazu pustyni pozostaje więc konieczne dla zrozumienia życia Kościoła. Życie to jest pod znakiem próby. Zwycięstwo nad smokiem-szatanem zostanie odniesione, ponieważ wiernych, będących członkami Kościoła Chrystusowego, Bóg wspiera swoją łaską<sup>72</sup>.

Jak daleko się zauważyć, istnieje ścisły związek między obu Testamentami. Jest to bowiem ten sam plan Boży, który stopniowo się realizuje i jeden Testament przez drugi jest wyjaśniony: niewiasta z Ap 12, karmiona przez Boga na pustyni, jest Kościołem karmionym i wspomaganym przez Boga w jego ziemskiej pielgrzymce<sup>73</sup>. Pobyt niewiasty na pustyni jest zaznaczony jednocześnie przez doświadczenie i przez pomoc niebieską udzieloną przez Boga; istnieje tu powtórzenie wydarzeń, jakie miały miejsce u Izraelitów w drodze przez pustynię.

Nawiązanie zatem autora *Apokalipsy* do czasów przejścia przez pustynię kryje w sobie głębszą myśl teologiczną. Przypomnienie wydarzeń z wędrówki narodu wybranego po pustyni miało być ilustracją dziejów Kościoła Chrystu-

<sup>68</sup> Zob. Thomas, Léon-Dufour, jw. kol. 203; Guillet, jw. s. 165; Recuero, jw. s. 133.

<sup>69</sup> Oz 2,16.21; Por. Guillet, jw. s. 164.

<sup>70</sup> Zob. Feuillet, jw. s. 298.

<sup>71</sup> 1 Kor 10,11; Por. Turbessi, jw. s. 368; Testa, jw. s. 52.

<sup>72</sup> Por. Thomas, Léon-Dufour, jw. kol. 204.

<sup>73</sup> Zob. Feuillet, jw. s. 297.

sowego. Niewiasta tutaj, mimo różnych opinii, symbolizuje zarówno dawny Lud Boży, jak i wiernych Kościoła, czego dowodem jest kontekst i analogie w obu Testamentach. Wierni Kościoła Chrystusowego, podobnie jak naród wybrany, nie pozbawieni są prześladowań, doświadczeń zsyłanych przez Boga, ale zarazem doznają ustawicznej opieki z Jego strony. Życie narodu wybranego, do którego nawiązuje autor *Apokalipsy*, byłoby więc typem życia Kościoła, nad którego losami czuwa Bóg.

## THE SIGNIFICANCE OF THE DESERT IN RV. 12

### SUMMARY

The article attempts to take a new look at the significance of the desert in the vision of Rv. 12. The contents of the verses 6 and 14 and the analysis of the elements of the vision that are related to the woman's escape into the desert point unequivocally to a connection between the events of Rv. 12 and those of Israel's journey through the desert in the Old Testament. The events of Exodus are brought to mind by the vision of „a huge pair of eagle's wings” that, carried the woman into the desert. The account of manna sent down by God to His pilgrim people is contained in the image of the woman being fed. Just as the Lord had prepared a place for the chosen people in the desert, so is the desert a place of safety made ready by Him for the woman. The serpent of the Apocalypse, from whom the woman escapes into the desert, is analogous to the serpents appearing in the desert of Exodus, whose bites were lethal. Just as formerly the bronze image of a serpent afforded protection against serpent bites, now the desert itself, a place chosen by God, provides protection against the serpent's assault. Also the symbol of the water that was to sweep away the woman points to a connection with Exodus; it is an antithetic parallel to the waters of the Red Sea overwhelming the Pharaoh's army.

This reminder of the events of the chosen people's journey through the desert was meant as an illustration of the history of Christ's Church, for the woman is symbolic of both the old people of God and the faithful of the Church. The faithful of Christ's Church, like the chosen people, are not free from persecutions and ordeals sent down by the Lord, but at the same time they enjoy His continuous protection. The chosen people's life in the desert, to which the author of the Apocalypse alludes, would thus be a type of the life of the Church, whose fates are watched over by the Lord and which, in its struggle with Satan, enjoys the Lord's special protection.

## MAŁŻEŃSTWO CHRZEŚCIJAN JAKO SAKRAMENT

Właściwe zrozumienie sensu i bogactwa sakramentu małżeństwa jest możliwe tylko przy założeniu prawidłowej świadomości genezy i istoty chrześcijańskiej symboliki sakramentalnej. Małżeństwo chrześcijan jest bowiem sakramentem pośród innych sakramentów, chociaż nie takim jak inne i specyficznym<sup>1</sup>.

### I Fundamenty chrześcijańskiej symboliki sakramentalnej

Symbolika sakramentalna ma swoje korzenie w potencjalności rzeczywistości ziemskich zdolnych do oznaczania innej jeszcze rzeczywistości niż tylko to, czym są one ze swej natury lub na co bezpośrednio wskazują. I tak np. wyciągnięta dłoń, nie przestając być sobą, mówi nadto o powitaniu drugiego człowieka i o radości ze spotkania. Współzycie seksualne ludzi jest tak jak u zwierząt aktem biologicznym, ale dla człowieka jest ono równocześnie wyrazem spotkania, znakiem wzajemnej miłości i jedności. Życie ludzkie ustawicznie wyraża się w języku symbolicznym. Przez spotkanie człowieka z człowiekiem i dzięki interpretującemu wszystko słowu rzeczy ziemskie mogą uzyskać u ludzi jakby „przyrost sensu”, na skutek czego „mówią” one więcej i o czymś innym niż tylko to, czym są same z siebie.

Otóż sakramenty chrześcijańskie zapuszczają korzenie w tej symbolicznej potencjalności rzeczywistości ziemskich, ujętych w ich odniesieniu do człowieka. Symbol wyrywa jak gdyby jakąś rzecz z kategorii samej tylko użyteczności i wypełniając treścią włącza w kategorię darmości i bezinteresowności międzypersonalnego dialogicznego spotkania, wyrażającego i realizującego miłość i braterstwo. Sakramenty chrześcijańskie, przynależące do świata powszechnych symboli, nie są więc „rzeczami” o charakterze konsumpcyjnym; nie są „kanałami łaski” lub „środkami zbawienia” w tym sensie, jakoby były rzeczami umożliwiającymi zdobycie innych „rzeczy”. Sakramenty —

<sup>1</sup> Por. studium L. M. Chauveta: *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*. „La Maison Dieu” 127:1976 z. 3 s. 64—105.

sowego. Niewiasta tutaj, mimo różnych opinii, symbolizuje zarówno dawny Lud Boży, jak i wiernych Kościoła, czego dowodem jest kontekst i analogie w obu Testamentach. Wierni Kościoła Chrystusowego, podobnie jak naród wybrany, nie pozbawieni są prześladowań, doświadczeń zsyłanych przez Boga, ale zarazem doznają ustawicznej opieki z Jego strony. Życie narodu wybranego, do którego nawiązuje autor *Apokalipsy*, byłoby więc typem życia Kościoła, nad którego losami czuwa Bóg.

## THE SIGNIFICANCE OF THE DESERT IN RV. 12

### SUMMARY

The article attempts to take a new look at the significance of the desert in the vision of Rv. 12. The contents of the verses 6 and 14 and the analysis of the elements of the vision that are related to the woman's escape into the desert point unequivocally to a connection between the events of Rv. 12 and those of Israel's journey through the desert in the Old Testament. The events of Exodus are brought to mind by the vision of „a huge pair of eagle's wings” that, carried the woman into the desert. The account of manna sent down by God to His pilgrim people is contained in the image of the woman being fed. Just as the Lord had prepared a place for the chosen people in the desert, so is the desert a place of safety made ready by Him for the woman. The serpent of the Apocalypse, from whom the woman escapes into the desert, is analogous to the serpents appearing in the desert of Exodus, whose bites were lethal. Just as formerly the bronze image of a serpent afforded protection against serpent bites, now the desert itself, a place chosen by God, provides protection against the serpent's assault. Also the symbol of the water that was to sweep away the woman points to a connection with Exodus; it is an antithetic parallel to the waters of the Red Sea overwhelming the Pharaoh's army.

This reminder of the events of the chosen people's journey through the desert was meant as an illustration of the history of Christ's Church, for the woman is symbolic of both the old people of God and the faithful of the Church. The faithful of Christ's Church, like the chosen people, are not free from persecutions and ordeals sent down by the Lord, but at the same time they enjoy His continuous protection. The chosen people's life in the desert, to which the author of the Apocalypse alludes, would thus be a type of the life of the Church, whose fates are watched over by the Lord and which, in its struggle with Satan, enjoys the Lord's special protection.

## MAŁŻENSTWO CHRZEŚCIJAN JAKO SAKRAMENT

Właściwe zrozumienie sensu i bogactwa sakramentu małżeństwa jest możliwe tylko przy założeniu prawidłowej świadomości genezy i istoty chrześcijańskiej symboliki sakramentalnej. Małżeństwo chrześcijan jest bowiem sakramentem pośród innych sakramentów, chociaż nie takim jak inne i specyficznym<sup>1</sup>.

### I Fundamenty chrześcijańskiej symboliki sakramentalnej

Symbolika sakramentalna ma swoje korzenie w potencjalności rzeczywistości ziemskich zdolnych do oznaczania innej jeszcze rzeczywistości niż tylko to, czym są one ze swej natury lub na co bezpośrednio wskazują. I tak np. wyciągnięta dłoń, nie przestając być sobą, mówi nadto o powitaniu drugiego człowieka i o radości ze spotkania. Współzycie seksualne ludzi jest tak jak u zwierząt aktem biologicznym, ale dla człowieka jest ono równocześnie wyrazem spotkania, znakiem wzajemnej miłości i jedności. Życie ludzkie ustawicznie wyraża się w języku symbolicznym. Przez spotkanie człowieka z człowiekiem i dzięki interpretującemu wszystko słowu rzeczy ziemskie mogą uzyskać u ludzi jakby „przyrost sensu”, na skutek czego „mówią” one więcej i o czymś innym niż tylko to, czym są same z siebie.

Otóż sakramenty chrześcijańskie zapuszczają korzenie w tej symbolicznej potencjalności rzeczywistości ziemskich, ujętych w ich odniesieniu do człowieka. Symbol wyrывa jak gdyby jakąś rzecz z kategorii samej tylko użyteczności i wypełniając treścią włącza w kategorię darmości i bezinteresowności międzypersonalnego dialogicznego spotkania, wyrażającego i realizującego miłość i braterstwo. Sakramenty chrześcijańskie, przynależące do świata powszechnych symboli, nie są więc „rzeczami” o charakterze konsumpcyjnym; nie są „kanałami łaski” lub „środkami zbawienia” w tym sensie, jakoby były rzeczami umożliwiającymi zdobycie innych „rzeczy”. Sakramenty —

<sup>1</sup> Por. studium L. M. Chauveta: *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*. „La Maison Dieu” 127:1976 z. 3 s. 64—105.

jak wszystko, co należy do universum symbolicznego — są „bezużyteczne”, a mimo to niosą życie, ożywiają, podobnie jak elementy „życia” zawarte są w podaniu dłoni, w pocałunku, uścisku. Sakramenty są „znakami skutecznymi”, jak formułuje to teologia tradycyjna, ale skutecznymi o tyle, o ile są znakami, o ile są nośnikami sensu, w który zostały wzbogacone i przyobleczone jako rzeczywistości ziemskie zhumanizowane, czyli jako gesty ludzkie. Wyciągnięta dłoń uskutecznia powitanie, przyjęcie drugiego człowieka w takim stopniu, w jakim ono wyraża tę personalną akceptację. Współżycie seksualne realizuje jedność i wspólnotę z drugą osobą tylko wtedy, gdy wyraża i oznacza intensywność miłości i zjednoczenie już uprzednio istniejące, a w tym geście potwierdzone i pogłębione. Bez takiej wewnętrznej treści każdy znak pozostanie jedynie pustą formą, a może nawet stać się antyznakiem. Tak np. pocałunek Judasza nie jest znakiem przyjaźni, miłości i szacunku, lecz haniebnym znakiem zdrady.

Oprócz tego naturalnego fundamentu sakramentów Kościoła istnieje jeszcze fundament całkiem szczególnego rodzaju. Pierwszym, najbardziej radykalnym fundamentem sakramentów jest sam Jezus Chrystus, wyrażający w ludzkim ciele i ludzkich gestach zbawczy plan Ojca<sup>2</sup>. Chrystus jest pierwszym i podstawowym sakramentem, z którego wszystkie sakramenty czerpią swą moc i skuteczność. Jest sakramentem najpełniejszym: w Nim jest „upodobanie Ojca” (Mt 3,17). On jest sakramentem Boga dla człowieka: to On objawia człowiekowi „oblicze” Boga, objawia prawdziwą tożsamość Boga i Jego zbawczy plan wobec człowieka. Chrystus jest również sakramentem człowieka dla Boga: to On realizuje w całej pełni plan Boga w człowieku. On urzeczywistnia najpełniej obraz Boży w człowieku. Chrystus jako Bóg-Człowiek jest przeto sakramentem spotkania Boga z człowiekiem: w Nim Bóg spotyka człowieka, a człowiek spotyka Boga. To spotkanie było konkretnie przeżyte w Nim i przez Niego, w Jego ciele, w ludzkich słowach i gestach, które dały początek sakramentalnej symbolice specyficznie chrześcijańskiej. Ludzkie pra-sytuacje przeżyte przez Chrystusa zostały przyobleczone w nową sygnifikację i nową skuteczność w służbie dla Królestwa Bożego.

Kontynuatorem Chrystusa wielonego i uwielbionego jest założony przezeń Kościół. Jako wspólnota uczestniczących w tej samej wierze i nadziei i zespolonych w Jezusie zmartwychwstałym jest Kościół uprzywilejowanym miejscem widzialnej obecności Chrystusa i ustawicznej aktywności przez moc Ducha Świętego. Jak Jezus jest sakramentem spotkania Boga i człowieka, tak Kościół z kolei jest sakramentem Chrystusa, którego czyni widzialnym w pewnych szczególnych gestach, wybranych według ekonomii usiłującej ogarnąć całe

<sup>2</sup> Zob. E. Schillebeeckx: *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966.



życie ludzkie i je scalających. Taki jest sens ustalenia liczby „siedmiu sakramentów”, oficjalnie usankcjonowanej przez Sóbór Trydencki po piętnastu wiekach sakramentalnego życia Kościoła. Trzeba powiedzieć, że siedem sakramentów, uznanych za uprzywilejowane znaki działania zmartwychwstałego Pana w Jego Kościele, nie wyczerpuje jeszcze całej symboliki chrześcijańskiej, przejawiającej się także w innych znakach (np. sakramentalia), które uświęcają życie chrześcijan. Oficjalne sakramenty Kościoła w liczbie siedmiu odnoszą się do fundamentalnych sytuacji życia ludzkiego, ożywiają i celebrować „w Panu” takie kluczowe sytuacje życiowe, jak narodziny, wejście w wiek dojrzały, posilek, życie małżeńskie, służba kapłańska dla wspólnoty, upadek i wina, choroba i śmierć. Poprzez siedem sakramentów Kościoła te fundamentalne sytuacje zostają odniesione do życia samego Jezusa i zakorzenione w mocy zmartwychwstałego i uwielbionego Pana, który jest fundamentem chrześcijańskiej nadziei.

## II Chrystus a małżeństwo

Już w Starym Testamencie zawarte w miłości przymierze między mężczyzną a kobietą było traktowane jako „obraz i podobieństwo” przymierza Boga z człowiekiem (Oz 2; Jr 3,6n; Ez 16,23; Iz 54). Małżeństwo było niejako księgą, z pomocą której wypowiadała się miłość i wierność Boga wobec ludzi.

Przymierze Boga z człowiekiem znalazło swoje ostateczne urzeczywistnienie w osobie Jezusa Chrystusa. On stał się osobowym przymierzem Boga z człowiekiem. On jest „Oblubieńcem” Ludu Bożego Nowego Przymierza (Mk 2,19). Przez Niego dociera do ludzi zaproszenie na ucztę weselną w Królestwie Ojca (Mt 22,2n). Jezus w swoim przepowiadaniu zajął wyraźne stanowisko wobec małżeństwa; jego rzeczywistość nie była mu obojętna. Z Ewangelii Marka wynika, że małżeństwo stanowiło ważny element katechezy Chrystusa (Mk 10,2—12). To włączenie problematyki małżeństwa w przepowiadanie Jezusa ma decydujące znaczenie dla sakramentalności małżeństwa, bardziej zasadnicze niż sam fakt obecności Chrystusa na godach weselnych w Kanie. Sakramentalności małżeństwa nie da się udowodnić za pomocą słów ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa, ponieważ takich słów brak. Ważniejsze od takiego dowodu jest udokumentowanie, że małżeństwo w jakiś zasadniczy sposób zostało włączone w zbawcze dzieło Boga zrealizowane w Jezusie Chrystusie<sup>3</sup>. Sakramentalna koncepcja małżeństwa zakorzeniona

<sup>3</sup> Por. niżej cytowane prace: H. Baltensweilera, H. Grovena, K. Rahnera, J. Ratzingera, R. Schnackenburga oraz W. Kaspera: *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977, zwłaszcza s. 36—41.

jest więc w rozumieniu małżeństwa jako znaku przymierza Boga z ludźmi, którego szczytowym przejawem było wcielenie i pascha Jezusa Chrystusa.

Według ewangelijnej perykopy św. Marka postawiono Jezusowi wywołujące spory pytanie: „Czy wolno mężwi oddalić żonę?” Spór wynikał z różnych interpretacji Ptw 24,1. Jezus nie wchodzi w kazuistykę, lecz diagnostycznie ujawnia przyczynę rozwodów: jest nią „twardość serc” ludzi. Nie wdając się w spór, przenosi problem na inną płaszczyznę, wskazując na to, że rozwód nie odpowiada pierwotnemu zamiarowi Stwórcy i kończy apelem: „Co Bóg złączył, tego niech człowiek nie rozdziela” (Mk 10,9).

Patrząc tylko zewnętrznie prawo zostało tu jakby jeszcze bardziej wzmocnione. Gdy jednak tę wypowiedź ujmuje się w kontekście całego przepowiadania Jezusa, wtedy łatwo można zauważyć, że płaszczyzna prawa została tu przekroczona. Jezus wie, że człowiek, działając w „twardości serca”, stał się niezdolny do wypełnienia pierwotnej woli Boga wyrażonej w akcie stworzenia. Jej pełna realizacja jest możliwa dopiero w oparciu o Jego orędzie o przyjsciu Królestwa Bożego. Słowa Jezusa nie mogą więc być rozumiane jako prawo. One zawierają w sobie obietnicę zbawienia, zapowiedź łaski umożliwiającej pełną wierność pierwotnej woli Stwórcy w sprawach małżeństwa.

Poza tym Chrystus nie tylko mówi, ale także działa. Ukazując dotychczasową praktykę małżeństwa w świetle głoszonej Ewangelii nie tylko zdziera maskę starotestamentalnej rzeczywistości małżeństwa i odsłania bezprawie, lecz codzienną rzeczywistość małżeństwa także włącza w zbawienie przez siebie urzeczywistniane. W ten sposób małżeństwo zostaje włączone w Królestwo Boże, przychodzące w Jego słowie i działaniu. Według Jezusa małżeństwo należy więc zarówno do pierwotnego porządku stworzenia, jak też do porządku zbawienia; włączone jest w wierną miłość zbawczą Boga.

### III Chrześcijańskie małżeństwo jako realizacja misterium zbawienia w historii

Chrześcijanie od początku rozumeli i przeżywali swoje małżeństwo jako rzeczywistość posiadającą szczególną i specyficzną chrześcijańską sygnifikację. To zrozumiałe, że chrześcijaństwo, które objawia i interpretuje ostateczny sens wszystkich rzeczy, także małżeństwu nadaje sens ostateczny, sens religijny. Ta pierwotna świadomość specyficznego znaczenia małżeństwa chrześcijan będzie z czasem określona mianem „sakramentalności małżeństwa”. Chrystologiczny charakter małżeństwa pojawił się w świadomości chrześcijan bardzo wczesnie, a pierwszym świadectwem jest 1 Kor 7,39, gdzie św. Paweł upomina, by małżeństwo zawierać „w Panu”. To dość częste określenie św. Pawła oznacza, że wierzący w Chrystusa winni zawierać związek małżeński w duchu nauki Pana, budując je na Jego Słowie i Jego mocy.

Człowiek ochrzczony również w codziennym życiu małżeńskim włączony jest w Chrystusa. Małżeństwo jest włączone w „istnienie w Chrystusie”, zapoczątkowane przez chrzest. Chrystus także w małżeństwie swoich wyznawców okazuje się jako Pan objawiający wartość, moc i przymioty prawdziwej miłości. On przez swą śmierć i zmartwychwstanie urealnił możliwość przeżywania małżeństwa w mocy Jego Ducha, zgodnie z pierwotną ideą Stwórcy. Odtąd więc małżeństwo znajduje się zawsze pod znakiem zbawienia. Małżeństwo chrześcijan jest naznaczone tajemnicą Nowego Przymierza, umożliwiającego i ułatwiającego dążenie do ideału małżeństwa wyznaczonego w akcie stworzenia. Sakramentalność małżeństwa polega na „uświęcaniu samej istoty antropologicznej małżeństwa — i całej istoty małżeństwa — przez bezpośrednie włączenie związku małżeńskiego w nadprzyrodzony porządek zbawienia. Odtąd małżeństwo chrześcijańskie jest nie tylko sposobem trwania w miłości — lecz jest sposobem istnienia w Bogu, przez Jezusa Chrystusa, mocą nadprzyrodzonej konsekracji dokonanej przez Ducha Świętego”<sup>4</sup>.

Poza tym ogólnym, ale treściowo bardzo głębokim określeniem specyfiki małżeństwa chrześcijańskiego jako „małżeństwa w Panu”, jest też w Nowym Testamencie bardzo doniosłe miejsce pokazujące, jak głęboko rzeczywistość małżeństwa włączona jest w zbawczą tajemnicę Boga w Jezusie Chrystusie i do czego zobowiązuje. Jest to tekst św. Pawła Ef 5,21—33, do którego odwoływali się zawsze Ojcowie Kościoła, pisząc o małżeństwie chrześcijan jako o „misterium” lub „sacramentum” Nowego Przymierza.

Istotne słowa: „Tajemnica to jest wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” (Ef 5,32) nie są jednoznaczne w interpretacji<sup>5</sup>. Istnieje problem, czy zastosowane słowo „mysterion” odnosi się do samego małżeństwa, do cytowanych uprzednio słów z *Księgi Rodzaju*, do więzi Chrystusa z Kościołem, czy też do relacji zachodzących pomiędzy małżeństwem a unią Chrystusa z Kościołem. Nie jest łatwo te kwestie rozstrzygnąć. Dziś bibliści dalecy są od myśli, by ten tekst traktować jako dowód na sakramentalność małżeństwa. Ważne wszakże jest to, że owo odniesienie małżeństwa chrześcijan

<sup>4</sup> J. Bajda: *Powołanie małżeństwa i rodziny. Próby syntezy teologiczno-moralnej*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. T. 1. Warszawa 1980 s. 28.

<sup>5</sup> Zob. dla przykładu prace: A. Jankowski: „Tajemnica to wielka” — Ef 5,32. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14:1961 nr 1—2; J. Kudasiewicz: *Geneza Pawłowej symboliki małżeńskiej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5:1958 z. 2; P. Colli: *La pericope paolina di Eph. 5,32 nell'interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*. Parma 1951; P. Grelot: *Le couple humaine dans l'Écriture*. Paris 1962; H. Baltensweiler: *Die Ehe im Neuen Testament*. Zürich 1967; R. Schnackenburg: *Die Ehe nach dem Neuen Testament*. W: *Theologie der Ehe*. Red. G. Kröms, R. Mumm. Regensburg 1969; H. Greven: *Die Ehe nach dem Neuen Testament*. Tamże; J. P. Sampley: „And the two shall become one flesh”. *A study in Ephesians 5,21—33*. New York 1972.

do misterium więzi Chrystusa z Kościołem karmiło przepowiadanie pierwszych wieków, podprowadzając teologów stopniowo do mówienia o „sakramencie małżeństwa” (zwłaszcza że w Wulgacie greckie „mysterion” przetłumaczono na „sacramentum”).

„Misterium” u św. Pawła oznacza plan zbawczy Boga, zbawczą wolę Ojca zrealizowaną w Chrystusie i kontynuowaną w Kościele i przez Kościół. Z całego kontekstu analizowanej wypowiedzi św. Pawła wynika, że w tę zbawczą rzeczywistość włączone jest również małżeństwo. Oznacza to, że od związku Chrystusa z Kościołem płynie jakieś decydujące światło rzucające na związek małżeński chrześcijan. Omawiany tekst św. Pawła ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia sakramentalności małżeństwa. Odnosi on małżeństwo chrześcijan bezpośrednio do Chrystusa, do Jego miłości i zbawczej mocy, jak również do Kościoła oczyszczonego i ożywionego przez Chrystusa w chrzście św. To właśnie w relacji do Chrystusa i do Kościoła małżeństwo chrześcijan posiada wymiar misteryjny, sakramentalny, symboliczny. Jest realnym symbolem, tzn. nie tylko na coś wskazuje, ale również symbolizowaną rzeczywistość uobecnia. Małżeństwo jako symbol religijny wskazuje na coś więcej niż jest samo w sobie (a samo w sobie jest tylko „rzeczywistością ziemską”); pozostając „rzeczywistością doczesną”, równocześnie wskazuje na misterium zbawienia i jako symbol skuteczny samo staje się zbawieniem. W ten sposób małżeństwo staje się na swój sposób formą, sposobem historycznego uobecniania odwiecznej miłości i wierności Boga, objawionej najlepiej w Chrystusie. Małżeństwo ma udział w miłości Chrystusa do Kościoła i oddaniu się Kościoła Chrystusowi. Postawa służebna mężczyzny wobec kobiety i miłość żony do męża odzwierciedlają i uobecniają Chrystusową ofiarę za Jego Oblubienicę-Kościół oraz stałe ukierunkowanie miłości Kościoła na Chrystusa<sup>6</sup>. Wydaje się, że nie jest słuszne analityczne dzielenie całości symbolu małżeństwa, w wyniku czego utrzymuje się, że mąż jest obrazem Chrystusa, a żona obrazem Kościoła. Każdy symbol winien być ujmowany raczej globalnie. Oboje małżonkowie w swej funkcji symbolizowania wskazują i na Chrystusa i na Kościół. Wychodząc zaś z faktu, że w procesie zbawczym inicjatywa należy zawsze do Boga, można by chyba powiedzieć tak: ilekroć mąż i żona świadczą sobie wzajemnie miłość, są dawcami miłości, tylekroć

<sup>6</sup> Por. np. K. Rahner: *Die Ehe als Sakrament*. „Schriften zur Theologie”. Einsiedeln 1967. T. VIII s. 519—540; J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe*. „Theologisches Jahrbuch” 1971, s. 284—308; E. Christen: *Ehe als Sakrament — neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*. W: *Theologische Berichte*. T. 1. Zürich 1972; *Sacramento del matrimonio*. Praca zbiorowa pod red. A. M. Triacca. Roma 1976; Cz. Drazek: *Małżeństwo we wspólnocie Kościoła*. W: *Miłość. Małżeństwo. Rodzina*. Pod red. F. Adamskiego. Kraków 1978; K. Majdański: *Wspólnota życia i miłości*. Poznań 1979; K. Lehmann: *Die christliche Ehe als Sakrament*. „Communio” 8:1979 s. 385—391 i inne.

wskazują na Chrystusa; jeśli natomiast ofiarowaną im przez współmałżonka miłość przyjmują, wówczas symbolizują Kościół.

Sobór Watykański II, kontynuując wiekową tradycję Kościoła, raz jeszcze potwierdził sakramentalny charakter miłości małżeńskiej oświadczając: „Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej miłości. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga” (KDK 48).

Podsumowując można powiedzieć, że w małżeńskiej wspólności życia chrześcijan uobecnia się nie tylko, jak w Starym Testamencie, przymierze między Bogiem a Jego Ludem, lecz także Nowe Przymierze z centralną tajemnicą miłości Chrystusa i Kościoła. Małżonkowie w ich wspólności życia i miłości urzeczywistniają właśnie to, co dokonuje się w Kościele, co stanowi jego istotę, a mianowicie zbawcze dzieło Boga zrealizowane w Chrystusie i w Kościele obecne. W ten sposób miłość i wierność między Chrystusem a Kościołem jest nie tylko wzorem dla małżonków, a wzajemne oddanie się małżonków jest nie tylko obrazem ofiarnego oddania się Chrystusa dla Kościoła; sakramentalność małżeństwa oznacza bowiem, że miłość mężczyzny i kobiety jest znakiem skutecznym, znakiem uobecniającym, czyli objawieniem miłości i wierności Boga, ofiarowanej ludziom raz na zawsze w Chrystusie i kontynuowanej przez Kościół.

Tak więc małżeństwo jako sakrament, nie przestając być „rzeczywistością ziemską”, staje się także „misterium zbawienia”<sup>7</sup>; jest przez chrześcijan rozumiane i przeżywane jako miejsce szczególnych powiązań z Bogiem,

<sup>7</sup> Por. pracę E. Schillebeeckxa: *Le mariage, réalité terrestre et mystère de salut*. Paris 1966.

Chrystusem, Duchem Świętym i Kościołem. Małżeństwo w wierze chrześcijańskiej zyskuje to, co można określić jako „przyrost sensu”: doczesna rzeczywistość małżeńska, o ile jest przeżywana jako odniesienie do Boga w Chrystusie i Kościele, staje się dla chrześcijan „misterium zbawienia” i w historii zbawienia zajmuje miejsce szczególne.

Problematyce sakramentalności małżeństwa poświęcony był specjalny dokument Papieskiej Komisji do Spraw Rodziny w 1975 r., zatytułowany: *Małżeństwo sakramentem*<sup>8</sup>. Zaakcentowano w nim bardzo mocno fakt, iż małżeństwo z woli Bożej ma być znakiem przymierza miłości między Bogiem a Jego ludem oraz znakiem jedności między Chrystusem a Kościołem, postulując zarazem, by ten wymiar małżeństwa stanowił fundament w formacji do małżeństwa i w realizacji ewangelizacyjnej funkcji rodziny<sup>9</sup>. Wynotujemy stamtąd kilka bardzo celnych sformułowań:

„Bóg chciał, by miłość małżeńska była objawieniem Jego samego. Dla ochrzczonych, którzy to rozumieją, jedność małżeńska staje się właśnie takim znakiem zawartym w samym sercu ich ludzkiej miłości; funkcja znaku nie jest tu wcale czymś zewnętrznym”<sup>10</sup>.

Dokument wylicza cztery formy ekspresji sakramentalnego znaku wspólnoty małżeńskiej: miłość małżeńską, miłość rodzicielską, obecność dzieci w ognisku rodzinnym i obecność rodziny w społeczeństwie, czyli otwarcie się rodziny dla społeczeństwa<sup>11</sup>.

Ukazując związek chrztu i małżeństwa stwierdzono: „Sakrament małżeństwa nadaje miłości małżonków znaczenie znaku dlatego, że są ochrzczeni. Chrzest wprowadza do Kościoła. Oznacza narodzenie się do nowego życia w Chrystusie zmartwychwstałym. Uzdalnia do tego życia. Zatem ochrzczeni, którzy jednoczą się w sakramencie małżeństwa, stanowią nową komórkę Kościoła. Ich małżeństwo przemienia się: ta komórka staje się częścią Chrystusa, upodabnia się do Chrystusa, Oblubieńca Kościoła. Sakrament małżeństwa nie nadaje nowego charakteru, ale ochrzczeni małżonkowie są powołani do przeżywania swej wspólnoty jako znaku tajemniczej rzeczywistości, jaką jest miłość Chrystusa i Kościoła (...) Miłość ludzka, wchodząc w kontakt z miłością Chrystusa do Kościoła, ulega przekształceniu i zasymilowaniu przez nią. Nie jest jakimś tylko jej zwierciadłem czy refleksem”<sup>12</sup>.

Problematyka sakramentalności małżeństwa, jej istoty, wielokrotnie powracała także w czasie obrad V Synodu Biskupów w Rzymie (1980), poświę-

<sup>8</sup> Tekst polski zob. „Życie i Myśl” 1976 nr 6.

<sup>9</sup> Por. uwagi na ten temat J. Wilka: *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27:1980 z. 6.

<sup>10</sup> *Małżeństwo sakramentem*. „Życie i Myśl” 1976 nr 6 s. 99.

<sup>11</sup> Tamże s. 102—103.

<sup>12</sup> Tamże s. 99—100.

conego zadaniom rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Zresztą już wcześniej ogłoszony dokument roboczy Sekretariatu Synodu Biskupów dobitnie zwracał uwagę na dotkliwie braki właściwego zrozumienia sakramentalności małżeństwa: „Bardziej zasadniczy problem polega dzisiaj na tym, że wielu chrześcijan nie ma jasnego pojęcia świętości małżeństwa — wynikającego z zamiarów Stwórcy — i jego sakramentalnego charakteru, dzięki któremu małżeństwo jest znakiem zarówno przymierza Boga ze swym ludem, jak też wierności Chrystusa i Kościoła. Wielu katolików nie posiada takiego jasnego pojęcia sakramentu małżeństwa i dlatego niektórzy wybierają po prostu małżeństwo cywilne lub zwyczajne. Inni zawierają małżeństwo w Kościele, ale jedynie z powodu nalegania swych rodziców lub z powodu piękna ceremonii”<sup>13</sup>.

Na zakończenie Synodu biskupi wystosowali orędzie skierowane do rodzin chrześcijańskich<sup>14</sup>, z którego warto przytoczyć kilka zdań dotyczących sakramentalnego wymiaru małżeństwa:

„Rodzina jest jak gdyby pierwszą komórką społeczeństwa i Kościoła, która pomaga swym członkom stać się współtwórcami historii zbawienia i jednocześnie żywymi znakami Bożego zamysłu wobec świata (...) Gdy nadeszła pełnia czasu, Syn Boży, zrodzony z niewiasty (por. Ga 4,4), ubogacił małżeństwo swoją zbawczą łaską, podnosząc je do godności sakramentu i dając mu uczestnictwo w potwierdzonym Jego krwią przymierzu odkupieńczej miłości. Miłość i oddanie się Chrystusa Kościołowi i Kościoła — Chrystusowi są wzorem miłości i oddania mężczyzny i niewiasty (por. Ef 5,22—23). Sakramentalna łaska małżeństwa jest dla małżonków źródłem radości i mocy. Jako szafarze tego sakramentu działają oni istotnie *in persona Christi* i wzajemnie się uświęcają. Małżonkowie winni być coraz bardziej świadomi tej łaski i obecności Ducha Świętego” (nr 8).

„Małżonkowie, rodzice i dzieci są w różnorodnych wzajemnych odniesieniach narzędziami i szafarzami wierności i miłości Chrystusa. W ten sposób są prawdziwym znakiem miłości Boga wobec nas i miłości Chrystusa wobec Kościoła” (nr 10).

#### IV Małżeństwo sakramentem Kościoła

Małżeństwo jest sakramentem, tzn. że jako ziemską rzeczywistość jest równocześnie realnym symbolem uobecniającym miłość (= łaskę) Jezusa

<sup>13</sup> *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Dokument roboczy Sekretariatu Synodu Biskupów.* „Życie i Myśl” 1979 nr 12.

<sup>14</sup> *Orędzie Synodu Biskupów do rodzin chrześcijańskich współczesnego świata.* Tekst polski: „Życie i Myśl” 1981 nr 3.

Chrystusa. Wynika stąd, że małżeństwo uczestniczy w podstawowym sakramencie, czyli w objawieniu miłości Boga w Jezusie Chrystusie przez Jego Kościół. Małżeństwo jest więc „ukonkretnieniem” Kościoła jako sakramentu Chrystusa, jest jedną z form jego obecności i życia. Zrozumiałe stąd, dlaczego małżeństwo chrześcijan jest nazywane „małym Kościołem” lub „Kościółem domowym” (KK 11, DA 11).

Małżeństwo nie tylko jest jedną z form urzeczywistniania się Kościoła, ono ze swej strony przyczynia się do budowy Kościoła<sup>15</sup>. W tym celu małżonkowie otrzymują specjalny charyzmat (1 Kor 7,7). Małżonkowie budują Kościół przez fakt wzajemnego uświęcania się (1 Kor 7,14). Ponadto przez zrodzenie i wychowanie dzieci przyczyniają się w szczególny sposób do zewnętrznej i wewnętrznej wzrostu Kościoła. Przykładem chrześcijańskiego życia o dynamizmie sakramentalnym i apostołskim oraz otwartością serca i gościnnością domu tworzą żywą komórkę Kościoła.

Kościół realizuje się w tym świecie poprzez wykonywanie tych funkcji, które kiedyś spełniał Chrystus, czyli przez funkcję kapłańską, proroczą i królewską. Małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentów chrztu, bierzmowania i małżeństwa są uzdolnieni i zobowiązani do wykonywania funkcji całemu Kościołowi, przez co ten Kościół tu i teraz urzeczywistniają<sup>16</sup>. Funkcję kapłańską wypełniają oni przez udział w niedzielnej Eucharystii, przewodniczenie modlitwie domowej, sprawowanie liturgii rodzinnej oraz „duchowe ofiary” całego ich małżeńskiego życia. Funkcja prorocza małżonków polega na objawianiu dzieciom Boga przez autentyczną miłość, przez domową katechezę, religijne wychowanie oraz głoszenie Ewangelii w środowisku. Funkcja królewska rodziny chrześcijańskiej będzie się przejawiała w postawie „służebnej” wobec świata, w podejmowanych wysiłkach, by przyczynić się do polepszania warunków życia ludzkości na ziemi i do układania wszystkich struktur społecznych zgodnie z duchem Ewangelii Pana.

Więź między małżeństwem a Kościołem ujawnia się w szczególny sposób przy kościelnym zawieraniu sakramentu małżeństwa. W tym wydarzeniu nie powinno się jednak akcentować w sposób szczególny władzy Kościoła nad małżeństwem i obowiązującej kościelnej formy zawarcia małżeństwa, która obowiązuje przeciw dopiero od dekretu *Tametsi* Soboru Trydenckiego (1563). Raczej ważny jest tu sam eklezjalny rys małżeństwa, który ujawniał

<sup>15</sup> Por. W. Kasper: *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Ueberlegungen zur Sakramentalität der Ehe*. W: *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970; A. Zuberbier: *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5:1977 s. 83—90.

<sup>16</sup> Por. E. Marczevska: *Małżeństwo w świetle wspólnotowego rozumienia Kościoła*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1976 nr 4; E. Z. Dziób: *Ewangelizacja w rodzinie w świetle Vaticanum II*. Lublin (praca magisterska, maszynopis, archiwum KUL).



się już od początków Kościoła. W obowiązującej formie kanonicznej należy bardziej kłaść nacisk na fakt, że chodzi o małżeństwo zawierane „we wspólnocie wierzących”. Z tej racji małżeństwo chrześcijan winno być zawierane liturgicznie przy czynnym uczestnictwie zgromadzonej wspólnoty, a zgromadzenie to jest w pełni ukonstytuowane przez współdziałanie upoważnionego do tego kapłana. Funkcji kapłana nie powinno się jednak określać tylko formalno-jurydycznie. Pytania stawiane przez kapłana i przyjęcie konsensu należy traktować jako sposób uwypuklenia eklezjalnego wymiaru małżeństwa, przy czym — dodać trzeba — ten charakter eklezjalny realizuje się nie tylko przez jego funkcję jako urzędowego świadka, lecz także przez głoszone słowo, modlitwę i błogosławieństwo.

Ze specyficznego charakteru sakramentu małżeństwa wynika, że kapłan nie jest szafarzem sakramentu małżeństwa. W całej tradycji Kościoła znaleźć można tylko kilka wyjątków popierających opinię przeciwną. Sakramentu udzielają sobie oboje oblubieńcy na mocy swojego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. Sakramentalne małżeństwo dokonuje się, zaczyna istnieć na mocy złożonego sobie wzajemnie przez dwoje chrześcijan przyrzeczenia miłości i wierności. Sakrament realizuje się na fundamencie wiary i chrztu. Gdy dwoje ochrzczonych i wierzących wyraża i przyjmuje przyrzeczenie wiernej i nieodwołalnej aż do śmierci miłości, wówczas ich związana wspólnota życia i miłości staje się sakramentalną. „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa” (KDK 48).

Sakrament małżeństwa konstituuje się przez słowa przysięgi małżeńskiej, wyrażonej wobec wspólnoty Kościoła, reprezentowanej przez uprawnionego kapłana, świadków i zgromadzenie liturgiczne. W sakramentalności małżeństwa współdziałają więc i uzupełniają się elementy personalne i wspólnotowo-eklezjalne. W teologii i duchowości małżeństwa nie należy więc tych dwóch aspektów przeciwstawiać, „wygrywać” jeden przeciw drugiemu lub któryś z nich pomniejszać. W przeciwnym wypadku małżeństwo zostanie w Kościele przesadnie skolektywizowane albo uprzywatnione i wyizolowane. Jedno i drugie sprzeciwia się istotnej strukturze chrześcijańskiego małżeństwa. W katolickiej nauce o małżeństwie trudna równowaga w małżeństwie pomiędzy elementem personalnym a eklezjalnym wyraża się w różnorodności stosowanych pojęć. Tradycyjne określenie „kontrakt małżeński” (KPK k. 1012 § 2), wyrażający oba aspekty, mogło być odnoszone do małżeństwa tylko w sposób analogiczny. Formuła ta, budząca nieporozumienie i sprzeciw, była więc zastępowana przez określenie „instytucja małżeństwa”, które

wyraża myśl, że małżeństwo jest rzeczywistością obejmującą obu partnerów ale ich przekracza, ponieważ nie zależy tylko od ich wolnej decyzji. Za tą sugestią poszedł Sobór Watykański II (KDK 47). Jednak również i to pojęcie jest wieloznaczne i sporne. Można je stosować tylko analogicznie.

Najwłaściwsze jest użyte przez Vaticanum II biblijne pojęcie „przymierza” (KDK 48). Ono lepiej niż poprzednie wyraża osobowy charakter konsensu małżeńskiego, a może też eksponować wymogi prawne, mianowicie publiczno-społeczny charakter małżeństwa. Przymierze należy bowiem zarówno do sfery prywatnej, jak publicznej. Przymierze małżeńskie jest nie tylko faktem osobowym, lecz także prawnopublicznym całej wspólnoty wierzących. Dlatego powinno być zawierane „wobec Kociola”.

Jedność napięć i wzajemny komplementaryzm personalnego i eklezjalnego wymiaru małżeństwa należy oczywiście respektować także w dalszej historii małżeństwa. Ta prawda leży u podstaw zarówno obowiązku małżonków współodpowiedzialności i współpracy apostolskiej w Kościele i parafii, jak również odpowiedzialności Kościoła i parafii za los młodych małżeństw i za ich dojrzewanie w późniejszych fazach. Każda wspólnota jest zobowiązana do materialnej i duchowej opieki nad każdym małżeństwem. Duszpasterstwo rodzin ma współcześnie podstawowe znaczenie w ożywianiu Kościoła i jego wspólnot, jak też we wsparciu rodziny w jej wypełnianiu zadań wobec świata<sup>17</sup>.

## V Sakrament trwały

Czy sakramentalność można ograniczać tylko do jednej chwili? Czy można ją zacieśnić do momentu zawierania małżeństwa? Czy to wszystko, co dzieje się potem w całym życiu małżeńskim, jest jedynie skutkiem sakramentu i pozbawione jest sakramentalnego charakteru?

Wydaje się, że w przeciętnej świadomości chrześcijan tak właśnie pojmuje się na ogół sakramentalność małżeństwa, redukując ją do momentu obrzędu zaślubin, do samego tylko rytu zawarcia małżeństwa. Tymczasem sakramentalność małżeństwa jest czymś trwałym<sup>18</sup>. W chrześcijańskim małżeństwie jego sakramentalność ma charakter procesu<sup>19</sup>. Nie ogranicza się ona jedynie do momentu początku małżeństwa, lecz wiąże się z całym życiem małżeńskim we wszystkich jego przejawach i formach.

<sup>17</sup> Zob. B. Mierzwiński: *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. Pod red. K. Majdańskiego. T. 1. Warszawa 1980.

<sup>18</sup> O problemach powyższych zob. szerzej u L. Gerke: *Christian Marriage, a permanent Sacrament*. Washington 1965.

<sup>19</sup> Zob. J. Gründel: *Die Zukunft der christlichen Ehe*. München 1978, zwłaszcza s. 66—70.

Trzeba w tym miejscu przypomnieć wypowiedź Piusa XI, który w encyklice *Casti connubii* (1930) poucza małżonków: „Niech przypominają sobie wytrwale, że do obowiązków i godności stanu zostali niejako uświęceni i wzmocnieni sakramentem, którego skuteczna moc, chociaż sakramentalnego nie wyciska znamienia, trwa jednak na wieki. Niech rozważają przeto pełne prawdziwej zaiste pociechy słowa świętego kardynała R. Bellarmina, który wraz z innymi wielkiej miary teologami tak po Bożemu myśli i pisze: »Sakrament małżeństwa można rozpatrywać z podwójnego punktu widzenia: w chwili jego zaistnienia i w jego późniejszym trwaniu. Jest to sakrament podobny do Eucharystii, która również jest sakramentem nie tylko w chwili swej realizacji, lecz i w swoim dalszym trwaniu. Bo dopóki małżonkowie żyją, dopóty ich wspólnota jest zawsze sakramentem Chrystusa i Kościoła.«<sup>20</sup>.

To porównanie małżeństwa z Eucharystią ma swoją wagę i znamiennej wymowę. Sakramentalność Eucharystii nie ograniczamy tylko do chwili wypowiedzianych słów konsekracji przyczyniających się do zaistnienia Eucharystii. Ów moment jest tylko centrum; nie zaistniałby bez złożenia darów i nie spełniłby swego przeznaczenia bez spożywania i picia świętych postaci. Ponadto sakrament ten trwa również w przechowywanych postaciach eucharystycznych. Podobnie trwałym sakramentem jest małżeństwo, a dostrzegalnym zmysłowo znakiem tego „sakramentu trwałego” jest małżeńska wspólnota życia i miłości.

Sakramentalność małżeństwa trzeba ujmować jako proces. Tradycyjna teologia podręczników do pewnego stopnia „zrytualizowała” sakrament małżeństwa, zbyt ogniskując go wokół momentu konsensu, a przecież cała jego sakramentalna treść płynie z sakramentalnej relacji, jaką sam konsens zapoczątkowuje i która trwa<sup>21</sup>. Małżeństwo jako sakrament trwały oznacza, że w codziennym życiu czerpie ono moc ze swojego sakramentalnego fundamentu. Ten sakrament, podobnie jak chrzest, nacechowany jest dynamizmem, ukierunkowanym na ustawiczny wzrost we wzajemnej miłości i wierności oraz w zjednoczeniu z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym.

Skoro małżeństwo jest włączone w Jezusa Chrystusa, to z tego wynika, że małżonkowie żyją w tajemnicy i z tajemnicy Chrystusa; Jego męka i zmartwychwstanie oraz zbawcze owoce tego wydarzenia paschalnego są obecne w chrześcijańskim małżeństwie<sup>22</sup>. Nie jest to tylko abstrakcyjna formuła teologiczna. Małżonkowie, czerpiąc ze zbawczego dzieła, idą drogą naślado-

<sup>20</sup> „Acta Apostolicae Sedis” 22:1930 s. 583. Cytowany fragment tekstu Bellarmina pochodzi z *De controversiis III (De matrimonio)*, contr. 2 c. 6.

<sup>21</sup> Zob. D. O’Callaghan: *W sprawie sakramentalności małżeństwa*. „Concilium” 6:1970 z. 1.

<sup>22</sup> Por. J. Salij: *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*. W: *Królestwo Boże w was jest*. Poznań 1980.

wania Chrystusa. Nie jest przypadkiem, że nauka Chrystusa o małżeństwie w relacji św. Marka (10,2—12) jest włączona w kontekst wezwania do naśladowania (10,17—22) i zapowiedzi cierpień Chrystusa (10,32—34). Małżonkowie, pieczętując swą miłość znakiem sakramentalnym, zaczynają kroczyć śladami Jezusa. Toteż ich życie może stać się niejednokrotnie drogą krzyżową. Jeśli włączają się w znak krzyża, wtedy czerpią zawsze z przebaczenia Pana i Jego nieskończonej miłości, która może wydać się szaleństwem, a zarazem naśladują ją we wzajemnych relacjach. Godziny nieporozumień, czasowe oddalenie, doświadczenie niewystarczalności i niedosytu miłości, przeżyty zawód, szarpające nerwy konflikty, trudy rodzicielskie i wychowawcze, błąd i wina — to wszystko jest do zniesienia na mocy łaski Chrystusa. W tym przypadku sakrament oznacza, że przymierze małżeńskie zostało łaską Chrystusa zabezpieczone i wzmocnione i że łaska ta udzielana jest stale. Określamy ją jako łaskę sakramentu małżeństwa<sup>23</sup>. Jest ona niewidzialną, a przecież bardzo realną, niekiedy zaś wyczuwalną, dynamiczną obecnością Boga we wspólnocie małżeńskiej.

Mówiąc o łasce, trzeba odrzucić pewne obrazy i wyrażenia, które każą nam widzieć w niej „rzecz”: jakieś dynamiczne fluidy, skarby czy bogactwo, które można kumulować. Łaska Boga to po prostu sam Bóg obecny ze swoją mocą i miłością w egzystencji chrześcijanina, by ją odnawiać i przemieniać. Łaska to miłość pochodząca od Boga, rozlana w sercach wiernych przez moc Ducha Świętego. To miłość, która promieniując przemienia wszystkie rzeczywistości ziemskie, a wśród nich także małżeństwo, tworząc z miłości małżeńskiej — włącznie z jej ekspresją cielesną — agape, czyli miłość jednoczącą z Bogiem.

Sakrament małżeństwa włącza całe życie małżonków w sferę działania Boga, który jest wspólnotą miłości Trzech Osób. Dzięki łasce sakramentalnej cała rzeczywistość małżeństwa jest niesiona stwórczą mocą i miłością Ojca, odkupieńczą siłą Chrystusa i dynamizmu Jego Ducha. Dlatego właśnie małżeństwo nie jest i nie może być rzeczywistością statyczną. Z tej też racji również łaski sakramentalnej nie można pojmować statycznie i lokalizować jej niejako w jednym punkcie, ograniczając do jednego momentu czasowego. Łaska nie jest czymś danym tylko w jednym akcie konsensu — zawarcia przymierza, lecz jest działającą obecnością Boga poprzez całą historię małżeństwa, wkorzonego w historię świata.

Mając to na uwadze wydaje się, że moc sakramentu małżeństwa działa już przed małżeństwem: w pierwszych spotkaniach zakochanych, w planowaniu przyszłości, w rozwoju ich miłości, w wysiłku pogłębiającego się póź-

<sup>23</sup> Zob. A. L. Szafranski: *Struktura łaski sakramentu małżeństwa*. „Collectanea Theologica” 46:1976 z. 2 s. 23—30.

nawania jedno drugiego i wzajemnego zrozumienia itp. Ta skuteczna moc łaski sakramentalnej działa przez całe życie małżonków, w ich wspólnocie życia i miłości, zainaugurowanej rytualną celebracją małżeństwa i otwartej ciągle na przyszłość. Łaska działa w trudach i radościach, w zmaganiach i chwilach szczęścia, w ekstazie udanego spotkania miłosnego i w tysiącach codziennych drobiazgów dzielonego wspólnie życia małżeńskiego i rodzinnego. Nic nie jest obce łasce sakramentalnej. W szarzyźnie codziennej „prozy” rozwija się jej dynamika. Łaska sakramentalna podbudowuje ludzkie nadzieje i prześwietlając je nowymi promieniami przemienia w niezmaconą niczym pewność wspomagającej i odnawiającej potęgi Ducha Chrystusowego.

## VI Sakramentalny charakter intymnego współżycia małżonków

Małżeństwo jest sakramentem trwałym. Widzialnym znakiem sakramentalnym małżeństwa jako sakramentu trwałego, znakiem symbolizującym mistyczne małżeństwo Chrystusa z Jego Oblubienicą-Kościółem i jako symbol realny także je uobecniającym — jest małżeńska „wspólnota życia i miłości”. Ta trwała wspólnota życia i miłości wyraża się w bardzo wielu różnych znakach, we wszystkim, co małżonkowie wspólnie czynią, czego doznają, w wypełnianiu obowiązków wobec siebie i dzieci, a zwłaszcza w gestach wzajemnej miłości, które są znakami „specjalnymi” tej wspólnoty. Powiedziano bowiem na Soborze Watykańskim II, że „cielesne i duchowe przejawy” wybitnie ludzkiej miłości małżeńskiej są „swoistymi, specjalnymi (signa specialia) oznakami małżeńskiej przyjaźni” (KDK 49). Znakiem najbardziej charakterystycznym dla miłości małżeńskiej jest oczywiście cielesne zjednoczenie małżonków. Który z wyrazów miłości małżeńskiej może bardziej wymownie wskazywać na tajemniczą więź Chrystusa z Kościołem, tworzącą jedno Mistyczne Ciało, jak nie ich zjednoczenie intymne, gdy oboje stają się „jednym ciałem”?

Jeśli wszystkie znaki miłości i wspólnoty małżeńskiej są włączone w sakramentalny wymiar małżeństwa, to słuszne jest pytanie, czy intymne zjednoczenie małżeńskie nie ma również charakteru sakramentalnego? Nie widać żadnych rozsądnych powodów, dla których należałoby ten zakres życia małżeńskiego wyłączać z sakramentalności. Bardzo znamienita jest wypowiedź soboru: „Miłość wyraża się i dopełnia w szczególny sposób aktem właściwym małżeństwu” (KDK 49). Intymne zjednoczenie małżonków jest więc „szczególnym” i „właściwym” znakiem trwałego przymierza małżeńskiego, tego osobowego, całkowitego zwrócenia się ku sobie, które konstituuje małżeństwo jako sakrament.

Sakramentalność małżeństwa polega między innymi na tym, że wspólnota małżonków, ich miłość, rodzicielstwo i całe życie ma charakter zbawczy. Bo jeśli „uświęca się mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca małżonka przez „brata” (I Kor 7,14), to tym bardziej dotyczy to małżeństwa, gdy oboje są chrześcijaninami. Owa zbawcza moc sakramentu małżeństwa realizuje się we wszystkich okolicznościach życia małżeńskiego i rodzinnego. Małżeństwo jako sakrament jest rzeczywistością, w której wszystkie elementy naturalne zostają wyposażone w moc zbawczą i są skierowane do realizacji Królestwa Bożego. Skoro wszystkie przejawy wspólnego życia małżonków mają udział w miłości, jaką Bóg zbawia ludzkość, i w miłości, jaką Chrystus kocha i zbawia Kościół, to dlaczego zjednoczenie cielesne małżonków nie miałyby również uczestniczyć w tej zbawczej mocy? Dlaczego ten akt, najpełniej wyrażający miłość małżonków i zarazem dający życie, czyli akt uczestniczący w mocy stwórczej Boga i kontynuujący Jego stwórcze dzieło, nie miałby partycypować i pośredniczyć także w przekazywaniu życia Bożego?

Jeśli małżeństwo jest sakramentem, jeśli małżonkowie przez miłość udzielają sobie nawzajem zbawczej łaski Boga, to wydaje się być pewnym, że realizuje się to również w tych aktach, które są szczególnymi, specjalnymi i tylko małżeństwu właściwymi przejawami miłości, mianowicie w aktach współżycia cielesnego. Życie seksualne małżonków włączone jest przeto w sakramentalny wymiar małżeństwa.

Raz jeszcze trzeba podkreślić: miłość małżeńska wyraża się w licznych znakach, we wszystkim, co małżonkowie czynią i czego doświadczają wspólnie w życiu. I chociaż nie można twierdzić, że akt współżycia małżeńskiego jest jedynym zmysłowo dostrzegalnym znakiem sakramentalnym małżeństwa jako sakramentu trwałego, to w każdym razie jest znakiem wyróżniającym się spośród innych i jako specyficzny wyraz miłości małżeńskiej posiada znaczenie fundamentalne. Akt ten, jeśli jest moralnie poprawny, od chwili zawarcia małżeństwa ma zawsze charakter sakramentalny, tzn. staje się wyrazem zbawczej woli Boga, związana jest z nim łaska sakramentalna. Przez ten wzajemny gest miłości realizuje się równocześnie ich zbawienie<sup>24</sup>. W znaku najpełniejszego ofiarowania się sobie, w znaku „dwoje w jednym ciele”, ukierunkowanym na budzenie nowego życia, ofiarowuje się małżonkom również sam Bóg ze swoją miłością, ze swoim życiem wspólnym Trzem Boskim Osobom<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Por. H. Rotter: *Teologia a życie seksualne*. „Życie i Myśl” 1978 nr 6—7.

<sup>25</sup> Zob. H. Mühlen: *Ehe als Dienst. Die eheliche Vereinigung als sakramentaler Ausdruck der Gnädigkeit Gottes*. „Lebendiges Zeugnis” 1973 nr 3.

## VII Znaki zapytania

Pogłębiona refleksja teologiczna nad ludzką miłością, małżeństwem, istotą sakramentu w ogóle i zadaniami Kościoła w świecie oraz aktualne praktyczne problemy małżeńsko-rodzinne, wynikłe z przemian kulturowo-społecznych, zrodziły szereg nowych kwestii, ogromnie pilnych tak z doktrynalnego, jak pastoralnego punktu widzenia i czekających na gruntowniejsze analizy.

### 1 CZY NIE BYŁOBY RZECZĄ SŁUSZNĄ PRZYJĄĆ ISTNIENIE STOPNI SAKRAMENTALNOŚCI MAŁŻENSTWA?

Każda autentyczna miłość ludzka pochodzi od Boga i w swej różnorodności jest jej cząstkowym odbiciem, a zatem zawsze objawia coś, co jest poza nią samą, odsyła do źródła, z którego pochodzi — do Boga. Każda prawdziwa miłość mężczyzny i kobiety objawia miłość Boga i Jego niezgłębione misterium — jest więc w pewnym stopniu sakramentalna. Czy w takim razie nie należałoby zgodzić się na istnienie sakramentalności „realnej” (w szerszym znaczeniu tego terminu), ale u k r y t e j, następnie sakramentalności f u n d a m e n t a l n e j, tzn. fundamentalnie chrześcijańskiej, oraz sakramentalności p e ł n e j<sup>26</sup>.

Sakramentalność ukryta każdej miłości i każdego małżeństwa staje się fundamentalnie chrześcijańska tylko na fundamencie chrztu, który włącza wierzących w Chrystusa, w Kościół, będący sakramentalnym organizmem. Natomiast ta sakramentalność fundamentalnie chrześcijańska staje się pełna tylko wtedy, gdy jest proklamowana w Kościele przez jej celebrowanie w liturgicznym obrzędzie. Pomiedzy pełnym „tak” dla sakramentalności małżeństwa, świadomie chcianej w żywej wierze, a kategorię „nie” dla sakramentalności otwarcie odrzucanej istnieje prawdopodobnie cała gama różnych stopni sakramentalności, różnych stopni przynależności do niej, analogicznie do różnych stopni przynależności do Kościoła (por. KK 11).

### 2 PROBLEM RELACJI: WIARA A SAKRAMENT MAŁŻENSTWA

Wszystkie elementy są skuteczne tylko na fundamencie wiary, ponieważ są „sakramentami wiary”, wiarę zakładają, wyrażają i dają jej wzrost (KL 59). Czy można w takim razie mówić o zaistnieniu pełnej sakramentalności małżeństwa u ludzi ochrzczonych, ale jeszcze lub już niewierzących? Czy

<sup>26</sup> Por. uwagi na ten temat w pracy zbiorowej: *Mariage. Reve — réalité. Essai théologique*. Montreal 1975.

w odniesieniu do ochrzczonych można automatycznie utożsamiać sakramentalność z „konkretem” małżeńskim, jak czyni to dotąd prawo kościelne?

Jak każda identyfikacja sakramentu z dokonanym rytmem może okazać się oszukańcza, tak samo proste utożsamienie u ochrzczonych sakramentu z konsensem małżeńskim grozi ryzykiem wprowadzenia w błąd. Czy nie trzeba zakwestionować sakramentalnego waloru małżeństwa np. tam, gdzie nie istnieje żadna wiara w to, co jest fundamentem sakramentalności? Albo czy chrzest przyjęty w dzieciństwie, który później jednak nie został dopełniony osobowym aktem wiary, faktycznie kształtuje małżeństwo jako sakramentalne?

### 3 CZY ISTNIEJE SAKRAMENTALNOŚĆ, GDY NIE MA MIŁOŚCI?

Chrześcijańska koncepcja sakramentalności małżeństwa bazuje na antropologicznej prawdzie małżeństwa. Małżeństwo powstaje na fundamencie wzajemnego i bezwarunkowego przyjęcia partnera w miłości. Miłość jest centralnym elementem małżeństwa. Miłość jest podstawową „materią” dla istnienia małżeństwa, a więc także dla zaistnienia sakramentu. Nawet jeśli ta miłość ciągle jeszcze pozostaje celem, nigdy zresztą w pełni nieosiągalnym, to przecież musi ona — w minimalnej przynajmniej mierze — być wniesiona jako warunek dla ważnego zawarcia małżeństwa.

Istnieje przeto problem: jeżeli osobowa miłość i wierność małżeńska stanowią „materie”, a więc podstawę małżeństwa sakramentalnego, czy w sytuacji, gdy tego rodzaju miłość i wierność uległy całkowitej destrukcji i zanikowi, istnieje jeszcze małżeństwo, a tym samym czy istnieje jeszcze sakrament? Czy małżeństwo bez miłości, lub co gorsze, żyjące w nienawiści, nie jest bolesnym antysymbolem, antyznakiem tajemniczej więzi Chrystusa z Kościołem?

Sakramentologia i teologia pastoralna muszą na nowo ustosunkować się do tych problemów.

## CHRISTIAN MARRIAGE AS A SACRAMENT

### S U M M A R Y

The Christian symbolism of the sacraments is based on the capability of the earthly realities to represent a reality different from what they themselves are by their nature. First of all, however, the sacraments arise from the sacramental nature of the Church. The Church employs seven ritual gestures to intervene in human life in its crucial existential situations (proto-si-



tuations), which are there by embraced in the mystery of the incarnation and the paschal offering of Christ, that proto-sacrament of God and His salvation.

Marriage as a fundamental proto-situation „gains sense” in the Christian faith: the earthly reality of marriage becomes a „mystery of salvation”; it is experienced as a special relation to God in Christ and in the Church.

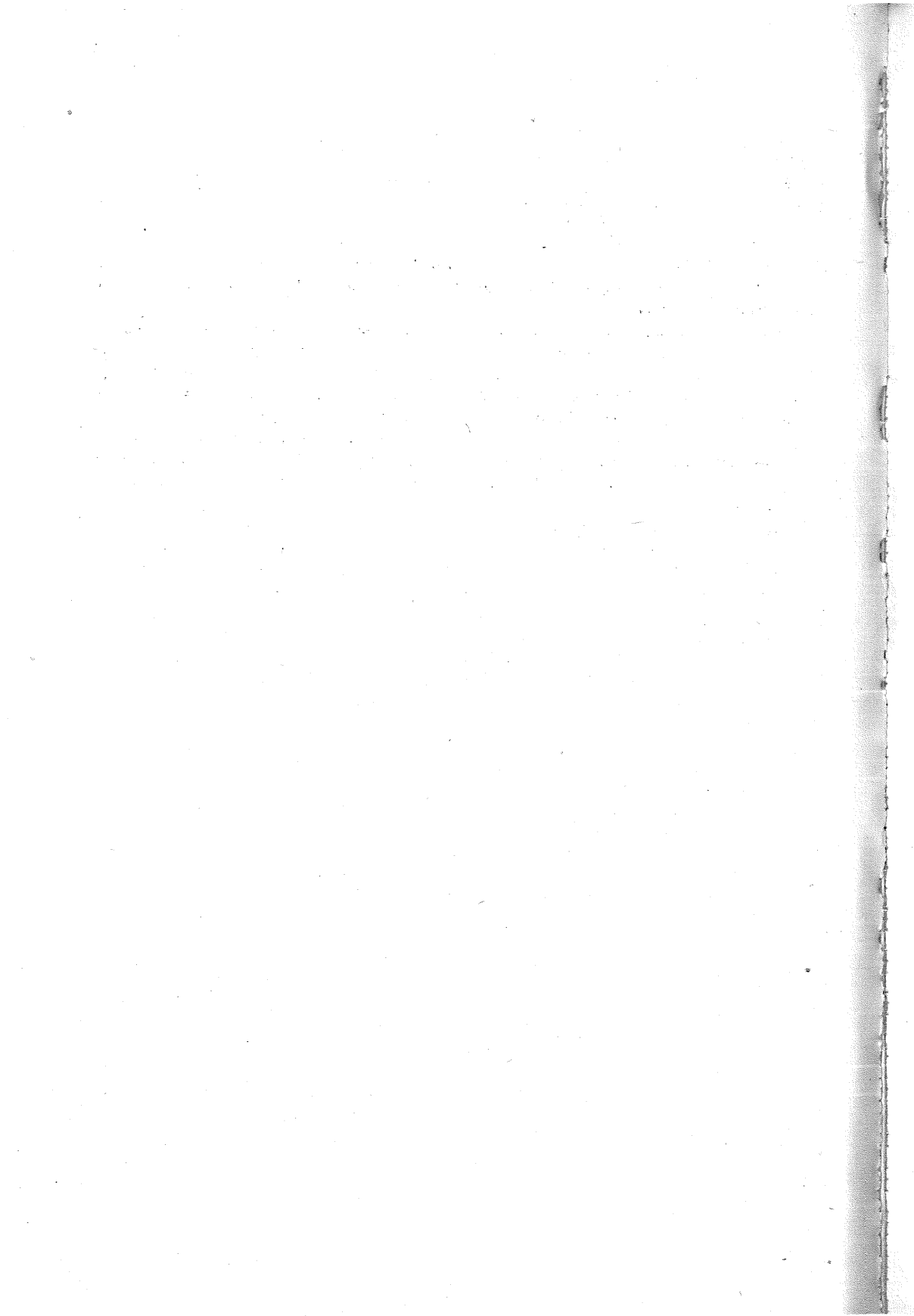
We do not need to look for Christ's words instituting marriage in the Gospel. It is sufficient that Christ included the reality of marriage in the Kingdom of God coming in His word and work. The Christological aspect of marriage stands out particularly clearly in the teaching of St. Paul (1 Co. 7:39; Ep. 5:21—33).

The sacramentality of marriage means that love between a man and a woman is a special form and way in which God's eternal love and faithfulness towards people, offered the most fully in Christ and continued in the Church, Christ's Betrothed, is actualized in history. Marriage thus is a sacrament of Christ and of the Church; it is a sign (a real symbol) indicating and actualizing the unity between Christ and the Church. Marriage is a „concretization” of the Church as the sacrament of Christ; it is a form of the Church's life and presence in the world; it realizes and builds the Church — hence the terms „the domestic Church” and „the domestic sanctuary of the Church” used in reference to the family in *Lumen Gentium* 11 and *Apostolicam Actuositatem* 11.

The spouses themselves are the ministers of the sacrament. The liturgical function of the priest, rather than being formal and juridical, serves to bring out the ecclesial dimension of marriage. The sacrament is constituted on the foundations of baptism and faith by the contracting of a matrimonial „covenant”. The word „covenant” is now superseding the traditional heavily charged expressions „contract” and „institution”. Personal and communal-ecclesial elements cooperate in the sacramentality of marriage.

The sacramentality of marriage must not be limited to the wedding ceremony alone. It is dynamic; it is a process. Marriage, like the Eucharist (Cardinal R. Bellarmin, Pius IX), is a permanent sacrament. It can be considered at the moment of coming into existence (in statu fieri) and as it continues (in facto esse). The sacramental grace is the constant presence of God in the life of the married couple. Owing to the grace the entire reality of marriage is sustained by the love of the Father, the saving power of Christ and the unifying dynamism of Christ's Spirit. A visible sign of marriage as a permanent sacrament is the „community of life and love”. Among the many signs of that love, the intimate bodily union of spouses is particularly significant in that it expresses and actualizes the love that God has for His people and Christ for the Church and in its connection with sacramental grace.

The article concludes with a few question marks regarding doctrine and teaching. They concern the problem of degrees of sacramentality of marriage (hidden fundamentally Christian and full sacramentality), the relation between faith and the sacrament, and love as the essential „matter” of marriage.



## GRZECH I NAŁÓG JAKO CZYNNIKI SPOŁECZNO-MORALNEJ DESTRUKCJI

Są w dziejach społeczeństw okresy, które ujawniają w działaniach i postawach ludzkich jakby wznoszącą się linię rozwoju wartości ekonomicznych, społecznych, moralnych i religijnych. Społeczeństwa te mogą pochwalić się wysoką jakością moralną swych czynów, osiągnięciami wychowawczymi i kulturalnymi. Ale linia ta nie zawsze się wznosi. Po czasie chwalebnych osiągnięć — następuje regres, a w miejsce moralnych zalet wkraczają złe nawyki i wady. Bywa tak wówczas, gdy zostaje złamana hierarchia wartości, a w ludzkiej aktywności tendencję dominującą zyskują egoizm i zwykły utylitaryzm. Tak powstaje klimat, w którym zarówno w życiu jednostek, jak i całej społeczności do głosu dochodzą tendencje i postawy negatywne, destruktywne moralnie i społecznie. Tajemnica zatem pomyślności lub klęski w ludzkim życiu tkwi w procesie wychowawczym, jakiemu poddaje się generację młodych, stojących u progu życia dojrzałego. Społeczeństwo dźwiga w tym względzie ogromną odpowiedzialność za formację duchową młodego pokolenia i musi nieustannie mobilizować swą energię, aby eliminować jak najusilniej zjawiska negatywne, a rozwijać wartości doniosłe w sensie indywidualnym i społecznym.

Wychowanie, jak mówi J. Woroniecki, polega na przyzwyczajaniu się lub też nawykaniu do dobrego<sup>1</sup>. Nawyk wytwarza jak gdyby drugą naturę w człowieku i dzięki temu jego działania stają się sprawne i łatwe. Ma to wielkie znaczenie, gdy chodzi o ukształtowanie prawidłowego charakteru, ponieważ szlachetność moralna jako postawa stała nie polega na sporadycznym, od czasu do czasu, wykonywaniu dobrych czynów, na osiąganiu dobra wśród walk, wahań i zmagających wewnętrznych, lecz na pewnej wewnętrznej sprawności, która umożliwi człowiekowi postępować nie tylko zgodnie z normami moralnymi, ale czynić to w sposób stały, łatwy i pewny. W tym względzie wielką rolę spełniać mogą n a w y k i. Ich znajomość, proces ich nabywania jest barwdzo ważny, gdyż tkwią one u podłoża zarówno cnót,

<sup>1</sup> *Wychowanie człowieka. Pisma Wybrane.* Kraków 1961 s. 33.

jak i wad ludzkich. Jeżeli jednak sprawa postawy cnotliwej jest dość oczywista i nie budzi problemów, to w procesie wychowania dużą wagę i czujność należy zwrócić na nawyki, które przybierają postać wad i nałogów i dekomponują życie osobiste oraz stosunki społeczne człowieka.

Wzmiankowana tu postawa utrwalonych wad lub nałogów swe źródło ma w osobowościowej deformacji człowieka, w jego negatywnym stosunku do obiektywnej normy moralnej i przekraczaniu tej normy w sposób świadomy i dobrowolny. Tę ponurą rzeczywistość moralną człowieka nazywamy *winą* lub *grzechem*, przy czym formalny ich aspekt występuje w przeżyciu sumienia każdego zdrowego psychicznie człowieka.

Zadaniem niniejszego artykułu jest ukazanie w teologicznej refleksji destrukcyjnego wpływu grzechu i nałogu w sferze osobistej i społecznej ludzkiego życia.

### I Wspólnotowa cecha życia moralnego

Zanim podjęta refleksja skoncentruje się wprost na ukazaniu zła moralnego, jakie jawi się w płaszczyźnie działań indywidualnych, społecznych i wspólnotowych człowieka, należy przyjąć supozycję, że czytelnik akceptuje prawdę, iż dobro moralne w wymienionej płaszczyźnie działań płynie z realizacji zasady rozwoju integralnego człowieka w sensie indywidualnym i społecznym. Kryterium wyznaczającym słuszność i właściwość tej zasady jest obiektywny porządek moralny, wynikający z rzeczywistości stwórczej i zbawczej. Aby jednak wydobyć cały mrok zła, jaki płynie i wynika z negacji zasady rozwoju w płaszczyźnie moralności ludzkiej, trzeba bliżej określić, w czym się wyraża wspólnotowy charakter moralnego życia.

Sobór Warykański II stwierdza w jednym ze swych dokumentów, że „Bóg nie stworzył człowieka samotnym, gdyż od początku mężczyzną i niewiastą stworzył ich (Rdz 1,27), a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwijać swych uzdolnień” (KDK 12). Przeświadczenie Soboru wynika więc z objawienia Bożego oraz ze znajomości człowieka, jakiej dostarcza ludzka samowiedza. Refleksja typu ponadnaukowego, jak i naukowego nad naturą, działaniem i warunkami życia ludzkiego prowadzi do wniosku, że człowiek jest istotą społeczną. Jedno z określeń tej rzeczywistości brzmi: *homo est animal sociale*. Z racji zaś rozumności swej natury człowiek jako osoba jest autonomicznym podmiotem poznania i działania, jako taki zaś nie jest środkiem do celu, ale celem samym w sobie. Jeżeli uwzględnimy człowieka w aspekcie podejmowanych przezeń działań świadomych i wolnych, wówczas jawi się on nam

jako podmiot moralny. W takim ujęciu osoba ludzka jest bytem stającym się, realizującym siebie, zmierzającym do pełni swego człowieczeństwa. Nie może on jednak zrealizować siebie w oderwaniu od innego człowieka<sup>2</sup>. „Ludzkie samourzeczywistnienie jest zawsze w pewnym stopniu związane z innymi osobami” — pisze C. J. van der Poel — i dodaje: „Natura ludzkiej egzystencji na tym świecie wymaga, aby człowiek był w nieprzerwanym kontakcie ze swymi bliźnimi, którzy dzielą z nim ten wszechświat”<sup>3</sup>.

Człowiek jest więc istotą dającą się ukształtować, „plastyczną” w znaczeniu realizacji możliwości rozwojowych i podatności na wielostronne doskonalenie się. Rozwój ludzkiej osoby, jej fizyczne, psychiczne i religijno-moralne dojrzewanie dokonuje się na drodze ciągłych przemian, poprzez wychodzenia poza i ponad siebie, głównie poprzez kontakty międzypersonalne. Dlatego też czyn moralny człowieka jest „nie tylko aktem osoby jako osoby, lecz zarazem aktem osoby względem osoby, jest relacją międzypersonalną. Moralność okazuje się czymś, co mieści się »między« osobami”<sup>4</sup>.

Można więc powiedzieć, że człowiek zobowiązany jest zrealizować swe powołanie jako normatyw społeczny, który odczytuje zarówno w Objawieniu, jak i w swej naturze. Należy też podkreślić, że życie społeczne nie tylko staje się koniecznością z uwagi na ograniczoność człowieka, ale i z tej racji, że jest ono warunkiem pełni człowieczeństwa. Nie więc dziwnego, że Sobór Watykański II stwierdza, iż „rozwój osoby ludzkiej i rozwój społeczeństwa zależą od siebie wzajemnie” (KDK 25). „Ludzkie zatem »ja« nie istnieje nigdy dla siebie samego, lecz jest tak mocno z innymi powiązane, że ci ludzie, drudzy, należą jakby w pewien sposób do naszego własnego »ja«. Zawiera to w sobie prawdę, że własne »ja« nie może być bez innych”<sup>5</sup>.

Świadomość tego rodzaju ludzkiej kondycji, a zarazem powinności, jakie z niej płyną, pozwala zrozumieć, że tworzenie więzi wspólnotowych wymaga i suponuje konieczność wzajemnej wymiany wartości między ludźmi. To poszczególne jednostki tworzą wartości, których udzielają sobie wzajemnie. Tworzenie tych wartości jest celem zbiorowiska społecznego. Noszą one miano „dobra wspólnego”. Należy je pojmować integralnie jako dobro materialne i duchowe. Istotną treścią tego dobra jest doskonałość osobowa wszystkich członków społeczeństwa. Ten fakt decyduje o tym, że poszczególna osoba nie może zrealizować swego własnego dobra nie dążąc do dobra wspólnego.

<sup>2</sup> Por. F. Greniuk: *Wspólnotowy charakter moralności Ludu Bożego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24:1977 z. 3 s. 41.

<sup>3</sup> *W poszukiwaniu ludzkich wartości*. Warszawa 1976 s. 46.

<sup>4</sup> H. Juroś: *Chrześcijańska moralność relacji międzypersonalnych*. „Collectanea Theologica” 40:1970 z. 3 s. 67.

<sup>5</sup> *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*. T. 1. *Istota powołania chrześcijańskiego*. Praca zbiorowa pod red. S. Smoleńskiego. Opole 1970 s. 86.

Realizacja bowiem swej ludzkiej, osobowej pełni jest możliwa wtedy, gdy człowiek otwiera się na innych, gdy współpracuje z innymi członkami wspólnoty. Dążenie więc do dobra wspólnego jest nie tylko czymś dowolnym, lecz stanowi imperatyw moralny, który wyznacza kierunek realizacji człowieka jako osoby i jako wspólnoty. Jest on obwarowany sankcją: jeśli człowiek nie będzie wносił wkładu w dobro wspólne, nie zrealizuje się jako osoba. Ma ten imperatyw cechę powszechności, ponieważ dotyczy wszystkich członków społeczności. Nie można bowiem bez zaangażowania wszystkich zrealizować dobra wspólnego. Z tego wynika fakt, że działanie społeczności warunkowane jest działaniem jej członków. Na tym oparte jest uznanie styczności społecznych i wspólnotowych, że człowiek uświadamia sobie prawdę, iż jego działanie moralne nosi zmianę współpartnerstwa. Efektem tego jest realizacja wspólnych wartości. Tak więc życie moralne ma charakter wspólnotowy z samej swej najgłębszej istoty<sup>6</sup>.

## II Wina i grzech w swym egzystencjalnym wymiarze

Jeżeli faktem jest, że — po pierwsze — człowiek jako istota dialogiczna rozwinąć się może osobowo poprzez realizację m.in. wartości wspólnotowych, że — po drugie — ten sposób działania moralnego stanowi dlań jakby konieczność moralną, to uwzględniając wolność człowieka trzeba również przyjąć fakt, że może on świadomie i dobrowolnie odrzucić ten sposób działania, podejmując decyzje przeciw sobie i wspólnocie. Dokonuje więc opcji przeciw wymaganiom i prawidłowości, jakie wyznacza rzeczywistość (tj. obiektywny porządek moralny, prawo moralne). W zależności od przyjmowanego przezeń światopoglądu — w swej świadomości moralnej będzie on przeżywał ten akt sprzeciwu jako „w i n ę” albo jako „g r z e c h”. Wypada więc z kolei omówić pokrótce te dwa pojęcia, gdyż mają one znaczenie w ocenie moralnej człowieka.

### 1 WINA

Nasuwa się następujące pytanie: w jakich warunkach może dojść do zawinionej decyzji, kiedy człowiek istotnie jest wolny, a więc niejako zdolny do popełnienia winy moralnej? Jako założenie wyjściowe musimy przyjąć obiektywnie istniejący porządek wartości, z drugiej zaś strony przysługującą człowiekowi możliwość działania przeciw temu porządkowi. Jest to po prostu możliwość sprzeciwienia się, a więc niewypelnienia czegoś, co uważamy za słuszne. Ta postawa negacji jest źródłem poczucia winy. Człowiek

<sup>6</sup> Por. Greniuk, jw. s. 44n.

nie dlatego jest wolny, że nie uznaje niczego ponad sobą, ale dlatego, że uznając wyższy nad sobą porządek wartości, w sposób wolny wznosi się ku niemu. Realizując wartości wyższe indywidualne i społeczne, panując nad niskimi siłami swej natury, podnosi on swój byt na poziom tych wartości, kształtując w ten sposób swą moralną osobowość. Wartości te nadają przekonaniom, woli i działaniu charakter moralnego dobra. Dobro bowiem polega na zgodności z obiektywnym porządkiem wartości. Akty zaś woli zakładają przekonanie i wybór. Wybierając w swym chceniu i działaniu wartość wyższą, postępuje dobrze, afirmując wartość niższą lub antywartość — uderza w porządek wartości, aktualizuje swoją samowolę, dopuszcza się winy moralnej. Pocucie jej może być tak silne, że nieraz załamuje człowieka duchowo<sup>7</sup>.

Rozważając obiektywny porządek wartości — nie wolno go analizować w oderwaniu od podmiotu moralnego. Do istoty egzystencji ludzkiej należy moralne prawo w sercu człowieka, owa norma, która we wnętrzu odzywa się jako bezwarunkowa powinność moralna. Zadaniem człowieka jest zamienić normatyw „ty powinieś” w „ja chcę” osobowe i zdecydowane. Akt negacji rozważany od strony sfery powinności oznacza negację wartości, wybór pozoru, nicości. Rozważany od strony podmiotu ujawnia się jako niewierność sobie, najgłębszej swojej istocie, zawartej w podmiocie skłonności do wzrastania, do doskonałości, zabicie moralnej egzystencji, analogicznym w świecie fizycznym do samobójstwa<sup>8</sup>. Szkody takiego stanu są niepowetowane. Nie tylko bowiem następuje dekompozycja moralna w samym indywidualnym podmiocie, w jego sferze uczuciowej, w dysharmonii między popędami a władzami wewnętrznymi, w dezintegracji poprzez cierpienie, niemoc, pokusę rozpaczy, ale jej wymiar dotyka relacji między osobami, między wspólnotami, narodami, klasami i uwydatnia niejako zło zbiorowe, „grzech świata”, z jego sprzecznościami i irracjonalizmem, aktami gwałtu w słowach i czynach<sup>9</sup>. Widzimy więc, że odwołując się do tkwiącej w człowieku normy sumienia, będącej wyrazem moralnego prawa naturalnego — można ustalić treść winy moralnej, która obciąża każdego człowieka, gdy w swych działaniach jest niewierny wspólnotowemu powołaniu.

## 2 GRZECH

To, co zostało powiedziane wyżej, dotyczy zjawiska winy, o ile mieści się ono w sferze etycznej. Wina w tym wypadku jest stanem człowieka roz-

<sup>7</sup> Por. J. H E S S E N: *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*. Leiden 1958 s. 129; R. P. L E B L O N D: *Péché et théologie*. W: *Les désordres de l'homme (Semaine des intellectuels catholiques, 9 au 15 novembre 1960)*. Paris 1961 s. 68n.

<sup>8</sup> Por. H E S S E N, jw. s. 131n.

<sup>9</sup> Por. L E B L O N D, jw. s. 68n; G. M. G A R R O N E: *Que faut-il croire?* Tournai 1967 s. 191.

ważanego w obrębie rzeczywistości immanentnej, bez jego odniesienia do świata transcendentnego. W aspekcie jednak przyjmowania religijnej wizji świata — problem winy wykracza ponad sferę etyczną, a wkracza głęboko w sferę religijną, sakralną. Wina moralna bowiem jawi się nam w swej ponurej pełni tylko tam, gdzie dostrzega się jej odniesienie do Najwyższej Wartości, do Dobra, jakim jest Bóg. W tym przypadku wina jako akt niewierności sobie czy drugiemu człowiekowi staje się winą wobec „Ty” Boga, nabiera jakości teologicznej i bywa określana przez pojęcie „grzechu”. O grzechu można mówić tylko w aspekcie Najwyższej, Świętej Istoty. Jeżeli podmiot w swym działaniu przekreśla wartość i normę moralną, określa się go jako człowieka złego, jeśli jednak przeciwstawia się Świętemu Bogu, nadaje się mu nazwę grzesznika. Pod tym kątem widzenia odrzucenie jakiegokolwiek autentycznej wartości nabiera cech negacji Boga (*aversio a Deo*) i poddania się stworzeniom (*conversio ad creaturas*). Bunt przeciw moralnemu prawu utożsamia się z buntem świętej Woli Boga. Z religijnego punktu widzenia powinność zawarta w istocie moralnej wartości jest wyrazem i wpływem absolutnej Woli Boskiej, a głos sumienia jest pośrednikiem Bożego głosu we wnętrzu człowieka<sup>10</sup>. Ponawianie aktów sprzeciwu przeciw Bożemu prawu może przybrać postać stałego usposobienia i wówczas mamy do czynienia z grzesznym nałogiem.

### III Nałóg — jego struktura i działanie

Zjawisko nałogu i jego zabarwienie moralne staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy rozważamy go w kontekście i łączności ze zjawiskiem sprawności działaniowej, jaką jest nawyk. Nawyk stanowi warunkujące podłoże nałogu, ale nie dzieli z nim jego aksjologicznej cechy charakteryzującej działanie, jedynie mechanizm i element psychologiczny.

#### I NAWYK JAKO PODŁOŻE SPRAWNOŚCI DZIAŁANIOWEJ

a) Nawyk stanowi sposób działania, które można by nazwać częściowo automatycznym. Jest to jakby działanie mechaniczne, niekontrolowane ściśle przez świadomość i wolę, a będące wynikiem dłuższego powtarzania tej samej czynności. Takie nawykowe działanie wyrasta z pewnych przyzwyczajzeń, skłonności i potrzeb człowieka, a powtarzane — stwarza z kolei stałe przyzwyczajenia i skłonności. Stąd też nawyki określane są często jako „druga

<sup>10</sup> Por. Hessen, jw. 132; M. P. Jouguet: *Le sens du péché*. W: *Les désordres de l'homme*, jw. s. 53.



natura" człowieka. Człowiek opanowany przez nawyk ujawnia skłonność do przyjmowania pewnych bodźców, poddawania się pewnym wpływom i utrwalania w sobie określonego stereotypu działania, będącego reakcją na te bodźce<sup>11</sup>. Ponieważ bodźce te są różne, mamy do czynienia z różnymi rodzajami nawykami. Określone zadania stają się bodźcami zmuszającymi człowieka do pewnych zachowań i działań, które nabierają cech nawyku, np. łatwość pisania na maszynie, automatyczne wstawianie na dźwięk budzika, skłonność do zajmowania się pewnymi myślami, stały sposób reagowania na pewne emocje itp. Działa więc w człowieku pewne p r a w o n a w y k u, które polega na tym, że każda reakcja (odpowiedź) na podniecie, czy będzie nią czynność, czy myśl, ma tendencję do ponowienia się, gdy zadziała znów ta sama podnieta, a każde takie ponowienie wzmacnia i utrwała znów tę tendencję<sup>12</sup>. Nie należy jednak kojarzyć nawyku z odruchem warunkowym. Treść nawyku jest od niego bogatsza, ponieważ nawyk nie stanowi tylko spontanicznej reakcji działaniowej na bodziec, ale jest on automatycznym samosterowaniem się, w oparciu o nabyte uprzednio doświadczenia. Wzmacnia to organizację działań i efektywność czynów. Jeżeli związany jest z aktywnością słuszną i właściwą — stanowi w pewnym sensie czynnik postępu i rozwoju<sup>13</sup>. Nawyki bowiem są nie tylko organiczne i ruchowe, ale mogą być umysłowe i wolitywne, wywołane świadomie jako n a w y k i d e c y z j i<sup>14</sup>.

b) Aktywność nawykowa ma wielkie znaczenie w procesie wychowawczym, ponieważ wytwarza ona pewien stereotyp postępowania zgodnego z celami wychowawczymi. Nie sposób bowiem w wychowaniu nieustannie kierować wychowankiem, ale trzeba w nim ukształtować stałą skłonność do postępowania zgodnego z linią kierownictwa, aby wtedy, gdy braknie wychowawcy, gdy już nie będzie zewnętrznych pobudek i impulsów do określonego postępowania, w wychowanku pozostał nawyk tak w sposobie wartościowania, jak i w sposobie zachowania do ustalonej drogi.

Jest to o tyle ważne, że spełnienie czynności wolnej, nowej w sensie świadomego i wolnego wyboru oraz decyzji, wymaga ponownego wdrożenia się w cały skomplikowany mechanizm działania. Funkcja nawyku eliminuje ten mechanizm, gdyż w miarę stałego powtarzania się, wysiłek się zmniejsza i słabnie towarzysząca mu uwaga. Zaoszczędza to wielu sił psychicznych, gdyż w takiej sytuacji czynności ulegają zautomatyzowaniu i słabnie inten-

<sup>11</sup> Por. Woroniecki, jw. s. 36; S. Witek: *Teologia moralna fundamentalna*. T. I. Cz. 2. *Prakseologia moralna*. Lublin 1976 s. 180n; J. Pastuszka: *Charakter człowieka. Struktura — typologia — diagnostyka psychologiczna*. Lublin 1962 s. 125.

<sup>12</sup> Por. I. B. Saxby: *Kształcenie postępowania. Studium psychologiczne*. Lwów 1928 s. 87.

<sup>13</sup> Por. Witek, jw. s. 181.

<sup>14</sup> Por. Pastuszka, jw. s. 126; Saxby, jw. s. 96.

sywność bezpośredniego przeżycia. Nie znaczy to wcale, że zostaje zupełnie wycofana świadomość i wola (byłby to wówczas odruch uwarunkowany), ale władze te podświadomie tylko wpływają na spełnienie czynności<sup>15</sup>.

Na rozwój nawyków w sensie psychologicznym wpływa tzw. prawo efektu. W wytwarzaniu się nawyku, jak powiedziano uprzednio, odgrywa podstawową rolę mechanizm podniety i reakcji na nią. Jeżeli uzależnienie tej reakcji prowadzi do stanu zadowolenia i przyjemności, wówczas skłonność do powtarzania czynności wzmacnia się, oddziałując zachęcająco na przyszłość. Toteż przeciężenie nawyku nie jest łatwe. Wymaga bowiem przedstawienia ustalonych skojarzeń na nowe tory, płynięcia jakby „pod prąd”, a w sferze organicznej wymazania utartych szlaków nerwowych, co jest szczególnie trudne, gdyż nawyki wiążą w swej funkcji sferę również uczuciową.

c) Ścisły związek z nawykami mają „sprawności”. Zawierają one w sobie również element stałej skłonności do powtarzania czynności, cechę łatwości w jej spełnianiu, ale nie są ścisłym automatyzmem. Przeciwnie, stałość i łatwość działania, czyli sprawność, osiąga się tutaj przez wzmożenie udziału wyższych funkcji psychicznych — rozumu i woli. Bezmyślne kiwanie nogą w takt muzyki — może być zautomatyzowanym nawykiem, natomiast biegłość techniczna pianisty jest sprawnością<sup>16</sup>.

U normalnego człowieka nie można bowiem wyeliminować funkcji psychicznych i zmechanizować całkowicie działań. Nawyki w mniejszym czy większym stopniu pozostają pod kontrolą myśli i aktów woli. Dlatego sprawność wykorzystuje nawyk i nawykową łatwość działania ukierunkowuje w określonym celu. Jeżeli więc w sprawności występuje przyzwyczajenie, to musiało ono powstać w oparciu o jakieś świadome pragnienie, a więc mieć związek ze sprawnościami, które albo usprawniają człowieka w budowaniu swej moralnej pełni (nazywają się wtedy cnotami), albo ułatwiają jego działania niemoralne (wówczas stają się wadami, nałogami). Tak więc sprawności nadają trwałości ludzkiemu działaniu, gwarantują jednolitość postawy moralnej i wpływają przez to na powstanie jego charakteru. Można więc powiedzieć, że sprawność nie paraliżuje wolności człowieka, ale wzmacnia jej działanie w kierunku świadomie obronnym. Między aktem sprawności a dobrowolnym nie ma więc przeciwieństwa, owszem, wola zdobywa jakby większą siłę, gdyż sprawność usunęła z jej drogi wszelkie możliwe przeszkody<sup>17</sup>.

Każde działanie ludzkie pociąga za sobą odpowiedzialność moralną. Działania sprawnościowe, choć przejawiają cechę dużego automatyzmu, nie są pozbawione charakteru moralnego. Powstały bowiem skutek

<sup>15</sup> Por. Pastuszka, jw. s. 126.

<sup>16</sup> Por. Woroniecki, jw. s. 37.

<sup>17</sup> Por. Saxby, jw. s. 91; Witek, jw. s. 187n.

świadomych i wolnych decyzji człowieka. Jeżeli decyzje te zgodne były z właściwą normą moralności, z prawem rozwoju człowieka jako osoby i członka ludzkiej społeczności, a ponadto utrwaliły się w działaniach sprawnościowych, to wytworzyły one w człowieku pewne dyspozycje moralne stałe, zwane cnotami. Jeżeli jednak człowiek podejmował decyzje moralnie negatywne, opowiadał się na rzecz antywartości, wówczas jego działania usprawniały się w złym kierunku, wytworzyły w nim dyspozycje moralnie negatywne. Osobowość ludzka wtedy ulega moralnej dekompozycji, a charakter pomniejszony bywa przez wady i nałogi. Jest to stan duchowej katastrofy, budzący najwyższy niepokój, gdyż jak powiedziano na początku — nawyki tworzą jakby drugą naturę i dlatego tak trudno je usunąć.

## 2 NAŁÓG JAKO SPRAWNOŚĆ MORALNIE NEGATYWNA

### a). Pojęcie nałogu i jego geneza

Rola sprawności w życiu moralnym, w kształtowaniu charakteru, jest oczywista. Wykonując stale pewne czynności, człowiek wmontowuje w siebie pewne schematy, które ułatwiają mu działanie. Jeżeli jest to działanie złe moralnie, wówczas tworzy się sprawność zwana wadą. O ile człowiek utracił nad nią kontrolę, można powiedzieć, że został opanowany przez nałóg, z którym walka jest niezmiernie uciążliwa. Nałóg jest więc utrwaloną wadą moralną, która polega na skłonności do czynienia zła<sup>18</sup>. Siłę i dynamizm nałogu zwiększa własna aktywność, a także wpływ niewłaściwego środowiska.

Powstaje pytanie, jak to możliwe, że człowiek, który z natury swej skłonny jest do dobra i poszukuje go, może wpaść w stan tak smutny i tragiczny, jak stan nałogu? Składa się na to kilka przyczyn, które można podzielić na dalsze i bliższe.

Jedną z takich dalszych przyczyn jest sama ograniczoność człowieka jako istoty stworzonej. Wskutek tego nie ma on doskonałego rozpoznania dobra i zła i może ulec złudzeniu dobra pozornego. Innym źródłem — według chrześcijańskiej doktryny — jest grzech pierworodny. Rozbił on wewnętrzną harmonię ludzkiej istoty i wprowadził rozdzwięk w działanie jej władz poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych. Wskutek tego człowiek ulega pysze — przekreślając swe właściwe odniesienie do Boga, zmaterializowaniu — powodując się zachłannością wobec wszystkiego oraz namiętności — nie panując rozumnie nad impulsami swych uczuć, instynktów i popędów.

Dochodzą do tego jeszcze skłonności indywidualne, odziedziczone po przodkach lub też wytworzone w pierwszych latach życia pod

<sup>18</sup> Por. Witek, *op. cit.* s. 211.

wplywem niekorzystnych warunków środowiskowych. Skłonności te nie są wprost wadami czy nałogami, ale stanowią materiał i podłoże, na którym mogą się one rozwinąć, jeżeli rozum i wola je zaakceptują. W tym przypadku od człowieka zależy, czy zdecyduje się na opór wobec tych skłonności, czy też poprzez aprobatę pogłębi w sobie ich ujemne oddziaływanie<sup>19</sup>.

Uleganie stałe określonej wadzie rodzi odczucie naturalnej potrzeby, co widać wyraźnie na przykładzie pijaństwa, alkoholizmu oraz narkomanii. To, co na początku było tylko możliwością i nie było jeszcze bezpośrednim niebezpieczeństwem, wskutek akceptacji złej woli staje się koniecznością trudną do usunięcia. Proces ten przejawia tendencję do pogłębiania się i rozrastania się nałogu do rozmiarów katastrofalnych (np. nałóg pieniądza może doprowadzić aż do zabójstwa).

W procesie powstawania nałogu można wyróżnić jakby trzy stadia. Pierwsza faza to sama skłonność w rodzoną lub nieświadomie nabytą. Nie jest ona jeszcze wadą czy nałogiem. Jeżeli jednak człowiek świadomie decyduje się zawsze ulegać tej skłonności, nie licząc się z prawem moralnym, wkracza w drugą fazę — wady formalnej, za którą bierze odpowiedzialność. Trzecia faza — to coraz większa sprawność w tej dziedzinie, a więc stan nałogu, który cechuje swoista roztropność, a raczej przemyślność w wyszukiwaniu środków, by zaspokoić tę skłonność. Jeżeli z początku sumienie protestowało, to w tej fazie jego głos zostaje wyeliminowany, rozum praktyczny oddaje się w służbę zła, a działalności nałogowej towarzyszy stan zadowolenia. Niektórzy hitlerowcy w obozach koncentracyjnych przy pierwszym zabójstwie mieli opory moralne, z czasem stało się ono ich potrzebą i budziło zwierzęce zadowolenie<sup>20</sup>.

Tak więc nałogi, jeżeli zakorzeniają się w ludzkiej psychice, zmieniają tryb życia ludzkiego i sposób patrzenia na świat. Tworzą potrzeby, które wzrastają w miarę ich zaspokajania. Zwłaszcza nałogi organiczne przybierają na sile i tyranizują człowieka. Przykładem takiego stanu to palacze papierosów, konsumenci opium, narkomani, nałogowi pijacy<sup>21</sup>. Najgłębszym źródłem wad i nałogów jest egocentryzm, który przejawia się w pysze, zazdrości, nieufności, pogardzie dla drugiego człowieka i chęci panowania nad innymi.

#### b) Rodzaje nałogów

Trzeba zdawać sobie sprawę, że rozwój charakteru człowieka to proces dynamiczny; osiągnięcie stopnia dobroci w jakiejś dziedzinie lub kilku dzie-

<sup>19</sup> Por. J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*. T. 1. *Etyka ogólna*. Kraków 1948 s. 387.

<sup>20</sup> Por. tamże s. 388.

<sup>21</sup> Por. Pastuszka, jw. s. 127.

dzinach nigdy nie jest kresem, po osiągnięciu którego można stanąć w miejscu. Jeżeli nie rozwijamy cnoty, wówczas na jej miejsce niepostrzeżenie wkracza zła skłonność, utrwalająca się w wadę i przekształcająca się w nałóg. W ten sposób dokonuje się *d e f o r m a c j a c h a r a k t e r u*. Spotyka się osoby, które miały wszelkie dane, by rozwinąć w sobie cnoty (dobre sprawności), a powoli zaczęły tracić te zalety dobra. Specyficzne bowiem sytuacje życiowe ujawniły ukryte i nieopanowane w nich skłonności, których nie potrafiły powściągnąć.

Każdy człowiek jest indywidualnością, światem dla siebie, a równocześnie członkiem społeczności. Toteż i wady oraz nałogi mogą ujawniać moralną deformację nie tylko w zakresie indywidualnym, lecz i społecznym. Wyróżniamy więc *n a ł o g i i n d y w i d u a l n e*, a ponieważ styl życia jednostki rzutuje na charakter życia społecznego, spotykamy więc wady i *n a ł o g i t y p u s p o ł e c z n e g o* jako reperkusje moralnie negatywne tych pierwszych w sferze życia wspólnotowego.

#### IV Grzech i nałóg w swym destrukcyjnym oddziaływaniu

##### I GRZECH JAKO ZERWANIE RELACJI MIĘDZYOSOBOWYCH

###### a) Zdrada miłości Boga

Prawidłowe ujęcie grzechu dokonuje się tylko w płaszczyźnie relacji osobowej, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem, między Ojcem a dzieckiem. Pamiętać przy tym należy, że te dwie osoby zestawione ze sobą to nie istoty równorzędne, ale Stwórca i człowiek, którego On stworzył na swój obraz i powołał do życia ze sobą w przyjaźni i miłości<sup>22</sup>. Toteż grzech jako ludzka wina wobec Boga jest spełnieniem aktu osobowo-egzystencjalnego. Wydaje się nawet potrzebą naszego czasu, aby uświadomić sobie, że dobro stoi przed człowiekiem nie „abstrakcyjnie”, ale „osobowo-konkretnie” jako Ty, Ja lub My, ostatecznie zaś jako Trójjedyny Bóg, który jest rzeczywistością najbardziej obiektywną i zarazem najbardziej osobową. On sam jako To, co jest Rzeczywiste. W konsekwencji grzech jest niewątpliwie zaprzeczeniem wymagań Miłości, która ma prawo do naszego serca. Grzech jest zdradą miłości. Poza miłością dziecięcą do Boga i poza miłością do braci — nie można mówić o grzechu. Zdrada miłości, zdrada więzi wspólnotowej jest zdradą powołania, jakie Bóg wyznaczył człowiekowi

<sup>22</sup> Por. G a r r o n e, jw. s. 188.

**b) Osłabienie więzi międzyludzkich**

Chrześcijańska nauka moralna pojmowała dotąd zbyt indywidualistycznie problem zła moralnego. Widziała w nim jedynie grzech w wymiarze jednostkowym, rozumiejąc przez nie bądź czyn zły, bądź też nałóg moralnie zły, względnie wadę jednostki. Pora jednakże najwyższa po temu, aby zło widzieć także w wymiarze wspólnotowym, jako działanie złych struktur lub złe działanie społeczności. Trzeba również ostrzej dostrzegać społeczne reperkusje grzechu i winy jako czynników wprowadzających moralną destrukcję w obręb więzi wspólnotowych.

W oparciu o strukturę swej ludzkiej godności człowiek wyprowadza normatyw swego powołania. Indywidualny i społeczny jego rozwój uzależniony jest od działania zgodnego z tym powołaniem. Jednakże działanie niezgodne z powołaniem człowieka wypacza nie tylko jego osobiście, ale wprowadza również dezintegrację w społeczność, w której on żyje. Mimo że czyn jest osobistym aktem człowieka, osobistą odpowiedzią na powołanie, to jednak z istoty swej jest on społeczny i wspólnotowo-twórczy. Będąc odpowiedzią na wezwanie w międzyosobowym dialogu, jest zawsze aktem społecznym, ponieważ występuje w świecie osób<sup>23</sup>. Czyny człowieka spełniane są „wspólnie z innymi ludźmi w wyniku jego istnienia »wspólnie z innymi«. Natura społeczna wyraża rzeczywistość bytowania i działania »wspólnie z innymi«<sup>24</sup>. Jeżeli więc człowiek odmawia świadomie i w sposób wolny realizacji powołania, które naznaczone jest znamieniem wspólnotowości, popełnia czyn moralnie zły, zachowuje się aspołecznie i wpływa destrukcyjnie na społeczność, w której żyje<sup>25</sup>. U źródeł takiej postawy tkwi po prostu egoizm, myśl o własnej korzyści, z pominięciem interesów całej wspólnoty, w której żyje taka jednostka. Niszczy to zaufanie między ludźmi, które wyrasta zawsze z bezinteresownego altruizmu, a wprowadza często niesnaski w środowisko dotąd harmonijne i zgodne<sup>26</sup>.

Społeczny wymiar grzechu może przybrać również postać sprzężenia zwrotnego. Nie tylko jednostka pełniąca „zło” moralne wpływa destrukcyjnie na społeczność, ale i społeczność żyjąca niezgodnie z zasadami moralnymi emanuje swym złym wpływem na jednostkę. Polega to na przyjęciu ocen i kryteriów, jakimi kieruje się określona społeczność czy grupa. Jeżeli wspólnota uznaje za wartość coś, co jest z istoty swej złe (np. fałszywe lub pozorne wartości, tj. antywartości), wówczas jednostka może ulec — jeżeli nie jest

<sup>23</sup> *Powołanie chrześcijańskie*, jw. s. 212.

<sup>24</sup> Por. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 293.

<sup>25</sup> *Powołanie chrześcijańskie*, jw. s. 213.

<sup>26</sup> Por. Witek, jw. 206.

moralnie silną osobowością — naciskowi zła, ponieważ oddziaływanie grupy ma bardzo silny psychologicznie wpływ. Wartości danej grupy stają się wartościami przyjętymi przez jednostkę (np. terroryzm), która zatracą swą tożsamość na rzecz tożsamości tej grupy.

e) Zniszczenie więzi nadprzyrodzonego braterstwa

Mrok, jaki emanuje z ludzkiego grzechu i niszczy więzy międzyludzkie, wzmagą się jeszcze bardziej, skoro uświadomimy sobie wielkość i rangę powiązań płynących z łaski nadprzyrodzonego powołania człowieka. Chrześcijaństwo to nie tylko uczestnicy wspólnej rodziny ludzkiej, ale bracia, powiązani ze sobą miłością udzieloną bezinteresownie przez Boga w dziele zbawczym Chrystusa. Tworzą więc zadziwiającą wspólnotę Boga i ludzi, przy czym stopień tego powiązania stanowi niepojęte wyniesienie człowieka i już tu na ziemi inicjalną jego dywinizację. W tym aspekcie grzech oznacza przekreślenie najwyższej Wartości, jaka może być udziałem człowieka, i rozbiciem najgłębszych więzów, jakie mogą łączyć ludzkie serca.

Podstawowy fakt w życiu chrześcijańskim — to chrzest, dzięki któremu chrześcijanin zostaje włączony we Wspólnotę Mistycznego Ciała, którego Głową jest Chrystus. Odtąd działa on zawsze w Kościele w łączności z całym Ludem Bożym. Wspólnota ta stanowi nie tylko rzeczywistość wiary, ale również rzeczywistość ściśle z wiarą związanego życia chrześcijańskiego. Ono jest głównym czynnikiem budującym Kościół i kształtującym go<sup>27</sup>. Toteż na grzesznika trzeba patrzeć przez pryzmat jego sytuacji wspólnotowej: jako rozdzierającego przez swój czyn Mistyczne Ciało Chrystusa. Jego grzech nabiera tu wymiaru eklezjalnego<sup>28</sup>. Trzeba bowiem wiedzieć, że Chrystus i Jego Mistyczne Ciało jako wspólnota wiernych są w różnorodny sposób podmiotem naszych zarówno dobrych, jak i bezwartościowych moralnie czynów. Złe czyny nie mogą być zgodne z wolą Chrystusa, owszem, wprost są jej przeciwne. Są one odpowiedzią negatywną skierowaną do Chrystusa, a ponieważ spełnia je członek tej nadprzyrodzonej Wspólnoty — godzą one jednocześnie w jej Głowę oraz w pozostałe członki. Ten wymiar eklezjalny grzechu podkreślił już św. Paweł pisząc: „gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki”<sup>29</sup>. Grzesznik więc przez swój grzeszny czyn wnosi w społeczność kościelną jak gdyby ognisko infekcji i zepsucia<sup>30</sup>. Ponieważ Chrystus kontynuuje

<sup>27</sup> Por. R. Sobański: *Obecność chrześcijanina w świecie*. „Chrześcijańskie w świecie” 9:1977 nr 56/57 s. 125.

<sup>28</sup> Por. A. Skowronek: *Eklezjalna struktura sakramentu pokuty*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14:1967 z. 2 s. 147n.

<sup>29</sup> 1 Kor 12,26.

<sup>30</sup> Por. Skowronek, jw. s. 148.

w Kościele dzieło swej inkarnacji, grzech chrześcijanina tym samym godzi w Jego obecność wśród ludzi. Co więcej, grzesznik w pewnym sensie czyni sam Kościół grzesznym<sup>31</sup>. „W pewnym sensie”, ponieważ Kościół w swym boskim wymiarze jest święty świętością obecnego w nim Ducha Bożego. Ludzki jednak pierwiastek w Kościele, tzn. wierni mogą ulec wskutek swej słabości inwazji zła moralnego i osłabić tym samym siłę świadectwa miłości i wiary. Kto bowiem grzeszy, odrzuca łaskę Boga, a tym samym skazuje siebie na alienację. Ta zaś zamyka go dla drugich, potęguje egoizm i jego owoce: „nie-rząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa (...), nienawiść, zawiść, wzburzenie, niewłaściwą pogoń za zaszczytami, niezgodę, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne”<sup>32</sup>. Dochodzi do takiej dekompozycji, ponieważ ten, kto świadomie zrywa łączność z Bogiem, nie potrafi dostrzec w drugim człowieku godności dziecka Bożego. Człowiek zepsuty moralnie nie stosuje w swych ocenach kryterium wiary, zalecanego i nakazywanego przez Chrystusa, ale ocenia wszystko według kryteriów czysto zewnętrznych, takich jak majątek, tytuły, stanowisko społeczne, możliwości polityczne, administracyjne, finansowe itp.<sup>33</sup>

Istotną cechą życia chrześcijańskiego jest istnienie we wspólnocie eklezjalnej. Chrześcijanin, żyjący we wspólnocie miłości, ma być świadkiem i przekazicielem wartości chrześcijańskich, ma przekazywać innym to, co dla świadczenia otrzymał. Z jednej strony powinien on coraz głębiej wchodzić w jedność z Chrystusem, z drugiej strony coraz bardziej otwierać się na „świat”<sup>34</sup>. Będąc w jedności z Chrystusem, buduje on jedność braci, łączy swe działania z nimi i nadaje im wymiar wspólnotowy i wspólnototwórczy. Zrywając jednakże przez grzech więź ze Zbawicielem, oddala siebie i bliźnich od Mistrza i Głowy, a miast budować jedność we wspólnocie, dokonuje rozdarcia<sup>35</sup>. Prawdziwe bowiem „ja” i pełnia ludzkiej osobowości realizuje się w stosunkach typu: „ja” — „ty” — „my”, przy czym „my” oznacza zjednoczenie w jednej miłości Boga, który jest Ojcem i Stwórcą, z ludźmi, którzy są stworzeniami, ale równocześnie i dziećmi z Jego łaski. Poprzez grzeszny czyn ta wspólnota ulega zniszczeniu. Grzesznik jak gdyby zamyka się w sobie, nie jest zdolny oddalając się od Boga nawiązać równocześnie autentycznych stosunków z innymi ludźmi. Wygasa w nim zdolność kochania, akceptowania

<sup>31</sup> Zob. tamże.

<sup>32</sup> Ga 5,19—21.

<sup>33</sup> Por. S. Witk: *Teologia moralna fundamentalna*. T. 1. Cz. 1. *Antropologia moralna*. Lublin 1974 s. 206.

<sup>34</sup> Por. Sobański, jw. s. 122.

<sup>35</sup> Zob. tamże s. 121.



innych i czynienia ich szczęśliwymi<sup>36</sup>. Nie wydaje on również owoców Ducha, jakimi są: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łaskawość, opanowanie”<sup>37</sup>. Wszystko to wskazuje na dezintegrację społeczną, ponieważ bez wyżej wymienionych cnót niemożliwe jest nawiązanie braterskich więzów ze społecznością, w której człowiek żyje. Należy więc stwierdzić na koniec, że osobisty wymiar zniszczenia, spowodowany przez grzech, nie jest jedynym wymiarem. Grzech rozprzestrzenia się różnorodnymi drogami w środowisku ludzkim<sup>38</sup> i przeciąga na swoją stronę osoby, które dotąd były niewinne. W ten sposób może wytworzyć się w danej społeczności taka atmosfera zła moralnego, że staje się jakby wyznacznikiem społecznych działań i ostatecznie doprowadza do zniszczenia w sensie moralnym, a niekiedy i fizycznym, społeczno-ekonomicznym wszystkich członków takiej grupy (np. nazistowskie ugrupowania formacji SS w hitlerowskiej Rzeszy).

## 2 NAŁÓG JAKO ŹRÓDŁO DEZINTEGRACJI OSOBOWOŚCIOWEJ I SPOŁECZNEJ

### a) Dezintegracja osobowościowa

Bogaństwo duchowe osoby polega na jej dojrzałości, na zdolności kierowania swym postępowaniem zgodnie z uznaną przez siebie prawdą. Osoba dojrzała jest psychicznie zintegrowana. Oznacza to, że wszystkie jej władze duchowe i psychiczne są scalone, a wszystkie działania tworzą swoistą jedność moralną, którą nazywamy osobowością. Każda decyzja dojrzałego człowieka wyrasta z jej osobistego przekonania, przekonanie to zaś oparte jest o właściwą i uznaną hierarchię wartości.

Przeciwieństwem osobowościowej integracji jest dezintegracja moralna, polegająca na wewnętrznym rozbiciu osoby, jej działań, niezgodności czynów z prawidłową normą rozwoju człowieka i jego godności. Ten proces dezintegracyjny wprowadzają wady i nałogi, z których kilka spełnia szczególnie destrukcyjną rolę. Postawie takiej towarzyszy szczególny rys, mianowicie deformacja osądu w pewnych dziedzinach życia, jakies zaślepienie, które odwraca człowieka od właściwego kierunku, utrwała go na tej drodze do tego stopnia, że nie odczuwa on już wyrzutów sumienia ani nie rozpoznaje źródła swego zła. Owszem, dziwi się, dlaczego inni mają doń pretensje.

Wady i nałogi powstają na linii podstawowych ukierunkowań człowieka. Nasze motywacje i nasze pragnienia zwracają się do wartości, które mogą

<sup>36</sup> Por. B. Häring: *Grzech w wieku sekularyzacji*. Warszawa 1976 s. 62.

<sup>37</sup> Ga 5,22—23.

<sup>38</sup> Por. Häring, jw. s. 64.

być duchowe lub materialne. Gdy dążenie zgodne jest z ludzką godnością, rozumnością i odpowiedzialnością, wówczas osiągnięcie tej wartości ubogaca człowieka w jego człowieczeństwie. Jeżeli jednak stałość tego dążenia, utrwalona postawa, przekracza normę, rodzą się wady niszczące charakter człowieka.

Spośród wartości duchowych bardzo silnie oddziałuje na nas pragnienie własnej wielkości. Jest ono uzasadnione w granicach normy, ale przy stałym jej przekraczaniu powstaje postawa próżności, ustawiczna chęć zwracania na siebie uwagi, wywyższania się przy pomocy niemoralnych środków. Taki człowiek ma coś z Herostratesa, który podpalił świątynię, aby okazać się sławnym. Próżność prowadzi do kłamstwa, uporu, krzywdy i niesprawiedliwości.

W dążeniu do dóbr materialnych człowiek uruchamia dwa rodzaje popędów: popęd samozachowawczy i popęd seksualny (zachowania gatunku). Jeżeli te dwie potężne siły naturalne nie zostaną racjonalnie skanalizowane, stają się źródłem wielkich wad i nałogów: l a k o m s t w a, hołdującego obżarstwu i pijaństwu, których skutki są aż nadto znane, i n i e c z y s t o ś c i, która w dzisiejszych czasach wyzwała nie tylko niewierność małżeńską, ale w sferze obyczajów propaguje panerotyzm, liberalizm seksualny, zбочenia, zanik wyższych uczuć miłości, urzeczowienia drugiego człowieka (prostytycja).

W stosunku do dóbr zewnętrznych — w dzisiejszej atmosferze praktycznego materializmu rodzi się postawa k o n s u m p c y j n a. Polega ona na chciwości, która wszelkimi środkami stara się pomnożyć posiadane dobra. Czyż nie obserwowaliśmy niedawno w naszym życiu społecznym wszelkiego rodzaju nadużyć, łapownictwa, defraudacji, nieuczciwości prominentów wobec tych, którzy zajmowali stanowisko zależności pracowniczej i egzystencjalnej, chęci zdobycia pieniędzy bez zaangażowania się w uczciwą pracę, przedziwnych praktyk handlowych, pokrywanych szyldami turystyki lub innymi pseudomotywami? Zjawiska te wcale jeszcze nie zniknęły z horyzontu naszego życia. Obok chciwości — krzewi się skapstwo, które zamyka człowieka na potrzeby drugiego, wystudza serce (tzw. znieczulica), popycha nie tylko do kłamstwa, ale nawet do zbrodni.

Jest jeszcze inna wada, która przybiera znamiona nałogu: t o l e n i s t w o. Reportaże prasowe, radiowe, telewizyjne pełne są opisów niesumienności w pracy, lekceważenia pracy tych, którzy uczciwie wypełnić chcą swe powinności, brakoróbstwa, niefrasobliwości. Apele o podniesienie j a k o ś c i p r a c y nie są rzucane z powietrza, ale wynikają z realnej oceny sytuacji. Wyrastają z przykrego doświadczenia nadużywanych sił i energii ludzkiej, funduszów społecznych przez tych, którzy albo są „urodzeni w niedzielę”, albo nadając sobie niezасłużone przywileje, nie chcą kłać się uczciwą pracą.

Bardzo przykrą wadą, która staje się nieraz nagminna, jest z a w i ś ć, przybierająca niekiedy rozmaite kierunki. Czasem jest to zazdrość o samo-

chód, pieniądze, domek jednorodzinny, czasem dotyczy stanowiska, kwalifikacji zawodowych, powodzenia życiowego. Ona to tworzy swoiste kliki i koterie, podszeptuje techniki podgryzania, niszczenia rzekomych rywali czy konkurentów. Jest to wada mroczna, bo żeruje na instynkcie społecznym człowieka i wprzęga go w osobiste rozgrywki. Poważnym mankamentem jest również skłonność do gniewu. Utrudnia on współzycie między ludźmi, łamie słabszych, sprzyja brutalizacji życia. Współczesne życie jest istotnie nerwowe, rozmaite trudności dnia codziennego sprzyjają rozdrażnieniu, ale spotyka się dość często przejawy zwykłego chamstwa, ordynarnego stosunku do słabych i starych, pieniactwa w stylu: „ja ci pokażę”! Wszystkie te przykre wady rodzą skutki patologiczne, które przybierają niekiedy duże rozmiary społeczne i hamują normalny rozwój życia wspólnotowego, kulturalnego, narodowego. Sprowadzić je można właściwie do wady podstawowej, która uważana była zawsze za źródło wszelkiego zła: do pychy. Na jej dnie tkwi zimny egocentryzm, tak przesadna ocena siebie, że nie liczy się ona ani z nadrzędnością Boga i Jego wymagań, ani z obecnością bliźniego i jego uprawnień. Człowiek pyszny uważa siebie za centrum świata, a swoje egoistyczne „ja” za swój cel ostateczny. Nie znosi żadnego uzależnienia, a wszystko i wszystkich pragnie podporządkować sobie. Nienawidzi norm moralnych, deprecjuje prawa innych ludzi, własna domniemana wielkość uświęca mu każdy środek, jakiego używa, by realizować swe plany. Historia zna tego rodzaju pychę, która dla zaspokojenia swoich ambicji — miliony ludzi popchnęła w kaźń, mękę i śmierć. Ale i w mniejszym i węższym wymiarze życia ludzkiego działają również pyszne kacyki, deprecjujące innych, by nieco podnieść się w górę.

Pobieżne wyliczenie niektórych tylko wad unaocznia wyraźnie, jak destruktywną rolę spełniają one we wnętrzu człowieka. Dlatego praca wychowawcza, by wyeliminować je z życia, tak bardzo jest trudna i tylu heroicznych wymaga wysiłków.

#### b) Dezintegracja społeczna

Jeżeli pewne wady podstawowe, przechodzące w nałogi, pustoszą tak bardzo ludzką osobowość — musi się to również odbić i w życiu społecznym. Wszak społeczność tworzą jednostki i one to składają się na społeczny kapitał zalet i wad. Nic więc dziwnego, że wady i nałogi zagrażają również społecznej dezintegracji.

Charakter każdego narodu kształtuje się w oparciu o jego dzieje, o pre-dyspozycje fizyczne i psychiczne swych obywateli, o doświadczenie, jakie zdobywał w swej pracy, w walce, w swych zwycięstwach i klęskach. Toteż i nasz naród ma swój własny charakter, nacechowany określonymi zaletami

i wadami, które uzyskały nawet miano specyficznie „polskich”, ponieważ nadają naszemu życiu narodowemu określony koloryt. Aby być wiernym tematowi, zostawimy na uboczu analizę zalet, a zajmiemy się niektórymi wadami narodowymi, bo ich rozpoznanie jest pierwszym krokiem do społecznej terapii.

Historia nie ułatwiała nam zadań wychowawczych. Niepodległość międzywojenna nie odrobiła strat porobiorowych, choć zdobywano się na wiele heroicznych i twórczych inicjatyw, a hitlerowska okupacja pogłębiła jeszcze bardziej moralne deformacje. Obecnie — w naszym nowym byciu narodowym, w fazie ogromnego wysiłku integralnej odnowy „duszy” polskiego narodu, stoimy wobec najwyższych zadań wychowawczych i musimy się z nimi uporać, niezależnie od tego, z jakich startujemy przesłanek światopoglądowych.

Podstawowym źródłem naszych wad narodowych jest zachwianie relacji między rozumem, wolą i uczuciem. Oznacza to, że w naszych działaniach i postawach na pierwszy plan wysuwa się raczej uczucie, a władze duchowe znajdują się na drugim miejscu. Co gorsze, rozum nie potrafi wyciągnąć wniosków ze swoich poprzednich błędów.

Najpierw trzeba wymienić wady naszej świadomości. Cechuje ją powierzchowność i lekkomyślność. Już Juliusz Słowacki pisał o Polsce: „Sęp ci wyżera nie serce, lecz mózgi”. Nie lubimy myśleć, wolimy kierować się impulsami, wrażeniami. Mamy nieraz wspaniałe pomysły i plany, ale nie potrafimy konsekwentnie ich zrealizować. Stąd bierze się nagminny brak przezorności, nieliczenie się w działaniu z własnymi możliwościami („mierz siły na zamiary”), ani z fatalnymi w następstwie skutkami („mądry Polak po szkodzie”).

Jeśli idzie o naszą wolę — jest ona słaba, chwiejna i niekonsekwentna. Postanowienia i zobowiązania (choćby produkcyjne) nie są dotrzymywane, pracę uważa się za przykrą konieczność, wrodzone lenistwo nie lubi systematycznego wysiłku (por. np. systematyczność Japończyków, Niemców). Polacy wolą zabawę, taniec, muzykę, potrafią nawet w czasie pracy urządzać okolicznościowe przyjęcia. Do tego dochodzi niesolidność. Na międzynarodowych konkursach czy wystawach — polskie projekty i pawilony budzą zachwyt, a w kraju nie ma dziennika, który by nie wykrywał partactwa, nieuczciwości i fatalnych braków. Przykrym objawem jest też szczególna tolerancja wobec pijaków, łapowników, cwaniaków. Szacunkiem cieszą się nie tyle ludzie z zasadami, ale ci, którym udało się innych wywieść w pole. Dlatego też potrzeba odnowy musi mieć znamiona kategorii moralnej.

Wola polskiego narodu cierpi też na brak karności. Kult wolności, wyniesiony z trudnych i bohaterskich lat rozbiorowych, okupacyjnych, a także z okresów współczesnych ograniczeń, powodujących ogromną frustrację psychiki narodowej, przenosi się nieraz w aktualnym życiu na dziedzinę,

które wymagają nie samowoli, ale dyscypliny: to praca w zakładach, w kolejnictwie, na poczcie, w szpitalnictwie, w transporcie, w szkolnictwie, w usługach. Lekceważenie karności u podwładnych ujawnia się w niechęci do jakichkolwiek skrępowań, a u przełożonych w tolerancji dla aktów niesubordynacji. Tabliczka w wagonie z napisem: „dla niepalących” jest niekiedy wprost prowokacją, kierowca tramwaju — mimo zakazu — wesoło gawędzi z pasażerem przez całą długość kursu, a w wypadku zwrócenia uwagi — reaguje w sposób daleki od należytej kultury.

Mamy natomiast predyspozycje do bujnego życia uczuciowego. Rozwija się ono samopas, bez kontroli rozumu. Hegemonia uczucia sprawia, że tak łatwo ulegamy zmysłowości, pokusom jedzenia w nadmiarze, pijaństwu. Uczucie zacieśnia nam horyzonty społeczne i polityczne. Przeciwnik polityczny — to już osobisty wróg, gdyż wydaje się nam, że tylko nasz pogląd jest patriotyczny. Ponieważ uczucie jest zmienne, więc porażki szybko nas zniechęcają, a w stosunkach społecznych do głosu dochodzi egoizm, prywatność, kłótniwość i pieniactwo. Przerost uczucia hamuje pracę twórczą, gdyż słowa krytyki od razu zniechęcają nas do dalszej pracy. Inne narody biją nas w wielu dziedzinach, ponieważ nie ulegają małoduszności.

Do tego długiego szeregu wad narodowych trzeba jeszcze dodać wybujałość wyobraźni. Ona odbiera nam poczucie rzeczywistości i samokrytycyzmu, bo wyolbrzymia własne zalety, pomniejsza cnoty innych, popycha do samochwalstwa. Dobrą tego ilustracją jest choćby zbiorowa sugestia, że nasza drużyna piłkarska musi być zawsze najlepsza i musi zawsze zwyciężać. Więcej w tym pobożnych życzeń niż realnej oceny. Ale też na skutek niepowodzeń Polacy od razu popadają w stan depresji. Nadmierna wyobraźnia powoduje, że brak nam silnych zasad, a działania wylaniają się z impulsów, bez głębszego poczucia odpowiedzialności.

Ostatecznym wynikiem tego smutnego szeregu wad narodowych jest kompleks niższości. Ponieważ nie mamy wyników zgodnych z pragnieniami, bo pragnienia nie zastąpią konsekwentnej pracy, rodzi się poczucie mniejszej wartości, depresja, podziw dla obcych, okłaskiwanie rzekomych cudzych osiągnięć i szans. Ten stan rzeczy istotnie powoduje dezintegrację społeczną i słusznie napisał Henryk Sienkiewicz: „Nie znam drugiego zakątka ziemi, w którym by tylu ludzi marnowało tak świetne zdolności, w którym by ci nawet, którzy coś dają, dawali tak mało, tak niesłychanie mało w stosunku do tego, co im Bóg dał” (*Bez dogmatu*).

## V Odnowa moralna jako nakaz religijno-społeczny

W świetle chrześcijańskiej nauki grzesznik przy pomocy samego światła własnego rozumu nie potrafi dostatecznie rozpoznać i ocenić rozmiar swej

winy i grzechu, a już absolutnie nie ma możliwości wydobycia się ze stanu nałogów i wad bez miłosnej interwencji Boga. To właśnie specjalny dar Boży, określaną jako łaska nawrócenia, pozwala dokonać zwrotu ku Bogu i opuszczonej przez grzesznika wspólnoty, a równocześnie stwarza w nim na nowo utraconą relację synostwa i przyjaźni. Bóg pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi, zgodnie z zapewnieniem Chrystusa: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który mnie posłał”. To On rodzi w ludzkim sercu żal za grzechy i tęsknotę za utraconym spokojem, bliskością braci i świadomością przynależności do Ojca Niebieskiego. To Bóg przez swoją leczącą łaskę pobudza grzesznika do pracy nad sobą i wysiłku uwalniania się uporeczywego z wad i nałogów, które paraliżują i uniemożliwiają jakikolwiek rozwój życia moralnego.

#### I POWRÓT DO BOGA I BRACI W SAKRAMENCIE POJEDNANIA

Proces pojednania i powrotu znajduje swoje uwyrażenie i swój kulminacyjny moment w sakramencie pokuty. Choć więc usprawiedliwienie i powrót do Boga dokonuje się we wnętrzu człowieka, to jednak społeczna natura ludzka, jak i niewidzialne działanie Boga wymagają widzialnego i zewnętrzniego znaku dla ujawnienia tej rzeczywistości, którą nazywamy nawróceniem, tzn. powrotem do Boga i braci. Jest nim właśnie sakrament pokuty, przy czym posiada on charakter nie tylko chrystocentryczny (pojednania z Bogiem w Chrystusie), ale i eklezjalny (tj. pojednanie z Bogiem i braćmi we Wspólnocie Ludu Bożego).

Kto więc przez grzechy naruszył miłosną spójnię z braćmi, potrzebuje absolutnie pojednania. Jest to bezwzględny wymóg Ewangelii. Wyobcowanie od Boga, wyobcowanie z więzów wspólnotowych wymaga radykalnego nawrócenia, a potem stałego oczyszczenia i zadośćuczynienia za wszystkie przejawy osobistego i grupowego egotyzmu. Należy więc na serio przyjąć wezwanie Kościoła do pokuty, która jest konieczna dla rozwoju braterskiej miłości i sprawiedliwości<sup>59</sup>.

W sakramencie pokuty uzewnętrznia się przede wszystkim społeczny aspekt życia łaski. Chrześcijanin — jako członek Nowego Przymierza — nosi świadomość, że przez swój grzech nie tylko nie kocha Boga, ale odmawia tym samym miłości chrześcijańskiej wspólnoty. Kiedy jednak wyraża swój żal i wyznaje grzechy wobec Boga w sakramencie pokuty, daje wyraz społecznemu aspektowi swego chrześcijaństwa, gdyż sakramenty mają ściśle określony wymiar społeczny. „Poprzez sakrament pokuty chrześcijanin

<sup>59</sup> Por. Paweł VI: *Pomnitini* (17.2.1965). „Acta Apostolicae Sedis” 58:1966 s. 177—198.

wyraża Bogu swój żal w społeczności i tak samo w społeczności otrzymuje przebaczenie od Boga<sup>40</sup>. Stąd też specjalną rangę mają te praktyki pokutne, które uwytatniają społeczny aspekt pokuty, czyli powrotu do wspólnoty rodziny Bożej<sup>41</sup>: wspólne nabożeństwa pokutne, wspólne czytania, modlitwa, rachunek sumienia.

Żaden sakrament wprawdzie nie ogranicza Boga w udzielaniu łaski, ale trzeba uświadomić sobie, że jeżeli grzesznik spowiada się przed przedstawicielem Boga i Wspólnoty Ludu Bożego, to fakt ten oznacza, że przyjaźń Boża, przywrócona w sakramentalnym przebaczeniu, oddaje go ponownie braciom, całej wspólnotie wierzących. Ale związek sakramentu pojednania ze wspólnotą braci jest zawsze głębszy. W kontakcie sakramentalnym nawracający się chrześcijanin wkracza w krąg uprzywilejowanej wzajemności, jaka właściwa jest chrześcijaństwu, tzn. współzależności między tym, co czynimy naszym braciom, a tym, co Bóg czyni nam<sup>42</sup>. Chrystus wyraźnie powiedział: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25,40). Nasze nawrócenie wobec Boga jest równocześnie przeproszeniem braci i zadośćuczynieniem Wspólnocie za zerwanie więzów miłości. Spowiadając się nie tylko dokonujemy, jak ewangeliczny syn marnotrawny, powrotu do wspólnej Rodziny Bożej, ale ponownie wspólnie dzielimy z bliźnimi dar Bożej miłości, jakbyśmy nigdy nie zgrzeszyli. Taka jest prawda Ewangelii Chrystusowej (zob. Łk 15,11—32).

## 2 FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKICH CNÓT

Samo oczyszczenie i spotkanie sakramentalne z Bogiem nie gwarantuje jeszcze ostatecznego duchowego zwycięstwa. Nie wystarczy uświadomić sobie mielizny moralne, ale należy podjąć przy pomocy otrzymanej łaski rzetelną pracę nad swym charakterem, nad ukształtowaniem w sobie sprawności pozytywnych, zwanych cnotami. Środkiem bowiem dla chrześcijanina utrwalania w sobie prawdziwej pełni moralnej jest zespół zalet, tworzących chrześcijański charakter. Stanowi on blok cnót, stałe kierowanie się zasadami moralnymi, tworzenie cierpliwe wewnętrznej jedności osoby, dążenie do harmonii rozumu, woli i serca. Normą chrześcijańskiego postępowania jest Chrystusowe wezwanie: „bądźcie więc doskonali, jako Ojciec wasz Niebieski jest doskonały”. Oczywiście, że nie jesteśmy zdolni dosłownie wypełnić tej normy, ale mamy wzór w Jezusie Chrystusie, który stanowi dla

<sup>40</sup> E. Carter: *Być chrześcijaninem*. Warszawa 1974 s. 114.

<sup>41</sup> Por. A. M. Roguet: *Les célébrations communautaires de la pénitence*. „Vie Spirituelle” 116:1937 s. 188—202.

<sup>42</sup> Por. B. Bro: *Człowiek i sakramenty*. Warszawa 1976 s. 86.

nas „Drogę, Prawdę i Życie”. Dzięki Niemu potrafimy osiągnąć naczelną wartość chrześcijańskiego charakteru: miłość, która jest źródłem wszystkich cnót. Miłość jest twórcza, inwencyjna i jak matka — rodzi wszystkie inne zalety, które wspierają jej działanie w życiu i postępowaniu ludzkim. Jak w utworze muzycznym dominuje główny ton, tak w postawie chrześcijanina domnuje działanie miłości, wokół której skupiają się wszystkie pozostałe wartości.

Jeżeli prawda rozwoju, samourzeczywistniania się, dotyczy każdej poszczególnej jednostki, to ożywia ona również i ducha narodu. Z Bożej Opatrzności każdy naród ma spełnić swoje przeznaczenie, ma budować swą wielkość duchową, moralną, kulturalną. Podstawą tej wielkości będą rozwinięte dyspozycje i uzdolnienia, zalety i sprawności, które mają przede wszystkim charakter społeczny, a są antytezami wad. Ludzka i chrześcijańska doskonałość polega na stawianiu się żywym wyrazem Bożej obecności w ludziach. Wymaga ona powolnego wzrastania, poszukiwań właściwego światła i właściwych dróg. Osobiste i społeczne cnoty są pomocami, dzięki którym człowiek odnajduje swoją, właściwą odpowiedź na zaproszenie Boga.

## SIN AND VICE AS FACTORS OF SOCIAL AND MORAL DECAY

### SUMMARY

The author analyzes the morally negative attitude that consists in denying the reality of an objective moral order. As a single wilful and deliberate act of choosing any anti-value, the attitude ultimately constitutes opposition to the Supreme Value of the personal God and bears the theological name of sin. It can also be a bad moral skill established by habit, in which case it is termed vice. Since the author concentrates on the communal nature of morality, he tries to bring out the negative effects of sin and vice on the social, and particularly the national plane.



## ŚWIADECTWO WIARY W KATECHEZIE

Temat ten można rozważyć w podwójnym aspekcie. Można mówić o świadectwie wiary w ramach samego procesu katechizacji, o ile stanowi ono integralną część katechezy i warunek jej skuteczności, oraz o świadectwie wiary w aspekcie celu katechezy: katecheza powinna wychować do świadectwa wiary. Chciałbym oba te aspekty naszkicować.

Najpierw trzeba omówić pewne zagadnienia wstępne. Przede wszystkim należy wyjaśnić samo pojęcie „świadectwa”. W tym celu trzeba sięgnąć do samego źródła — do Nowego Testamentu. Nie trudno zauważyć, że pojęcie świadectwa występuje w nim w podwójnym znaczeniu. Można by umownie nazwać pierwszą formę świadectwa, o której mówi Nowy Testament, świadectwem typu Janowego, a drugą — świadectwem typu Pawłowego. Typ pierwszy świadectwa przedstawiony jest na początku *Pierwszego listu św. Jana* „(...) co było na początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeni i słyszeli, abyście i wy mieli łączność z nami” (1,1—3). To świadectwo dotyczy faktu historycznego, dotyczy rzeczywistości zewnętrznej, obiektywnej. Jest to świadectwo o tym, co apostołowie widzieli, co słyszeli, czego dotykały ich ręce.

To jest pierwszy typ świadectwa. Zupełnie inne jest świadectwo, którego typowym przedstawicielem jest św. Paweł. On nie może powiedzieć o sobie: „cośmy widzieli, cośmy słyszeli, czego dotykały nasze ręce, o tym świadczymy”. Może św. Paweł znał Chrystusa, ale nie należał do grona jego uczniów, którzy od początku, od chrztu Janowego w Jordanie aż do zmartwychwstania byli naocznymi świadkami jego życia. Gdzie jest źródło świadectwa Pawłowego? Mówią o tym *Dzieje Apostolskie*: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?” „Kto jesteś Panie?” — powiedział. A On: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (9,3—6). Św. Paweł w całym swoim dalszym życiu i w całej działal-

nas „Droge, Prawdę i Życie”. Dzięki Niemu potrafimy osiągnąć naczelną wartość chrześcijańskiego charakteru: miłość, która jest źródłem wszystkich cnót. Miłość jest twórcza, inwencyjna i jak matka — rodzi wszystkie inne zalety, które wspierają jej działanie w życiu i postępowaniu ludzkim. Jak w utworze muzycznym dominuje główny ton, tak w postawie chrześcijanina dominiuje działanie miłości, wokół której skupiają się wszystkie pozostałe wartości.

Jeżeli prawda rozwoju, samourzeczywistniania się, dotyczy każdej poszczególnej jednostki, to ożywia ona również i ducha narodu. Z Bożej Opatrzności każdy naród ma spełnić swoje przeznaczenie, ma budować swą wielkość duchową, moralną, kulturalną. Podstawą tej wielkości będą rozwinięte dyspozycje i uzdolnienia, zalety i sprawności, które mają przede wszystkim charakter społeczny, a są antytezami wad. Ludzka i chrześcijańska doskonałość polega na stawaniu się żywym wyrazem Bożej obecności w ludziach. Wymaga ona powolnego wzrastania, poszukiwań właściwego światła i właściwych dróg. Osobiste i społeczne cnoty są pomocami, dzięki którym człowiek odnajduje swoją, właściwą odpowiedź na zaproszenie Boga.

## SIN AND VICE AS FACTORS OF SOCIAL AND MORAL DECAY

### SUMMARY

The author analyzes the morally negative attitude that consists in denying the reality of an objective moral order. As a single wilful and deliberate act of choosing any anti-value, the attitude ultimately constitutes opposition to the Supreme Value of the personal God and bears the theological name of sin. It can also be a bad moral skill established by habit, in which case it is termed vice. Since the author concentrates on the communal nature of morality, he tries to bring out the negative effects of sin and vice on the social, and particularly the national plane.

## ŚWIADECTWO WIARY W KATECHEZIE

Temat ten można rozważyć w podwójnym aspekcie. Można mówić o świadectwie wiary w ramach samego procesu katechizacji, o ile stanowi ono integralną część katechezy i warunek jej skuteczności, oraz o świadectwie wiary w aspekcie celu katechezy: katecheza powinna wychować do świadectwa wiary. Chciałbym oba te aspekty naszkicować.

Najpierw trzeba omówić pewne zagadnienia wstępne. Przede wszystkim należy wyjaśnić samo pojęcie „świadectwa”. W tym celu trzeba sięgnąć do samego źródła — do Nowego Testamentu. Nie trudno zauważyć, że pojęcie świadectwa występuje w nim w podwójnym znaczeniu. Można by umownie nazwać pierwszą formę świadectwa, o której mówi Nowy Testament, świadectwem typu Janowego, a drugą — świadectwem typu Pawłowego. Typ pierwszy świadectwa przedstawiony jest na początku *Pierwszego listu św. Jana* „(...) co było na początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeni i słyszeli, abyscie i wy mieli łączność z nami” (1,1—3). To świadectwo dotyczy faktu historycznego, dotyczy rzeczywistości zewnętrznej, obiektywnej. Jest to świadectwo o tym, co apostołowie widzieli, co słyszeli, czego dotykały ich ręce.

To jest pierwszy typ świadectwa. Zupełnie inne jest świadectwo, którego typowym przedstawicielem jest św. Paweł. On nie może powiedzieć o sobie: „cośmy widzieli, cośmy słyszeli, czego dotykały nasze ręce, o tym świadczymy”. Może św. Paweł znał Chrystusa, ale nie należał do grona jego uczniów, którzy od początku, od chrztu Janowego w Jordanie aż do zmartwychwstania byli naocznymi świadkami jego życia. Gdzie jest źródło świadectwa Pawłowego? Mówią o tym *Dzieje Apostolskie*: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?” „Kto jesteś Panie?” — powiedział. A On: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (9,3—6). Św. Paweł w całym swoim dalszym życiu i w całej działal-

ności pozostaje pod wrażeniem tego przeżycia. Nie jest to wydarzenie historyczne, tak jak życie ziemskie Jezusa Chrystusa, którego świadkami byli apostołowie. To jest przeżycie — nazwijmy je tak — mistyczne. Ci, którzy towarzyszyli Szawłowi, nie byli w pełni świadkami tego wydarzenia. Mogli tylko obserwować zachowanie się samego Szawła, ale to, co on przeżył, to była tylko jego wewnątrzna tajemnica. To było prawdziwe spotkanie z Jezusem Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym. Dlatego św. Paweł ciągle daje świadectwo o tej rzeczywistości, jaką jest Jezus Chrystus zmartwychwstały, uwielbiony, który może się udzielić człowiekowi w jego wnętrzu, który może wezwać człowieka do bezpośredniego spotkania z Nim; Jezus Chrystus, który żyje i z którym się możemy spotkać w Duchu Świętym. To spotkanie z Chrystusem przemieniło Szawła. Stało się odtąd istotną treścią jego nowego życia. Całe przepowiadanie św. Pawła jest inspirowane przez to spotkanie z Chrystusem; on ciągle daje o tym świadectwo. Zwróćmy uwagę chociażby na następujący fragment z *Listu do Filipian*: „Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzulem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim — nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze” (3,7—9).

Świadectwo św. Pawła jest świadectwem wiary. On świadczy o tej rzeczywistości, do której znalazł dostęp przez wiarę, a tą rzeczywistością jest Jezus Chrystus, który żyje w nim, który jest dla niego najwyższą wartością, któremu oddaje się jako Panu całym swoim życiem. Widzimy, że to jest innego rodzaju świadectwo niż tamto, o którym mówi św. Jan na początku swego listu.

W jakim stosunku pozostają do siebie oba te świadectwa? Obydwa świadectwa tworzą całość, należą do siebie, zawsze muszą występować łącznie i wzajemnie się uzupełniać. Sam Chrystus mówi o tym w *Ewangelii św. Jana*: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o mnie. Ale wy także jesteście świadkami, bo jesteście ze mną od początku” (15,26—27).

Ostatnie zdanie mówi o świadectwie, które opiera się na tym, co apostołowie widzieli, słyszeli, czego dotyczyły ich ręce. Oni byli od początku z Jezusem i dlatego są jego świadkami. Kiedy Chrystus każe uczniom świadczyć, ich świadectwo łączy zawsze z udzieleniem im Ducha Świętego, Ducha Prawdy. On będzie świadczył o Chrystusie we wnętrzu apostołów. Dopiero kiedy przyjdzie Duch Święty Pocieszyciel, wtedy apostołowie staną się zdolni do dawania świadectwa. Potwierdzają to wydarzenia opisane w *Dziejach Apostol-*

*skich*. Właśnie po zesłaniu Ducha Świętego apostołowie zaczynają z mocą dawać świadectwo. Z jednej strony treścią tego świadectwa jest to, co widzieli, co przeżyli, w czym uczestniczyli, ale dopiero świadectwo wewnętrzne Ducha Świętego pozwala im świadczyć o Chrystusie jako o kimś żywym, obecnym w ich wnętrzu, w ich życiu, który nie jest tylko postacią historyczną należącą do przeszłości, ale o kimś, kto żyje, żyje w nas i działa przez nas, i komu trzeba dać świadectwo w mocy Ducha Świętego.

To jest pierwsza uwaga wprowadzająca w ustalenie pojęcia świadectwa według Nowego Testamentu. Teraz, w trakcie dalszej wypowiedzi, pragnę w oparciu o te ustalenia wstępne przyjąć i uzasadnić pewną tezę, którą można by sformułować następująco: świadectwo typu Pawłowego jest w chrześcijaństwie świadectwem fundamentalnym, podstawowym, koniecznym i niezastąpionym. Świadectwo typu Janowego jest także świadectwem koniecznym, ale w stosunku do świadectwa Pawłowego jest ono czymś pomocniczym, czymś, co warunkuje w jakimś sensie tanto świadectwo.

Chrześcijaństwo jako wydarzenie, które zaczyna się rozwijać w historii, opiera się na świadectwie typu Pawłowego. Jest to jakaś rzeczywistość, która nas zaskakuje. Św. Paweł odegrał w szerzeniu chrześcijaństwa o wiele większą rolę aniżeli pozostali apostołowie. Bardzo niewiele wiemy o działalności reszty apostołów, natomiast świadectwo Pawłowe zapełnia cały ówczesny świat. *Dzieje Apostolskie* są przede wszystkim dziejami św. Pawła: jego podróży misyjnych, jego świadectwa. Jest to rzeczywistość zaskakująca, bo przecież tamci byli od początku z Chrystusem, byli przez Niego przygotowywani, byli świadkami Jego życia od początku aż do zmartwychwstania. A jednak św. Paweł, który nie należał do grona apostołów, odgrywa tak niezwykłą rolę w szerzeniu się chrześcijaństwa, co jest potwierdzeniem mojej tezy, że mianowicie potrzeba było świadectwa tego typu. Nie chodzi bowiem tylko o to, żeby zaświadczyć, że kiedyś Chrystus żył na tej ziemi, że działał jako postać historyczna — to też jest potrzebne, ale przede wszystkim trzeba świadczyć o tym, że Chrystus jest Panem. Po swoim zmartwychwstaniu i uwielbieniu Chrystus jest ustanowiony Panem i mocą swojego Ducha prowadzi ludzi do pełni życia przez zjednoczenie z sobą. I tu mamy uzasadnienie ostateczne tej tezy, że świadectwo typu Pawłowego jest czymś fundamentalnym i podstawowym. Wynika to po prostu z istoty chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie jest jakąś doktryną. Chrześcijaństwo nie jest systemem etycznym. Chrześcijaństwo w pewnym sensie nie jest religią — chrześcijaństwo to Osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, tego, który dokonawszy dzieła odkupienia, po swoim zmartwychwstaniu został ustanowiony Kyriosem i który konstytuują nową rzeczywistość. Tą rzeczywistością jest bezpośrednia, osobowa relacja człowieka do osoby Chrystusa, zjednoczenie z Nim w Duchu Świętym. To jest istota chrześcijaństwa. I w tym sensie chrześcijaństwo jest czymś

jedynym, nie da się porównać z żadną inną religią, bo w żadnej innej religii coś podobnego nie występuje.

W jaki sposób można ludzi doprowadzić do takiego spotkania z Chrystusem? Otóż świadectwo właśnie prowadzi do takiego spotkania Chrystusa, ale świadectwo tego rodzaju, jakie dał św. Paweł. Przeżycie spotkania z Chrystusem skoro staje się przedmiotem świadectwa, ma jakąś moc rozbudzenia wiary, rozumianej jako przyjęcie osoby Chrystusa, jako wejście w osobowy kontakt z Nim. Świadectwo typu Janowego nie ma w sobie takiej mocy. Przez udowodnienie komuś faktu historyczności Jezusa Chrystusa, przez przekazanie komuś treści Ewangelii czy dowodów zmartwychwstania Chrystusa, nie doprowadzimy nikogo do wiary w sensie przyjęcia żywej osoby Jezusa Chrystusa, przyjęcia Go za swojego Pana i Zbawiciela oraz oddania Mu swego życia. Natomiast od początku chrześcijaństwa aż po nasze czasy ciągle się potwierdza, że świadectwo typu Pawłowego ma właśnie taką moc. Dlatego też to świadectwo należy uznać za podstawowe.

Tutaj zarysowuje się problem stosunku tych dwóch typów świadectwa. Twierdzę, że jest to kluczowy problem katechezy, a może nawet całego naszego duszpasterstwa. Problem ten można by ująć w formie pewnej tezy. Mianowicie doszło do tego w naszej praktyce katechetycznej i pastoralnej, że rozbudowaliśmy tam bardzo świadectwo typu Janowego, świadectwo historyczno-spologetycznie-racjonalistyczne. Włożyliśmy w to ogromny wysiłek, żeby podbudować mocno prawdziwość chrześcijaństwa. I czynimy nadal ogromne wysiłki, żeby przekazać w procesie nauczania, żeby mocno wprowadzić do świadomości naszych wiernych fakty, wydarzenia, dowody, to wszystko, co apologetyka zalicza do tzw. praeambula fidei. Ciągłe zakładamy, że to jest fundament, z którego wyrośnie silna i żywa wiara. Mimo że ciągle spotyka nas rozczarowanie i nie znajdujemy potwierdzenia tej tezy w życiu, jednak uparcie do niej wracamy. Równocześnie zapoznaliśmy w naszej praktyce katechetycznej i pastoralnej świadectwo typu Pawłowego. Właściwie to brak nam jakiegoś zasadniczego przemyślenia, brak nam jakichś precyzyjnych ustaleń dotyczących konieczności, miejsca, roli i sposobu dawania tego świadectwa, uczenia ludzi tego świadectwa.

Przedstawiłem dotąd pewne ustalenia wstępne, a teraz już przystępuje do samego zagadnienia świadectwa wiary w katechezie.

Jakie miejsce powinno zajmować świadectwo wiary w naszym trudzie katechetycznym, w całym procesie katechizacji? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przypomnieć, jak należy rozumieć cel katechezy. Celem katechezy jest dojrzałość chrześcijańska, czy też prowadzenie do dojrzałej wiary. W tym ujęciu cel katechezy pokrywa się z celem katechumentu.

Co to jest dojrzała wiara? Na czym polega dojrzałość chrześcijańska? Dojrzałość chrześcijańska polega na świadomym życiu w relacji do osoby

Jezusa Chrystusa i na poddaniu swego życia Jezusowi Chrystusowi, uczynieniu Go Panem swego życia.

Co to znaczy w ujęciu bardziej szczegółowym? W jaki sposób się realizuje to życie chrześcijańskie jako życie odniesione do żywej osoby Chrystusa Pana?

Wyraża się ono najpierw w życiu poddanym słowu Bożemu. Najpierw więc musi być relacja do słowa Bożego, pojmowanego jako słowo życia, a nie jako słowo, które informuje o pewnych rzeczywistościach, przymiotach Bożych czy wydarzeniach z historii zbawienia. Słowo życia to słowo, które domaga się tego, żeby je wcielić w życie, żeby mu podporządkować swoje życie. Ten jest dojrzałym chrześcijaninem, kto rozwiązuje konkretne problemy egzystencjalne codziennego życia w świetle słowa Bożego. To jest pierwszy element dojrzałego życia chrześcijańskiego. Drugi zasadza się na bezpośrednim, osobowym kontakcie z Chrystusem przez modlitwę, rozumianą nie jako odmawianie pacierza, ale jako rozmowę bezpośrednią z Chrystusem, w przekonaniu o Jego obecności w życiu. Trzeci element to przeżywanie swej relacji do Chrystusa na płaszczyźnie sakramentalnej. Spotykamy się z Chrystusem przez sakramenty, zwłaszcza przez Eucharystię. Czwarty element dojrzałego życia chrześcijańskiego stanowi przeżywanie obecności Chrystusa we wspólnocie eklezjalnej. Wspólnota jest właściwie miejscem spotkania się z Chrystusem. Nie można w pełni żyć w zjednoczeniu z Chrystusem nie żyjąc w konkretnej wspólnocie chrześcijańskiej, która jest przez Jego słowa zgromadzona i przez Jego obecność sakramentalną podtrzymywana. I wreszcie elementem dojrzałego chrześcijaństwa jest dawanie świadectwa Chrystusowi.

Jeżeli przeżywamy naprawdę w ten sposób swój kontakt z Chrystusem, to nie możemy o Nim nie mówić, nie możemy nie świadczyć o Jego obecności w naszym życiu. Dlatego świadectwo jest jednym z istotnych elementów dojrzałości chrześcijańskiej.

Tu mała dygresja. Mówiąc o dojrzałości chrześcijańskiej, trzeba się uwolnić od pewnych skojarzeń psychologicznych czy etyczno-ascetycznych. Nie chodzi tu o dojrzałość w sensie psychicznym ani o dojrzałość w sensie ascetycznym. Chodzi o dojrzałość wiary, a taką dojrzałość może osiągnąć każdy. Możemy mówić o dojrzałości chrześcijańskiej dziecka, młodzieńca, człowieka dorosłego, bo każdy na swoim etapie życia chrześcijańskiego musi przeżywać właściwą sobie relację do Chrystusa. Otóż tak pojęta dojrzałość chrześcijańska i tak pojęty proces prowadzenia do dojrzałości chrześcijańskiej, który się ma dokonywać właśnie przez katechezę, zakładają jakąś fazę wcześniejszą stania się chrześcijaninem, która się łączy z pojęciem ewangelizacji. Ewangelizacja powinna poprzedzać katechumenat.

Prawdy, które mają być ukazane w stadium ewangelizacji, sprowadza się dzisiaj do czterech podstawowych. Pierwsza prawda jest prawdą o Bogu,

który jest Miłością i który ma w stosunku do każdego człowieka swój plan zbawczy, inspirowany przez Jego Miłość. Jest to naczelną prawdą, którą w procesie ewangelizacji trzeba ludziom ukazać i doprowadzić do jej przyjęcia. Druga dotyczy uznania rzeczywistości grzechu. Przez grzech przekreślamy jak gdyby Boży plan zbawienia, zamykamy się przed działaniem Bożej miłości. Trzecia prawda wskazuje na Chrystusa jako jedyne go pośrednika, który może usunąć z naszego życia grzech i sprawić, że znów możemy przyjąć Bożą miłość, Boży plan zbawienia i wejść swoim życiem w jego realizację. Chrystus dokonał tego przez swoją śmierć na krzyżu, przez krew przelaną za nas. I wreszcie czwarta prawda, a raczej wezwanie do konkretnego aktu, który się musi dokonać w danym człowieku, jeżeli ewangelizacja ma być skuteczna i jeżeli ma przynieść swój właściwy owoc. Jest nim akt wiary, w sensie osobistego przyjęcia Chrystusa jako swojego Zbawcy. Nie chodzi tu o przyjęcie danej prawdy, ale musi się dokonać osobowe przyjęcie Chrystusa jako swojego Pana i Zbawcy. Z tym się łączy oddanie swojego życia Chrystusowi, bo to właśnie znaczy uznać Chrystusa swoim Panem i Zbawcą. Do tego momentu ma doprowadzić ewangelizacja.

Po ewangelizacji następuje czas katechumenatu, systematycznej katechizacji, tj. czas utrwalania, pogłębiania, dopełniania. Ewangelizacja zwykle kończy się wezwaniem włączenia do grupy formacyjnej, do nowej wspólnoty, gdzie człowiek nawrócony będzie teraz systematycznie wdrażany w pewne postawy życia chrześcijańskiego. Przyjęcie Chrystusa jako żywej Osoby aktem wiary w Jego obecność, w Jego miłość, w Jego moc zbawczą to dopiero fundament, który kogoś czyni zdolnym do wejścia do katechumenatu. I tutaj trzeba powiedzieć, że przyjęcie Chrystusa w wyniku ewangelizacji zakłada zwykle świadectwo, świadectwo typu Pawłowego. Istotnym elementem wszelkiej akcji ewangelizacyjnej (wiele zostało wypracowanych typów ewangelizacji) staje się świadectwo; bądź świadectwo tego, który przeprowadza ewangelizację, bądź świadectwo innych, którzy wcześniej w ten sposób spotykali się z żywym Chrystusem, ale zawsze świadectwo jest jakimś integralnym elementem procesu ewangelizacji. Doświadczenie znów potwierdza, że to świadectwo ma w sobie moc rozbudzenia wiary w żywego Chrystusa. Ono potrafi ludzi otworzyć do Niego. Ono pomaga do przyjęcia Chrystusa jako Zbawcy. Oczywiście, proces ten czasem dokonuje się na innej drodze bezpośredniego, wewnętrznego działania łaski, podobnie jak to było u św. Pawła, ale normalna droga do żywej wiary prowadzi poprzez świadectwo wspólnoty wierzących, poprzez świadectwo tych, którzy wcześniej otrzymali łaskę wiary.

Powstaje pytanie: w jakim stosunku pozostaje nasza katechizacja do ewangelizacji? Ewangelizacja powinna poprzedzić katechezę. Gdzie zatem konkretnie w naszym dzisiejszym systemie katechetycznym czy w naszej



praktyce pastoralnej jest miejsce na ewangelizację? Czy nie jest tak, że przeważnie zakładamy, że dzieci przychodzące na katechezę już mają za sobą etap ewangelizacji? Traktujemy tych, którzy są uczestnikami katechezy (wylączęm tu dzieci), jako ludzi wierzących nie tylko w tym sensie, że mają pełną wiedzę, że znają *Skład Apostolski* i wszystkie prawdy wiary, ale zakładamy, że dokonała się w nich jakaś osobowa relacja do Chrystusa. Czy takie założenie pokrywa się z rzeczywistością? Czy możemy powiedzieć, że w życiu tych ludzi, którzy przychodzą na katechezę, miało już naprawdę miejsce to wydarzenie spotkania się z Chrystusem? Czy oni mogą się rzeczywiście odwołać do jakiegoś przeżycia? Oto pierwsze zagadnienie i zarazem pytanie — w jaki sposób zapewnić tym, którzy są uczestnikami katechezy, osiągnięcie tego punktu w rozwoju wiary, który z założenia powinien być osiągnięty już w procesie ewangelizacji przed rozpoczęciem systematycznej katechezy?

A teraz druga sprawa: katecheza jako katechumenat, katecheza, która stawia sobie za cel prowadzenie do dojrzałości chrześcijańskiej, do dojrzałej wiary. Co warunkuje skuteczność takiej katechezy? Trzeba tutaj mocno podkreślić, że katecheza — jeżeli chce osiągnąć taki cel i doprowadzić do tego, co zostało tu określone jako dojrzała wiara — jest możliwa tylko we wspólnocie, w której jest dawane świadectwo dojrzałej wiary. Dla powodzenia całego procesu dojrzewania wiary jest to moment istotny i decydujący. Nie decyduje o tym ani jakiś dydaktyczny sposób przekazywania treści katechezy, ani nie decydują zgodne ze wszystkimi zasadami pedagogiki i psychologii metody, które stosujemy, nie decydują też o tym doskonale opracowane pomoce i doskonale przygotowane programy katechetyczne. Momentem decydującym jest środowisko żywej wiary, w którym dzieci i młodzież żyje. Im potrzeba świadków wiary. Warto tu jeszcze dopowiedzieć, że tymi świadkami nie mogą być równieśnicy. Nie wystarczy dla dzieci świadectwo dzieci wierzących. Dzieci potrzebują świadectwa dorosłych, ludzi dojrzałych, i to takich ludzi, z którymi się te dzieci spotykają codziennie. Z reguły powinno to być świadectwo własnej rodziny. Świadectwem, które mają dawać dorośli, jest właśnie świadectwo, które nazwałem świadectwem typu Pawłowego. Nie chodzi o to, żeby rodzice powtarzali z dziećmi w domu katechezę, żeby rodzice pilnowali, by ich dzieci nauczyły się jakichś prawd wiary, żeby wykonały zadanie domowe. Nie chodzi o dublowanie katechezy, ale chodzi o to, żeby dać świadectwo swojej żywej wiary, swojej osobowej żywej relacji do Chrystusa. A bez tego świadectwa, bez doświadczenia tego świadectwa nie jest możliwy rozwój życia wiary u dzieci. Oczywiście, zawsze jest możliwa droga nadzwyczajna, niczym nie możemy ograniczać możliwości działania Ducha Świętego. Są wypadki nawróceń w warunkach najbardziej niesprzyjających, które normalnie rzecz biorąc musiałyby to uniemożliwić. Do-

chodzi o wniosek, że jeżeli świadectwo wiary nie stanie się integralnym elementem procesu katechezy, to katecheza będzie zawsze w sytuacji permanentnego kryzysu. Najwyżej będzie mogła doprowadzić do przekazania pewnej ilości wiadomości religijnych, ale nie będzie mogła doprowadzić do żywej, dojrzałej wiary.

W jaki sposób zapewnić obecność tego świadectwa w ramach całego procesu katechizacyjnego?

Można tu wskazać najpierw na świadectwo samego katechety. I tu staje przed nami problem weryfikacji katechetów, problem kryteriów, na podstawie których udziela się komuś tzw. misji kanonicznej. Czy ta sprawa nie została zbyt sformalizowana w naszej praktyce? Stwierdza się, że ktoś ukończył kurs katechetyczny, zdał egzamin z dogmatyki, z teologii moralnej, z Pisma św., z metodyki katechetycznej itp., że jest katolikiem tzw. praktykującym, że nie żyje w nielegalnym związku małżeńskim i nie jest publicznym grzesznikiem. Ale czy to wystarcza do udzielenia misji kanonicznej? Na tej drodze jesteśmy zdolni tylko stwierdzić, że ktoś jest uzdolniony i przygotowany do dawania świadectwa typu historyczno-apologetycznego. Może to zrobić doskonale. Zna bowiem doskonale Pismo św. i wszystkie prawdy wiary przekazuje w sposób poprawny, ortodoksyjny. To fakt, że na tej płaszczyźnie też daje świadectwo. Czy to jednak wystarczy? Czy katecheta, który tego typu świadectwa nie popiera świadectwem swego życia, osobowego związku z Chrystusem w wierze, nie zabija po prostu wiary u tych, wobec których daje świadectwo? Nie tak bardzo przeszkadza w rozwoju wiary, jak właśnie mówienie o tych wszystkich sprawach bez osobistego zaangażowania, z pozycji czysto urzędowych. Czy uświadomienie sobie tego problemu nie może nam otworzyć oczu na źródło kryzysu religijności? Czy myśmy nie doszli już do tego, że sprawa dawania świadectwa to już tylko sprawa urzędowych świadków Kościoła? Do tego problemu wrócę jeszcze w drugiej części tych rozważań.

Kto może stwierdzić, czy dana osoba jest zdolna do tego, żeby dawać świadectwo o Chrystusie, świadectwo żywej wiary, osobistej więzi z Chrystusem, świadectwo obecności Chrystusa zmartwychwstałego przez Ducha Świętego w jego życiu? Otóż wydaje mi się, że jedynie wspólnota chrześcijańska może wydać takie świadectwo. I tu powstaje pytanie, czy udzielanie misji kanonicznej w przyszłości może być tylko sprawą biskupa, czy też nie powinno być również sprawą wspólnoty chrześcijańskiej?

Szerzący się dzisiaj w Kościele ruch tzw. wspólnot neokatechumenatu bardzo mocno podkreśla tę zasadę, że wspólnota typuje nowych katechistów i daje im misję do tworzenia nowych wspólnot neokatechumenatu. Tak było również w pierwotnym Kościele. Tego elementu chyba nam brakuje. Trudno jest stwierdzić na drodze urzędowej, zewnętrznej, że ktoś ma naprawdę

wszystkie dane, żeby dawać świadectwo Chrystusowi. Tylko wspólnota, która żyje sama tym świadectwem, wspólnota eklezjalna w prawdziwym tego słowa znaczeniu, może o tym decydować. I ona to właśnie nakłada ręce na kogoś — podobnie jak to było w pierwotnym Kościele, według świadectwa *Dziejów Apostolskich*, gdy wspólnota kładła ręce na Pawła, czy na kogoś innego i wysyłała z misją. Oczywiście nie kwestionuje to faktu, że musi być także misja kanoniczna w wymiarze — nazwijmy go — urzędowym. Ale na tym nie można poprzestać. Jeżeli katecheta będzie na takim poziomie dojrzałej wiary, że będzie mógł dawać świadectwo typu Pawłowego, wówczas będzie mnóstwo sposobności do tego, by to świadectwo obiektywnie umocnić świadectwem osobistym. Nie trzeba wtedy specjalnie planować takiego formalnego elementu w procesie katechezy, wyjdzie sam. Wiele jest katechetów i katechetek, którzy naprawdę prowadzą dzieci i młodzież do wiary i ich katecheza jest owocna. Inni mogą prowadzić tę samą katechezę, według tego samego programu, a ciągle się wyczuwa, że brak skutków, że to jest drętwa mowa, że w ogóle nie dociera ona do świadomości katechizowanych i nie wydaje żadnych owoców w ich życiu. Wiadomo, gdzie leży źródło. Wydaje się, że trzeba usilnie dążyć do tego, aby misję katechezy otrzymywali tylko ludzie dojrzały w wierze. Tymczasem jednak trzeba niestety stwierdzić, że bardzo wielu (nawet księży) nie doszło jeszcze w swoim życiu do etapu dojrzałej wiary. Taka jest rzeczywistość! Mamy mnóstwo zdarzeń, że młodzież, która przeszła prawdziwą ewangelizację, przez doświadczenie spotkania z Chrystusem nie może się ze swymi księżmi dogadać. Prosi księży, żeby jej pozwolili czytać Pismo św., modlić się spontanicznie, a oni tego nie rozumieją. Wystarczy wam katecheza — mówią — macie się uczyć i to wszystko. Coraz więcej mamy takich środowisk młodzieży, które przerastają poziomem dojrzałej wiary nawet księży duszpasterzy i katechetów.

Druga droga, która się tu zarysowuje, jest właśnie drogą pewnych uzupełniających akcji typu ewangelizacyjnego, na marginesie katechezy, jako jej uzupełnienie. I tutaj jawi się wielka szansa naszych rekolekcji młodzieżowych czy dziecięcych. Te rekolekcje u nas na ogół są rekolekcjami typu moralizującego. Ideał, jaki się przeważnie stawia, to ideał grzecznego dziecka, które spełnia dobre uczynki i podoba się rodzicom, Panu Jezusowi; opowiada się historyjki umoralniające, ale bardzo rzadko prowadzi się rekolekcje będące zarazem ewangelizacją. A tymczasem to jest konieczne dzisiaj. Praktyka życia wykazuje, że dzieci są bardzo na to otwarte — chociażby wskazać na liczne doświadczenia w tzw. oazach dzieci Bożych, gdzie z dziećmi w wieku od lat 10 do 14 przeprowadza się prawdziwą ewangelizację, gdzie głosi się podstawowe prawdy Ewangelii i próbuje się te prawdy realizować. Zaskakujące są u dzieci chociażby doświadczenia spontanicznej modlitwy. Potrafią one po pewnym czasie dojść do naprawdę osobistego stosunku do Chrystusa, co się

wyraża w autentycznej, spontanicznej modlitwie. A więc postulat rekolekcji typu ewangelizacyjnego.

I wreszcie trzecia sprawa — koniecznie trzeba troszczyć się o to, żeby dzieci wzrastały w środowisku żywej wiary: osobne, ogromne zagadnienie odnowienia wspólnot rodzinnych, aby rodzina znów stała się domowym Kościołem i aby mogła przejąć funkcję katechumenatu. Podstawowe założenie, na którym się opiera całe nasze duszpasterstwo, a które w praktyce nie jest realizowane. Skoro przyjęliśmy praktykę chrztu niemowląt, to tylko z tym uwarunkowaniem, że rodzina spełni funkcję katechumenatu. Właściwie jeżeli rodzina jej nie spełnia, nie wolno udzielać chrztu dziecku. A my powszechnie udzielamy go, nie mając żadnej gwarancji, że ono będzie wzrastać w środowisku żywej wiary. Najwyżej ktoś tam zadba, aby dziecko posłać na katechezę czy nauczyć pacierza, ale to są wymagania poniżej dopuszczalnego minimum. Jest mnóstwo rodzin praktycznie niewierzących, gdzie panuje styl życia zupełnie ateistyczny; panuje w nich materializm praktyczny i nie ma tam w ogóle śladu stylu życia chrześcijańskiego. Jednak wszystkie dzieci chrzczymy i leczymy, że łaska chrztu, działająca *ex opere operato*, doprowadzi je do zbawienia. Otóż gwarancją tego jest środowisko żywej wiary, wspólnota świadków żywej, dojrzałej wiary.

Nasuwa się pytanie: czy my w naszej praktyce pastoralnej nie zwracamy za mało uwagi na te właśnie zagadnienia? Gdybyśmy połowę naszego trudu katechetycznego przeznaczyli na to, aby pracować nad odnową rodziny, rezultat naszego trudu byłby o wiele owocniejszy. W katechezę wkładamy 90% naszego wysiłku i wierzymy, że osiągnie ona swój skutek, że wychowamy nowe pokolenie ludzi wierzących. A życie ciągle zaprzecza temu i doświadczenie tego nie potwierdza.

Ciągle bazujemy na przesłance, że jakie są dzieci, jaka jest młodzież — tacy będą dorośli. Socjologia nam udawadnia, że jest odwrotnie, że od dorosłych zależy, jakie będą kiedyś dzieci i młodzież. O postawie dzieci i młodzieży, kiedy ta dojdzie do wieku dojrzałego, decyduje świadectwo egzystencjalne, postawa i system wartości realizowanych w życiu dorosłych. Dlatego jeśli nie zapewnimy środowiska czy wspólnoty, gdzie dziecko się spotka z żywym świadectwem wiary w Chrystusa, to trzeba się liczyć z tym, że kryzys katechezy będzie się potęgował, a proces laizacji będzie postępował.

Czy sama grupa katechizowana może stać się takim środowiskiem? Należy do tego dążyć. Wszystkie wskazania odnowy katechetycznej i poszukiwania idą właśnie w tym kierunku, aby nie było atmosfery szkolnej na katechezie, aby grupa katechizowana była wspólnotą, gdzie praktykowana jest modlitwa i wzajemne świadczenie sobie uczynków miłości itd. Ale wracam do stwierdzenia, że dziecko, ogólnie rzecz biorąc, potrzebuje świadectwa dorosłych — nie wystarczy, że widzi inne dzieci, które podobnie postępują.

Tymczasem jak wygląda nasze wychowanie do świadectwa wiary w katechezie? Przejdźmy znowu do stanu faktycznego. Czy rzeczywiście katecheza wychowuje do świadectwa wiary? Czy w ogóle stawiamy sobie taki cel? Czy raczej nie widzimy tego w ten sposób, że jako katecheci mamy obowiązek wprowadzania dzieci w prawdę wiary, nauczania ich pewnych praktyk religijnych, nauczania jak żyć według przykazań Bożych. Owszem, służymy tym dzieciom, my im coś dajemy i w gruncie rzeczy mamy tylko taki cel, żeby z nich uczynić porządných ludzi, pobożnych chrześcijan, którzy spełniają swoje obowiązki religijne, chodzą do kościoła i przystępują do sakramentów. Czy w ogóle stawiamy sobie jako cel katechezy, i to istotny, a nie jakiś dodatkowy, wychowanie do świadectwa? Wydaje się, że chyba rzadko sobie to uświadamiamy. Dlatego w naszym katolicyzmie jest tyle niedomagań. W dziedzinie zwanej apostołstwem świeckich nie możemy wyjść poza ten etap świadomości, że świeccy są do tego, aby robili dekoracje z okazji, powiedzmy, wizytacji arcybiskupiej w parafii albo przystrajali grób czy wkręcali żarówkę. Tak się często rozumie apostołstwo świeckich. W głowie większości księży nawet się nie mieści, że świeccy mogą głosić wszędzie Ewangelię. Podobno w parafiach wielkomiejskich liczba praktykujących nie przekracza 30%, w Łodzi podobno tylko 15% wiernych jest praktykujących. Nikt albo prawie nikt się nie troszczy o tych 70—80% katolików ochrzczonych, których w kościele nie ma. Proboszcz też się tym najczęściej nie interesuje, bo ci, którzy przychodzą, tyle jeszcze złożą na tacę, że do końca życia mu wystarczy. O tych ludzi więc nikt się nie troszczy. Oczywiście, jest rzeczą niemożliwą, żeby kapłan do nich dotarł. Jak ma to zrobić? Ciągłe bowiem jeszcze duszpasterzujemy metodą, którą kiedyś przedstawił kardynał Sapięha w Rzymie. Gdy go pytano, jakie to mamy w Polsce nadzwyczajne metody w duszpasterstwie, że kościoły są pełne wiernych, odpowiedział: mamy bardzo prostą metodę, dzwoniemy w dzwony i ludzie przychodzą. Niestety, dzisiaj nie wszyscy słyszą te dzwony i tylko mała część wiernych uczęszcza. A co z resztą, kto ma do nich dotrzeć, jeżeli nie wychowujemy w ogóle naszych chrześcijan do dawania świadectwa, do głoszenia Ewangelii?

Prowadziłem pod Łodzią rekolekcje dla zespołu, który przygotowywał akcję ewangelizacyjną w jednej z łódzkich parafii. Była tam także grupa ekspertów (można by ich tak nazwać) z ruchu ewangelizacyjnego z Ameryki, którzy prowadzili seminaria ewangelizacyjne. Byliśmy po prostu zaszokowani: osoby świeckie świetnie znające Pismo św. oraz cały sposób ewangelizowania i prowadzenia rozmów z ludźmi! Dzisiaj zresztą w tego typu akcję ewangelizacyjną jest zaangażowanych miliony osób. Ruch ewangelizacyjny, który był reprezentowany przez tę grupę, prowadzi akcję ewangelizacyjną w osiemdziesięciu krajach świata. Ci młodzi posiadają plan działania, który przewiduje, że w najbliższych latach dotrą z osobistą ewangelizacją do każde-

go człowieka na kuli ziemskiej. Są przekonani, że plan wykonają. Mają pięć tysięcy etatowych pracowników świeckich, którzy poza ewangelizacją niczym innym się nie zajmują. Mają setki tysięcy ludzi wyszkolonych właśnie do ewangelizacji. Tymczasem gdy idzie o naszą postawę chrześcijan, to sytuacja jest po prostu tragiczna. Obliczono, że aby nawrócić jednego człowieka w ciągu roku i doprowadzić go do przyjęcia Chrystusa, trzeba na to tysiąc osób świeckich i sześciu kapłanów. Taka jest proporcja: na tysiąc świeckich i sześciu prezbiterów przypada jedno nawrócenie w ciągu roku. To jest obraz naszej ewangelizacji. Gdzie jest źródło tego zjawiska? Po prostu nie ma w naszym normalnym procesie katechizacji i duszpasterzowania nastawienia na to, by ludzi wychowywać na świadków Chrystusa. Nie można być chrześcijaninem, jeżeli się nie potrafi swej wiary przekazywać innym. Jeżeli się nie potrafi świadczyć wobec innych, to się nie potrafi wiary i dla siebie zachować. Z tego powodu ludzie tracą wiarę. Po wielu latach katechizacji mamy nagle do czynienia z analfabetami w życiu religijnym, Jeśli na egzaminach przedślubnych pada pytanie o Trójkę Świętą — w odpowiedzi słyszymy najczęściej, że Trójca Święta to św. Józef, Matka Boska i Pan Jezus, a czasem jeszcze wymienia się zamiast Pana Jezusa św. Michała Archanioła. Ci ludzie wiele lat chodzili na katechezę, ale oni tym nigdy nie żyli — oni nigdy nie świadczyli. Dlatego te prawdy nie są przez nich wewnętrznie asymilowane, nie stały się treścią ich życia i stąd szybko o nich zapominają.

Jak św. Paweł widzi zadanie nas — katechetów, których nazywa nauczycielami? W *Liście do Efezjan* pisze: „On to ustanowił jednych apostołami, drugich prorokami, innych ewangelistami, pasterzami i nauczycielami; zadaniem ich jest zaprawiać świętych do wykonania urzędu posługiwania, aby budowali Ciało Chrystusowe, dopóki nie dojdziemy wszyscy do jedności w wierze i do doskonałego poznania Syna Bożego” (4,11—14).

Zadaniem więc nauczycieli i ewangelistów nie jest uczyć ludzi minimum życia chrześcijańskiego potrzebnego człowiekowi do zbawienia, ale wdrażać tych, których nauczają, do budowania Ciała Chrystusowego, do posługiwania we wspólnocie świętych.

Otóż trzeba w tym punkcie zrewidować nasz program katechetyczny, sprawę postawić bardziej zdecydowanie i mocno oraz przejąć się tymi wypowiedziami Pisma św., które mówią, że wyznanie wiary i świadczenie jest konieczne do zbawienia. Chociażby ten cytat z *Listu do Rzymian*: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg go wskrzesił z martwych, osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami do zbawienia” (10,9—10). Albo cytat z *Listu do Koryntian*: „Cieszę się przeto owym duchem wiary, według którego napisano: Uwierzyłem, dlatego przemówiłem; my także wierzymy i dlatego mówimy” (2 Kor 4,13).

W świadomości św. Pawła nie da się oddzielić tych dwóch rzeczy: wiary i świadectwa o tym, w co się wierzy. Tymczasem my je rozdzielamy. Dla jednych zostawiamy tylko wiarę, a inni są powołani do mówienia i świadczenia. Dokonałiśmy podziału na tych, którzy głoszą Ewangelię i na tych, którzy mają tylko słuchać, przyjmować. To jest nieporozumienie, bo nie można uwierzyć, nie mówiąc o tym, w co się wierzy. Jeżeli naprawdę uwierzyłem, muszę o tym mówić i muszę o tym świadczyć. W sposób bardzo mocny wyraził sam Pan tę prawdę w Ewangelii, kiedy mówił: „Do każdego, który się przyzna do mnie przed ludźmi, przyznam się i ja przed moim Ojcem, który jest w niebie; kto się mnie zaprze przed ludźmi, tego się zaprę i ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32—33).

Bardzo silnie jest tu wyrażony postulat świadczenia, dawania świadectwa jako warunek zbawienia. Na płaszczyźnie żywej wiary nie da się oddzielić wiary od świadectwa. Rozdział taki jest sztuczny. Jeżeli będziemy go akceptować, nie osiągniemy w procesie katechizacji etapu dojrzałej wiary, bo dojrzała wiara musiałaby się wyrazić w formie świadectwa, jakiegoś spontanicznego, radosnego świadectwa, danego w różnych sytuacjach życiowych. A więc potrzebne jest wychowanie do świadectwa, i to w znaczeniu świadectwa Pawłowego, świadectwa mówiącego o moim kontakcie z Chrystusem, o tym, że Chrystus jest dla mnie kimś żywym, kto przemienia moje życie! To jest postulat, który się nasuwa i koniecznie trzeba go do naszej katechezy wprowadzić. Dzisiaj jesteśmy świadkami procesu odżywiania w Kościele katolickim tej formy świadectwa. Przez długi czas praktykowaliśmy tylko świadectwo zewnętrzne, apologetyczne, historyczne. Natomiast przeżycia religijne, traktowane jako sfera intymna, należały do zakresu prywatnego życia religijnego. Nasi chrześcijanie nie potrafili mówić, świadczyć wobec siebie. Jest to wielka słabość, bo dla pełni życia chrześcijańskiego, dla jego rozwoju potrzebne jedno i drugie świadectwo, oba świadectwa są nierozdzielne, jedno uzupełnia drugie. Oczywiście, można wpaść i w przeciwny trend, zejść wyłącznie na płaszczyznę świadectw subiektywnych, z pominięciem świadectwa, które opiera się na wydarzeniach historycznych. To także błąd. Świadectwo musi być pełne. Ale problem naszych tradycji duszpasterskich leży głównie w przeakcentowaniu świadectwa zewnętrznego i niedocenieniu świadectwa osobistej, żywej wiary, kontaktu z Chrystusem. Na szczęście widać poprawę. W różnych ruchach wspólnot chrześcijańskich jest dzisiaj powszechnie przyjęta różna forma dawania świadectwa. Młodzi ludzie nie krępują się obecnie mówić o swoim stosunku do Chrystusa, o wierze, o nawróceniu. Mnóstwo takich wspaniałych świadectw mamy chociażby w oazach rekolekcyjnych. Te świadectwa są nieraz tak głębokie i tak autentyczne, że po prostu są zaskoczeniem dla wielu. Młodzież jest na świadectwo żywej wiary otwarta. I wydaje mi się, że w naszej katechezie musimy koniecznie to wykorzystać.

Tam, gdzie są jacyś ludzie bardziej rozbudzeni w swej wierze, należy ich zachęcać do dawania świadectwa. Uważam, że przeżytkiem jest już prowadzenie rekolekcji młodzieżowych, gdzie nie byłoby momentu świadectwa młodych wobec młodych. Na pewno znajdziemy wszędzie takich ludzi, którzy są do tego dojrzały i przygotowani. Wydaje mi się, że moment świadczenia może być momentem bardzo mocnym i może mieć wpływ na owocność rekolekcji. A świadectwo z natury swej jest zaraźliwe i coraz więcej osób będzie wchodziło na tę drogę. Trzeba tylko roztropnie pokierować jego uzewnętrznianiem. Zaleca się, zwłaszcza gdy chodzi o ludzi niedoświadczonych, by przedtem porozmawiać z tymi, którzy mają dawać świadectwo i dowiedzieć się, jaka jest jego treść. Można dokonywać pewnej selekcji. Rzecz niezbędna. Ale element wiary na pewno musi być uzupełniony świadectwem życia i musi ono w sposób pełniejszy wejść do naszej posługi katechetycznej.

W końcu postulat, który dotyczy przede wszystkim nas — katechetów. Musi się dokonać także w nas synteza tych dwóch form świadectwa. Czynnikiem decydującym o owocności naszego trudu katechetycznego będzie integracja tych dwóch płaszczyzn: wiary i świadectwa, świadoma troska o to, aby świadectwo wewnętrzne, świadectwo o naszym żywym kontakcie z Chrystusem przenikało wszelkie formy naszego przepowiadania. Nie trzeba w niczym kwestionować ani programów, ani metod, ani naszej pracy, lecz wszystko musi być widziane jako jeden z elementów pewnej całości. W oderwaniu od innych czynników samo świadectwo nie wystarcza, zintegrowane przyniesie pełny owoc. I dlatego ten szkic pozwolę sobie zakończyć jeszcze raz słowami św. Pawła, do nas skierowanymi. Św. Paweł mówi o swojej świadomości jako nauczyciela, jako tego, kto głosi Ewangelię. Wszyscy powinniśmy sobie tę świadomość przyswoić: „Bóg pojednał w Chrystusie świat ze sobą. Nie poczytał ludziom ich upadków. Nam zaś włożył w usta naukę pojednania. Chrystusa posłami jesteśmy, Bóg sam upomina przez nas. Zaklinamy was na Chrystusa, pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5,19—20).

Taka właśnie świadomość jest nam potrzebna. Jeżeli będziemy czuć się głęboko związani z Chrystusem i jeżeli będziemy jego narzędziem, wtedy wszystko, co będziemy mówili, będzie świadectwem.

## TESTIMONY OF FAITH IN THE CATECHESIS

### SUMMARY

The catechesis which aims at leading people to a mature faith or a personal relation of a man towards Jesus Christ having its expression in the submission of one's whole life to Him, must itself be a testimony and must bring up to give a testimony.

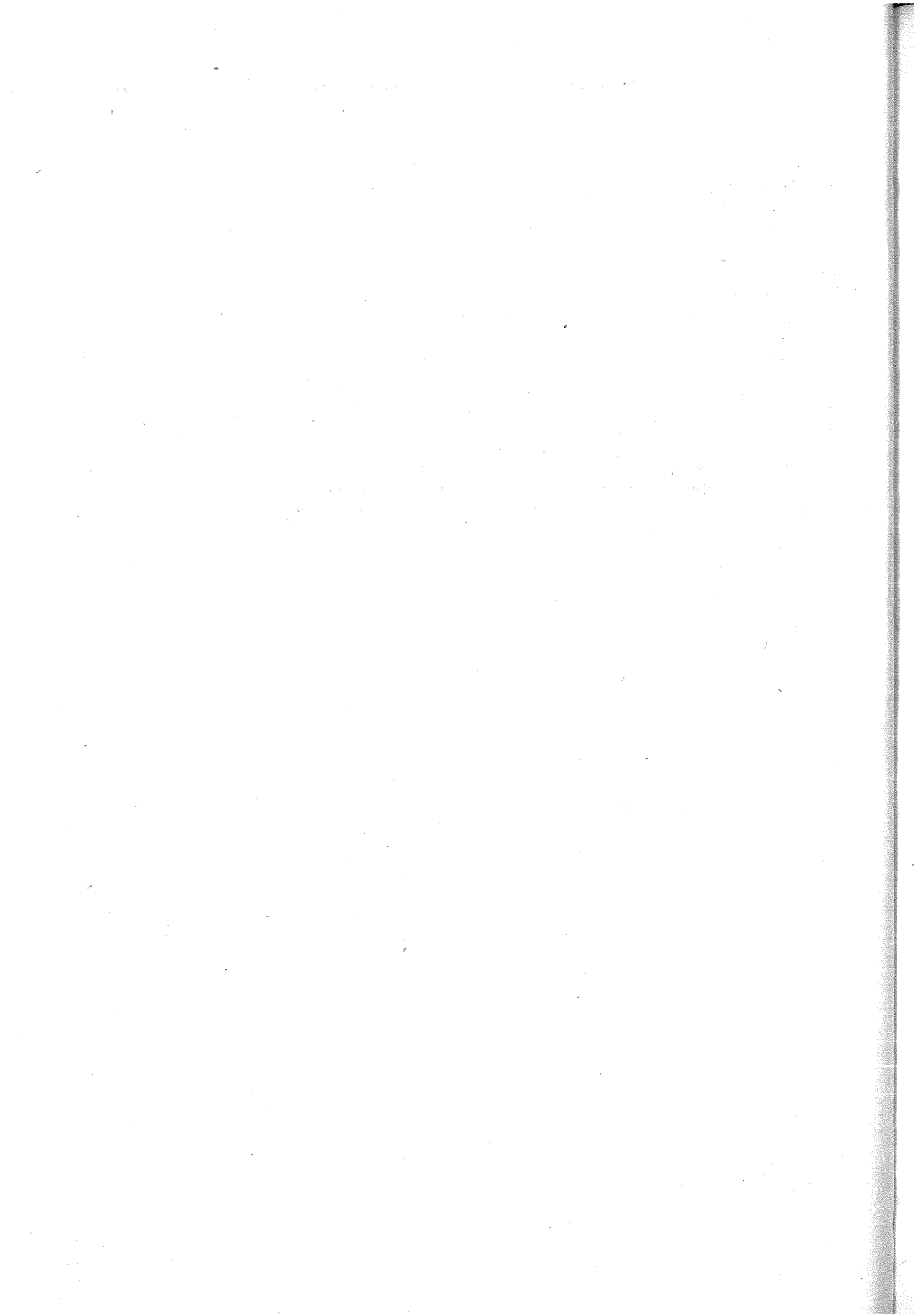


In the Church two mutually complementary testimonies can be differentiated. The testimony of the „Jonh's” type is concerned in the historical character of Jesus' person (cf 1 J 1,1—3), and the testimony of the „Pauline” type is concerned with a meeting of a person giving the testimony with the now living and acting Christ (cf 9,3—8). The latter type of testimony especially important in catechetical work since it has a fundamental importance in awaking the faith and leading to a meeting with Christ as the Lord. Certainly a testimony of the first type i.e. relaying the knowledge about Christ and God must go together with it. Since ineffectiveness of our catechesis in leading children, youths and adults to the mature faith expressing itself in life by the words of God, by a personal prayer, by meeting Christ in sacraments, by experiencing Christ's presence in the Church community, by giving a testimony to Christ can be observed, some suggestions can be put forward, which would strengthen its effectiveness;

1. Catechesis should be preceded by or complemented with a form of evangelization, i.e. preaching the most fundamental Christian rules, the acceptance of which is only implicitly contained in the present catechesis.

2. Catechesis should take place in circles giving a testimony of the mature faith (for children this is mainly the family circle).

3. In catechists a synthesis of these two forms of testimony should be done: all forms of preaching should be permeated with the inner testimony about our living contact with Christ.



## KATECHETA — SŁUGĄ SŁOWA

Osobowa koncepcja Orędzia chrześcijańskiego posiada zasadnicze i wielostronne znaczenie dla struktury, celów i metod katechizacji. Niemniej żadna, chociażby najlepsza metoda, nie zwalnia katechety od pracy osobistej w celu rozpoznania konkretnych warunków i odpowiedniego przystosowania do nich form tego Orędzia<sup>1</sup>. Doświadczenie życia wykazuje, że ludzkie i chrześcijańskie zalety katechety mogą przynieść większe owoce niż wyborna metoda.

Najpierw są katecheci, potem katechizmy<sup>2</sup>. Takie nastawienie podkreśla odpowiedzialność „sługi Bożego”: w jego głosie katechizm staje się wiernym echem wezwania Bożego, w jego duszy dzwoni tonem zbawienia, w jego spojrzeniu zdobywa wymiar spotkania osobowego, w którym to spotkaniu człowiek musi ustosunkować się jakoś wobec wezwania Bożego<sup>3</sup>. Katecheta jest najważniejszy i od niego też przede wszystkim zależy odnowa katechetyczna, o której się dzisiaj tyle mówi. Nic też dziwnego, że mnożą się inicjatywy zmierzające do jak najwłaściwszej formacji tego, któremu Duch Święty za pośrednictwem biskupa powierza posługę Słowa<sup>4</sup>.

Po refleksji teoretycznej minionych lat na temat identyczności katechezy i jej stosunku do teologii zaistniała potrzeba zajęcia się osobą samego katechety. Wiąże się z tym wiele problemów, niemniej na pierwszy plan wysuwa się formacja katechety<sup>5</sup>.

Jaka jest identyczność katechety i jakie są specyficzne cechy jego posługiwania w Kościele? Jaka duchowość powinien posiadać sługa Słowa? Jak wzmacniać skuteczność jego oddziaływania? Oto pytania, które nurtują tak teoretyków, jak i praktyków katechezy. Niniejszy artykuł ma być jedną z wielu prób znalezienia odpowiedzi na te zasadnicze pytania.

---

<sup>1</sup> Por. S. Napierała: *Generalne Dyrektorium Katechetyczne*. „Katecheta” 1972 nr 1 s. 27.

<sup>2</sup> Zob. *Rinnovamento della Catechesi*. Roma 1970. Oficjalny dokument Episkopatu włoskiego.

<sup>3</sup> G. Gatti: *Catechisti nuovi nello spirito*. Torino 1979 s. 7.

<sup>4</sup> Tamże s. 8.

<sup>5</sup> Por. *Gruppo Italiano Catechisti*. W: *La formazione dei catechisti*. Bologna 1979 s. 7.

## I Identyczność katechety

Charakteryzując Orędzie chrześcijańskie jako tworzywo przekazu katechetycznego, nie można zapominać o tym, że z woli i ustanowienia Boga między podmiotem objawiającym, czyli Bogiem, i podmiotem przyjmującym Słowo Boże jako dar Objawienia, czyli człowiekiem, występuje od początku trzeci podmiot: posłany i autoryzowany przez Boga zwiastun, czyli głosiciel, herold<sup>6</sup>.

„Posłaniec” ewangeliczny nie występuje we własnym imieniu, lecz głosi Orędzie z woli, natchnienia i w imieniu Boga, który powołuje go i posyła z wyraźnie określonym i jedynie zbawiającym Orędiem. Jest rzeczą zrozumiałą, że posługa „posłańca” jest autentyczna tylko wówczas, gdy wyróżnia się on rzetelną znajomością Orędzia i spełnia swoją misję wiernie, uczciwie i ofiarnie, odpowiedzialnie i gorliwie. Absolutny autorytet Boga i Jego najwyższa mądrość, obok niezgłębionej Jego miłości, są podstawą i motywami bezwzględnej wierności i żarliwej posługi „posłańca” ewangelicznego wobec posyłającego Boga. I to właśnie posłannictwo stanowi zasadniczy punkt wyjścia w określeniu identyczności katechety<sup>7</sup>.

W świetle Pisma św., które wskazuje kierunek poszukiwań identyczności katechezy, trzy punkty charakteryzują jego posługiwanie: Słowo Boże, wiara i wspólnota<sup>8</sup>.

W środowisku żydowsko-chrześcijańskim modelem socjokulturowym był „nauczyciel” (rabbi), czyli ekspert od Pisma św. i tradycji. Nauczał on Naród Wybrany na bazie tradycji i obserwacji praktycznych, które konkretyzowały wierność jednemu Bogu<sup>9</sup>.

W perspektywie chrześcijańskiej modelem „nauczyciela” jest Jezus Chrystus, który wyklucza każdą inną autorytatywną osobę nauczyciela we wspólnocie — On jest jedynym nauczycielem. „Katecheta” zaś jest ten, kto spotkał w wierze Jezusa — Syna objawiającego w sposób definitywny Ojca i Jego Świętą wolę, oraz stał się uczniem Królestwa Bożego. Katecheta, jako uczeń Królestwa Bożego, jest w stanie wyjaśnić wielką tradycję biblijną w świetle mesjanistycznego posłannictwa Chrystusa.

List św. Jakuba zaznacza, że „nauczyciel” chrześcijański tym się charakteryzuje, że posiada dar Mądrości z góry, który umożliwia mu życie w duchu

<sup>6</sup> Z. Kowalski: *Charakterystyka Orędzia chrześcijańskiego*. „Katecheta” 1974 nr 4 s. 146.

<sup>7</sup> Gatti, jw. s. 9.

<sup>8</sup> R. Fabris: *L'identità del Catechista alla luce della parola di Dio*. W: *La formazione dei catechisti*, jw. s. 105.

<sup>9</sup> Tamże s. 106.

Ewangeli i przez to nie ogranicza się do bezplodnego werbalizmu ani formalizmu religijnego (Jk 3,1—2; 1,22—27; 2,14—26).

• We wspólnocie etniczno-chrześcijańskiej modelem jest „prorok” w połączeniu z „charyzmatykiem” w środowisku helleńskim, natomiast w środowisku palestyńskim akcent położony jest na Chrystusa, jedyne Nauczyciela (Kyrios). W środowisku helleńskim bardzo mocno akcentuje się Ducha Świętego, który działa poprzez poszczególnych ministrów<sup>10</sup>.

W Antiochii spotykamy również „prophetai” i „didaskaloi”. Prorocy byli charyzmatykami i mieli misję autorytatywnego interpretowania Słowa Bożego, natomiast didaskaloi to nauczyciele, którzy nauczali troszcząc się o formację chrześcijańską. Paweł i Barnaba byli w Antiochii prorokami i katechetami<sup>11</sup>.

Według św. Pawła posługa Słowa jest autentycznym powołaniem Bożym, darem rozpoznany przez wspólnotę. Między innymi charyzmatami wymienia on również charyzmat nauczania (Rz 12,7).

W *Liście do Efezjan* (Ef 4) Apostoł Narodów zaznacza, że jedność Kościoła oparta jest na jedności wiary, która uznaje jednego Pana, jednego Ducha i jednego Syna, opiera się na działaniu jednego Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem. Niemniej jedność ta nie jest uniformizmem ani konformizmem, ani jednorodnością chrześcijan, lecz wielością zadań i darów. Chrystus zmartwychwstały i wstępujący do nieba udziela różnych darów Kościołowi, po niezbędnych do jego żywotności. Celem tych darów i charyzmatów jest tworzenie jedności, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa. Ministrowie i katecheci są po to, aby w wierze i miłości budowli Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół. Celem katechezy jest więc doprowadzenie wierzących do dojrzałości w wierze, która nie oznacza tylko „wiedzieć”, ale oznacza aktualizowanie prawdy wiary, to jest Chrystusa, poprzez miłość bezinteresowną; innymi słowy oznacza życie prawdą w miłości (Ef 4,15). Katecheci są po to, aby z woli Chrystusa ożywiać wszystkie członki Mistycznego Ciała i sprawiać, że żyjąc — działają<sup>12</sup>.

U podstaw dojrzałości chrześcijańskiej, odpowiedzialnej i aktywnej, znajduje się wiara; wiara, która — według św. Pawła — oznacza spotkanie z Chrystusem umarłym i zmartwychwstałym, jako dar, który tworzy nową relację w stosunku do Chrystusa, relację określającą nową tożsamość i dającą nową mentalność, dzięki czemu w inny sposób ocenia się sytuacje historyczne i relacje międzyludzkie; wiara, która oznacza nie tylko przyjęcie Słowa Bożego, lecz zdolność odczytywania wydarzeń historycznych w duchu

<sup>10</sup> Tamże s. 107.

<sup>11</sup> Tamże s. 108.

<sup>12</sup> Tamże s. 110.

Ewangelii. Apostoł Narodów ogłasza, że Chrystus umarły i zmartwychwstały jest dla człowieka mądrością, sprawiedliwością i wyzwoleniem. Osobiste spotkanie z Chrystusem sprawia, że jesteśmy zdolni ponosić odpowiedzialność w służbie wspólnoty<sup>13</sup>.

Aby dojść do dojrzałości w wierze, trzeba mieć odwagę skonfrontować tradycję historyczną, w której objawia się Bóg, z objawieniem się Boga w Chrystusie. Jezus jest również tym, który — pomimo śmierci na krzyżu — nadal żyje w ludzkiej historii. Dla niektórych katechetów brakuje właśnie tego historycznego spojrzenia w duchu Starego Testamentu, gdzie tyle mówi się o wojnie, gwałtach, grzechu, a przecież Bóg tworzy historię zbawienia na takiej właśnie ziemi, działa poprzez ludzkie działania, pisze prosto na krzywych liniach ludzkich dziejów.

Wiara dojrzała wyraża się w pokornej służbie, służbie bezinteresownej i permanentnej dla dobra braci. Służba ta jest zasadniczym znakiem rozpoznawczym dojrzałych chrześcijan. Dojrzały chrześcijanin, który spotkał Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego oraz został wyzwolony z lęku przed śmiercią, nauczył się żyć tą wiarą w relacji do historii wczorajszej i dzisiejszej, nie może nie znaleźć nowych sposobów wyrażania swej wiary na sposób aktywny.

Jednym ze sposobów służby, który to sposób rozpoznany jest przez Kościół i staje się urzędowym posługiwaniem, jest właśnie posługiwanie katechetyczne. Istotą katechezy stanowi zdolność odczytywania sytuacji i pomoc udzielana chrześcijanom w odczytywaniu ich sytuacji poprzez konfrontację tych sytuacji z wiarą chrześcijańską, czyli Jezusem Chrystusem. Konkretny człowiek może stać się chrześcijaninem jedynie poprzez kontakt z drugim dojrzałym chrześcijaninem. Kryzys współczesnej katechezy nie jest związany z brakiem katechetów, lecz z brakiem ludzi dojrzałych w wierze<sup>14</sup>.

W oparciu o to, co zostało powiedziane, można wytyczyć pewne drogi dla formacji dojrzałych chrześcijan, którzy z daru Ducha i rozpoznania wspólnoty chrześcijańskiej stają się ministrami Słowa i pomagają w formacji innych chrześcijan:

a. Ostatecznym punktem odniesienia katechety jest Chrystus, jedyny Nauczyciel i Pan, oraz Duch Święty. To, co sprawia, że potrafimy właściwie odczytać wydarzenia, to nie kursy, zjazdy i referaty, lecz żywy stosunek do Chrystusa. On jest Mistrzem i ostatecznym wzorem „nowego człowieka” (Kol 3,9—10) oraz

b. Punktem wyjścia w zdefiniowaniu osoby katechety i określeniu jego i

<sup>13</sup> Tamże s. 112.

<sup>14</sup> Tamże s. 114.

mistrz, animator, wychowawca — nie można zapominać o tym, że jest on tym, którego Chrystus jest ostatecznym celem życia. Ta przemiana płynie z faktu, że „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus”;

c. Miejszem idealnym dla katechezy jest wspólnota dojrzałych i aktywnych chrześcijan animowanych przez Ducha Świętego<sup>15</sup>.

## II Duchowość katechety

Posługiwanie katechetyczne wymaga odpowiedniego wyrobienia duchowego, ponieważ tylko ten, kto żyje w zjednoczeniu z Chrystusem, może skutecznie głosić Słowo Boże<sup>16</sup>. W tym wypadku nie wystarczy zwykłe świadectwo wiary i wyrobienie moralne, które potwierdza skuteczność przepowiadania, ponieważ katecheta już na mocy chrztu św. powinien świadczyć o swojej wierze. Specyfika duchowości katechety przejawia się w tym, że duchowość ta, określana przez chrzest w kontakcie ze stałą służbą urzędową, ciągle pogłębia się poprzez bezpośredni kontakt z Chrystusem, za pośrednictwem życia we wspólnocie oraz za pośrednictwem głoszenia Słowa. Duchowość katechety jest w ścisłym związku z posługą Słowa, którą pełni w Kościele. Składa się na nią osobowy kontakt z Chrystusem, witalna wspólnota z Kościołem, religijne słuchanie Słowa oraz partycypacja w urzędzie profetycznym<sup>17</sup>.

Każda posługa w Kościele jest wezwaniem do świętości i staje się tym samym źródłem życia duchowego. Duchowość chrześcijańska to rozwój — w poszczególnych członkach Kościoła — wiary, nadziei i miłości. Oznacza ona szczególny sposób ćwiczenia i rozwoju wiary, nadziei i miłości. W pewnym sensie każdy chrześcijanin ma „swoją” duchowość, zależną od zasadniczych wyborów życiowych. Niemniej są pewne style duchowości, w których partycypują pewne grupy czy rodziny zakonne. Stąd też mówi się o duchowości benedyktynów, franciszkanów czy salezjanów<sup>18</sup>. Mówiąc o duchowości katechety, mamy na myśli duchowość funkcjonalną, której charakterystyka uzależniona jest od posługi Słowa. Źródłem tej duchowości jest zawsze Duch Święty oraz intymna zażyłość z Nim.

Zasadniczym warunkiem skuteczności głoszonego Słowa jest życie duchowe, to znaczy wewnętrzna dyspozycja do modlitwy, medytacji, działania w Łasce. Wymaga tego specyfika posługi katechetycznej, która może być realizowana skutecznie jedynie w wierze. Katecheta jest zawsze sługą Słowa,

<sup>15</sup> Tamże s. 115.

<sup>16</sup> *Adhortacja apostolska Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach*. Warszawa 1980.

<sup>17</sup> Gatti, jw. s. 14.

<sup>18</sup> J. Colomb: *Al servizio della fede*. Torino 1970 s. 746.

które głosi, uczniem Chrystusa, którego nade wszystko miluje, i synem Kościoła, który powierza mu posługę wiary. Stąd też posługiwanie katechetyczne zawiera w sobie:

a. Odniesienie do Kościoła, który jest wspólnotą ewangelizującą, celebrującą i świadczącą o Chrystusie, a to wymaga życia sakramentalnego i zaangażowania apostolskiego;

b. Odniesienie do Słowa, wobec którego służba realizuje się w słuchaniu, medytacji i modlitwie, a to z kolei sprawia, że głoszenie jest bardziej skuteczne;

c. Odniesienie do Królestwa, na które otwiera się każda służba w uniwersalnej perspektywie służby człowiekowi<sup>19</sup>.

Fizjonomia duchowa doskonałego katechety charakteryzowana jest przez dojrzałość chrześcijańską i wiarogodność chrześcijańską. Dojrzałość chrześcijańska w kontakcie z innymi staje się motywem wiarogodności chrześcijańskiej. Być wiarogodnym, to znaczy oddziaływać na innych w taki sposób, aby i oni chcieli być takimi, jakim ja jestem.

Dojrzałość w wierze oznacza intymne współżycie z Chrystusem oraz danie Mu świadectwa w codziennym życiu. Katecheta to człowiek, który spotkawszy Chrystusa daje Mu świadectwo w różnych sytuacjach życiowych. Zasadniczymi znakami jego dojrzałości w wierze jest zdolność dojrzwania wraz z innymi do pełni człowieczeństwa według wzoru Chrystusa oraz integracja pomiędzy wiarą i życiem, czyli umiejętność oceniania różnych sytuacji i wydarzeń w świetle wiary<sup>20</sup>.

Jedną z charakterystycznych cech duchowości katechety jest wycucie sensu Kościoła. Katecheta, którego powołaniem jest posługa Słowa w Kościele, musi posiadać duchowość kościelną. Duchowość ta charakteryzuje się wycuciem przynależności do Kościoła, odcuciem włączenia w misję Kościoła wobec świata, zdolnością nawiązywania dialogu z innymi wspólnotami kościelnymi oraz odpornością na zgorzenie złym postępowaniem niektórych członków Kościoła<sup>21</sup>.

Doskonały katecheta powinien posiadać wszystkie cechy fundamentalne dojrzałej osobowości, czyli dojrzałość ludzką i wiarogodność ludzką. Dojrzałość ludzka wymaga mądrości i zrównoważenia psychicznego, zdolności do zrozumienia odmiennych mentalności, otwartości na historię, znaki czasu, różnorodność sytuacji, wymaga aktywności i odwagi w podejmowaniu decyzji oraz zdolności do dialogu z dorosłymi<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Gruppo Italiano Catechisti*, jw. s. 7.

<sup>20</sup> *Colomb*, jw. s. 753.

<sup>21</sup> *Gruppo Italiano Catechisti*, jw. s. 170.

<sup>22</sup> Tamże s. 168.



Katecheta, aby mógł pomagać innym w dojrzewaniu w wierze, musi posiadać kompetencje zawodowe. Kompetencja ta opiera się na dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Katecheta ma być równocześnie świadkiem i ekspertem. Znaczy to, że musi być dojrzały w wierze i zdolny przedstawiać propozycję wiary innym. Cechy specyficzne tej kompetencji przejawiają się w zdolności komunikacji, służenia, zgłębiania wiedzy oraz w zdolności do prowadzenia dialogu z ludźmi. Szczególnie potrzebna jest katechecie zdolność komunikacji. Wyraża się ona w zdolności do słuchania Słowa Bożego i rozumienia ludzi, z którymi razem dojrzewa w wierze, w uwrażliwieniu na konkretnego człowieka w określonych warunkach historycznych oraz w zdolnościach pedagogiczno-katechetycznych<sup>23</sup>.

Katecheta, aby mógł w pełni zrealizować swoje posłannictwo, musi zatem posiadać odpowiednie dane, gdyż Łaska nie niweczy natury, lecz na niej buduje, jak stwierdza podstawowa teza teologiczna. Wezwany do posługi Słowa — powinien skoordynować w służbie wiary wszystkie swoje zdolności naturalne i nadprzyrodzone charyzmaty. Jego inteligencja powinna być jasna i zdolna do robienia syntezy, musi odróżniać rzeczy istotne od drugorzędnych, powinien również panować nad własnym językiem, wiedzą i metodami. Potrzebna jest mu także znajomość kultury, współczesnych warunków życia oraz szeroka wiedza teologiczna<sup>24</sup>.

Katecheza, która pragnie w sposób najdoskonalszy spełnić swe zadanie, musi być z jednej strony wierna Bogu, to znaczy uszanować prawa, jakimi Słowo Boże w przepowiadaniu się rządzi, z drugiej zaś strony musi ona być także wierna człowiekowi, to jest uwzględniać całego człowieka, nie tylko jego rozwój religijny, lecz także całą jego skomplikowaną sytuację, w jakiej się on aktualnie znajduje. Jest to zasada, która powinna inspirować i przenikać całe nauczanie katechetyczne<sup>25</sup>. Katecheza nie może ograniczać się do powtarzania tradycyjnych formuł, lecz musi dążyć do tego, aby formuły te zostały zrozumiane i — gdy zachodzi potrzeba — wiernie wyrażone mową dostosowaną do pojętności słuchaczy, również przy pomocy nowych sposobów. Ten zaś wkład jest różny w zależności od wieku, warunków społecznych ludzi, kultur i form cywilizacji<sup>26</sup>. Katecheza jest nie tylko powołana do tego, aby wypowiadać sądy na temat kultury, ale powinna być miejscem, gdzie tworzy się dialog pomiędzy wiarą i kulturą<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Tamże s. 172.

<sup>24</sup> Colomb, jw. s. 742.

<sup>25</sup> R. Murawski: *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*. „Katecheta” 1974 nr 5 s. 196.

<sup>26</sup> Por. *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*. „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 1972 nr 3/4.

<sup>27</sup> Por. E. Alberich: *Un piano per la formazione dei catechisti*. W: *La formazione dei catechisti*, jw. s. 129.

Wiara chrześcijańska nie utożsamia się z żadną kulturą, ale — aby mogła być przeżyta, wyrażona i komunikowana — musi koniecznie wcielić się w jakąś kulturę. Wiara stanowi instancję krytyczną wewnątrz kultur: nasz stosunek do Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego staje się kryterium sądów, dzięki którym osądzamy, interpretujemy i dajemy właściwe znaczenie procesom zachodzącym wewnątrz różnych kultur. Niemniej kultura ma również pewne zadanie wobec wiary. Dostarcza ona kryteriów, dzięki którym odczytujemy i właściwie interpretujemy *Biblię*<sup>28</sup>.

Katecheta, jako wychowawca w wierze, powinien stymulować proces wychowawczy wewnątrz procesów inkulturacji i socjalizacji. Wychowywać w wierze nie znaczy przekazywać wiarę już skodyfikowaną oraz wierzenia i obyczaje, ale oznacza również tworzenie zdolności krytyki osobistej, aby katechizowany był w stanie ocenić krytycznie wartość różnych kultur i stał się architektem osobistego wzrostu w wierze<sup>29</sup>.

Katecheza współczesna musi wypracować nowy język wiary, w oparciu o język biblijny, tradycyjny język Kościoła i język współczesnej kultury. W tym kontekście katecheta powinien być animatorem, którego zadaniem jest mediacja pomiędzy językami Biblii, Kościoła i współczesności oraz musi on gwarantować autentyczność nauki kościelnej<sup>30</sup>. Znaczy to, że znajomość współczesnej kultury jest jednym z koniecznych warunków, aby katecheta mógł pełnić posługę wiary w Kościele epoki dialogu.

Duchowość chrześcijańska — szczególny sposób rozwoju życia duchowego — koncentruje się zawsze wokół prawdy i dobra. Niemniej w dużym stopniu zależy ona od cech indywidualnych konkretnego człowieka, jego temperamentu, okoliczności życia oraz natchnień Ducha Świętego. Katecheta, jak każdy chrześcijanin, musi świadomie włączyć się we własny rozwój wewnętrzny, ponieważ doskonałość jest nam nie tyle dana, ile zadana i zadanie to trzeba realizować przez całe życie.

### III Formacja permanentna

Posługa Słowa jest autentycznym powołaniem Bożym. Składa się na nie propozycja przyjaźni ze strony Chrystusa, dar Słowa oraz Łaska, na co człowiek odpowiada całkowitym oddaniem się do dyspozycji Chrystusa, aby dzielić z Nim miłość ku Ojcu i ku braciom. Katecheta jest tym, który dzięki Łasce Ducha Świętego pragnie naśladować Chrystusa, Mistrza i Nauczyciela.

<sup>28</sup> Tamże s. 124.

<sup>29</sup> Tamże s. 125.

<sup>30</sup> Tamże s. 126.

To specyficzne naśladowanie Chrystusa wyraża się poprzez całkowite oddanie się do Jego dyspozycji, celem głoszenia Królestwa Bożego<sup>31</sup>. Katecheta, prawdziwy uczeń i posłaniec Pana, wie, że głębie Oredzia Bożego są nieogarnione i niewyczerpane. Nic też dziwnego, że również i dzisiaj najwspanialsze pomocnicze środki przekazu, chociaż cenne i pożądane, nie mogą zastąpić autentycznego żaru apostoelskiego serca, przez którego pryzmat Boże moce i światła docierają najskuteczniej do serc.

Współczesne warunki życia, zmieniająca się mentalność ludzi, pogłębione rozumienie katechezy, wymagają od służi Słowa odpowiedniej duchowości i formacji. Doświadczenie katechetyczne, będące istotnym warunkiem skuteczności katechezy, zależy od głębi refleksji przeprowadzonej nad posługiwaniem wiary, a nie od ilości przeżytych lat<sup>32</sup>.

W okresie międzywojennym wiele mówiło się na temat formacji katechetów, niemniej była ona dość zawężona, jako że utożsamiano ją z przygotowaniem metodycznym. Chodziło w niej przede wszystkim o operowanie narzędziami i posługiwanie się środkami, bez zwracania uwagi na osoby i wspólnoty. Dlatego też podkreślano formację okresową, nie dostrzegając konieczności formacji permanentnej<sup>33</sup>.

Formacja okresowa, jakkolwiek odgrywa ważną rolę w kształtowaniu osobowości katechety, to jednak nie jest w stanie uformować go w ciągu kilku lat do tego skomplikowanego posłannictwa, jakim jest posługa Słowa. Ciągłość życia ludzkiego, katechezy i rozwoju wiary domagają się ciągłej formacji przygotowującej, uczestniczącej i wspierającej katechezę i wiarę<sup>34</sup>. Zdaniem *Dyrektorium Katechetycznego* „formacja stała obejmuje różne sposoby i stopnie. Jest rzeczą konieczną, by była kontynuowana przez cały okres, w którym katecheci pełnią swoje funkcje. Dotyczy ona zarówno tych, którzy kierują działalnością katechetyczną, jak i zwykłych katechetów”<sup>35</sup>. Formację permanentną należy pojmować jako potrzebę skutecznej działalności katechety.

Permanentna formacja katechetów obejmuje okres przygotowania katechetycznego, studia specjalistyczne, a także zaangażowanie w praktykę katechetyczną oraz czas po niej następujący. Jest ona kształceniem i samowychowaniem osobowości w kierunku wspólnoty i posługiwania innym, pogłębieniem duchowości i doskonaleniem sprawności zawodowo-technicznych. Ona wzbogaca, dynamizuje, pomaga przyswajać doświadczenia kate-

<sup>31</sup> Gatti, jw. s. 18.

<sup>32</sup> Colomb, jw. s. 768.

<sup>33</sup> Por. M. Majewski: *Co z permanentną formacją katechetów?* „Katecheta” 1978 nr 2 s. 58.

<sup>34</sup> Colomb, jw. s. 770.

<sup>35</sup> *Ogólna Instrukcja Katechetyczna* nr 110.

chetyczne i dzielić się nimi z innymi. Kontynuując formację okresową, nabytą w seminarium duchownym czy w instytutach katechetycznych dla świeckich, formacja permanentna jest przedłużeniem, nawiązuje do niej, ale przede wszystkim wychodzi poza przygotowanie podstawowe, by spełnić zadania uczestniczenia we współczesnej katechezie i projektowania jej. Formacja ta otrzymuje nazwę „permanentnej” nie tyle z racji całości i ciągłości urabiania człowieka-katechety, ile ze względu na to, że niejako wchodzi w głąb, pozwala na osobiste dopracowywanie i bezpośrednie doświadczenie całej katechezy, zarówno jej podstaw, jak dynamiki i perspektyw. I chociaż formacja permanentna nie gardzi zdobywaniem wiedzy, to jednak całą swoją uwagę skupia na uaktywnieniu osobowego dynamizmu katechety. Chodzi w niej o to, by katecheta odkrył i zwielokrotnił swoje wartości osobowe i umiał oddziaływać nimi w swej pracy<sup>36</sup>.

Współcześnie podkreśla się w formacji permanentnej pełny rozwój osobowości, mentalności i wrażliwości na odnowę, postawę otwartą, dialogową i służebną. Uważa się, że formacja dokonuje się na płaszczyźnie poszukiwań, eksperymentowania, kontaktów oraz zgodnego z nimi współżycia i współpracy. Formacja ta sprawia, że katecheta staje się atrakcyjny, autentyczny, kontaktowny i wywiera wpływ<sup>37</sup>.

Fazą wstępną w formacji permanentnej jest rzetelne studium teologiczne i antropologiczne, na co zwraca uwagę *Dyrektorium Katechetyczne*. Katecheta ma być nie tyle znawcą, sędzią czy naukowcem, ile przewodnikiem, heroldem i duszpasterzem. Nie też dziwnego, że razem z pogłębiającą się wiedzą powinno rozwijać się u niego doświadczenie świeckie i religijne, które narasta przez jego odniesienie do świata, ludzi i Boga. Wydaje się jednak, że na pierwszym miejscu należy podkreślić formację teologiczną<sup>38</sup>.

Katecheza rozumiana jako posługa Słowa w Kościele jest przede wszystkim przepowiadaniem Dobrej Nowiny. Kościół jest jej właściwym środowiskiem. Ona też służy urzeczywistnianiu się Kościoła we współczesności. Katecheta, będąc sługą Słowa, przepowiada przede wszystkim Chrystusa wcielonego, ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i uobecniającego się w liturgii Kościoła, szczególnie zaś w liturgii eucharystycznej i w posłudze sakramentalnej. Aby posługa wiary była skuteczna, katecheza musi pogłębiać swoją wiarę, która stanowi fundament posługi katechetycznej, musi dynamizować miłość, która w Chrystusie jednoczy katechezę z katechizowanym, oraz rozwijać nadzieję, otwierającą dla katechety i jego pracy szerokie perspektywy<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Zob. Majewski, jw. s. 60.

<sup>37</sup> Por. G. Cionchi: *Catechisti si diventano*. Torino 1979 s. 35.

<sup>38</sup> Colomb, jw. s. 774.

<sup>39</sup> Majewski, jw. s. 61.

Na charakter permanentnej formacji katechetycznej wpływają różne tendencje katechetyczne, koncepcje katechezy, dyrektywy Kościoła, środowisko społeczne, przemyślenia własne i próby innowacji katechezy. Życie wykazuje, że zasadnicze piętno na katechezie wywiera środowisko, w którym jest ona realizowana. Dlatego też w formacji katechetów należy zwrócić uwagę na umiejętność rozumienia współczesnego świata, solidaryzowanie się z człowiekiem oraz twórczy stosunek do kultury<sup>40</sup>.

Wiara jest spotkaniem człowieka z Bogiem. Katecheta, odgrywający specyficzną rolę w tym spotkaniu, musi poznać obydwóch partnerów dialogu. W poznaniu człowieka pomaga katechezie śledzenie procesów rozwijającego się życia ludzkiego, zapoznanie się z głównymi problemami współczesności, znajomość kultury oraz aktualna literatura fachowa. Niemniej w tym wypadku sama wiedza nie wystarcza. Ważniejsze od tego są takie czynniki, jak: osobiste zatopienie się w Bogu, medytacyjne odczytywanie Objawienia, organiczne związanie się z Kościołem, modlitewny stosunek do Pisma św. oraz służebne uczestniczenie w liturgii i pracy duszpasterskiej<sup>41</sup>.

Współczesna katecheza domaga się, aby katecheta był zorientowanym nauczycielem, taktownym wychowawcą i otwartym duszpasterzem. Przekazywanie treści objawionych, wychowanie osobowości chrześcijańskiej oraz inicjacja w życie Kościoła do zaangażowanej pracy w świecie stanowi integralną całość tak katechezy, jak i formacji katechetycznej. Stąd też w formacji permanentnej konieczne są następujące wymiary: doktrynalny, pedagogiczny, pastoralny i metodyczny<sup>42</sup>.

Uwzględniając całą złożoną problematykę formacji permanentnej wydaje się, że można wytyczyć pewne etapy formacji katechetów:

a. Słuchanie Słowa Bożego: musi to być słuchanie kościelne; musi to być słuchanie historyczne, zdolne do konfrontacji z wydarzeniami codziennego życia, na które składają się różnego rodzaju kryzysy, brak wartości i nihilizm; musi to być słuchanie profetyczne, to znaczy zdolne rozbudzić nadzieje odnośnie do lepszego jutra oraz zdolne do krytycznej oceny sytuacji, które nie są zgodne z Ewangelią;

b. Modlitwa i liturgia jako wyraz uaktywnienia i wprowadzenia w życie wiary w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego;

c. Zobowiązanie do miłości aktywnej we wspólnocie i ze wspólnotą wobec najbiedniejszych;

d. Otwartość misjonarska i służba ludziom w świecie<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Zob. Alberich, jw. s. 127.

<sup>41</sup> Gatti, jw. s. 24.

<sup>42</sup> Zob. M. Majewski: *Co z permanentną formacją katechetów?* jw. nr 3 s. 107.

<sup>43</sup> Por. Fabris, jw. s. 116.

Pdsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że permanentna formacja katechetów opiera się na życiu osobowym i wspólnotowym katechetów. Jest włączona w misję zbawczą Kościoła i otwarta na postęp w świecie. Jedność Kościoła w różnorodności urzędów, charyzmatów i posług domaga się jednej, a mimo to zróżnicowanej formacji. Nie można formować według jednego schematu. Trzeba w formacji wyzwalać to, co wspólne i zarazem to, co indywidualne<sup>44</sup>.

## THE CATECHIST AS A SERVANT OF THE WORD

### SUMMARY

By Divine will and institution there is a third subject between the One who reveals and the one who receives the word of God as a gift of Revelation; the third subject is a messenger, a herald, a preacher sent and authorized by God. The Gospel „messenger” does not act on his own behalf but proclaims the message by the will and inspiration of God and on His behalf. God calls him and sends him with a clear and solely saving Message.

The service of a catechist requires special spiritual accomplishments, because only a person living in union with Christ can proclaim the Word of God effectively. Spiritual life, that is, the inner disposition to prayer, meditation and action in Grace, is an essential condition for the effectiveness of the Word preached.

Permanent formation is one of the basic conditions for the catechist's service to be effective. Its aim is to help the catechist to discover and multiply his values as a person and to enable him to employ them in his work. The elements of permanent formation that are currently stressed include the full development of personality and intellect, sensitivity to renewal and an open attitude of readiness for dialogue and for service. It is thought that formation is effected by means of searching, experimenting, interpersonal contacts and life and work in harmony with others. Proper formation makes the catechist a well-oriented teacher, a tactful educator and an open pastor.

---

<sup>44</sup> Por. Majewski, jw. nr 3 s. 107.

## MIEJSCE KATECHEZY RODZINNEJ W PROCESIE RELIGIJNO-MORALNEGO WYCHOWANIA DZIECKA

### I Uwagi wstępne

Artykuł przedstawiony nie ma pretensji do rozwiązań szczegółowych. Chce zasygnalizować ważne dla rozwoju religijno-moralnego dziecka elementy postaw rodzicielskich oddziaływania wychowawczego, które mają wpływ na jakość wychowania religijnego. Słowem, idzie tu o określoną formę katechezy rodzinnej.

Zanim prześledzimy proces rozwoju religijnego dziecka, ukazany z konieczności bardzo skrótowo, zwróćmy uwagę na spostrzeżenia niektórych autorów dotyczące czy to religijności dziecka, czy też związku wychowania religijnego z wychowaniem ogólnym.

Otóż G. Vogelesen, w oparciu o E. Claparede i H. Wallona, podkreśla wartość każdego okresu rozwojowego samą w sobie, a nie tylko jako obietnicę tego, co ma być zrealizowane w wieku dojrzałym<sup>1</sup>. Nie trzeba patrzeć na dziecko z punktu widzenia pedagogicznego jako nie posiadające takich czy innych zdolności do działania czy rozumienia, lecz popierać rozwój realnych możliwości.

Wydaje się, że z punktu widzenia religijnego (jakkolwiek uważamy, że kontakt człowieka z Bogiem doskonalą się w miarę rozwoju religijnego) sam w sobie poszczególny okres życia religijnego jest cenny i zasługuje, by pomóc dziecku na miarę jego możliwości wejść w pełny kontakt z Bogiem. Pozbawienie dziecka przeżyć religijnych do niego dostosowanych jest nie tylko szkoda dla przyszłości jego życia religijnego, lecz także krzywdą w aktualnym okresie. Dlatego postuluje się takie wychowanie, by życie religijne na danym etapie osiągnęło szczyt możliwości<sup>2</sup> i odpowiednią temu wiekowi postać<sup>3</sup>.

Inny problem stanowi związek wychowania religijnego z wychowaniem ogólnym. Zdaniem A. Exelera, istnieje duża zbieżność pomiędzy prawidłowo rozumianym wychowaniem a niezafałszowanym przekazem wiary. Nauczanie

<sup>1</sup> *Psychologia i pedagogika religijna*. „Collectanea Theologica” 45:1975 z. 2 s. 54.

<sup>2</sup> Tamże s. 55.

<sup>3</sup> Zob. A. Exeler: *Katecheza i pedagogika*. „Concilium” 1970 nr 1—5 s. 177.

Pdsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że permanentna formacja katechetów opiera się na życiu osobowym i wspólnotowym katechetów. Jest włączona w misję zbawczą Kościoła i otwarta na postęp w świecie. Jedność Kościoła w różnorodności urzędów, charyzmatów i posług domaga się jednej, a mimo to zróżnicowanej formacji. Nie można formować według jednego schematu. Trzeba w formacji wyzwalać to, co wspólne i zarazem to, co indywidualne<sup>44</sup>.

## THE CATECHIST AS A SERVANT OF THE WORD

### SUMMARY

By Divine will and institution there is a third subject between the One who reveals and the one who receives the word of God as a gift of Revelation; the third subject is a messenger, a herald, a preacher sent and authorized by God. The Gospel „messenger” does not act on his own behalf but proclaims the message by the will and inspiration of God and on His behalf. God calls him and sends him with a clear and solely saving Message.

The service of a catechist requires special spiritual accomplishments, because only a person living in union with Christ can proclaim the Word of God effectively. Spiritual life, that is, the inner disposition to prayer, meditation and action in Grace, is an essential condition for the effectiveness of the Word preached.

Permanent formation is one of the basic conditions for the catechist's service to be effective. Its aim is to help the catechist to discover and multiply his values as a person and to enable him to employ them in his work. The elements of permanent formation that are currently stressed include the full development of personality and intellect, sensitivity to renewal and an open attitude of readiness for dialogue and for service. It is thought that formation is effected by means of searching, experimenting, interpersonal contacts and life and work in harmony with others. Proper formation makes the catechist a well-oriented teacher, a tactful educator and an open pastor.

---

<sup>44</sup> Por. Majewski, jw. nr 3 s. 107.



## MIEJSCE KATECHEZY RODZINNEJ W PROCESIE RELIGIJNO-MORALNEGO WYCHOWANIA DZIECKA

### I Uwagi wstępne

Artykuł przedstawiony nie ma pretensji do rozwiązań szczegółowych. Chce zasygnalizować ważne dla rozwoju religijno-moralnego dziecka elementy postaw rodzicielskich oddziaływania wychowawczego, które mają wpływ na jakość wychowania religijnego. Słowem, idzie tu o określoną formę katechezy rodzinnej.

Zanim prześledzimy proces rozwoju religijnego dziecka, ukazany z konieczności bardzo skrótowo, zwróćmy uwagę na spostrzeżenia niektórych autorów dotyczące czy to religijności dziecka, czy też związku wychowania religijnego z wychowaniem ogólnym.

Otóż G. Vogelesen, w oparciu o E. Claparede i H. Wallona, podkreśla wartość każdego okresu rozwojowego samą w sobie, a nie tylko jako obietnicę tego, co ma być zrealizowane w wieku dojrzałym<sup>1</sup>. Nie trzeba patrzeć na dziecko z punktu widzenia pedagogicznego jako nie posiadające takich czy innych zdolności do działania czy rozumienia, lecz popierać rozwój realnych możliwości.

Wydaje się, że z punktu widzenia religijnego (jakkolwiek uważamy, że kontakt człowieka z Bogiem doskonalą się w miarę rozwoju religijnego) sam w sobie poszczególny okres życia religijnego jest cenny i zasługuje, by pomóc dziecku na miarę jego możliwości wejść w pełny kontakt z Bogiem. Pozbawienie dziecka przeżyć religijnych do niego dostosowanych jest nie tylko szkodą dla przyszłości jego życia religijnego, lecz także krzywdą w aktualnym okresie. Dlatego postuluje się takie wychowanie, by życie religijne na danym etapie osiągnęło szczyt możliwości<sup>2</sup> i odpowiednią temu wiekowi postać<sup>3</sup>.

Inny problem stanowi związek wychowania religijnego z wychowaniem ogólnym. Zdaniem A. Exelera, istnieje duża zbieżność pomiędzy prawidłowo rozumianym wychowaniem a niezafałszowanym przekazem wiary. Nauczanie

<sup>1</sup> *Psychologia i pedagogika religijna*. „Collectanea Theologica” 45:1975 z. 2 s. 54.

<sup>2</sup> Tamże s. 55.

<sup>3</sup> Zob. A. Exeler: *Katecheza i pedagogika*. „Concilium” 1970 nr 1—5 s. 177.

wiary i wychowanie nie może zagubić tego, co ludzkie, stąd konieczny jest związek wychowania religijnego i katechetyki z pedagogiką<sup>4</sup>.

Wskazując na podobieństwo między procesem wzrostu w wierze a procesem wzrostu i rozwoju człowieka, Exeler wraz z innymi podkreśla konieczność uwzględnienia w religijnym wychowaniu naturalnych założeń wiary. Człowiek bowiem, gdy nie doświadczy np. zaufania, nie jest zdolny zaufać nie tylko człowiekowi, lecz także zdobyć się na wiarę w Boga<sup>5</sup>.

Wychowanie religijne nie stanowi działu wychowania, jak np. wychowanie fizyczne czy estetyczne. Stanowi ono pomoc w nawiązaniu dialogu z Bogiem i przejęciu właściwej względem Niego postawy we wszystkich dziedzinach życia. Nie stanowi ani przekazu wiedzy religijnej, chociaż ma ona dość ścisły związek z religią i stosunkiem człowieka do Boga, ani nie wyczerpuje się też w przyzwyczajeniach do praktyk religijnych, jakkolwiek wypływają one z religii. Jest ono jakością wychowania — jak twierdzi T. Tomaszewska — obejmującą całokształt życia dziecka<sup>6</sup>.

Wychowanie religijne jako wychowanie do wiary odbywa się zasadniczo w domu rodzinnym: katecheza szkolna nigdy nie wyręczy w tym rodziców<sup>7</sup>, gdyż to oni kształtują duchowy obraz dziecka<sup>8</sup>.

Aby wskazać na miejsce katechezy rodzinnej w procesie wychowania dziecka, należy najpierw przybliżyć pojęcie procesu wychowawczego. „Rozwija się on w sposób złożony: samoczynnie, pod wpływem oddziaływania innych i poprzez samowychowanie”<sup>9</sup>. Jego dynamizm łączy przeszłość, na której bazuje, z terażniejszością, zmierzając w kierunku ideału umieszczonego w przyszłości. W pojęcie procesu wchodzi: wychowawca, wychowanek, grupa społeczna. Z procesem wychowawczym związane są wartości rzeczowe, kulturowe i wpływ Bożego działania. Te wszystkie elementy procesu wychowawczego, obejmującego rozwój somatyczny, wpływ środowiska i osobistą przemianę, wiążą się wewnętrznymi ze sobą, wzajemnie się uzupełniają i warunkują<sup>10</sup>.

Dalsze rozważania winny przybliżyć proces rozwoju religijnego dziecka, by w danym momencie wskazać na miejsce w nim katechezy rodzinnej.

<sup>4</sup> Tamże s. 175.

<sup>5</sup> Tamże s. 176; por. H. Geiger: *Początki wiary u dzieci*. „Życie i Myśl” 1973 nr 10 s. 46—47; J. Pastuszka: *Rola dziecięcych przeżyć rodzinnych w kształtowaniu życia moralno-religijnego człowieka*. „Ateneum Kapłańskie” 1961 nr 317 s. 238; J. Śliwański: *Wpływ przeobrażeń współczesnej rodziny dużego miasta na wychowanie chrześcijańskie*. „Homō Dēi” 1970 nr 3 s. 199.

<sup>6</sup> *Jak pomóc dziecku w poznaniu Boga?* „Więź” 1960 nr 6.

<sup>7</sup> Zob. H. Wistuba: *Życie wiarą*. „Katecheta” 1968 nr 4.

<sup>8</sup> Por. H. Pagiewski: *Współpraca katechety z rodzicami*. „Katecheta” 1975 nr 5.

<sup>9</sup> M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 141.

<sup>10</sup> Tamże.

Oddziaływania wychowawcze stanowią jeden z elementów procesu wychowawczego i mogą przejawiać się jako wpływ świadomy lub nieświadomy, celowy lub bez uświadomienia celu, zamierzony lub niezamierzony. Wpływ nieświadomy obejmuje atmosferę domu, postawy moralne rodziców i stosunek do dziecka, które można określić mianem postaw względem dziecka. Przykład rodziców i ich postawa leżą między oddziaływaniem świadomym a nieświadomym. Świadomym, gdyż mogą sobie zdawać sprawę, jaki on ma wpływ na wychowanie; nieświadomym, gdyż niemożliwe jest działanie i postępowanie tylko „dla przykładu”, lecz musi ono wynikać z wewnętrznego przekonania.

W procesie wychowania religijnego, który wpływa na rozwój religijny dziecka, można wyróżnić oddziaływanie otoczenia, zwłaszcza rodziców, bazując na możliwościach wyznaczanych przez rozwój psychiczny dziecka, jak również jego własną aktywność, która wprawdzie początkowo nie przyjmuje formy samowychowania i samokształcenia, lecz może się stopniowo włączać w proces wychowania religijno-moralnego.

## II Proces wychowania religijnego a katecheza rodzinna

Rozwój religijności dziecka na określonym etapie jest wynikiem procesu wychowania religijno-moralnego. Analiza rozwoju religijności przeprowadzona przez niektórych autorów pozwala zwrócić uwagę na powiązanie z nim wyżej wymienionych elementów procesu wychowawczego. I tak W. Gruehn, rozstrząsając religijność współczesnego człowieka, w oparciu o licznych badaczy, rozwój religijności dziecka dzieli na cztery okresy<sup>11</sup>. W pierwszym etapie (0—1), według niego, nie może być mowy o religijności. Natomiast M. Leist mówi, że już w tym okresie dziecko przeżywa pierwsze doświadczenia Boga i pierwsze spotkania z Nim na modlitwie<sup>12</sup>. Jest to jednak tego rodzaju doświadczenie, które w połączeniu z drugim okresem, wyróżnionym przez Gruehna (1—2), można nazwać „pozbawioną Boga modlitwą dziecka i matki”, ponieważ matka modli się z dzieckiem, „jakkolwiek nie przeczuwa ono jeszcze Boga, nie zna Jego imienia, nie wie nic o Jego istocie”<sup>13</sup>. Gruehn bowiem przypomina, że dziecko żyje jeszcze w ścisłym psychicznym związku z matką. Gdy modli się matka, modli się i dziecko.

Trzeci okres, zwany przez Gruehna okresem religijności przedmagicznej (drugi, trzeci i czwarty rok życia), charakteryzuje się początkiem prawdziwej

<sup>11</sup> *Religijność współczesnego człowieka*. Warszawa 1966.

<sup>12</sup> *La prière des tout petits en famille*. „Lumen Vitae” 1972 nr 3.

<sup>13</sup> Gruehn, jw. s. 344.

religijności, odzwierciedlanej w modlitwie dziecka. Przeczuwa ono niejasno ideę Boga, umie przybrać postawę szacunku, ale też jego pobożność jest zeterminowana tak przez otoczenie, jak i przypadkowe wrażenia. Trudno jednak jest oddzielić to, co w religijności dziecka jest jego własne od tego, co wynika z naśladownictwa. Charakteryzując ten okres religijności dziecka, Gruehn podkreśla brak w jego pobożności ustalonych form, traktowanie modlitwy jako żartu i zabawy lub czegoś pośredniego między żartem a sprawą poważną, przeczuwanie poprzez symbole i obrazy innego tajemniczego świata. Brak w pobożności uporządkowanego świata myśli, a religijność jest całkowicie uwarunkowana wpływem otoczenia<sup>14</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się A. Just<sup>15</sup>, który dzieli rozwój religijności dziecka na dwa okresy: od 0—4 i od 4—7 roku życia. Również jego zdaniem wczesne dzieciństwo charakteryzuje wyłączny wpływ środowiska rodzinnego, także w zakresie życia religijnego. Dziecko najpierw, nie rozumiejąc słów, podlega wpływom atmosfery rodzinnej i na swój sposób uczestniczy w religijnych aktach rodziców i rodzeństwa. Dzięki temu uczestnictwu zdobywa pewien zasób konkretnych wrażeń i obrazów, bogatych w sens duchowy. Wypełnią się one z rozwojem inteligencji dziecka właściwym sensem duchowym. Jednak prócz stworzenia w środowisku rodzinnym atmosfery życia religijnego, nieświadomie kształtującej dziecko i intuicyjnie przez nie wyczuwanej, konieczne jest „religijne przebudzenie dziecka” przez zetknięcie go z obrazem religijnym i uprzystępnieniem mu jego treści, co można w pewnym okresie życia dziecka uznać za jedyną formę katechezy rodzinnej, rozumianej jako oddziaływanie przy pomocy słowa.

Okres czwarty nazywa Gruehn okresem właściwej religijności, gdyż charakteryzuje ją ustalona forma religijności, zwana magiczną. Jej cechy to ożywienie wszystkiego, co otacza dziecko, utożsamienie się z otoczeniem, zwłaszcza z rodzicami, pełne do nich zaufanie i łatwo wierność, nieokiełznana wyobraźnia, zaludniająca świat duchami, aniołami i diabłami oraz zarodkowe jedynie pojęcie transcendencji Boga, który jawi się mu jako czarodziej<sup>16</sup>.

Problem związku między przykładem, obrazem a dziecięcą wizją Boga uwzględniają niemal wszyscy piszący na temat wczesnych okresów religijnego okresu dziecka. W oparciu o psychologię głębi, J. Pastuszka zwraca uwagę, że: „Idea Boga tworzy się u dziecka na wzór rodziców, a cechy dostrzeżone w rodzicach są następnie rzutowane na osobistą koncepcję Boga, a tym samym wpływają one na życie religijne jednostki” oraz że „wszystkie.

<sup>14</sup> Por. tamże s. 345—347.

<sup>15</sup> *Psychologiczne podstawy religijnego wychowania dzieci*. W: *O Bogu i człowieku*. T. 2. Warszawa 1969.

<sup>16</sup> Zob. Gruehn, jw. s. 347—349.

pojęcia, nie wyłączając pojęć o treści czysto duchowej, jak Bóg, są nabyte, a nie wrodzone, mają podłoże empiryczne i tworzą się na drodze abstrakcji i analogii<sup>17</sup>. Jest to silne podkreślenie wpływu otoczenia, środowiska w procesie wychowania religijno-moralnego. Świat religijno-moralny tworzy się jednak nie na zasadzie automatyzmu; pierwotne wyobrażenie rodziców równałoby się wyobrażeniu Boga. Zdaniem Pastuszki, wraz z rozwojem psychiki pierwotne pojęcia wzbogacają się w nowe elementy przez momenty myślowe, będące wynikiem zastanawiania się nad światem i człowiekiem. Typ ideału rodzicielskiego pozostaje jednak zawsze w religijności człowieka jako jedno z jej nawarstwień obok takich elementów, jak temperament, charakter, poziom kultury czy przeszłość tkwiąca w podświadomości. Elementy rodzinne tkwią w podświadomości „jako materiał empiryczny, z którego na drodze analogii i abstrakcji wytworzyła się idea Boga jako bytu najdoskonalszego”<sup>18</sup>.

Pierwszym elementem istotnym w katechezie rodzinnej są najpierw i przede wszystkim sami rodzice, ich obraz powstający w świadomości dziecka, który rzutuje na obraz i pojęcie Boga.

E. Hurlock wiąże początek wychowania religijnego z momentem, gdy dziecko zaczyna rozumieć słowo, a więc dużo wcześniej, zanim zacznie posługiwać się mową czynną<sup>19</sup>. Podkreśla, że kształcenie religijne winno uwzględniać poziom rozwoju dziecka, a więc jego rozwój umysłowy, zainteresowania, ciekawość. Posuwa się nawet do twierdzenia, że zaniedbania wychowania religijnego we wczesnych latach czy prowadzenie go w sposób niedoskonały, niedostosowany do poziomu umysłowego dziecka, przyczynia się do ateizmu w późniejszym okresie życia lub odczuwania przez nie mniejszej potrzeby religii. Twierdzi też, że pojęcie Boga jako Ojca tworzy się na wzór własnego ojca, jak również zależy od obrazów, które dziecko ogląda i wiadomości, jakie otrzymuje od starszych.

Obraz Boga tworzy się u dziecka na obraz rodziców — zauważa podobnie H. Geiger<sup>20</sup>. Antropomorfizm ten dziecko zaczyna przewycięzać, gdy patrzy na rodziców klękających do modlitwy i z szacunkiem zwracających się do Boga. Dalszy proces przewyciężania antropomorficznego obrazu Boga można odnaleźć przy końcu wieku przedszkolnego, gdy chwieje się wiara dziecka we wszechmoc rodziców.

<sup>17</sup> Pastuszka, jw. s. 239; Just twierdzi: „Bóg jest na tym etapie w pewien sposób objawiony dziecku przez rodziców i w rodzicach”. (*Psychologiczne podstawy religijnego wychowania dzieci*, jw. s. 226).

<sup>18</sup> Pastuszka, jw. s. 239—240.

<sup>19</sup> *Rozwój dziecka*. Warszawa 1960. Por. zwłaszcza s. 569—571.

<sup>20</sup> *Christliches Elternseminar*. Leipzig 1971.

Atmosfera domu rodzinnego i obraz rodziców można uznać za elementy wychowania religijnego w szerszym znaczeniu. Natomiast wychowanie religijne w znaczeniu węższym łączy się z podjęciem przez rodziców katechezy rodzinnej w sensie włączenia rodzicielskiego słowa, które daje świadectwo wierze i budzi wiarę, będąc głoszeniem Dobrej Nowiny. Ludzkie bowiem słowo nie jest w stanie wzbudzić wiary religijnej. Na ten między innymi aspekt zwraca pośrednio uwagę Geiger<sup>21</sup>.

Katecheza rodzinna jest połączeniem nauki religii z życiem, co tak trudno przychodzi zrealizować katechezie szkolnej. Osadzenie chrześcijańskiego nauczania w życiu może się dokonać jedynie przez rodziców, którzy towarzyszą dziecku i mogą je obserwować. Charakterystyczne dla katechezy rodzinnej jest to, że dokonuje się ona w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i w nawiązaniu do jego różnych sytuacji. Dziecko w spontaniczny sposób kształtuje wiarę przenikająca życie rodziny. Oddziałuje na nie chrześcijańskie przeżywanie świąt, rozmowy — jako religijna interpretacja szczególnych wydarzeń rodzinnych i sąsiedzkich, odpowiedzi na pytania natury religijnej<sup>22</sup> czy wreszcie rozmowy matki lub ojca z dzieckiem na tle zaobserwowanych sytuacji. Rodzice uczą i przyzwyczajają dziecko do modlitwy, śpiewają pieśni, wyrabiają zdolność do słuchania i refleksji przez wszelkie opowiadania, przez kontakt z książką zawierającą ilustracje, ukazują różne wymiary świata i ludzkich spraw, co również jest elementem wychowania religijnego<sup>23</sup> i może wejść w zakres katechezy rodzinnej.

### III Proces wychowania moralnego

Dziecko przychodzi na świat jako istota amoralna. Moralnym staje się głównie przez wychowanie i oddziaływanie społeczne. Skoro moralność jest wypadkową procesu wychowawczego, który dokonuje się przy udziale środowiska społecznego, nie ulega wątpliwości, że pierwszym i bezpośrednim źródłem moralności będzie rodzina, a wychowanie moralne przez nią prowadzone będzie realizowało w rozwoju dziecka przyjętą hierarchię wartości. To co odnosiło się do pojęcia wychowania religijnego jako jakości wychowania, a nie odrębnego działu, odnosi się również do wychowania moralnego.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. Geiger: *Początki wiary*, jw. s. 48. Podobne walory katechezy rodzinnej podkreśla S. Zajaczkowski: *Rodzina a wychowanie religijne*. „Novum” 1974 nr 4 s. 97—102.

<sup>23</sup> Zob. Geiger: *Początki wiary*, jw. s. 49.

Stąd „wychowanie moralne odgrywa rolę jakby duszy ożywiającej, organizującej i podporządkowującej wszelki rozwój (...) w jednolitą całość ideału nowego człowieka”, bo „bez prawdziwego wychowania moralnego niepodobna stać się ludzkim, prawdziwym człowiekiem”<sup>24</sup>.

Chrześcijańskie wychowanie moralne włącza w życie moralne Boga z Jego przykazaniem miłości, stąd moralność chrześcijańska zyskuje nowy wymiar. Proces wychowania moralnego obejmuje kształtowanie pojęć i ocen moralnych, jak i kształtowanie sumienia i postaw moralnych.

#### I KSZTAŁTOWANIE POJĘĆ I OCEN MORALNYCH

Rozwój moralny dziecka przebiega etapami. Pierwszy z nich, obejmujący pierwsze miesiące i lata, nosi nazwę anomii moralnej. Jest to okres „jakby poza wszelkim prawem moralnym”, w którym dziecko „obywa się bez świadomości norm”<sup>25</sup>. Stwierdzenie to jest problematyczne, chociażby z punktu widzenia wyznaczonych mu ram czasowych. Badania bowiem wykazują istnienie poczucia powinności moralnej przynajmniej u części dzieci przedszkolnych<sup>26</sup>, przy czym wiadomo, że werbalizacja i świadomość norm moralnych idzie z pewnym opóźnieniem za ich stosowaniem w życiu. Z omawianych przez S. Kunowskiego dalszych faz rozwoju moralnego, którymi są: heteronomia, autonomia i teonomia, interesuje nas stadium heteronomii, tym bardziej, że można ją widzieć już w przedszkolnym okresie rozwoju dziecka, podczas gdy Kunowski łączy ją z rozwojem dziecka w wieku szkolnym<sup>27</sup>.

Moralność heteronomiczna, czyli pochodząca od innych, wiąże się z nakazami i zakazami, nagrodami i karami najbliższego środowiska dziecka, jakim jest rodzina. Wymagania moralne są dziecku narzucane w kategoriach przez nie zrozumiałych, poczynając od prymitywnego określenia czegoś jako „cacy” czy „be”, poprzez kategorie estetyczne: „piękny”, „brzydki”, czy społeczne: „tatuś się będzie gniewał” lub „tak ludzie nie postępują”, czy bardziej abstrakcyjnie: „tak się postępuje” lub „nie postępuje”, bliskie już kategoriom moralnym: „dobre”, „złe” — do kategorii religijnych: „podoba się Bogu”, ewentualnie: „jest grzechem”, które to oceny moralne czy pojęcia

<sup>24</sup> S. Kunowski: *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Red. F. Adamski. Warszawa 1973 s. 75.

<sup>25</sup> Tamże s. 70.

<sup>26</sup> Zob. W. Terlecka: *Poczucie powinności moralnej u dzieci przedszkolnych*. Warszawa 1975.

<sup>27</sup> *Wychowanie moralne*, jw. s. 71.

moralne funkcjonują na wyższym etapie rozwoju moralnego człowieka<sup>28</sup>. W wieku lat trzech moralność dziecka przejawia się w formie stosowania się do nakazów i zakazów starszych. W wieku lat czterech do siedmiu pojęcie dobra i zła „nie wykracza poza materialną wartość czynu, gdyż dziecko nie umie wnikać w zamiar czy rozumieć intencję”<sup>29</sup>.

Wnikliwą ocenę rozwoju pojęć moralnych przeprowadził J. Piaget. Mówiąc o spontanicznym realizmie moralnym najwcześniejszych lat twierdzi, że już w wieku lat 3—4 dziecko ma zdolność „odróżniania wykroczeń intencjonalnych od niezamierzonego naruszania kodeksu reguł moralnych”<sup>30</sup>, przy czym odnosi się to do jego własnych czynów. Natomiast w ocenie innych jest o wiele surowsze. Skłonne jest ujmować czyn w jego materialnym aspekcie i oceniać go według obiektywnego kryterium reguły, konfrontując z nią materialną wartość czynu. Piaget łączy zjawisko realizmu moralnego dziecka z myśleniem egocentrycznym i przymusem dorosłych<sup>31</sup>.

Dociekania Piageta są trudne do uwzględnienia, gdyż nie podaje on wyraźnie ram czasowych, w jakich należałoby umieścić niektóre jego obserwacje. Wydaje się, że rozważania przezeń poczynione, dotyczące realizmu moralnego, dadzą się odnieść do ostatniego etapu wieku przedszkolnego.

Zdaniem E. B. Hurlock rozwój moralny dziecka przechodzi dwie fazy: rozwój postępowania moralnego i rozwój pojęć moralnych. Fazy te są ze sobą związane i istotne dla osiągnięcia prawdziwej moralności, chociaż nie istnieje ścisła zależność między wiedzą moralną a postępowaniem moralnym. Dziecko uczy się postępowania moralnego pod wpływem nagrody i kary, nieświadomego naśladownictwa i myślenia refleksyjnego. Ważna jest w wychowaniu moralnym poprawa i konsekwentna reakcja otoczenia na określone zachowanie dziecka<sup>32</sup>.

W wychowaniu moralnym ważnym czynnikiem jest karność, która winna odpowiadać takim zasadom, jak: dziecko musi postępować w sposób pożądanym, musi powiązać zadowolenie z czynami pożądanymi i niezadowolenie

<sup>28</sup> Por. S. Wittek: *Wychowanie w rodzinie a zagadnienie sumienia*. W: *Materiały z Wykładów Uniwersyteckich dla Duchowieństwa na temat: Wychowawcze możliwości i zadania rodziny katolickiej w Polsce*. Lublin 1973 (maszynopis). „Dziecinne »cacy« i »be« to etap niezwykle ważny dla rozwoju postaw etycznych. Psychologia i pedagogika stwierdza, że dzieci pozbawione słusznej pochwały lub nagany w ciągu pierwszych lat życia bardzo często wyrastały na ludzi pozbawionych uczuć moralnych” (E. Ręsa: *Inicjacja do pokuty*. „Katecheta” 1975 nr 1 s. 31).

<sup>29</sup> M. Jakubiec: *Wychowanie sumienia w pierwszych latach życia*. „Katecheta” 1971 nr 2 s. 60.

<sup>30</sup> *Rozwój ocen moralnych dziecka*. Warszawa 1967 s. 168.

<sup>31</sup> Tamże s. 172—180.

<sup>32</sup> Zob. Hurlock, jw. s. 523—524.



z niepożądanymi, w wykonaniu czynów pożądaných musi dojść do nawyku i wykonywania ich niemal automatycznie, z własnej woli i bez nadzoru oraz nauczyć się zastępować czyny niepożądane przez pożądane<sup>33</sup>.

Natomiast oddziaływanie wychowawcze musi odpowiadać następującym zasadom: wywierając na dziecko presję, trzeba mu pokazać, że się je kocha i że presja odnosi się do czynu, wychowujący muszą współpracować konsekwentnie w przestrzeganiu karności, wywierać nacisk przez pochwałę lub odmowę przywilejów stosowania do czynów, dorośli winni dać przykład życia zdyscyplinowanego, pomóc dziecku zrozumieć konieczność pewnych przepisów, a zasady i przepisy wprowadzać we właściwym czasie<sup>34</sup>.

Omówione prawidłowości i zasady wychowania moralnego w rodzinie można ująć jako dostarczanie dziecku wzorca, który jest przyjmowany w procesie naśladownictwa i identyfikacji, wzmacniany stosowaniem nagród i kar, oraz jako oddziaływanie przez jakość relacji rodzice — dzieci.

Z punktu widzenia katechezy rodzinnej w wychowaniu moralnym prócz przykładu rodziców i atmosfery życia moralnego w domu istotną rolę spełniają zachęty w kierunku pełnienia dobra, wyjaśnienia, tłumaczenia, pochwały i dostarczanie dziecku w związku z rozwojem jego myślenia ocen moralnych. Wszystkie te elementy oddziaływania rodzicielskiego, złączone z chrześcijańską interpretacją życia i postępowania, która opiera się na źródłach biblijnych i nauce Kościoła, stanowią równocześnie elementy katechezy moralnej czy etycznej<sup>35</sup> w rodzinie. Dzieci mają prawo oczekiwać katechezy pobudzającej je „do oceny wartości moralnych, wedle prawidłowego sumienia” (DWCH 1).

## 2 WYCHOWANIE SUMIENIA I CHARAKTERU

W rozwoju moralnym i społecznym dziecka prawidłowy rozwój sumienia stanowi ważny problem.

Sumienie można określić jako właściwą ludziom dyspozycję do samokontroli postępowania, oceny jego zgodności lub niezgodności z uznawanymi normami moralnymi, czemu towarzyszy poczucie satysfakcji lub przykrości wywołane tą zgodnością lub niezgodnością<sup>36</sup>, lub krócej: jako zdolność psychiczną wartościowania moralnego<sup>37</sup>. Na sumienie, jak się zdaje, składają

<sup>33</sup> Tamże s. 537.

<sup>34</sup> Zob. tamże s. 540. Hurlock powtarza sugestie, jakie podsuwa G. B. Geisel (*Discipline viewed as a developmental of the child*. „Nerv. Child” 1951 nr 9).

<sup>35</sup> Por. Majewski, jw. s. 206.

<sup>36</sup> Por. W. Okoń: *Sumienie*. W: *Słownik pedagogiczny*. Warszawa 1975 s. 281.

<sup>37</sup> Zob. E. Sujak: *Stawianie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia*. „Znak” 1972 nr 215 s. 690.

się normy zobiektywizowane w przykazaniach, uwewnętrznione w sumieniu, umiejętność zastosowania norm w życiu oraz postawa gotowości pójścia za tym, co dobre, a unikanie zła.

Jeśli formowaniu się sumienia towarzyszy jedynie wzgląd społeczny, mówi się o kształtowaniu sumienia moralnego. Jeśli natomiast sumienie kształtuje się z przewagą motywacji religijnej, można mówić o formowaniu się sumienia religijnego. W wychowaniu chrześcijańskim motywacja religijna i społeczna kształtowania sumienia wzajemnie się uzupełniają<sup>38</sup>.

W rozwoju sumienia można dostrzec dwa kierunki: rozwój wartościowania moralnego i rozwój poczucia winy. Początki rozwoju sumienia wykraczają poza okres przedszkolny<sup>39</sup> i dotyczą wartościowania związanego z doznaniem przyjemności i przykrości, łączących się z opieką nad dzieckiem w pierwszych miesiącach i latach jego życia. Od tych z bazy biologicznej rodzących się doznań przyjemności i przykrości dziecko przechodzi następnie na płaszczyznę przeżyć psychicznych, sprzężonych z zaspokojeniem potrzeb psychicznych. Te elementarne doznania wiążą się z wartościowaniem estetycznym: ładny, brzydki, które utożsamia się z wartościowaniem: przyjemny, przykry. Dziecko to, co przyjemne, określa jako ładne, a to, co przykre — jako brzydkie. Jest to przejaw dziecięcego egocentryzmu. Dopiero w momencie odrywania się pojęć dobra i zła od bezpośrednich doznań przechodzi ono na wyższy stopień wartościowania<sup>40</sup>. W wieku lat 4—7, jak już wyżej wspomniano, pojęcie dobra i zła nie wykracza poza materialną wartość czynu. Dopiero około 7 roku życia pojawia się zainteresowanie intencją czynu. Sumienie dziecka jest chwiejne i wspierane przez rodziców<sup>41</sup>.

Drugi problem, jaki towarzyszy w stawaniu się i dojrzewaniu sumienia, to powstanie i rozwój poczucia winy. Małe dziecko nie ma poczucia winy<sup>42</sup>. Przeżywa raczej uczucie lęku, wynikające z zagrożenia poczucia bezpieczeństwa. Ponieważ jest związane z matką, jej mimikę i głos odczytuje jako sygnał odrzucenia, zagrożenia; z reakcji matki odczytuje to, co wolno i czego nie wolno.

Zdaniem E. Sujak, u progu poczucia winy leżą: zależność od rodziców, zakaz od nich pochodzący i lęk. Zależność poszerza się z biegiem czasu m.in.

<sup>38</sup> Zob. A. Just: *Formowanie się sumienia*. W: *W kierunku człowieka*. Red. B. Bejze. Warszawa 1971 s. 276—277.

<sup>39</sup> Por. M. Kowalska: *Kształcenie sumienia*. „Katecheta” 1961 nr 4.

<sup>40</sup> Zob. Sujak, jw. s. 691.

<sup>41</sup> Por. Jakubiec: *Wychowanie sumienia*, jw. s. 60—61; Tenże: *Zadanie rodziny chrześcijańskiej*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, jw. s. 173.

<sup>42</sup> Zob. Hurlock, jw. s. 531.

o zależność od Boga<sup>43</sup>. Przypuszczać należy, że nie chodzi jedynie o lęk i strach w znaczeniu oczekiwania kar i represji, lecz o obawianie się, by nie sprawić rodzicom przykrości. Dziecko bowiem nie powinno w przeżywaniu poczucia winy koncentrować się na własnej przykrości, związanej z doznawaną za winę karą, lecz na przykrości wyrządzonej innym. Dojdzie do tego z biegiem czasu świadomość sprzeniewierzenia się miłości Boga. Jest rzeczą oczywistą, że w okresie przedszkolnym to przeżywanie poczucia winy nie będzie jeszcze dojrzałe, lecz przeżywane będzie, w związku z postawą egocentryczną, jako zło i przykreść własna, niemniej jednak wraz z rozwojem psychiki dziecko nabiera stopniowo zdolności do rozumienia charakteru obiektywnego i powszechnego dobra i zła<sup>44</sup>. Powyższa refleksja, dotycząca rozwoju i kształtowania przez rodziców u dziecka poczucia winy, jest ważną wskazówką dla katechezy rodzinnej, w której w oczywisty sposób nie może zabraknąć wartościowania moralnego, jak również właściwych kryteriów tegoż wartościowania.

Sumienie określa się często mianem głosu Boga, którym staje się dzięki inicjacji religijnej, pomagającej otworzyć się człowiekowi na dialog z Bogiem. Sumienie dziecka, formowane w oparciu o Chrystusowe orędzie, rozwija się ponadto nie w odniesieniu do normy abstrakcyjnej, lecz ma charakter personalnego odniesienia czynów do Boga. Kształtuje się ono w oparciu o wzory osobowe rodziców, w atmosferze życzliwości i serdeczności oraz miłości wymagającej i cierplivej, która uwrażliwia na sprawy drugiego człowieka, uczy brać udział w radościach i smutkach bliźniego. Kształtuje się pod wpływem przebaczącej miłości rodziców, która chroni przed rozpaczą i zniechęceniem, pomaga odkryć personalny aspekt grzechu i mobilizuje do nowego wysiłku współżycia z bliźnimi i z Bogiem. Ważne miejsce w tak rozumianej formacji sumienia odgrywa rachunek sumienia, rozumiany nie jako wyliczanie grzechów, lecz pytanie o wierność Bogu<sup>45</sup>. Przy wychowaniu dziecka do rozumienia dobra i zła należy strzec się przed nadmiernym obarczaniem dziecka poczuciem winy<sup>46</sup>, przy czym właściwe oddziaływanie wychowawcze rodziców może mu pomóc w odkryciu Boga jako kogoś drugiego, podobnego do bliskich, któremu dobro sprawia radość, a zło jest odejściem od Niego<sup>47</sup>.

W powstawaniu i formowaniu się sumienia istotną rolę odgrywa nie tylko przykład rodziców, lecz także słowo, które pochwała, gani, zachęca, przypo-

<sup>43</sup> Por. Su j a k, jw. s. 391—393.

<sup>44</sup> Zob. P. P o r ę b a: *Dziecko — środowisko — wychowawca w procesie wychowania religijno-moralnego*. „Studia Warmińskie” 1965.

<sup>45</sup> Zob. J a k u b i e c: *Zadania rodziny*, jw. s. 174—182; Tenże: *Wychowanie sumienia*, jw. s. 62—66.

<sup>46</sup> Por. W. D. W a l l: *Wychowanie i zdrowie psychiczne*. Warszawa 1960 s. 79.

<sup>47</sup> Zob. P o r ę b a, jw. s. 474n.

mina, tłumaczy, rozkazuje, zakazuje. W te, z życiem codziennym związane reakcje i pouczenia werbalne, włącza się katecheza rodzinna, niosąca ze sobą motywację religijną, ukazująca religijne perspektywy, bazująca na religijnych treściach i przykładach, a zatem wprowadzająca w rozwój sumienia czynnik religijny.

W wieku przedszkolnym tworzą się nie tylko zaczątki charakteru, lecz także wdrożenie do pracy nad nim samego dziecka<sup>48</sup>. Zaniedbania w pracy nad charakterem w tym okresie z trudem dadzą się potem naprawić<sup>49</sup>. Przez charakter zaś należy rozumieć „ogół względnie trwałych cech psychicznych, które przede wszystkim ujawniają się w postępowaniu (danego) człowieka z ludźmi (innymi)”, a ponieważ „postępowanie człowieka zaliczamy do tzw. spraw „moralnych”, przeto charakter jest to ogół cech „moralnych” w osobowości ludzkiej”<sup>50</sup> lub „zespół cech, które można wartościować z punktu widzenia społecznego i moralnego”<sup>51</sup>.

Charakter wiąże się przede wszystkim z wolą, która stanowi jego trzon. Prócz siły woli na charakter składa się również pewna treść obejmująca poglądy, przekonania i uczucia<sup>52</sup>. Według J. Pietera, cechy charakteru obejmują temperament i nade wszystko silną wolę — jako układ motywów i napędów do działania<sup>53</sup>. Charakter dziecka zatem rozwija się wraz z rozwojem woli i uczuć społecznych, na bazie przykładu postępowania rodziców, jak również przykładów dostarczonych dziecku w opowiadaniach. W kształtowaniu charakteru istotne jest także działanie samego dziecka<sup>54</sup>.

Wola dziecka rozwija się w kierunku posłuszeństwa i podporządkowania wymaganiom, które stawiają rodzice, oraz w kierunku samodzielnego podejmowania i realizowania własnych zamiarów i planów. Rozwija się ona wówczas, gdy dziecko pokonuje przeszkody zewnętrzne i wewnętrzne w wypełnianiu czegoś, co rozumie jako obowiązek. Do cech woli uspołecznionej można zaliczyć: branie pod uwagę potrzeb innych, uległość i karność wobec poleceń

<sup>48</sup> Por. S. Kunowski: *Wdrożenie do pracy nad własnym charakterem jako naczelné zadanie wychowania w rodzinie*. „Homo Dei” 1960 nr 3; L. Wołoszynowa: *Psychologia pomaga wychowaniu*. Warszawa 1962 s. 138.

<sup>49</sup> Por. H. Spionek: *Psychologia wychowawcza dla rodziców*. Warszawa 1962 s. 80.

<sup>50</sup> J. Pieter: Charakter. W: *Słownik psychologiczny*. Wrocław 1963 s. 45—46; por. S. Bałey: *Zarys psychologii w związku z rozwojem psychiki dziecka*. Wrocław 1948 s. 336—337.

<sup>51</sup> M. Przetacznikowa: *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*. Warszawa 1967 s. 221.

<sup>52</sup> Por. Spionek, jw. s. 80.

<sup>53</sup> Pieter: Charakter, jw. s. 46.

<sup>54</sup> Por. Spionek, jw. s. 81.

dorosłych, cierpliwość i wytrwałość wobec trudności, aktywność w podejmowaniu zadań wymagających wysiłku<sup>55</sup>.

W wychowaniu charakteru postuluje się wyrabianie takich cech, jak prawdomówność, szczerłość, przedsiębiorczość, odwaga, skromność i wytrwałość oraz zwalczanie egoizmu, nieufności, bierności, tchórzostwa, zarozumiałości i lenistwa<sup>56</sup>. Nie może być stosowany gwałt i przemoc, gderliwość, surowość i ciężkie kary, natomiast wskazane są pozytywne oddziaływania w postaci rad, życzliwych ocen zachowania, pomocy w kontroli postępowania i w odnawianiu postanowień<sup>57</sup>. Z punktu widzenia chrześcijańskiego określamy to jako rozwijanie cnót i zwalczanie wad na bazie przykładu rodziców i pogodnej atmosfery domowej.

Mogą też zachodzić w wychowaniu charakteru pewne trudności w zakresie niektórych postaw dziecka, takich jak posłuszeństwo, prawdomówność, miłość czy obowiązkowość. Są one uzasadnione z punktu widzenia psychologii rozwojowej. Posłuszeństwo dziecka przechodzi przez fazę negatywną w postaci stawiania oporu normom, co wiąże się z odkryciem przez nie swego „ja”. Prawdomówność jest czasem w oczach rodziców nieświadomych procesów rozwojowych psychiki dziecka kwestionowana w braku zrozumienia bujności dziecięcej wyobraźni i fantazji, mieszającej jej wytwory z rzeczywistymi faktami i zdarzeniami. W związku z nieznaną praw rządzących życiem społecznym i egocentrycznym nastawieniem, powodowanym silnymi uczuciami, dziecko przywłaszcza sobie czasem cudze rzeczy, co nie musi być kwalifikowane jako kradzież. Postawa miłości natomiast stoi w kolizji z brakiem uspołecznienia dziecka, z jego nastawieniem egocentrycznym, które nie pozwala mu stawić się w położenie drugiego.

Wychowanie charakteru i sumienia w ramach wychowania religijno-moralnego ściśle wiąże się ze stosowaniem pewnych zasad. Prócz zasady obecności obojga rodziców w wychowaniu dziecka, którzy darzą je serdecznością i stwarzają atmosferę szczerości i zaufania, konieczne jest trzymanie się zasady stałości i konsekwentności, jednolitości i harmonijności oddziaływań i ocen moralnych tak ze strony ojca, jak i matki. Dalszy postulat to wychowanie wszechstronne, rozwijające aktywność dziecka, stwarzające w atmosferze życia religijnego i prawidłowo funkcjonującym środowisku wychowawczym warunki umożliwiające wejście dziecka na drogę samowychowania, na której zmierzać będzie ono do urobienia w sobie charakteru moralnego, chrześcijańskiej doskonałości i pełnej już osobowości<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Zob. Przetacznikowa, jw. s. 222.

<sup>56</sup> Por. Spionek, jw. s. 81.

<sup>57</sup> Por. Kunowski: *Wdrożenie do pracy nad własnym charakterem*, jw. s. 411—417.

<sup>58</sup> Por. P. Poręba: *Pedagogizacja rodziców*. „Studia Warmińskie” 1969 s. 455n.

## THE ROLE OF FAMILY CATECHESIS IN THE PROCESS OF RELIGIOUS AND MORAL EDUCATION OF THE CHILD

### S U M M A R Y

Every developmental period has a value in itself and not merely as preparation for the next stage. Therefore, it is necessary to respect each stage of the child's development also from a religious point of view and to give him a chance for full contact with God. Properly understood education and the truthful transmission of faith have much in common. Religious education, which provides help in entering upon a dialogue with God and adopting an appropriate attitude towards Him, is not a branch of education but an educational quality involving the child's life as a whole. The process of religious education, which has an impact on the child's religious development, includes environmental influences, especially that of the parents. The process is based on the possibilities determined by the child's mental development and on his own activity, which in time acquires the form of self-teaching and self-education.

The atmosphere at home and the parents' image can be regarded as elements of religious education in the broad sense. Religious education in the strict sense relates to catechesis in the family conducted by the parents, which bears witness to the faith and inspires faith, because it consists in proclaiming the Good News; for no human word is capable of arousing religious faith. It is characteristic of family catechesis that it takes place in the ordinary circumstances of everyday life and in connection with its events.

In addition to parental example and the moral atmosphere of the home moral education is also influenced by encouragement to do good, explanations, comments and praise received by the child as his thinking and moral judgment develop. All these items, combined with a Christian interpretation of life and actions, which is based on the Bible and the Church's teaching, form part of moral or ethical catechesis in the family.

The proper development of conscience is an important element of the child's moral and social development. It involves two strands: the development of moral judgment and of the sense of guilt. Conscience is often termed the voice of God, which it has become owing to religious initiation, which helps man to open himself to dialogue with God. The word of praise, rebuke, encouragement, reminder, explanation, command, prohibition plays a significant role in the rise and formation of conscience.

Family catechesis supplements these verbal reactions and instructions with a religious motivation. It reveals religious perspectives and is based on religious concepts and examples, thus bringing a religious factor into the development of conscience.

## ZASADY DOBORU TREŚCI KATECHEZY

Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae*<sup>1</sup> stwierdza, że celem katechezy jest doprowadzenie do dojrzałości wiary już zrodzonej w duszy i ukształtowanie prawdziwego ucznia Chrystusowego przez pogłębione i bardziej uporządkowane poznanie Osoby i nauki Chrystusa. Realizacja jednak tego celu wymaga liczenia się z realną sytuacją katechizowanego, z jego konkretnym stanem wiary, tj. na ile jest on wprowadzony w wiarę i jaki jest jego związek z Jezusem Chrystusem.

Wydaje się więc, że konstruując program katechetyczny, winno się mieć na uwadze z jednej strony cel katechezy, z drugiej niejako poziom wiary katechizowanego. Ten ostatni jest uzależniony w decydującej mierze od uwarunkowań, w jakich żyje adresat katechezy.

Jeśli chodzi o sytuację katechizowanych w Polsce, to trzeba stwierdzić, że nie są oni wolni od procesów laicyzacji ich życia. Istnieje bowiem u nas zarówno laicyzacja obiektywna, jak i subiektywna. Daje się zauważyć, że z jednej strony wartości sacrum nie mają dominującego znaczenia w życiu dorosłych, co potwierdzają między innymi badania W. Piwowarskiego<sup>2</sup>, z drugiej zaś podejmuje się działania mające na celu laicyzację życia społeczeństwa. Te ostatnie podejmuje się nie tylko poprzez środki masowego przekazu, ale także przez szkołę.

W świetle powyższych stwierdzeń autor niniejszego artykułu nie zamierza opowiadać się bądź to za uzupełnieniem dotychczasowego, bądź też konstruowaniem nowego programu katechetycznego. Pragnie jedynie zwrócić uwagę na zasady, które należałoby uwzględnić w reformowaniu bądź tworzeniu nowego programu katechetycznego. Przez zasady zaś rozumie on kryterium doboru treści programowych katechezy, powiązanych z celami kształcenia i wychowania oraz sposobem ich realizacji<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tekst polski: Warszawa 1980.

<sup>2</sup> Zob. np. tegoż: *Idealy współczesnej młodzieży polskiej*. „Collectanea Theologica” LI:1981 fasc. II s. 65—78.

<sup>3</sup> Por. odnośne uwagi u: W. Z a c z y ń s k i: *Dydaktyka*. W: *Pedagogika*. Pod red. M. Godlewskiego, S. Krawcewicza, T. Wujka. Warszawa 1975 s. 379—385; C. K u p i s i e w i c z: *Podstawy dydaktyki ogólnej*. Warszawa 1977 s. 133.

## THE ROLE OF FAMILY CATECHESIS IN THE PROCESS OF RELIGIOUS AND MORAL EDUCATION OF THE CHILD

### S U M M A R Y

Every developmental period has a value in itself and not merely as preparation for the next stage. Therefore, it is necessary to respect each stage of the child's development also from a religious point of view and to give him a chance for full contact with God. Properly understood education and the truthful transmission of faith have much in common. Religious education, which provides help in entering upon a dialogue with God and adopting an appropriate attitude towards Him, is not a branch of education but an educational quality involving the child's life as a whole. The process of religious education, which has an impact on the child's religious development, includes environmental influences, especially that of the parents. The process is based on the possibilities determined by the child's mental development and on his own activity, which in time acquires the form of self-teaching and self-education.

The atmosphere at home and the parents' image can be regarded as elements of religious education in the broad sense. Religious education in the strict sense relates to catechesis in the family conducted by the parents, which bears witness to the faith and inspires faith, because it consists in proclaiming the Good News; for no human word is capable of arousing religious faith. It is characteristic of family catechesis that it takes place in the ordinary circumstances of everyday life and in connection with its events.

In addition to parental example and the moral atmosphere of the home moral education is also influenced by encouragement to do good, explanations, comments and praise received by the child as his thinking and moral judgment develop. All these items, combined with a Christian interpretation of life and actions, which is based on the Bible and the Church's teaching, form part of moral or ethical catechesis in the family.

The proper development of conscience is an important element of the child's moral and social development. It involves two strands: the development of moral judgment and of the sense of guilt. Conscience is often termed the voice of God, which it has become owing to religious initiation, which helps man to open himself to dialogue with God. The word of praise, rebuke, encouragement, reminder, explanation, command, prohibition plays a significant role in the rise and formation of conscience.

Family catechesis supplements these verbal reactions and instructions with a religious motivation. It reveals religious perspectives and is based on religious concepts and examples, thus bringing a religious factor into the development of conscience.



## ZASADY DOBORU TREŚCI KATECHEZY

Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae*<sup>1</sup> stwierdza, że celem katechezy jest doprowadzenie do dojrzałości wiary już zrodzonej w duszy i ukształtowanie prawdziwego ucznia Chrystusowego przez pogłębione i bardziej uporządkowane poznanie Osoby i nauki Chrystusa. Realizacja jednak tego celu wymaga liczenia się z realną sytuacją katechizowanego, z jego konkretnym stanem wiary, tj. na ile jest on wprowadzony w wiarę i jaki jest jego związek z Jezusem Chrystusem.

Wydaje się więc, że konstruując program katechetyczny, winno się mieć na uwadze z jednej strony cel katechezy, z drugiej niejako poziom wiary katechizowanego. Ten ostatni jest uzależniony w decydującej mierze od uwarunkowań, w jakich żyje adresat katechezy.

Jeśli chodzi o sytuację katechizowanych w Polsce, to trzeba stwierdzić, że nie są oni wolni od procesów laicyzacji ich życia. Istnieje bowiem u nas zarówno laicyzacja obiektywna, jak i subiektywna. Daje się zauważyć, że z jednej strony wartości sacrum nie mają dominującego znaczenia w życiu dorosłych, co potwierdzają między innymi badania W. Piwowarskiego<sup>2</sup>, z drugiej zaś podejmuje się działania mające na celu laicyzację życia społeczeństwa. Te ostatnie podejmuje się nie tylko poprzez środki masowego przekazu, ale także przez szkołę.

W świetle powyższych stwierdzeń autor niniejszego artykułu nie zamierza opowiadać się bądź to za uzupełnieniem dotychczasowego, bądź też konstruowaniem nowego programu katechetycznego. Pragnie jedynie zwrócić uwagę na zasady, które należałoby uwzględnić w reformowaniu bądź tworzeniu nowego programu katechetycznego. Przez zasady zaś rozumie on kryterium doboru treści programowych katechezy, powiązanych z celami kształcenia i wychowania oraz sposobem ich realizacji<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tekst polski: Warszawa 1980.

<sup>2</sup> Zob. np. tegoż: *Ideaty współczesnej młodzieży polskiej*. „Collectanea Theologica” LI:1981 fasc. II s. 65—78.

<sup>3</sup> Por. odnośne uwagi u: W. Z a c z y ń s k i: *Dydaktyka*. W: *Pedagogika*. Pod red. M. Godlewskiego, S. Krawcewicza, T. Wujka. Warszawa 1975 s. 379—385; C. K u p i s i e w i c z: *Podstawy dydaktyki ogólnej*. Warszawa 1977 s. 133.

Podstawową i naczelną zasadą katechezy wydaje się być wierność Bogu i człowiekowi. Z niej niejako wynikają: zasada świeckości i religijności, kultury i Objawienia, indywidualności i wspólnotowości, liturgiczno-biblijna, koncentracji na bliskich dziecku społecznościach i zarazem otwartości na szersze społeczności, problemów egzystencjalnych i ujęcia całościowego orędzia chrześcijańskiego, wiary i moralności, jedności w różnorodności, doświadczenia i nauczania, informacji i formacji.

Zasady te korelują w pewnej mierze z zasadami doboru treści kształcenia i wychowania oraz ich realizacji w systemie szkolnym: zasadą naukowości, społeczno-polityczną, dydaktyczną, jedności procesu dydaktycznego i wychowawczego, łączenia teorii i praktyki, zasadą ustawicznego i równoległego kształcenia, strukturalizacji treści nauczania, przedmiotowości kształcenia, aktywizacji uczniów i zasadą elastyczności<sup>4</sup>.

### I Zasada świeckości i religijności

W systemie dydaktyczno-wychowawczym i opiekuńczym szkoły postuluje się wychodzenie od potrzeb dzieci i młodzieży. Centralną tymczasem potrzebą człowieka jest potrzeba Absolutu. Czymś nieodłącznym dla człowieka jest otwieranie się na Absolut i służebne do niego ustosunkowanie się. Dzięki temu odniesieniu do Absolutu uważa się, że człowiek posiada możliwości przełamania bariery egocentryzmu, znalezienia obiektywnej oceny rzeczywistości i znalezienia dla siebie swojej roli w świecie oraz jednoczącej filozofii życia<sup>5</sup>. Służy to pełnemu rozwojowi człowieka, jeżeli tym Absolutem nie jest dla niego człowiek jako taki czy jakakolwiek idea, ale osobowy Bóg<sup>6</sup>. Stąd też katecheza winna wskazywać niewystarczalność zaspokojenia wszelkich potrzeb ludzkich bez uwzględnienia potrzeby Boga. Uwzględniając tę zasadę chodzi o to, ażeby w katechezie nie przeciwstawiać świeckości religijności, człowieka Bogu, natury lasce, ziemi niebu itp.<sup>7</sup> Katecheza winna się zatem wystrzegać rozdzielania sacrum od profanum na rzecz zespolenia, przenikania i współdziałania tego, co boskie z tym, co ludzkie. Należy więc przybliżać katechizowanemu Boga, odkrywając Go w otaczającej adresata

<sup>4</sup> Por. *Start do reformy*, „Głos Nauczycielski” 1978 nr 20; Zaczynski, jw.

<sup>5</sup> Zob. M. Majewski: *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*. Lublin 1977 s. 131n.

<sup>6</sup> Por. J. Majkowski: *Religijność a formacja osobowości człowieka*. W: *Być człowiekiem*. Poznań 1974 s. 341.

<sup>7</sup> Majewski, jw. s. 102.

katechezy rzeczywistości z jednej strony, z drugiej zaś ukazywać, iż „zespolenie sacrum z profanum najidealniej dokonało się we Wcieleniu Syna Bożego, w Jego męce i zmartwychwstaniu, a proces ten przedłuża się i ciągle dokonuje w Kościele”<sup>8</sup>. W sytuacji apoteozy człowieka należy podkreślać, iż w Chrystusie tajemnica człowieka i tajemnica Boga staje się możliwie najbardziej odkryta, ujawniając daleko posuniętą promocję człowieka. Bóg osobowy bowiem jako partner człowieka zaprasza go do wspólnoty z sobą, dając mu nie tylko poczucie bezpieczeństwa, ale także możliwość coraz pełniejszego rozwoju jako osoby ludzkiej. Ta wspólnota z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym, zapoczątkowana na chrzcie, pogłębiona osobowym spotkaniem z Nim w słowie i sakramencie, zwłaszcza w Eucharystii, jest także między innymi źródłem autentycznego zaangażowania w świat celem jego przetwarzania, stwarzania warunków bytowania godnych człowieka jako osoby i jako dziecka Bożego. Wspólnota z Bogiem nie jest zatem, jak chcą niektórzy, źródłem pasywizmu i odkładaniem szczęścia na czasy eschatologiczne. Związek z Bogiem, choć nie w pełni od strony człowieka doznany, jest już źródłem szczęścia, a nie tylko pracą dla dobra innych.

Wspólnota z Bogiem rodzi nie tylko wspólnotę z ludźmi, ale i zaangażowanie w sprawę świata, z szacunkiem dla jego autonomii, choć z myślą o jego konsekrowaniu. Formowanie postawy aktywnej wobec świata winno być związane z nieustannym pogłębianiem świadomości faktu związku z Chrystusem, a konsekwentnie ze wspólnotą eklezjalną. Z doświadczenia Boga i Kościoła we wspólnocie może wypływać u katechizowanych świadectwo wiary, nieodzowne w warunkach laicyzacji. Kształtowanie u katechizowanych tylko mechanizmów obronnych wobec laicyzacji stanowiłoby zagrożenie dla wiary, misji Kościoła, jego samourzeczywistniania się.

## II Zasada kultury i Objawienia

Kontynuacją poprzedniej jest zasada kultury i Objawienia. W zasadzie tej chodzi o wzajemne powiązanie między kulturą a Objawieniem. Dzieje bowiem człowieka są także dziejami Objawienia, realizacją planu Bożego i w dziejach tych Objawienie Boże było ciągle na nowo odczytywane. Dzięki kulturze człowiek dostrzega także objawiającego się w dziejach Boga i bardziej właściwie odczytuje jego Orędzie. Stąd też uczestnicy katechezy powinni mieć świadomość, że kultury ludzkiej nie można rozpatrywać bez jej ważnego

<sup>8</sup> M. Majewski: *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978 s. 132.

elementu, jakim jest religia, kultury zaś europejskiej bez chrześcijaństwa. Z kolei tej właśnie kultury nie można w pełni rozwijać bez związku z jej korzeniami. Dlatego też treści nauk zarówno humanistycznych (zwłaszcza literatury, sztuki, historii, filozofii), jak i nauk przyrodniczych (fizyki, biologii, astronomii, biologii z higieną) winny być uwzględnione w katechezie nie tylko w celu ewentualnego uzupełnienia luk w programie szkolnym, ale także wiernego przekazu Orędzia w imię wierności Bogu i człowiekowi.

Jakkolwiek sztuka i literatura rozwijają się niezależnie od nauczania kościelnego, to jednak mają dla niego duże znaczenie. „Starają się bowiem wyrazić charakter człowieka, jego problemy i doświadczenia, kiedy usiłuje poznać i udoskonalić siebie samego i świat; zabiegają usilnie, aby odkryć jego sytuację w historii i we wszechświecie, a także przedstawić nieszczęścia i radości, potrzeby i potęgę ludzką oraz projektować lepszy los ludziom. W ten sposób potrafią wyżej wzniesić życie ludzkie, wyrażone zależnie od epoki i miejsca w różnych formach (...) Dlatego należy zabiegać, by artyści czuli uznanie ze strony Kościoła dla ich działalności i by korzystając z uporządkowanej wolności, nawiązali swobodniejszą wymianę dóbr ze wspólnotą chrześcijańską (...) W ten sposób znajomość Boga lepiej się ujawnia, a przepowiadanie ewangeliczne staje się bardziej dostępne dla umysłu człowieka i ukazuje się dostosowane do ich sytuacji”<sup>9</sup>. Sztuka bowiem, w pełni tego słowa znaczeniu, a w tym literatura, ze swej natury wpływa na odbiorcę do przyjmowania przez niego światopoglądu wyrażonego przez nią<sup>10</sup>. Sama w sobie może dopomóc w odkryciu „sacrum” i jego przyjęciu, ponieważ wyraża sprawy ludzkie, ze szczególnym uwzględnieniem świata, jego wewnętrznych przeżyć i tęsknot<sup>11</sup>. Odkrywa ona nawet najbardziej intymne dążenia i poszukiwania człowieka, w tym i religijne, stwarzając korzystny klimat dla katechizowania<sup>12</sup>. Język literatury, a zwłaszcza poezji, potrafi zbliżyć człowieka do tajemnicy Boga. Język zaś Objawienia jest w przeważającej mierze językiem poetyckim, przez co przybliża człowiekowi to, co jest transcendentne<sup>13</sup>.

Podobną funkcję jak literatura na katechezie może spełniać sztuka. Poprzez swoją treść i formę uwrażliwia ona na piękno, rozbudza uczucia i wyczula na sacrum.

<sup>9</sup> KDK 62.

<sup>10</sup> Por. np. R. Wellek, A. Warren: *Teoria literatury*. Warszawa 1970 s. 41.

<sup>11</sup> K. Wójtowicz: *Poezja w nauczaniu katechetycznym*. „Katecheta” 1973 nr 4 s. 162—163.

<sup>12</sup> Zob. S. Sawicki: *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Warszawa 1978 s. 661—662.

<sup>13</sup> Por. Wójtowicz, jw. s. 160—162 i 164.

W związku z nauczaniem historii i nauk społecznych należałoby podkreślać obecność Boga w dziejach świata, a szczególnie w dziejach Kościoła. W klasach niższych informacja o dziejach zbawienia mogłaby się przejawiać w ukazywaniu zdarzeń czy osób wpływających na bieg życia Kościoła i świata. Chodzi niejako o nieustanne przerzucanie pomostu między dawnymi zdarzeniami a współczesnością, aby ukazywać, iż współczesność jest kontynuacją, czy raczej wycinkiem dziejów zdążającej do Boga ludzkości, chociaż niekiedy różnymi drogami, na skutek błędnego poznania, nawet mimo dobrej woli i odczucia sensu swojego życia. W dziejach człowieka można również dostrzec odnajdywanie przez niego coraz pełniejszego sensu swej godności i dążenie do okrycia i zrealizowania swej dojrzałej osobowości. Czynnikiem zaś życia i postępu są głównie wartości natury duchowej, takie jak wola uznania wspólnej wszystkim godności ludzkiej, ratowania ducha wolności danego narodu<sup>14</sup>. Tego typu ujęcie dziejów zbawienia jest oczywiście w pełni możliwe do odczytywania dopiero przez uczniów klas najstarszych.

Nauki przyrodnicze są autonomiczne w stosunku do filozofii. Nie jest ich celem, gdyż nie leży to w ich kompetencjach, potwierdzanie słuszności czy negacji jakiegokolwiek światopoglądu. Służą one człowiekowi do wypełniania przez niego nakazu Bożego czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1,28) i są zarazem wyrazem, iż człowiek jako twórca kultury jest współpracownikiem Boga<sup>15</sup>. Jest to tym bardziej ważne, iż w sytuacjach podważania kryteriów wiary katechizowany szuka jej obiektywnych sprawdzianów, takich jak: otaczająca go rzeczywistość, argumenty rozumowe, dokumenty historyczne. Na katechezie zatem trzeba wskazywać na możliwość zaangażowania się w rozwój nowego świata pod wpływem techniki, na dostrzeganie realizowania świętości w postępie.

Winno się więc z jednej strony dostrzegać w dziejach człowieka jego dążenie do Boga, z drugiej zaś działanie Boga w historii, realizujące się poprzez osoby i rzeczy w formach zrozumiałych dla człowieka. Bóg osobowy, kochający człowieka, wzywa go do współdziałania ze sobą w ekonomii zbawienia. Objawienie Boże dokonało się w określonym czasie historycznym i konkretnych warunkach środowiskowych<sup>16</sup>. Jakkolwiek objawienie publiczne skończyło się ze śmiercią św. Jana Apostoła, jednak nie oznacza to, iż Bóg nie działa nadal w historii, także przez twórczość człowieka. Jest On permanentnie zaangażowany w dzieje świata. Świat zaś poprzez swój rozwój realizuje plany Boże względem siebie. Stąd rozwijający się świat i zaangaż-

<sup>14</sup> Zob. np. wypowiedź Jana Pawła II: *Oroędzie z okazji w czystych obchodów światowego dnia pokoju 1 stycznia 1979*. „Słowo Powszechne” 1978 nr 296.

<sup>15</sup> Por. M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 175.

<sup>16</sup> Por. KO nr 2—10.

żowany w jego dzieje człowiek objawiają samego Boga<sup>17</sup>. W sytuacji zaś tzw. naukowości programu szkolnego katecheza winna zwracać uwagę na niektóre konkretne problemy relacji kultury do Objawienia, takie jak: zagadnienie wiarygodności Pisma św. w zakresie nauk przyrodniczych, prawda historyczna czy świętość w Piśmie św.<sup>18</sup>

### III Zasada biblijno-liturgiczna

Chodzi tu o równowagę uwzględnienia na katechezie słowa i sakramentu. Zbawcze spotkanie z Chrystusem realizuje się za pośrednictwem słowa i sakramentu. Słowo jednoznacznie i pełniej objawia i zbliża osobę Chrystusa. Interpretuje ono znak jako wezwanie do dialogu i spotkania. „W słowie i sakramencie uobecnia się podwójny sposób oddania się Boga ludzkości w Chrystusie, który jest Jego Słowem i odpowiedzią na to Słowo, z całą rzeczywistością tego, co stanowi treść Tajemnicy Wcielenia i Paschalnej Tajemnicy Odkupienia”<sup>19</sup>. Słowo Chrystusa, związane z całkowitym darem z siebie samego, uobecnia się w znakach sakramentalnych<sup>20</sup>. Zarówno w słowie, jak i w sakramentach realizuje się zbawcze dzieło Chrystusa. Katecheza ma zatem wyrastać z Biblii i być ukierunkowana na liturgię. Liturgia, będąc niejako duszą przepowiadania, czyni go konkretnym, a równocześnie włącza katechizowanego w proces zbawienia i razem z nim go realizuje<sup>21</sup>. Słowo zaś interpretuje liturgię, czyniąc ją czytelną, wyjaśniając jej sens. Jest ono słowem Biblii, wyrażonym językiem konkretnej epoki, przetransponowanym na sposób mówienia odpowiadający adresatom, do których jest skierowane<sup>22</sup>. Z drugiej strony należy przygotowywać katechizowanych do odczytywania znaków liturgicznych i uczestnictwa w liturgii. Pełnego życia chrześcijańskiego nie można sobie wyobrazić bez aktywnego uczestnictwa w liturgii. Z kolei zaś akty liturgiczne wywierają głęboki wpływ na postawę chrześcijańską. Odnosi się to w szczególny sposób do dzieci. Na formację religijną dzieci przeżycia religijne mają ogromny wpływ dzięki wyjątkowej ich otwartości

<sup>17</sup> Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*, jw. s. 177n.

<sup>18</sup> Omawia je szerzej w swojej pracy J. Kudasiwicz: *Wstęp do historii zbawienia*. Lublin 1973.

<sup>19</sup> F. Blachnicki: *Liturgia jako zbawczy dialog*. W: *Liturgika ogólna*. Lublin 1973 s. 105.

<sup>20</sup> Por. A. L. Szafrański: *Teologia liturgii eucharystycznej*. Lublin 1978 s. 58; *Catechesi tradendae* nr 23.

<sup>21</sup> Por. Majewski: *Propozycja katechezy integralnej*, jw. s. 72.

<sup>22</sup> Por. DCG 34.

na sprawy religijne<sup>23</sup>. Pełni tego rodzaju przeżyć nie dostarczy dzieciom uczestnictwo tylko w liturgii dorosłych, ponieważ jej nie rozumieją dogłębnie i nie przeżywają. Stąd, jakkolwiek ważny jest ciągły kontakt dziecka ze wspólnotą parafialną, to jednak nie powinno się ignorować wskazań *Directorium o mszach dla dzieci*.

Ciągle podkreślanie związku słowa z liturgią, ich najdoskonalsze współdziałanie w liturgii sakramentalnej, na katechezie winno być również odniesione do tzw. obrzędowości świeckiej. Wydaje się, iż należałoby wskazywać na obrzędowość świecką jako na znak, który nie kryje w sobie głębszej rzeczywistości poza naśladownictwem symbolu religijnego, bez twórczego dla człowieka związku ze słowem.

#### IV Zasada indywidualności i wspólnotowości

Dużą wagę w systemie dydaktyczno-wychowawczym szkoły przywiązuje się do zagadnienia relacji jednostka a społeczeństwo. Przeakcentowanie jednej z tych płaszczyzn (w wychowaniu szkolnym aspekcie wspólnotowości, w wychowaniu religijnego aspekcie indywidualności) może się okazać szkodliwe w swych skutkach. Stąd też w katechezie między tymi płaszczyznami muszą być zachowane proporcje. Wydaje się, iż opierać się ona winna na zasadzie indywidualności i wspólnotowości. Człowiek jako osoba realizuje się w odniesieniu do drugiej osoby. Analogicznie jego wiara kształtuje się w odniesieniu do osoby Boga, który zaprasza go do wspólnoty z sobą<sup>24</sup>. Godność osoby ludzkiej znajduje się u podstaw wychowania człowieka jako jednostki i członka społeczności. U podstaw wychowania chrześcijańskiego leży ponadto godność dziecka Bożego<sup>25</sup>. Z godnością osoby ludzkiej i godności dziecka Bożego wypływają prawa i obowiązki wobec wszelkich społeczności tak świeckich, jak i religijnych. Osoba ludzka jest ponad społecznością, a nie społeczność ponad osobą, jak to podkreśla marksistowska koncepcja społeczeństwa, zarysowana w programie szkolnym. Nie państwo i jego dobro jest nadrzędną wartością dla osoby ludzkiej, ale osoba i jej dobro dla państwa. Analogicznie rzecz ma się w odniesieniu do wszelkich innych wspólnot, jak np. rodzina czy Kościół. Rodzina bowiem służy osobowemu rozwojowi dziecka, w przypadku zaś rodziny chrześcijańskiej także rozwojowi jego wiary.

<sup>23</sup> Zwraca na to uwagę Sacra Congregatio pro Cultu Divino: *Directorium de Missis pueris*. „Acta Apostolicae Sedis” 66:1974 pp. 30—32.

<sup>24</sup> KO nr 2.

<sup>25</sup> Podkreśla to w sposób stanowczy DWCH nr 1—2.

Również we wspólnocie eklezjalnej dokonuje się rozwój wiary poszczególnych jej członków. Bóg bowiem zbawia ludzi nie pojedynczo, lecz we wspólnocie<sup>26</sup>. Zbawienie w Piśmie św. jest ukazane jako wspólnota z Bogiem i ludźmi. Jest ono indywidualne i zarazem społeczne. Jego wymiar społeczny jest konsekwencją spotkania się dwóch osób: osoby Bożej i ludzkiej w Chrystusie, które jest dziełem Ducha Świętego<sup>27</sup>. Człowiek realizuje się w dawaniu siebie. Staje się w najwyższy sposób podobny do Osób Bożych, wchodząc z nimi we wspólnotę, przyjmując w postawie dawania siebie oddanie się Bogu w Chrystusie. Dokonane za sprawą Ducha Św. uczynienie przez człowieka z siebie daru umożliwi przyjęcie Boga udzielającego się w Chrystusie. Wspólnota osoby ludzkiej z Bogiem w Chrystusie jest podstawą samorealizowania się Kościoła, a przez niego kształtowania nowego oblicza wspólnoty ludzkiej. Czując się szczególnie związany z Chrystusem, a w Nim będąc dzieckiem jednego Ojca, człowiek może się dopiero poczuć bratem wszystkich ludzi, okazując im autentyczną miłość braterską<sup>28</sup>.

Podstawową konkretyzacją wspólnoty kościelnej jest najpierw rodzina chrześcijańska, następnie małe wspólnoty i wreszcie zgromadzenie Eucharystyczne. Wiara osobowa dziecka i płynące z niej świadectwo musi znaleźć w rodzinie sprzyjające warunki rozwoju. Rodzina, będąc „szkołą bogatego człowieczeństwa”<sup>29</sup>, ma uczyć coraz lepszego poznawania miłości Boga ku wszystkim ludziom i ma wprowadzić swych członków do czynnej miłości bliźniego<sup>30</sup>. W rodzinie dzieci doświadczają po raz pierwszy całokształtu wspólnoty ludzkiej i Kościoła<sup>31</sup>. W rodzinie najważniejszą rolę w wychowaniu dzieci odgrywają rodzice. Ich rodzicielstwo nie ustaje z chwilą narodzin nowej osoby. Ono jest pełne wtedy, kiedy rodzice, wyposażeni w naturalne dary i funkcje, przyczyniają się do pełnego rozwoju umysłowego i moralnego dziecka, aż do momentu, gdy zajmie ono swoje miejsce w społeczeństwie jako odpowiedzialna jednostka. Analogicznie rola ich przedstawia się w odniesieniu do wychowania religijnego<sup>32</sup>.

Następnym elementem społecznienia w życiu dzieci i młodzieży jest ich uczestniczenie w grupach rówieśniczych. U młodych istnieje psychiczna potrzeba kontaktu z innymi. Kontakt taki służy nie tylko dobremu samo-

<sup>26</sup> DM nr 2.

<sup>27</sup> Por. F. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. II. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 195.

<sup>28</sup> Tamże s. 213—215 i 230—234.

<sup>29</sup> KDK 52.

<sup>30</sup> DA 30.

<sup>31</sup> Zob. W. J. Tobin: *The rights and obligations of parents with reference to the religious formation of their children*. W: *Jus Populi Dei*. Roma 1970 s. 273.

<sup>32</sup> Por. tamże s. 283—284.



poczuciu młodzieży, ale jest także warunkiem pełnego jej rozwoju, także i w zakresie wiary. Jeżeli to będzie kontakt z grupą nastawioną przychylnie do religii, wówczas religijność członka grupy będzie miała możliwie najlepsze warunki rozwoju<sup>33</sup>. Źródła dynamizmu wiary należałoby upatrywać we wspólnotach, zwłaszcza zaś podstawowych. We wspólnotach tych istnieje duża możliwość dzielenia się doświadczeniami przekazywania świadectwa wiary, a przez to kształtowania wiary poszczególnych ich członków. Ponadto w tych wspólnotach bardziej doświadczają się działania Ducha Św. w Kościele, mimo widocznej w nim słabości ludzkiej, i konkretności Kościoła oraz swojego w nim miejsca<sup>34</sup>.

Niezwykle ważne w wychowaniu chrześcijańskim dzieci i młodzieży jest ukierunkowanie ich do wspólnoty eklezjalnej skonkretyzowanej w zgromadzeniu Eucharystycznym. Związanie dzieci i młodzieży z życiem wspólnoty parafialnej ma być z kolei ukierunkowane na wspólnotę Kościoła lokalnego i powszechnego. Winno się wyrabiać u dzieci i młodzieży przekonanie, iż są oni pełnoprawnymi członkami tych wspólnot i na swój sposób przyczyniają się do ich rozwoju. Tę swoją przynależność winni oni wyrażać w czynnym zaangażowaniu w liturgię, świadectwo wiary i działalność charytatywną.

Wreszcie należy zwrócić uwagę na odniesienie młodych do świata, podkreślając szczególnie prawa osoby ludzkiej jako podstawowe i nadrzędne w życiu narodów i społeczeństw. Rozwiązywanie problemów społeczno-politycznych i ekonomicznych świata nie może być realizowane drogą rewolucji, ale poprzez odpowiednie kształtowanie przekonań jednostek ludzkich i całych społeczeństw odnośnie do możliwości przemian ewolucyjnych. Ponadto wyzwolenie człowieka od ucisku ekonomiczno-społecznego nie rozwiązuje jeszcze jego podstawowych problemów. Chodzi o wyzwolenie człowieka do życia godnego człowieka, zgodnie z jego powołaniem. W tym kierunku należałoby urabiać dążenia młodzieży do walki o sprawiedliwość społeczną, wskazując, że u jej podstaw znajdują się motywy religijne. Brak sprawiedliwości należy ukazywać jako wyraz odrzucenia przez człowieka planu Bożego względem niego. Wyzwolenie człowieka może się dokonywać tylko drogą tworzenia dobra.

W przygotowaniu do życia w społeczeństwie katecheza winna zwrócić szczególną uwagę na przysposobienie do życia w małżeństwie i rodzinie. Powinno się ono rozpocząć dość wcześnie, między innymi poprzez wychowanie seksualne, zintensyfikowane w okresie zainteresowań odmienną płcią (wiek 14—16 lat), manifestowanych szczególnie po 16 roku życia tzw. chodzeniem

<sup>33</sup> Por. R. Pomiński: *Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje*. „Seminare”. Kraków — Łódź 1975 s. 167.

<sup>34</sup> Zob. J. Charytański: *Katecheza ciągła w świetle synodu 1977*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1978 z. 3 (419) s. 365—366.

parami i tzw. pierwszą miłością. W korelacji z nauczaniem szkolnym „przysposobienia do życia w rodzinie” katecheza winna przeprowadzić ocenę krytyczną norm i postaw tam proponowanych, wskazując równocześnie na wartość ludzkiej miłości i odpowiedzialność za jej rozwój ze względu na godność osoby ludzkiej i godność chrześcijanina, podkreślając przy tym znaczenie małżeństwa w życiu jednostek ludzkich i społeczności, jak również jego wyniesienie do rangi sakramentu. Katecheza musi bardzo mocno wyakcentować podstawowe przymioty małżeństwa, jak jedność i nierozzerwalność. Zapoznavanie ich, bądź nie wystarczające akcentowanie godzi bowiem w pełny rozwój małżonków i ich dzieci, i to także w wymiarze wiary.

Program szkoły przewiduje także wychowanie do trzeźwości. Do tych treści winna nawiązywać i katecheza, wykazując, iż nietrzeźwość jest zagrożeniem dla rozwoju osobowego poszczególnego człowieka, w tym również dla jego wiary, jak i dla społeczności, w których on żyje<sup>35</sup>.

## V Zasada wiary i moralności

Z zasadą indywidualności i wspólnotowości wiąże się zasada wiary i moralności. Chodzi w niej o powiązanie wiary z moralnością, podkreślanie, iż moralność jest konsekwencją wiary.

Osobowa wiara i jej wymiar moralny rozwija się we wspólnocie. Z chwilą, gdy młody człowiek nie dostrzega we wspólnocie życia wiary, dochodzi wówczas u niego do głosu tzw. tendencja realistyczna, tj. pogodzenie się z faktem, że ideały niekoniecznie muszą być w życiu przez niego realizowane. Wątpliwości w zakresie wiary mogą się rodzić już w okresie tzw. utylitarnego pojmowania religii, w momencie gdy dziecko przeżyje fakt nie zrealizowanych przez Boga jego oczekiwań. Niepokój o zasadność wiary potęgować może niewątpliwie spotkanie się z faktem światopoglądu materialistycznego, wyrażonego choćby niekiedy tylko w sposób werbalny. Wątpliwości te pogłębiać może jeszcze bardziej przeciwstawienie nauki wierze. Widoczne staje się to u dzieci starszych, emocjonalnie zaniepokojonych konfliktem wiary z nauką czy pseudonauką<sup>36</sup>. W uwarunkowaniach katechezy polskiej konflikt ten niekiedy celowo jest wywoływany, podtrzymywany i pogłębiany, między

<sup>35</sup> W przedziale wieku 11 lat — pisze Z. Bartkowiak — 50% chłopców pije piwo, w wieku 13 lat 50% chłopców pije wino, a w wieku 15 lat 50% pije wódkę. Odsetki pijących dziewcząt są nieco niższe. Wraz z wiekiem wzrasta liczba pijących chłopców i dziewcząt, jak również częstość picia. Wiek 15 lat nazwano wiekiem tolerancyjności, ponieważ od tego wieku rodzice patrzą liberalnie na spożycie alkoholu przez ich dzieci, uważając, że alkohol w tym wieku nie jest szkodliwy. (*Alkohol przekreśla młodość*. „Trybuna Ludu” 1978 nr 298).

<sup>36</sup> Por. badania E. B. Hurlock: *Child development*. Tokyo 1964 s. 605—606.

innymi przez kształtowanie mentalności technicznej. Wątpliwości z zakresu wiary mogą się jeszcze bardziej pogłębiać w okresie dojrzewania młodzieży. Przeżywanie bowiem różnego rodzaju konfliktów moralnych i sytuacyjnych prowadzi do jeszcze głębszych kryzysów wiary, nawet aż do odejścia od wiary<sup>37</sup>. Rezygnacja młodzieży z realizacji ideału życia chrześcijańskiego może być podyktowana także niecierpliwością w dążeniu do niego. Destrukcyjnie na postawę moralną młodzieży i na znajomość norm moralnych wpływają amoralne wzory postępowania, jakie młodzież dostrzega w swoim środowisku, a niekiedy w środkach masowego przekazu.

Wspomniane przyczyny, a także ujmowanie moralności tylko w kategoriach społecznych w nauczaniu i wychowaniu szkolnym, wskazują na kształtowanie u młodego pokolenia relatywizmu moralnego. Stąd też w programie katechetycznym winno być miejsce na jasne i niedwuznaczne ukazywanie norm moralnych, mających swe źródło w Bogu. Chodzi tu o postawy, zasady i ich niezmiennie ukierunkowanie, a nie o szczegółowe wskazania, które mogą być zmienne, ze względu na nowe uwarunkowania historyczne i środowiskowe<sup>38</sup>. Moralność w katechezie winna się przewijać przez całą katechezę, jako wymiar wiary osobowej<sup>39</sup>.

Ponieważ dziecko znajduje się niejako na styku oddziaływania etyki chrześcijańskiej i laickiej, stąd — wydaje się — należałoby unikać przeciwstawiania moralności chrześcijańskiej etyce laickiej, zwłaszcza w aspekcie indywidualnym i społecznym moralności. Nie oznacza to jednak nie wykazywania braków etyki laickiej i podkreślania pełniejszego ujęcia moralności chrześcijańskiej, opartej na autorytecie Chrystusa, a której podstawą jest miłość Boga i człowieka. Kształtowanie zaś postaw moralnych winno być związane z ciągłym pogłębianiem świadomości chrztu i podkreślaniem znaczenia życia sakramentalnego w życiu chrześcijanina. Jest to możliwe w realizacji, gdyż od 7 do 9 roku życia dziecko może już mieć konkretne pojęcie chrześcijanina jako osoby, która realizuje swoje chrześcijaństwo w sferze praktyk, a od 10 do 11 roku życia przyswaja sobie pojęcie chrześcijanina jako osoby, która wierzy w Chrystusa i czi Go w sposób specyficzny dla swego wyznania<sup>40</sup>. Tego typu tożsamość chrześcijańska jest możliwa tym bardziej w polskich uwarunkowaniach życia chrześcijańskiego (społeczeństwo nasze jest bowiem w przeważającym stopniu katolickie), jakkolwiek nie wyraża się to w tak wyraźny sposób w postawach moralnych.

<sup>37</sup> Zob. M. Majewski: *Katecheza współczesnej młodzieży*. „Katecheta” 1974 nr 6.

<sup>38</sup> Por. tegoż: *Wpływ sekularyzacji na postawę pastoralną Kościoła*. „Seminare” 1977 s. 44-45.

<sup>39</sup> Zob. tenże: *Moralny wymiar katechezy*. „Seminare” 1978 s. 131.

<sup>40</sup> Zob. Hurlock, jw. s. 602.

Na postępowanie moralne chrześcijanina jako konsekwencję jego wiary katecheza powinna zwracać uwagę. Rozbieżności bowiem między wiarą a życiem są akcentowane w wychowaniu laickim jako niekonsekwencja przekonań. Od tej właśnie strony podważa się zasadność wiary. Uważa się, iż skoro normy moralne chrześcijaństwa nie są powszechnie realizowane, zatem są w realizacji nierealne, jak z kolei nierealny jest ich prawodawca. Nie wdając się w krytyczną ocenę tego rozumowania należy stwierdzić, iż jest ono postulatem pod adresem katechezy. Katecheza musi podkreślać ścisły związek wiary z moralnością. „Wiara jest źródłem, daje podstawy i inspiruje moralność, a dzięki moralności przestaje być teorią odległą od życia, lecz staje się konkretną realizacją planu Bożego. We wierze moralność otrzymuje motywację działania ukierunkowanego do dobra, a wiara przedłużona przez moralność dokonuje przemiany świata. Wiara i moralność, rozwijane przez katechezę, odkrywają współczesnemu człowiekowi sens istnienia”<sup>41</sup>.

#### VI Zasada problemów egzystencjalnych i całościowego ujęcia orędzia chrześcijańskiego

Katecheza winna odpowiadać na realne potrzeby egzystencjalne człowieka i równocześnie służyć całości orędzia chrześcijańskiego. Na problemy egzystencjalne, jak np. sens życia, szczęście, jakkolwiek w sposób niepełny, usiłują dać odpowiedź również treści kształcenia i wychowania świeckiego. Katecheza winna podjąć to zagadnienie i zinterpretować je w świetle Orędzia chrześcijańskiego. Orędzie bowiem pozostaje w bezpośredniej relacji do człowieka, rozwiązuje jego problemy egzystencjalne, ukazuje sens życia i służy jego przemianie. Nie chodzi tu przy tym jedynie o odwołanie się do pewnych problemów życia, ale o zwiążanie się z osobą Chrystusa, bowiem „w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania”<sup>42</sup>.

Uświadomienie katechizowanym faktu uczestniczenia ich w życiu Chrystusa przyczyni się w pewnej mierze do upodobnienia ich do Niego. Chodzi tu szczególnie o ustawiczne ukazywanie i pogłębianie przyjaźni z Chrystusem, który po to przyszedł na świat, aby przemienić i odrodzić ludzi, udzielając im pełni nowego życia<sup>43</sup>, dając wyczerpującą odpowiedź na podstawowe

<sup>41</sup> Majewski: *Moralny wymiar katechezy*, jw. s. 135.

<sup>42</sup> Jan Paweł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Warszawa 1979 s. 26.

<sup>43</sup> Por. A. L. Szafranski: *Charakterologiczny aspekt teologii pastoralnej*. W: *Chrysocentryzm w teologii*. Pod red. E. Kopecia. Lublin 1975 s. 89.

problemy egzystencjalne człowieka. Na pytanie zaś dotyczące własnej egzystencji katechizowany usiłuje znaleźć odpowiedź między innymi na katechezie. Dlatego też katecheza winna uwzględniać zagadnienia najbardziej interesujące młodzież, takie jak: sens egzystencji cielesnej, miłość, rodzina, normy kierujące życiem, praca i czas wolny, sprawiedliwość i pokój, perspektywy człowieka i ich realizacja. Oczywiście, katecheza nie może koncentrować się tylko na rozwiązywaniu konkretnych i pojedynczych problemów ogólnoludzkich, ale także musi uwzględniać związki między nimi i całą sytuację człowieka<sup>44</sup>. Ma ona rozpatrywać problemy człowieka zespolonego z Chrystusem: w jego osobowym rozwoju, w relacjach interpersonalnych i w relacji do świata<sup>45</sup>. Całościowe bowiem odniesienie się do rzeczywistości ułatwia katechizowanemu znalezienie swojego miejsca w tej rzeczywistości i pomaga w otwarciu perspektyw na przyszłość<sup>46</sup>.

Związek katechizowanych z Chrystusem i skoncentrowanie się na Nim pozwala wprowadzić na rozwiązanie problemów egzystencjalnych, niemniej jednak należy pamiętać, że człowiek zmierza przez Chrystusa do Ojca, jako swego celu ostatecznego. Chrystus jest tym, który prowadzi człowieka do Ojca w Duchu Świętym, dlatego też katecheza musi całościowo ukazywać orędzie chrześcijańskie<sup>47</sup>.

## VII Zasada jedności w różnorodności

W uwzględnieniu zasady jedności w różnorodności ma się na uwadze kształtowanie u katechizowanych poczucia zdecydowanej tożsamości chrześcijańskiej w warunkach zróżnicowanych światopoglądów i postaw ludzkich. Katecheza winna wyrabiać u swych adresatów zdolność do rozwoju w wierze w zróżnicowanych warunkach, kształtując w nich postawę otwartą na dialog nacechowany szacunkiem dla innych, a zarazem jak największą wiernością prawdzie. Dotyczy to formacji ekumenicznej, postawy szacunku i zrozumienia dla innych religii niechrześcijańskich, czy wreszcie dla ateizmu. Znajomość tych religii, a także ateizmu może służyć rozwojowi wiary katechizowanych. Z jednej strony winno się więc pomagać katechizowanym w odczytywaniu w innych wyznaniach, religiach niechrześcijańskich czy ateizmie tego co jest wspólne z Orędziem chrześcijańskim i tego co go wyraźnie różnicuje, a z drugiej

<sup>44</sup> Por. DCG 84.

<sup>45</sup> Zob. M. Majewski: *Interpretacja egzystencji ludzkiej w świetle objawienia. Istota katechezy antropologicznej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XXI:1974 z. 6 s. 90.

<sup>46</sup> Por. encyklikę *Redemptor hominis*, jw. s. 31—34.

<sup>47</sup> Zob. M. Majewski: *Interpretacja egzystencji ludzkiej*, jw. s. 93.

strony ukazywać im Orędzie chrześcijańskie, kształtując przy tym jasną i dojrzałą świadomość własnej katolickiej tożsamości<sup>48</sup>.

Kształtując tę tożsamość, katecheza uwrażliwia sumienia swoich adresatów, przemienia ich życie, a przez nich całe ich środowisko<sup>49</sup>. Przepajając treściami chrześcijańskimi środowisko katechizowanych, zmierza do nasycenia tymi treściami kultury jako takiej i kultury człowieka w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu. Nie oznacza to jednak, by się ona wiązała od strony treściowej z jakąś konkretną kulturą, gdyż Ewangelia jest niezależna od jakiejkolwiek kultury. Nie może się katecheza również wiązać z jakimkolwiek systemem społeczno-ekonomicznym i politycznym. Niemniej jednak musi się liczyć z konkretnymi uwarunkowaniami człowieka, związanymi z nim samym, jego prawami i obowiązkami — w odniesieniu do życia w skali rodzinnej, państwowej, międzynarodowej; z jego dążeniem do pokoju, sprawiedliwości, postępu czy wyzwolenia<sup>50</sup>.

Katecheza winna jednocześnie służyć pogłębieniu wiary u katechizowanych charakteryzujących się tzw. religijnością selektywną, czy nawet obojętniejących religijnie. Nie należy przy tym zapominać o laicyzacji subiektywnej, czyli sterowanej, a która w dużym stopniu wpływa na zróżnicowanie poziomu religijności<sup>51</sup>.

Z jednej strony zatem należy wiązać katechezę w całym dziedzictwie kulturowym narodu polskiego, z drugiej zaś kształtować postawę dojrzałej wiary, opartej na osobowych relacjach z Bogiem.

### VIII Zasada koncentracji na bliskich dziecku społecznościach i zarazem otwartości na szersze społeczności

Stosowanie tej zasady polega na tym, ażeby katecheza, koncentrując się z jednej strony na konkretnym środowisku katechizowanego, z drugiej prowadziła do otwarcia się u niego na szersze społeczności, w tym na Kościół i na świat. Dla kształtowania wiary konkretnego człowieka konieczne jest oddziaływanie wychowawcze określonego Kościoła. To zadanie realizuje katecheza jako funkcja konkretnego Kościoła czy wyznania, do których

<sup>48</sup> Por. tegoż: *Dyskusja nad istotą i wymiarami katechezy w Europie Zachodniej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XXIII:1976 z. 6 s. 37.

<sup>49</sup> Por. S z a f r a ń s k i: *Chrystologiczny aspekt teologii*, jw.

<sup>50</sup> Zob. Synod Biskupów 1977: *Współczesna katecheza, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Orędzie do Ludu Bożego*. Warszawa 1978 nr 15—16.

<sup>51</sup> Zwraca na to uwagę encyklika *Ewangelii nuntiandi*, por. nr 18 i 29.

przyjęcia przygotowuje, w które wprowadza i w których rozwija życie wiary<sup>52</sup>. Najbardziej jednak rozwój wiary katechizowanych uzależniony jest od klimatu religijnego w ich rodzinach — eklezjolakach. Stąd katecheza powinna się mocno związać z rodziną, w której kształtowanie religijności wiąże się z przekazem całej tradycji i dokonuje się w sposób najbardziej spontaniczny, licząc na pełnienie przez nią funkcji religijnej „we wszystkich możliwych kierunkach, z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym”<sup>53</sup>.

Samo jednak wychowanie religijne w rodzinie nie wystarczy do rozwoju wiary dziecka, stąd konieczna jest katecheza parafialna, tworzenie różnego rodzaju grup religijnych, wiązanie katechezy z problemami i zwyczajami środowiska lokalnego (otoczenia)<sup>54</sup>, narodu, świata. Wydaje się, że nie należy zbytnio oddzielać katolicyzmu od tożsamości narodowej. Katecheza musi formować zarówno postawę patriotyczną, jak i uniwersalizmu chrześcijańskiego, odmiennie jak to czyni nauczanie szkolne, gdzie patriotyzm i internacjonalizm ujmowane są w sposób zawężony. Postawę bowiem patriotyczną kształtuje się w oparciu tylko o teraźniejszość i przyszłość, dobierając z przeszłości jedynie pożądane treści. Postawę zaś internacjonalistyczną wyraża się z życzliwości i przyjaźni do ludzi i narodów o określonych poglądach i ideologiach. Kształtowanie postaw internacjonalistycznych w szkole niewątpliwie winno korelować z kształtowaniem na katechezie postawy odpowiedzialności za Kościół i cały świat. Odniesienie jednak chrześcijanina do świata nie może być selektywne, tzn. pozytywne do Kościoła, a negatywne do innych religii czy ateizmu, czy wreszcie do niektórych tylko systemów społeczno-politycznych. Kształtowanie u katechizowanego postawy otwartej na społeczności szersze katolickie winno iść w parze z podkreśleniem, iż Kościół powszechny realizuje się w Kościele konkretnym, tj. lokalnym w zgromadzeniu Eucharystycznym, w małych wspólnotach i wreszcie w rodzinie. Należałoby zatem ukazywać Kościół, religijność w wymiarze konkretnym i zarazem w powszechnym przestrzennie i czasowo.

## IX Zasada doświadczenia i nauczania

W zasadzie tej chodzi o przywrócenie właściwej rangi słowu na katechezie. Nie może ono być tylko nosicielem myśli i treści katechetycznej. Winno ono „przenosić doświadczenie, być czynnikiem komunikacji interpersonalnej, wyrażać przeżycia i dążenia człowieka, a przede wszystkim być narzędziem

<sup>52</sup> Zob. W. Piwowarski: *Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską*. „Collectanea Theologica” XLVIII:1978 fasc. I s. 12—14.

<sup>53</sup> Tamże s. 24.

<sup>54</sup> Por. Majewski: *Interpretacja egzystencji ludzkiej*, jw. s. 84.

przenoszenia ideałów w sferę praktycznego życia”<sup>55</sup>. Tak ujęta rola słowa na katechezie może spowodować jej czytelność przez młode pokolenie. Chodzi bowiem o to, by katecheza posługiwała się językiem biblijnym, zdarzeniowym, a nie teologicznym, mającym na celu przyswojenie i zrozumienie podawanej treści. Katecheza musi niejako dotknąć doświadczenia jej adresata, czy raczej jej uczestnika, gdyż tylko wtedy może się stać czynnikiem kształtującym i wychowującym. Ażeby katecheza stała się zdarzeniem dotyczącym doświadczenia katechizowanego, musi się wyrażać świadectwem wiary, wymianą wartości religijnych. Rzeczywistość wiary dla uczestnika katechezy staje się wtedy zrozumiała i przyswojona, kiedy uczestniczy on w wymianie wartości religijnych we wspólnocie katechetycznej i dzieli się nimi z innymi. Z tym jednak, że musi mieć w niej miejsce na ciągle odnoszenie się do Objawienia. Dopiero wtedy tak ujęta katecheza może integrować życie katechizowanego z wiarą, wchodząc z jednej strony w życie i Objawienie, a z drugiej wychodząc z nich z wiarą i upowszechniając ją przez świadectwo<sup>56</sup>.

Jakkolwiek wymiar realizacyjny katechezy mieści się w powyższej refleksji, to jednak należałoby mu poświęcić trochę miejsca. Chodzi bowiem o to, by w procesie katechetycznym nawiązywać do osobistych doświadczeń katechizowanych. Kształcenie i wychowanie szkolne za swój punkt wyjścia stawia doświadczenie dziecka, czyniąc przez to nauczanie czymś żywym, konkretnym i interesującym adresata. Również katecheza może być użyteczna, ceniona i oczekiwana, gdy dziecko dochodzi na niej do poznania Chrystusa osobowego, według tych samych procesów, dzięki którym poznaje siebie i innych<sup>57</sup>. Wymaga to stworzenia na katechezie odpowiedniego klimatu i warunków, w których osobiste doświadczenie katechizowanego ubogaca się doświadczeniem pozostałych uczestników katechezy. Należałoby zatem unikać podziału na katechezę i grupę katechetyczną, nadając katechezie w tym celu charakter partnerski, ażeby w jej trakcie można było stymulować spontaniczne i wolne zaangażowanie uczestników katechezy<sup>58</sup>. Nie oznacza to jednak rezygnacji z nauczania. Doświadczenie tak pojęte jest bowiem bazą dla nauczania. Osiągnięcia nauczania szkolnego w tym względzie winna docenić i katecheza. Nie można podtrzymywać bierności dzieci i młodzieży na katechezie, a konsekwentnie powodować zmniejszanie zdolności percepcyjnych uczestników katechezy i internalizacji ukazywanych wartości oraz nie rozwijać umiejętności wypowiedzania się na tematy religijne. Jeżeli system

<sup>55</sup> Tenże: *Propozycje katechezy integralnej*, jw. s. 142—143.

<sup>56</sup> Zob. tamże s. 145n.

<sup>57</sup> Por. P. Poręba: *Wychowanie religijne w rodzinie*. W: *Miłość, małżeństwo, rodzina*. Pod red. F. Adamskiego. Kraków 1978 s. 415.

<sup>58</sup> Zob. Majewski: *Propozycja katechezy integralnej*, jw. s. 89.



szkolny dydaktyczno-wychowawczy przywiązuje tak wielką wagę do aktywności i przeżywalności, to o wiele bardziej winna to czynić katecheza<sup>59</sup>.

## X Zasada informacji i formacji

W sytuacji racjonalizacji nauki religijność oparta o motywy poznawcze wydaje się być bardziej świadoma, krytyczna i bardziej podatna na argumenty typu racjonalistycznego. Stąd wydaje się bardzo ważne informowanie na katechezie o różnych światopoglądach, nurtach filozoficznych, wiedzy religijnej, istocie religii, pochodzeniu religii, Piśmie św., czy wreszcie o pozycji Kościoła we współczesnym świecie. Nie można negować niektórych wartości, jakie wniosła filozofia marksistowska, ale też nie można nie zauważać jej wszechstronności. Zarówno polemika wprost z marksistowskimi i innymi koncepcjami człowieka, społeczeństw, kultury, jak i ignorowanie ich nie sprzyjałoby, jak się wydaje, kształtowaniu postawy wiary. Katechizowanego należałoby postawić w sytuacji dialogu z tymi koncepcjami, pozostawiając mu wolny wybór. Jakiegokolwiek naciski wydają się być szkodliwe dla wolnego spotkania katechizowanego z Bogiem. Jednak katecheza winna uwzględniać argumenty dotyczące światopoglądu materialistycznego i laickiego modelu życia, wykazując braki tych koncepcji w stosunku do chrześcijańskiej.

Z informacją, która sama przez się posiada element formacyjny, winna iść równoległe formacja do życia wiary we wspólnocie z Bogiem i ludźmi. Katecheza musi być skierowana do życia w Kościele, do liturgii, spełniając swoją funkcję mistagogiczną, co jest jej podstawowym zadaniem<sup>60</sup>. Akcent położony na nauczanie wychowujące w szkole i na obrzędowość świecką, być może, bardziej uwrażliwi katechetów na łączenie w katechezie jej funkcji informacyjnej z formacyjną, kształtując w ten sposób u katechizowanych religijność pogłębianą, opartą na dojrzałej i w sposób pełny rozwiniętej osobowości.

Podjęta próba wypracowania zasad doboru treści katechezy zrodziła się na tle współczesnych kierunków i tendencji katechetycznych oraz na skutek refleksji nad uwarunkowaniami katechezy polskiej. Niewątpliwie, istnieje konieczność dalszych pogłębionych badań w zakresie:

- wszechstronnego przeanalizowania uwarunkowań polskiej katechezy;
  - przeanalizowania obecnego programu katechetycznego;
  - ewentualnego zweryfikowania, bądź nawet zmiany tegoż programu.
- Czytelność bowiem katechezy jest jednym z jej podstawowych wymogów.

<sup>59</sup> Por. J. B. Collins: *Wytyczne do nowego katechizmu amerykańskiego*. „Concilium” 6:1970 nr 1 s. 196.

<sup>60</sup> Zob. M a j e w s k i: *Dyskusja nad istotą i wymiarami katechezy*, jw. s. 35.

## THE PRINCIPLES OF SELECTION OF THE CONTENTS OF CATECHESIS

### S U M M A R Y

In constructing a catechetical curriculum one has to bear in mind both the goals of catechesis and the level of religious awareness of the pupils. The latter mainly depends on the external circumstances of their life. In the light of this fact the author puts forward some principles that ought to be observed in reforming the existent curriculum or creating a new one.

The basic and leading principle of catechesis is its being faithful to God and to man, and a number of further principles follow from it. Catechesis ought to: combine lay and religious elements, culture and Revelation, faith and morality; rest on both word (the Bible) and sacrament (liturgy); recognize the pupil's individuality and the values of community life; concentrate on the pupil's immediate environment while being open to the wider society; answer the basic existential problems and serve the whole of the Christian message; appeal to the pupil's experience as a basis for instruction; contain both elements of information and those of formation. The principles are to some extent correlated with the principles governing the choice of the subject matter of instruction and education in the school system, i.e. the principles of: scientific basis of instruction; didactic and elastic approach; inclusion of social and political elements; unity of education and instruction; linking theory with practice; permanent and parallel education; structuralization of the content of instruction; objectivity; pupil activity.

## FUNKCJA KOMPLEMENTARNA KATECHEZY

W 200 rocznicę powstania Komisji Edukacji Narodowej sejm PRL w dniu 13 października 1973 roku podjął uchwałę w sprawie systemu edukacji narodowej<sup>1</sup>. Uchwałę poprzedziły prace komitetu ekspertów, które znalazły swoje odzwierciedlenie w raporcie o stanie oświaty w PRL<sup>2</sup>. Wymieniona uchwała sejmowa stworzyła podstawę dla nowego systemu oświatowo-wychowawczego<sup>3</sup>.

Konkretyzacji nowego systemu edukacyjnego dokonało Ministerstwo Oświaty i Wychowania. Pomimo wielu pozytywów, nie brakowało głosów krytycznych. Ta krytyka nasila się i znalazła swoje odbicie na łamach tygodników, zajmujących się nie tylko problemami wychowania i nauczania. Między innymi Stanisław Bortnowski w „Polityce” pisze, że żaden ze wstępnych warunków mających zapoczątkować reformę systemu oświaty nie został do dzisiaj spełniony<sup>4</sup>. Uważa, że „pomysł, by zatrzymać wszystkie dzieci w Polsce w tych samych budynkach jeszcze przez dwa lata, pomysł, by zgarniać dzieci do klas dziewiątej i dziesiątej z dalekich odległości, podczas gdy w tym samym czasie w innych miejscowościach oraz w centrach miast będą stały nie wyzyskane budynki szkół średnich, jest pomysłem samobójczym”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. „Monitor Polski” 1973 nr 44 poz. 260.

<sup>2</sup> *Komitet ekspertów dla opracowania raportu o stanie oświaty w PRL. Raport o stanie oświaty.* Warszawa 1973.

<sup>3</sup> Por. K. Parucki: *Zarys systemu edukacji narodowej.* „Nowa Szkoła” 1974 nr 7/8 s. 31n.

<sup>4</sup> „Polityka” 1980 nr 40; warunki, o których wspomina Bortnowski, są następujące: 1. Rozszerzenie sieci przedszkoli, zwłaszcza wiejskich, między innymi w miejscowościach, gdzie likwiduje się lub ogranicza działalność szkół podstawowych; 2. Zmiany w systemie kształcenia i dokształcania nauczycieli; 3. Rozbudowa bazy dydaktycznej i lepsze wyposażenie szkolnictwa ogólnokształcącego i wyższego; 4. Rozbudowa szkolnictwa specjalnego; 5. Rozbudowa zaplecza socjalnego i sportowego szkolnictwa; 6. Utworzenie systemu komunikacji szkolnej; 7. Rozbudowa sieci poradni wychowawczo-zawodowej; 8. Generalna rewizja systemu stypendialnego i innego.

<sup>5</sup> Tamże.

## THE PRINCIPLES OF SELECTION OF THE CONTENTS OF CATECHESIS

### S U M M A R Y

In constructing a catechetical curriculum one has to bear in mind both the goals of catechesis and the level of religious awareness of the pupils. The latter mainly depends on the external circumstances of their life. In the light of this fact the author puts forward some principles that ought to be observed in reforming the existent curriculum or creating a new one.

The basic and leading principle of catechesis is its being faithful to God and to man, and a number of further principles follow from it. Catechesis ought to: combine lay and religious elements, culture and Revelation, faith and morality; rest on both word (the Bible) and sacrament (liturgy); recognize the pupil's individuality and the values of community life; concentrate on the pupil's immediate environment while being open to the wider society; answer the basic existential problems and serve the whole of the Christian message; appeal to the pupil's experience as a basis for instruction; contain both elements of information and those of formation. The principles are to some extent correlated with the principles governing the choice of the subject matter of instruction and education in the school system, i.e. the principles of: scientific basis of instruction; didactic and elastic approach; inclusion of social and political elements; unity of education and instruction; linking theory with practice; permanent and parallel education; structuralization of the content of instruction; objectivity; pupil activity.

## FUNKCJA KOMPLEMENTARNA KATECHEZY

W 200 rocznicę powstania Komisji Edukacji Narodowej sejm PRL w dniu 13 października 1973 roku podjął uchwałę w sprawie systemu edukacji narodowej<sup>1</sup>. Uchwałę poprzedziły prace komitetu ekspertów, które znalazły swoje odzwierciedlenie w raporcie o stanie oświaty w PRL<sup>2</sup>. Wymieniona uchwała sejmowa stworzyła podstawę dla nowego systemu oświatowo-wychowawczego<sup>3</sup>.

Konkretyzacji nowego systemu edukacyjnego dokonało Ministerstwo Oświaty i Wychowania. Pomimo wielu pozytywów, nie brakowało głosów krytycznych. Ta krytyka nasila się i znalazła swoje odbicie na łamach tygodników, zajmujących się nie tylko problemami wychowania i nauczania. Między innymi Stanisław Bortnowski w „Polityce” pisze, że żaden ze wstępnych warunków mających zapoczątkować reformę systemu oświaty nie został do dzisiaj spełniony<sup>4</sup>. Uważa, że „pomysł, by zatrzymać wszystkie dzieci w Polsce w tych samych budynkach jeszcze przez dwa lata, pomysł, by zgarniać dzieci do klas dziewiątej i dziesiątej z dalekich odległości, podczas gdy w tym samym czasie w innych miejscowościach oraz w centrach miast będą stały nie wykorzystane budynki szkół średnich, jest pomysłem samobójczym”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. „Monitor Polski” 1973 nr 44 poz. 260.

<sup>2</sup> *Komitet ekspertów dla opracowania raportu o stanie oświaty w PRL. Raport o stanie oświaty.* Warszawa 1973.

<sup>3</sup> Por. K. Parucki: *Zarys systemu edukacji narodowej.* „Nowa Szkoła” 1974 nr 7/8 s. 31n.

<sup>4</sup> „Polityka” 1980 nr 40; warunki, o których wspomina Bortnowski, są następujące: 1. Rozszerzenie sieci przedszkoli, zwłaszcza wiejskich, między innymi w miejscowościach, gdzie likwiduje się lub ogranicza działalność szkół podstawowych; 2. Zmiany w systemie kształcenia i do kształcenia nauczycieli; 3. Rozbudowa bazy dydaktycznej i lepsze wyposażenie szkolnictwa ogólnokształcącego i wyższego; 4. Rozbudowa szkolnictwa specjalnego; 5. Rozbudowa zaplecza socjalnego i sportowego szkolnictwa; 6. Utworzenie systemu komunikacji szkolnej; 7. Rozbudowa sieci poradni wychowawczo-zawodowej; 8. Generalna rewizja systemu stypendialnego i innego.

<sup>5</sup> Tamże.

Ostateczny kształt reformy szkolnictwa — w świetle dyskusji i przeobrażeń społeczno-politycznych w naszym kraju — jest nadal sprawą otwartą. Projekt szkoły dziesięcioletniej wprawdzie upadł, wydaje się jednak, że główne założenia programowe nie ulegną zmianie i będą realizowane. Dlatego trzeba się zastanowić nad tym, jakie ewentualnie niebezpieczeństwa dla katechezy niesie z sobą nowy program oświatowo-wychowawczy oraz jak uzupełnić przynajmniej niektóre, najbardziej istotne dla kultury narodowej treści nauczania. Zastanowić należałoby się również nad tym, jak w zmienionej sytuacji katecheza powinna kształtować dojrzałą postawę wiary.

### I Zagrożenia płynące ze strony nowego programu

Katecheza, chcąc skutecznie formować osobowość religijną katechizowanych, obok wsłuchiwania się w głos Kościoła, z uwagą musi śledzić procesy, które zmieniają oblicze współczesnego świata. Wśród tych procesów — w naszej rzeczywistości — proces laicyzacji i ateizacji są procesami świadomie organizowanymi i kierowanymi. Nie ulega też wątpliwości, że nowy system oświatowo-wychowawczy, mimo wprowadzanych korekt, te procesy pogłębia, u jego bowiem podstaw znajdują się przesłanki o charakterze ideologicznym<sup>6</sup>. W ich świetle życie ludzkie jest ujmowane wyłącznie w kategoriach empirycznych, a religia spychana do spraw marginalnych, nie mających żadnego wpływu na życie człowieka i życie narodu. Jednostronnie i stosownie do potrzeb ideologicznych interpretowane są wydarzenia z dziejów naszego narodu, jego dorobek kulturalny, a nawet takiej manipulacji poddawane są osiągnięcia nauk przyrodniczych. W wychowaniu w dalszym ciągu dąży się do wyrobienia u młodzieży postawy identyfikacji z socjalizmem, podkreśla się momenty, które emocjonalnie wiążą młodzież z osiągnięciami socjalistycznej ojczyzny. Nauczanie ma wyrobić u uczniów sprawność w myśleniu kategoriami socjalistycznymi. Niebezpieczne z punktu widzenia pedagogiki chrześcijańskiej jest traktowanie państwa, narodu, partii jako wartości nadrzędnych w stosunku do osoby ludzkiej<sup>7</sup>.

To są ledwie niektóre elementy założeń programowych, które budzą uzasadniony niepokój nie tylko ludzi wierzących, ale także i niewierzących.

<sup>6</sup> „Nasza szkoła ma być szkołą socjalistyczną w pełnym tego słowa znaczeniu — pisze J. Maciszewski. — I dołbnie system wychowawczy powinien odpowiadać epoce rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego”. (*Nasze działania na rzecz modernizacji oświaty*. „Nowa Szkoła” 1977 nr 9 s. 3).

<sup>7</sup> Zob. tamże s. 4.

Stawiają one przed katechezą zadania naświetlenia pewnych wydarzeń od strony religijnej, a może nawet uzupełnienia niektórych treści, świadomie pomijanych.

## II Uzupełnienie niektórych treści przez katechezę

Wobec dostrzeganych luk w nowym programie istotnych dla tradycji narodowej treści, katecheza — równoległe z czynnikami społecznymi — musi podjąć obowiązek ich uzupełnienia. I w tym sensie możemy mówić o funkcji uzupełniającej, a nawet szerzej — o funkcji komplementarnej katechez w naszym kraju. Powyższe zagadnienie jest obszerne i w sposób wnikliwy zostało już opracowane przez ks. B. Klauza w jego rozprawie doktorskiej<sup>8</sup>. Chcąc uniknąć powtórzeń, zwrócę uwagę tylko na niektóre elementy dla nas ważne, znajdujące się w zreformowanym programie historii, literatury, wprowadzenia w kulturę, nauki o społeczeństwie, przysposobienia do życia w rodzinie i w naukach przyrodniczych.

A) Od klasy IV h i s t o r i a stanowi odrębny przedmiot nauczania i łączy stronę poznawczą i ideowo-wychowawczą. Rozumienie procesów dziejowych oparte jest na marksistowskiej koncepcji historii, a jej nauczanie w szkole ma na celu „wyrobienie racjonalnego stosunku do przeszłości i przygotowanie uczniów do twórczej pracy na rzecz socjalistycznej ojczyzny”<sup>9</sup>. Młodzież ucząc się historii ma dostrzec i dojść do wniosku, że rozwój ludzkości zmierza nieuchronnie ku komunizmowi, który jest najoptymalniejszym ustrojem społecznym<sup>10</sup>. Przykładowo program na klasę V podejmuje kluczowe wydarzenia mające wpływ na kulturę europejską, jak dzieje i wierzenia Sumerów, Egipcjan, Greków, powstanie chrześcijaństwa. Przy omawianiu początków chrześcijaństwa brak wzmianki o Jezusie Chrystusie, o prześladowaniach chrześcijan w imperium rzymskim. Taki termin, jak Kościół, dla autorów programu nie istnieje. Również swoisty sposób wyjaśnione są takie pojęcia, jak: mit, religia, Biblia, papieństwo itp.<sup>11</sup>

Naświetlenia ze strony katechez w klasie VI wymaga przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I, zjazd gnieźnieński, zatarg Bolesława Śmiałego z biskupem Stanisławem ze Szczepanowa. Zaakcentować należałoby rolę

<sup>8</sup> *Reorganizacja szkolnictwa w Polsce jako problem katechetyczny*. Lublin 1979 (maszynopis). Zob. też oż: *Zasady doboru treści katechez*. Artykuł publikowany w niniejszym tomie.

<sup>9</sup> *Program powszechnej szkoły średniej. Historia. Klasy IV—X*. „Wiadomości Historyczne” 1977 nr 5 s. 164.

<sup>10</sup> Por. J. Maternicki: *Miejsce i rola historii w przyszłej dziesięcioletniej szkole średniej*. „Nowa Szkoła” 1976 nr 5 s. 34.

<sup>11</sup> *Program powszechnej szkoły średniej. Historia*, jw. s. 167.

Kościół w powstawaniu uniwersytetów, szczególnie Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Niewiele uczniowie mogą się dowiedzieć o roli zakonów w szerzeniu kultury na naszych ziemiach<sup>12</sup>. Szerszego omówienia w klasie VII wymagałaby problematyka reformacji w Europie Zachodniej, znaczenie Jasnej Góry w okresie potopu szwedzkiego czy zwycięstwo Jana III Sobieskiego pod Wiedniem. A już zupełnie niezrozumiałe jest pominięcie działalności Pijarów przy omawianiu rozwoju szkolnictwa w Polsce. Można zwrócić uwagę na inicjatywy pokojowe i społeczne Kościoła, dotyczy to zwłaszcza działalności ostatnich papieży. Ten rys troski o pokój na świecie i sprawiedliwość społeczną szczególnie jest widoczny u obecnego papieża Jana Pawła II. Można tu także podkreślić rolę Episkopatu Polski w trosce o sprawiedliwość społeczną w naszej ojczyźnie.

Odczuwa się uzasadnione pretensje do autorów programu o to, że nauczanie historii sprowadzili do ukazywania walki klas i mówiąc o religii, a już przede wszystkim o chrześcijaństwie, dostrzegli tylko klasowy i destrukcyjny charakter wierzeń religijnych, przemilczając wkład chrześcijaństwa w rozwój bardziej godnych człowieka form cywilizacyjnych.

B) Z literaturą uczniowie spotykają się w ramach nauki języka polskiego, który między innymi ma pomagać w formowaniu postawy humanistycznej oraz przybliżać i zaznajamiać z celami kultury socjalistycznej<sup>13</sup>.

Stawiamy sobie pytanie: czy to wszystko, już nic więcej? Literatura, wyrażając najgłębsze przeżycia i tęsknoty człowieka, wzbudza dążenie do transcendencji i zbliża do tajemnicy Boga. Wiemy, jak wzajemnie na siebie oddziałują religia i literatura. Osobnym problemem może być obecność literatury w tekstach sakralnych, w liturgii, obrzędach. Uwzględnianie odrębności poszczególnych rodzajów i gatunków literackich Pisma św. jest w biblistyce metodologiczną podstawą interpretacji tekstu natchnionego<sup>14</sup>.

Niektóre teksty literackie same mogą stanowić katechezę, gdyż wprost budzą uczucia religijne i rozwijają wiarę. W ramach katechezy literatura może pełnić wielorakie funkcje, ten sam tekst, brzmiący poza katechezą inaczej, w niej samej otrzymuje jakby nowy wymiar, wyzwała doświadczenie religijne<sup>15</sup>. Nie jest więc rzeczą niezwykłą, że katecheza interesuje się tym, w jakiej mierze uczniom zostaną ukazane bogactwa literatury, która nosi na sobie wyraźny rys religijny. Dlatego niepokojem napawa fakt, że w pro-

<sup>12</sup> Por. Klaus: *Reorganizacja szkolnictwa*, jw. s. 234.

<sup>13</sup> *Program powszechnej szkoły średniej. Język polski. Klasy IV—X.* „Polonistyka” 1977 nr 5 s. 300.

<sup>14</sup> Por. Z. Kubiak: *Poezja Biblii*. „Znak” 1960 nr 68—69 s. 180n.

<sup>15</sup> Por. F. Kamecki: *Literatura młodzieżowa w katechezie*. „Ateneum Kapłańskie” 1978 z. 3 (419) s. 443.



gramie nauczania chrześcijańskie elementy w literaturze są często pomijane lub ograniczane do minimum<sup>16</sup>.

Przedmiot j ę z y k p o l s k i w założeniach programowych już od początku ma pełnić funkcję propedeutyki wychowania obywatelskiego, ma kształtować postawę internacjonalistyczną i wzbudzać zainteresowanie życiem krajów sąsiednich, szczególnie zaś osiągnięciami Związku Radzieckiego. Toteż wg określonego punktu widzenia zawężono spojrzenie na niektóre rejony literatury. I tak np. program klasy VII ma przedstawić ideał osobowy średniowiecza. Czyni to na podstawie fragmentów: *Legandy o św. Aleksym*, poematu *Rozmowa Mistrza ze śmiercią*, utworu *O zachowaniu się przy stole*. Nie ma natomiast wzmianki o najstarszych zabytkach języka polskiego, jak: *Kazania świętokrzyskie*, *Kazania gnieźnieńskie*, *Psalterz*, *Biblia*. Całkowicie pominięto nurt religijny w twórczości Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, Klemensa Janickiego czy Jana Kochanowskiego. W klasie VIII, przy omawianiu dzieł literackich Franciszka Karpińskiego, nie dostrzeżono jego utworów religijnych, a przedstawiając lirykę XVIII wieku, również nie zauważono jej nurtu religijnego. Dużo zastrzeżeń wzbudza pominięcie w klasach starszych współczesnych pisarzy katolickich, takich jak: Paul Claudel, Graham Green, Georges Bernanos, Francois Mauriac. Z polskich przedstawicieli pominięto: Romana Brandstaettera, Jerzego Lieberta, Antoniego Gołubiewa, a twórczość Zbigniewa Herberta, Ernesta Brylla, Czesława Miłosza, Kazimierza Wierzyńskiego okrojono z wymiaru religijnego.

Zastanawiająca to praktyka przybliżania uczniom dorobku literatury światowej i polskiej. A przecież dla nikogo nie jest tajemnicą, że piśmiennictwo średniowieczne tworzyli niemal wyłącznie duchowni, że w okresie odrodzenia utwory religijne przyczyniły się do odnalezienia nowych form poetyckich, że w epoce baroku klasztorne szkoły i drukarnie służyły rozwojowi literatury<sup>17</sup>.

C) Z nauczaniem języka polskiego łączy się wprowadzanie w kulturę, które jest jednym z głównych zadań zreformowanej szkoły. W myśl tych, założeń szkoła powinna przygotować przez wychowanie kulturalne do korzystania z czasu wolnego, uprawiania działalności społeczno-politycznej,

<sup>16</sup> Kształcenie literackie obejmuje dwa cykle: cykl I (kl. IV—VI), cykl II (kl. VII—X). Treści cyklu I grupują się wokół czterech kręgów tematycznych: 1) literatura ludowa i jej formy gatunkowe, literatura fantastyczno-naukowa i przygodowa (motyw niezwykłości i fantastyki); 2) utwory ukazujące osiągnięcia literatury polskiej; 3) tradycje kultury polskiej (sylwetki twórców literatury, teatru, muzyki, plastyki itp.); 4) utwory dla dzieci i młodzieży. (*Program powszechnej szkoły średniej. Język polski*, jw. s. 386).

<sup>17</sup> Por. J. Starnawski: *Nurt katolicki w literaturze*. W: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*. T. 2. Lublin 1969 s. 133—334; T. Milewski: *Rola Kościoła w rozwoju polskiego języka literackiego*. Tamże s. 103—130.

przeżywania treści zawartych w kulturze i uczestnictwa w jej rozwoju<sup>18</sup>. Najogólniej mówiąc, chodzi o kontynuowanie i wzbogacanie tradycji humanistycznych, o kształtowanie systemu wartościowania i wrażliwość estetyczną.

Dla katechezy sens terminu „kultura” jest o wiele szerszy i głębszy. Trafnie oddał to Jan Paweł II w przemówieniu do młodzieży w Gnieźnie, kiedy mówił: „Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy — i człowiek przez nią tworzy siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. I równocześnie człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi”<sup>19</sup>.

Rozumiemy dzisiaj lepiej, że człowiek tylko w świecie kultury żyć może prawdziwie ludzkim życiem i wyrazić swoją odmienną w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Chrześcijaństwo zawsze w pierwszym rzędzie miało na uwadze człowieka, wtórnie zaś cały świat jego wytworów.

Katecheza powinna zwrócić uwagę na trzy momenty:

a) Cywilizacja techniczna sprawia, że człowiek coraz bardziej wyobcowuje się z dotychczasowego środowiska, czuje się „wykorzeniony” ze świata dotychczasowej kultury, robi wrażenie zagubionego w świecie, w którym stosunki rzeczowe biorą górę nad relacjami osobowymi. Katecheza powinna podkreślać te procesy duchowe i wartości, które na powrót dokonują zakorzenienia w kulturę chrześcijańską. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o pielęgnowanie tradycji chrześcijańskich, które w świadomości narodu są nadal żywe.

b) Konsekwencją cywilizacji technicznej jest wytworzenie się nowego typu człowieka o nastawieniu pragmatycznym, o ograniczonych ideałach życiowych, który wychowywany jest w dużym stopniu przez środki masowego przekazu. Stąd katecheza musi budzić pragnienie prawdy, zachęcać do wolnego i twórczego działania. Ukazywać te wartości Ewangelii, które sprawiają, że chrześcijaństwo jest jedną z sił przetwarzającą oblicze świata.

c) Wreszcie szerzący się relatywizm w odniesieniu do norm moralnych i kryteriów weryfikacji prawdy podkopuje wzajemne zaufanie ludzi do siebie. Katecheza powinna się przyczynić do przywrócenia stosunkom międzyludzkim klimatu zaufania w oparciu o wartości trwałe i powszechne, których nośnikami jest kultura chrześcijańska<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. A. Reykowski: *O potrzebie poznania i uczestniczenia w kulturze*. „Nowa Szkoła” 1976 nr 5 s. 15.

<sup>19</sup> *Przemówienia i homilie*. Kraków 1979 s. 54; Por. tenże: *Przyszłość człowieka zależy od kultury*. „Więź” 1980 nr 7—8 s. 5—18.

<sup>20</sup> Por. K. Dybciaak: *O sytuacji kultury nie tylko w aspekcie kryzysu duchowego*. „Znak” 1979 nr 6; J. Kłoczowski: *Chrześcijaństwo a historia kultury polskiej*. Tamże 1978 nr 10—11.

Skierowanie kultury w służbę człowieka jest równocześnie doskonaleniem człowieka. Sobór Watykański II uważa, że kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej (KDK 59). Kultura ma tworzyć warunki, które zapewniłyby człowiekowi wzrost i pełnię rozwoju osobowego. Jednak nie można zapominać o tym, że człowieka nie można zamknąć w świecie kultury, jego działanie przekracza wszelkie formy dotychczasowego rozwoju społecznego<sup>21</sup>.

D) Przeobrażenia kulturowe młodego pokolenia ma przyspieszyć przedmiot „propedeutyka nauki o społeczeństwie”. Podbudowę przedmiotu stanowią wybrane zagadnienia z filozofii marksistowskiej. Jego celem jest poprzez syntezę różnych dziedzin wiedzy, w oparciu o marksistowską zasadę dialektycznego ujmowania zjawisk, kształtowanie właściwych postaw ideowo-politycznych i obywatelskich młodzieży<sup>22</sup>.

Drogą nauczania tego przedmiotu uczeń powinien:

— być uświadomiony o ideologicznych założeniach ustroju politycznego państwa polskiego,

— rozumieć genezę i uwarunkowania kierowniczej roli marksistowsko-leninowskiej partii klasy robotniczej w życiu narodu budującego socjalizm,

— nabyć umiejętność myślenia kategoriami państwa i narodu,

— zrozumieć uwarunkowania wzrostu społecznej wydajności pracy oraz ideologicznych i ekonomicznych zasad podziału dochodu narodowego,

— zrozumieć główne problemy społeczno-polityczne sytuacji współczesnego świata, trudności i zadania związane z realizacją idei współpracy międzynarodowej<sup>23</sup>.

Katecheza nie musi zajmować stanowiska wprost i bezpośrednio wobec tych zagadnień, nie chodzi o polemikę, katecheza nie jest forum polemicznym. Jednak te zagadnienia trzeba mieć na uwadze i w całości treści katechetycznej one muszą znaleźć swoje odbicie. Nie można ich całkowicie pomijać lub lekceważyć.

E) Nowy program wprowadza również przedmiot nazwany przysposobienie do życia w rodzinie. Początkowo miał on jeszcze przymiotnik „socjalistycznej”. Z przymiotnika zrezygnowano, ale istota problemu pozostała. Przedmiot ten ma kształtować materialistyczny pogląd na świat i ograniczać wpływ rodziny na postawy religijne dzieci<sup>24</sup>. Obejmuje

<sup>21</sup> Por. W. Pannenberg: *Kim jest człowiek*. Paryż 1978 s. 23; S. Olejnik: *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*. Warszawa 1979 s. 342n.

<sup>22</sup> Program powszechnej szkoły średniej. *Propedeutyka nauki o społeczeństwie*. „Wychowanie Obywatelskie” 1977 nr 7—9.

<sup>23</sup> Tamże nr 7, s. 2.

<sup>24</sup> Por. B. Marianow: *Wychowanie materialistów*. „Oświata i Wychowanie” 1975 nr 4 s. 13.

on taką tematykę, jak: koncepcja człowieka, zagadnienie szczęścia, sens życia, humanistyczne wartościowanie sfery życia seksualnego, zadania rodziny w społeczeństwie socjalistycznym. Dużo miejsca przeznaczono na omówienie modelu małżeństwa i rodziny socjalistycznej. Preferuje się takie cechy rodziny, jak: otwartość na wartości socjalistyczne, zaangażowanie w życiu społecznym i politycznym. Podkreśla się znaczenie tradycji rodzinnych, a szczególnie obyczajowości i obrzędowości świeckiej. Przedmiot akcentuje dość mocno zasadę świadomego macierzyństwa i rozerwalności małżeństwa<sup>25</sup>.

Wachlarz prezentowanych problemów jest ważny, dlatego wymagają one ze strony katechezy religijnego naświetlania. Dotyczy to w szczególności: koncepcji człowieka, sensu życia, nierozzerwalności małżeństwa. Podkreślić trzeba, że u podstaw każdego wychowania znaleźć się musi poszanowanie godności osoby. Dla chrześcijanina jest to w dodatku godność dziecka Bożego, partnera Boga-Człowieka w dziele zbawienia świata. Omówić należy wzajemne relacje między osobą a społeczeństwem, wyjaśniając stosunek społeczeństwa i państwa do osoby. W oparciu o Pismo św. można zarysować, jak wyglądać powinna właściwa wspólnota ludzka, która ma swój fundament we wspólnocie człowieka z Bogiem. Źródłem i szczytem tej wspólnoty w religijnym znaczeniu jest wspólnota eucharystyczna (KL 10). Dlatego katecheza powinna podkreślać, że czynny udział w liturgii i w działalności charytatywnej w parafii jest wyrazem myślenia wspólnotowego.

Szerszego omówienia w kontekście tego przedmiotu wymagałoby przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego.

F) O ile nie dziwią akcenty ideologiczne w grupie przedmiotów humanistycznych, to może zaskakiwać akcentowanie elementów ideologicznych w grupie przedmiotów m a t e m a t y c z n o - p r z y r o d n i c z y c h. Obok słusznych uwag, że nauczanie matematyki ma dać podstawy myślenia matematycznego i opanowania języka matematycznego, znajdujemy takie zalecenia: „Wartości poznawcze, światopoglądowe i kształcące matematyki sprawiają, że wykształcenie matematyczne jest jednym z podstawowych elementów wykształcenia współczesnego człowieka. Nauczanie matematyki w szkole służy ogólnym celom wychowania socjalistycznego młodzieży oraz jest istotną częścią składową należytego przygotowania jej do dalszych studiów, do życia i pracy zawodowej”<sup>26</sup>.

Z matematyką wiążą się przedmioty p r z y r o d n i c z o - t e c h n i c z n e, które mają umożliwić poznanie materii żywej i nieżywej, pro-

<sup>25</sup> *Przysposobienie do życia w rodzinie. Program kształcenia i wychowania*. Warszawa 1975.

<sup>26</sup> *Uchwała Kolegium Ministerstwa Oświaty i Wychowania z dnia 13 I 1975 w sprawie matematycznego kształcenia dzieci i młodzieży*. Opole 1975 (druk powielany).

cesów życia, teorii wyjaśniających strukturę świata i życia, co ma duży wpływ na kształtowanie naukowego poglądu na świat<sup>27</sup>. Chodzi tu o takie przedmioty, jak: fizyka, chemia, astronomia, biologia z higieną, geografia. Przedmiotem, który ma specjalne zadanie w formowaniu mentalności technicznej, jest nowo wprowadzona lekcja pt. *t e c h n i k a i p r a c a*. Przedmiot ten, obok wiedzy ogólnotechnicznej, ma pomagać w kształtowaniu kultury technicznej i kultury pracy, i to począwszy już od nauczania przedszkolnego; ma przygotowywać uczniów do pracy i wyrabiać tzw. mentalność techniczną<sup>28</sup>.

Mentalność techniczna ma swoje pozytywne cechy, jednak na ogół zacieśnia myślenie człowieka do spraw tego świata. Dlatego katecheza tym bardziej nie może zapomnieć, że jej zadanie między innymi polega na ciągłym otwieraniu perspektyw, poszerzaniu spojrzenia na różnorakie problemy, na umiejętności rozwiązywania spraw ludzkich w świetle Objawienia Bożego.

### III Formowanie dojrzałości chrześcijańskiej

Nie ulega wątpliwości, że dokonana reforma szkolnictwa przesuwając akcent z nauczania na wychowanie, i to wychowanie w duchu światopoglądu materialistycznego. Czołowy teoretyk pedagogiki socjalistycznej H. Muszyński proponuje wychowanie światopoglądowe przeprowadzić w czterech etapach. I tak: w klasach I i II, które stanowią etap pierwszy, należy zachwiać poglądami wyniesionymi przez dziecko z domu rodzinnego. W klasach III i IV, na etapie drugim, uczniowie są już zdolni do tego, aby rozumieć niektóre kwestie światopoglądowe i świadomie uczestniczyć w ich rozstrzygnięciu. Należy więc dążyć do tego, by „otwarcie wypowiadali wątpliwości i uzasadniali swoje poglądy i kierowali się wskazaniem nauki w różnych sprawach życiowych”<sup>29</sup>. Etap trzeci, przypadający na klasy V i VI, jest okresem, w którym można świadomie budzić wątpliwości światopoglądowe. Muszyński wysuwa tu następujące zadania: a) zapoznanie uczniów z historią odkryć naukowych, walk o prawdę z przesadami i ciemnotą oraz ukazywanie badawczego wysiłku ludzi nauki, ich pomyłek i trudnej drogi do sukcesu; b) przedstawianie różnych poglądów na tę samą sprawę i wdrażanie do umiejętności wyrabiania sobie samodzielnego zdania na podstawie dostarczonych przesłańek i kryteriów naukowego myślenia; c) wprowadzanie w istotę niektórych

<sup>27</sup> *Raport o stanie oświaty*, jw. s. 266.

<sup>28</sup> Por. J. Wołczyk: *Z techniką na ty*. „Oświata i Wychowanie” 1974 nr 8 s. 17.

<sup>29</sup> H. Muszyński: *Treść i metody wychowania*. W: *Pedagogika*. Pod red. M. Godlewskiego, S. Krawcewicza, T. Wujka. Warszawa 1974 s. 343.

współczesnych konfliktów światopoglądowych i rozpatrywanie argumentacji, jaką przytaczają poszczególne strony; d) ukazywanie różnych problemów i budzenie wątpliwości światopoglądowych, rozwijanie skłonności do krytycyzmu w stosunku do własnych przekonań i ostrożności w rozstrzygnięciu problemów; e) wdrażanie do śmiałego i otwartego wypowiedzania własnych wątpliwości i poglądów, do stawiania pytań i żądania uzasadnień w kwestiach światopoglądowych<sup>30</sup>. W czwartym, końcowym etapie, młodzież sama powinna stawiać problemy światopoglądowe i poszukiwać ich rozwiązań. Jednak dyskusja dotycząca problematyki religijnej, np. istnienia Boga, życia pozagrobowego itp. — zdaniem Muszyńskiego — nie powinna mieć miejsca w szkole. Te sprawy uczeń musi sobie sam rozstrzygnąć<sup>31</sup>.

Akcent w kształtowaniu światopoglądu materialistycznego nie spoczywa zatem wprost na wykorzenieniu przekonań religijnych, jest to bardziej droga pośrednia. Autorzy programu uważają jednak, że dla budowy socjalizmu, korzystną jest rzeczą, jeśli obywatel akceptuje światopogląd materialistyczny. Dlatego jego upowszechnienie, obok kształtowania tzw. socjalistycznej osobowości, przez szkołę zaliczane jest do pierwszoplanowych zadań wychowania<sup>32</sup>.

Wobec tak ustawionego problemu wychowawczego katecheza nie może poprzestać tylko na przekazie treści religijnych, lecz musi więcej niż dotychczas starać się włączyć katechizowanych we wspólnotę wiary i wprowadzać w życie Kościoła lokalnego, tj. parafii. Akt wiary jest osobowym, całościowym odniesieniem człowieka do Boga i jako taki przewyższa odniesienie intelektualne, które cechuje stosunek do ideologii. W akcie wiary człowiek otrzymuje nie tylko prawdy o Bogu, ale Bóg sam udziela się człowiekowi jako dar. Słusznie podkreśla *Dyrektorium katechetyczne*, że „do zadań katechezy należy wspomaganie ludzi w rzeczywistym nawiązaniu wspólnoty z Bogiem, przedstawienie chrześcijańskiego Orędzia w ten sposób, aby wykazać, że zabezpiecza ono najwyższe wartości życia ludzkiego” (DCG 23). Katecheza nie wyczerpie swego zadania przez podanie obiektywnej, rzeczowej informacji o prawdach wiary, ale spełni zamierzone cele ukazujące Boga jako tego, który bezgranicznie miłuje człowieka i powołuje każdego z ludzi, aby współdziałał z Nim na różnych odcinkach ludzkiego życia.

Kończąc można sobie pozwolić na sformułowanie następujących wniosków:

1<sup>o</sup> Nowa reforma szkolna stanowi pewne zagrożenie dla katechezy, ale również jest szansą pogłębienia działalności katechetycznej. Na braki i nie-

<sup>30</sup> Tamże s. 343.

<sup>31</sup> Tamże s. 344.

<sup>32</sup> Por. J. Wołczyk: *Cele kształcenia i wychowania*. „Oświata i Wychowanie” 1976 nr 16 s. 794.

dociągnięcia nowego systemu oświatowo-wychowawczego zwróciły uwagę odgłosy opinii społecznej i nauczycielskiej, żądając wprowadzenia koniecznych zmian. Zanim dojdzie do zatwierdzenia poprawionego programu nauczania, funkcja komplementarna katechezy ma niebagatelną rolę do spełnienia.

2° Przez podkreślenie elementu wychowawczego nowy program szkolny zmusza katechezę do położenia nacisku na wychowanie do wiary dojrzałej i rzeczywiste wprowadzenie w liturgię i życie Kościoła. Praktyka katechetyczna w niektórych przypadkach odbiegała od tych założeń.

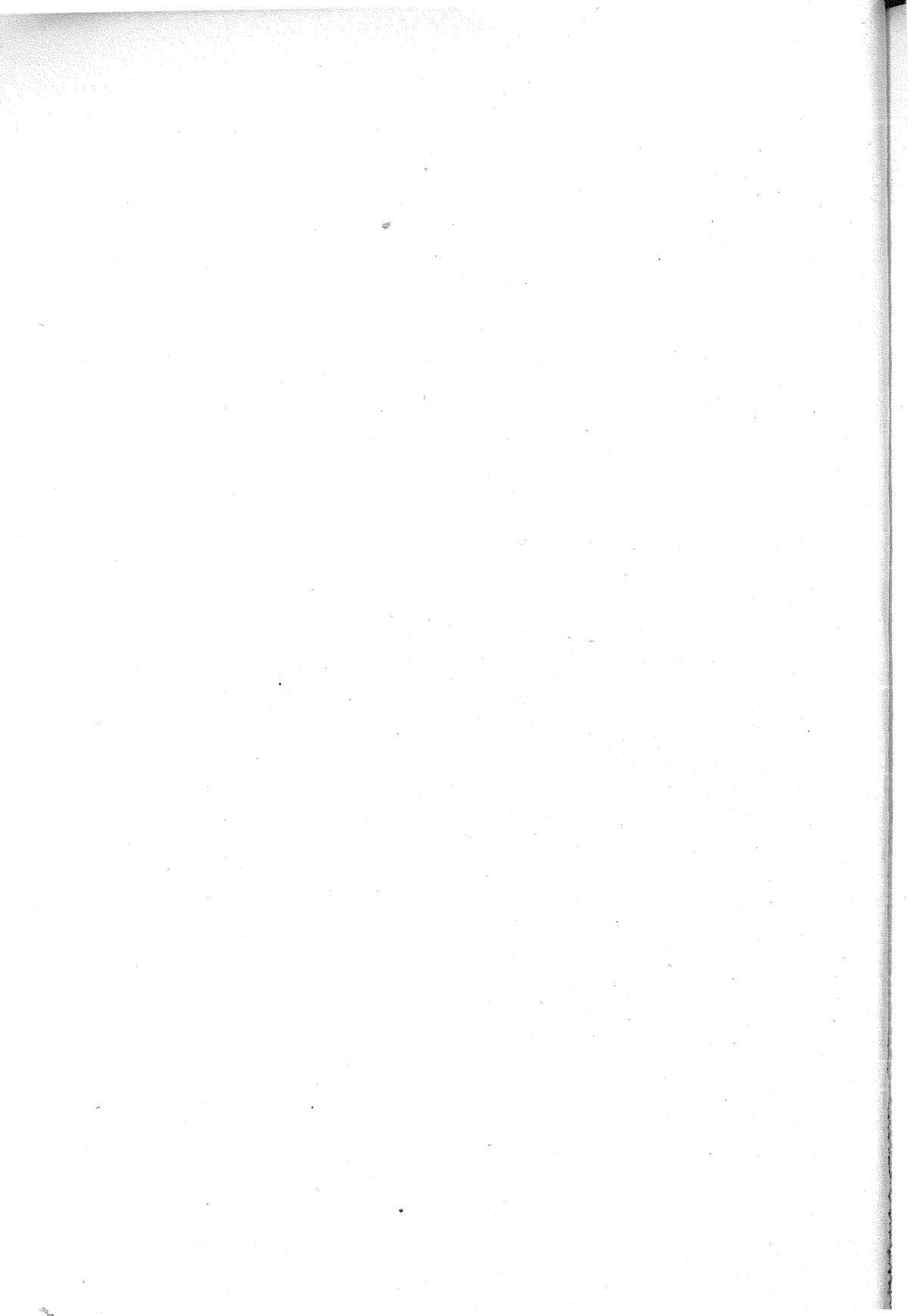
3° W warunkach pluralizmu światopoglądowego ważne jest, aby katecheza umacniała tożsamość chrześcijańską, nie zasklepiła się w sobie, lecz była otwarta, wychowywała do aktywnej postawy i dynamizmu w stosunku do materialistycznej koncepcji człowieka i życia.

## THE COMPLEMENTARY FUNCTION OF CATECHESIS

### SUMMARY

By the side of didactic and methodological principles the existing educational system is based on ideological assumptions that give an unequivocal definition of the goals of instruction and education. They condition first of all the interpretation of world and Polish history and the millennial heritage of Polish culture. The system recommends the formation of an attitude of identification with the principles of the socialist state and regards such values as the state, the party and socialism as superior to the value of the human person.

These programmatic assumptions set new tasks for catechesis in the parish. There is an urgent need to furnish the elements deliberately left out of the school programme which are indispensable to the survival of the millennial Christian tradition of the Polish nation. It is also necessary to change the present model of catechesis as information into that of formation. The school curriculum clearly shifts the emphasis from instruction to education, conceived as education in the spirit of materialism. The basic task of catechesis in the new situation is to strengthen the Christian identity and deepen religious awareness by a more full involvement of the pupils in the liturgical and communal life of the Church. Catechesis itself must become even more of an appeal to the young and a sign of God's presence in the world.





## FORMY ODDZIAŁYWANIA WYCHOWAWCZO-KATECHETYCZNEGO W ZAŁOŻENIACH I PRAKTYCE CMW

Dziełu katechizacji jako jednemu ze swych najważniejszych zadań Kościół poświęcał wiele uwagi i wysiłków. Jego realizację powierzył całemu Ludowi Bożemu, a w tym także zgromadzeniom zakonnym. Ojciec święty Jan Paweł II w swojej adhortacji Apostolskiej *Catechesi tradendae* wzywa wszystkie wspólnoty zakonne, aby „zechciały poświęcić maksimum zdolności i możliwości”<sup>1</sup> temu szczytnemu celowi.

Córki Maryi Wspomożycielki od początku swego istnienia ustawicznie poszukują nowych metod i form, które byłyby odpowiedzią na wymagania historyczne i środowiskowe, z zachowaniem pełnej wierności wobec charyzmatu Zgromadzenia. Okresem posiadającym szczególne znaczenie są lata związane z odnową soborową. Wówczas na czele Zgromadzenia stoi Matka Angela Vespa, która pełni swój obowiązek Przełożonej Generalnej od 1958 do 1969 r., do Kapituły Generalnej XV Specjalnej. Jako Przełożona Generalna Matka Angela Vespa troszczy się nie tylko o rozwój i odnowę życia duchowego Zgromadzenia, ale dostrzega także konieczność właściwego ustawienia całej działalności duszpasterskiej, a w tym katechizacji, co znajduje wyraz w dokumentach tego okresu. Zadaniem artykułu będzie wydobycie z ogólnej treści tych dokumentów wartości dotyczących samej katechezy. Cel ten osiągnie się przez ukazanie wizji katechezy w Zgromadzeniu CMW, po uprzednim zapoznaniu się z jego katechetycznym posłannictwem. Wyciągnięte wnioski mogą przyczynić się do większej skuteczności katechezy.

### I Źródła i postawy apostołatu

Kościół powołany został przez Jezusa Chrystusa, aby realizować Jego zbawczą misję zmierzającą do integracji osobowej i społecznej człowieka.

---

<sup>1</sup> Adhortacja Apostolska Ojca świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o katechizowanych w naszych czasach. Warszawa 1980 nr 65; dalej skrót CT.

Ponieważ każdy człowiek uczestniczy w procesie deformacji, który jest skutkiem grzechu pierworodnego, misja ta będzie zawsze aktualna, a nawet konieczna. Chodzi bowiem o to, jak stwierdza Sobór Watykański II, „aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie”<sup>2</sup>.

W swojej misji zbawczej — jak zaznaczają ojcowie soborowi — Kościół „jest powołany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca”<sup>3</sup>. Misja ta skierowana jest ku przyszłości, a realizuje się w teraźniejszości. Ze względu na pojawiające się wciąż nowe potrzeby w świecie ludzkim, Duch Święty powołuje do życia w Kościele wspólnoty zakonne, którym udziela charyzmatów, uzdalniających do zdynamizowania życia religijnego czy to w określonych grupach i dziedzinach, czy na wybranych terenach, co potwierdzają uchwały Soboru<sup>4</sup>.

W pełnieniu tej misji bierze również udział Zgromadzenie CMW, które posiadając wytyczone pole działania i zainicjowane formy pracy, chciałoby w pełni odpowiedzieć na wezwanie Boże w każdym czasie. Podkreślają to bardzo mocno Konstytucje Zgromadzenia, nakazując siostrom: „Wierne charyzmatowi oraz duchowi Księdza Bosko i Marii Mazzarello, uczestnicząc w zbawczej misji Kościoła, poświęcając się integralnemu wychowaniu młodzieży, zwłaszcza najuboższej i opuszczonej. Nasze dzieła apostołskie są odpowiedzią na wymagania historyczne i środowiskowe. Włączając się w całość kształt duszpasterstwa Kościoła lokalnego, dajemy pierwszeństwo dziełom mającym na celu katechezę ewangelizacyjną”<sup>5</sup>.

Trudno byłoby mówić o apostołacie katechetycznym, który stanowi o tożsamości Córek Maryi Wspomożycielki, bez ukazania jego źródła. Działalność katechetyczna sióstr CMW, która w całym świecie przybiera coraz większe rozmiary, posiadała bardzo skromne początki. Jej inicjatorem był człowiek obdarzony przez Boga specjalnym charyzmatem, ale równocześnie umiejący odpowiedzieć w pełni na Boże wezwanie. Był nim św. Jan Bosko, założyciel Towarzystwa św. Franciszka Salezego, Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki oraz Zgromadzenia Pomocników Salezjańskich. Bogactwo jego osobowości oraz otwarcie się na działanie Boże i umiejętność odczytywania znaków czasu zadecydowały o ustawicznym rozwoju katechezy i w powołanych przez niego dziełach o wzbogacaniu jej nowymi wartościami.

Dzieło ks. Bosko, początkowo skierowane na młodzież męską, było niepełne, gdyż dziewczęta pozostawiało niejako na uboczu. Święty coraz częściej

<sup>2</sup> KK 1.

<sup>3</sup> KDK 58.

<sup>4</sup> Zob. np. DZ 1.

<sup>5</sup> *Konstytucja Zgromadzenia CMW*. Rzym 1975 art. 3.

spotykał się z zachętą rozszerzenia pola swej pracy. Decydujący w tej sprawie był głos Piusa IX: „Dotychczas ksiądz myślał jedynie o chłopcach, dlaczego nie myśli ksiądz, aby dla potrzebujących dziewcząt uczynić to samo?”<sup>6</sup> Te wszystkie okoliczności wpłynęły na podjęcie ostatecznej decyzji: „Czyż Pan nasz przyszedł na świat tylko dla zbawienia chłopców, czyż także nie dla dziewcząt? (...) a zatem muszę postarać się, aby Jego krew nie została przełana na próżno tak względem chłopców, jak i dziewcząt”<sup>7</sup>. W tym celu zakłada zgromadzenie sióstr wychowawczyń-katechetek, „aby współpracowały z salezjanami i tak jak salezjanie poświęciły się zbawieniu dusz, szczególnie dziewczęcych”<sup>8</sup>. Taką misję nakreśla manuskrypt reguł dla sióstr: „Celem Instytutu Córek Maryi Wspomożycielki jest dążenie do własnej doskonałości oraz pomoc w zbawieniu bliźnich, szczególnie przez udzielanie dziewczętom z ludu wychowania religijno-moralnego”<sup>9</sup>.

Współzałożycielką Zgromadzenia CMW była św. Maria Dominika Mazzarello, urodzona 9 V 1837 r. w Mornese we Włoszech. Już od dzieciństwa odznaczała się gorliwością apostołską, co było przede wszystkim rezultatem głębokiego wychowania religijnego, jakie otrzymała w rodzinie<sup>10</sup>. Jako świecka apostołka-katechetka, a równocześnie jedna z najgorliwszych Córek Niepokalanej — prowadziła z wielką skutecznością katechezę okazijną i systematyczną, ucząc w każdą niedzielę katechizmu w kościele<sup>12</sup> i prowadząc niedzielne konferencje dla matek<sup>13</sup>. Wspólnie ze swoją przyjaciółką, Petronillą Mazzarello, założyła w 1861 r. pracownię krawiecką, której głównym zadaniem była katechizacja: „Otwórzmy pracownię — powiada — do której będziemy przyjmować dziewczęta; będziemy je uczyć szycia, lecz z intencją, by uczyć je katechizmu, by dać im poznać Boga, pokochać i jemu służyć, aby uczynić je dobrymi i ustrzec je od niebezpieczeństwa. Każdy ścieg niech będzie aktem miłości Bożej”<sup>14</sup>. Prowadziła ona także — typowe dla księdza Bosko — oratorium świąteczne, choć przed spotkaniem ze świętym Katechetą nie słyszała nigdy tej nazwy. Osobiste zetknięcie się z ideą, początkowo

<sup>6</sup> G. Capetti: *Koleje Zgromadzenia na przestrzeni jednego wieku*. T. 1. Rzym 1972 s. 2.

<sup>7</sup> G. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria: *Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco*. San Benigno e Torino 1898—1948. T. 10 s. 586; dalej skrót MB.

<sup>8</sup> MB XIII, 215; por. MB IX, 61.

<sup>9</sup> MB X, 600.

<sup>10</sup> Zob. F. Maccagno: *Suor Maria Mazzarella*. Torino 1934.

<sup>11</sup> Było to stowarzyszenie zbliżone w swoich zamierzeniach do współczesnych Instytutów Świeckich, założone w 1855 r. przez nauczycielkę Anielę Maccagno pod kierunkiem księdza Dominika Pestarino. Por. MB VII, 295—296.

<sup>12</sup> Zob. Maccagno, jw. s. 101.

<sup>13</sup> Por. J. Wróbel. *Św. Jan Bosko jako prekursor odnowy katechetycznej*. Lublin 1969 s. 256 (maszynopis).

<sup>14</sup> Maccagno, jw. s. 65.

za pośrednictwem ks. Pestarino, a później i samego Jana Bosko — pogłębiło jeszcze bardziej jej gorliwość apostolską i zdecydowało, że poddała się całkowicie jego formacji zakonnej i katechetycznej. Dnia 5 VIII 1872 r. Maria Mazzarello, wraz z dziesięcioma towarzyszkami, złożyła w obecności Świętego pierwszą profesję zakonną. Odtąd całe swoje życie w Zgromadzeniu Córek Maryi Wspomożycielki poświęciła na służbę apostołatu katechetycznego, według stylu, jaki mu nadał święty Założyciel. Zarówno w pracy, jak i w pouczeniach kierowanych do sióstr Maria Dominika powoływała się dość często na ks. Bosko: „W tych czasach — mówiła — w których rygor, strach i zasada autorytetu nie mają prawie żadnej wartości, ks. Bosko wyciągnął rękę po serce i z serdecznością, miłością ojca i nauczyciela uczył i formował młodzież do świętej bojaźni Bożej. Tak samo my, moje dobre córki, posiadając tę samą misję względem dziewcząt, powinnyśmy czynić, tak jak ks. Bosko w jego miłości czystej i świętej, jaką żywił dla chłopców, niezależnie od tego, czy byli źle wychowani, obdarci, przepoceni, mało porządni, czy czysti i mili. Doceniajmy jedynie ważność zbawienia ich dusz, ich niewinność oraz skarb łaski, który jako chrześcijanie i dzieci Boże powinni mieć zawsze w swoich sercach (...) Tylko w ten sposób staniemy na wysokości naszego zadania, według systemu prewencyjnego ks. Bosko kształtując święcie i wychowując po chrześcijańsku młodzież, oddalając ją od grzechu, a wprowadzając na drogę zbawienia”<sup>15</sup>. O wielkim znaczeniu, jakie przywiązywano do katechezy już u początków Zgromadzenia, świadczy polecenie św. Marii Mazzarello, zostawione niejako w testamencie swoim siostrom: „Nie pozwólcie opowiadać historyjek fantastycznych — mówiła do przelożonych przed samą śmiercią. — Katechizm niech będzie Katechizmem”<sup>16</sup>.

Wiara jest darem Bożym udzielonym podczas chrztu, jest ziarnem, które może wydać obfity owoc, ale jej rozwój jest w jakiejś mierze uwarunkowany katechizacją, która obejmowałaby wszystkie fazy rozwojowe człowieka: dzieciństwo, wiek młodzieńczy i dojrzały<sup>17</sup>. Szczególne znaczenie dla jej rozwoju posiada zwłaszcza wiek młodzieńczy. Wówczas jednostka staje przed wieloma alternatywami, w których ma dokonać wyboru. Od właściwego wyboru zależy jej światopogląd, ustosunkowanie się do przyszłości i postawa chrześcijańska. Ze względu na decydujące znaczenie tego okresu życia Córki Maryi Wspomożycielki, idąc za wskazaniem świętych Założycieli, stwierdzają w swych Konstytucjach najwyższą doniosłość swego posłannictwa względem dzieci i młodzieży<sup>18</sup>. I chociaż będą darzyć zaufaniem i miłością

<sup>15</sup> Tamże s. 459—460.

<sup>16</sup> Tamże s. 640.

<sup>17</sup> Por. CT 35—45.

<sup>18</sup> Zob. *Konstytucja Zgromadzenia CMW*. Turyn 1969 art. 3.

każdego człowieka, któremu przyjdą z pomocą materialną i duchową, to jednak szczególną troską otaczać będą młodzież żeńską. Dla wychowania tej młodzieży Zgromadzenie, wierne wezwaniu Ducha Świętego i powołaniu ks. Bosko, poświęci wszystkie swoje zdolności, siły i pracę.

Speyfiką apostołatu w wydaniu salezjańskim jest szczególnie system sprzedający, zmierzający do autentycznej, integralnej promocji młodzieży<sup>19</sup>. Opierając się na rozumie, religii i miłości, „sięga swymi korzeniami do Ewangelii”, jak powiedział papież Paweł VI<sup>20</sup>. System ten był już stosowany w doświadczeniu XIX w., lecz ks. Bosko przepełnił go nowym duchem — duchem służebnej miłości ewangelicznej, z właściwą mu charakterystyczną cechą pociągającą łagodności i radości, płynącej z posiadania łaski Bożej<sup>21</sup>. Ponieważ Zgromadzenie CMW zajmuje się wychowaniem chrześcijańskim, dlatego też katechezę stawia na centralnym miejscu. Stanowisko takie jest całkowicie zgodne z myślą Soboru Watykańskiego II: „W wypełnieniu swego obowiązku wychowawczego Kościół, zapobiegliwy o wszystkie odpowiednie środki, troszczy się szczególnie o te, które jemu są właściwe, a z których pierwszym jest katechizacja. Ona to oświeca i umacnia wiarę, karmi życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadza do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostołskiej”<sup>22</sup>. Zgromadzenie CMW, chociaż w ciągu swego istnienia posługiwało się różnymi formami pracy, jak oratoria, szkoły, internaty, eksternaty, sierocińce itp., zawsze preferowało ponad wszelką inną działalność pracę katechetyczną. Przez długi czas siostry zajmowały się katechizacją młodzieży jako jedną z form wychowania chrześcijańskiego, stopniowo jednak cała działalność pedagogiczna, wynikająca z charyzmatu Zgromadzenia, zostaje ukierunkowana duszpastersko-katechetycznie<sup>23</sup>. W Polsce działalność ta szczególnego znaczenia nabrała po II wojnie światowej. Dokumenty przygotowujące soborową odnowę Zgromadzenia z wielką siłą akcentują katechetyczne posłannictwo CMW i ustawiają katechezę w centrum działalności. Kapituła Specjalna umieszcza katechezę „na szczycie wszystkich (...) zainteresowań, ponieważ ona ma inspirować, przepajać i łączyć w jedną całość działalność formacyjną”<sup>24</sup>. W myśl tych założeń — katecheza nie może ograniczać się jedynie do godzin przepisanych programem, ale musi „przenikać — jak stwierdza Matka Vespa — całe (...) nauczanie, każdy rodzaj przedmiotu wykładanego, całą (...) osobistą

<sup>19</sup> Por. P. Braidò: *Il sistema preventivo di Don Bosco*. Torino 1955.

<sup>20</sup> Słowa skierowane do Papieskiego Ateneum Salezjańskiego 29 X 1966 r., zamieszczone w *Capitolo Generale XV Speciale — Atti*, Roma (1970) s. 49; dalej skrót CGS.

<sup>21</sup> Por. CGS s. 50.

<sup>22</sup> DWCH 2.

<sup>23</sup> Zob. CGS s. 53.

<sup>24</sup> Tamże.

działalność. Katecheza znajduje swoje samourzeczywistnienie wszędzie, w każdym momencie dnia, w rekreacji, przy stole, na przechadzce, w czasie mileżenia<sup>25</sup>. Wszelkie dzieła podejmowane przez siostry w różnych warunkach społecznych, kulturowych i środowiskowych winny być skierowane na realizację apostołatu katechetycznego — podkreślają Konstytucje Zgromadzenia<sup>26</sup>. Należy on, jak stwierdza Kapituła Specjalna, „do samej natury Zgromadzenia, które pełni go z ramienia Kościoła, jako udział w jego zbawczej misji”<sup>27</sup> i stanowi o duchowej fizjonomii Córek Maryi Wspomożycielki. Przez jego realizację w duchu św. Jana Bosko i św. Marii Mazzarello każda siostra wyraża swoją „świadomość eklezjalną”<sup>28</sup>.

Ponieważ katecheza stanowi o tożsamości Zgromadzenia, dlatego nie tylko należy mówić o poszczególnych Córkach Maryi Wspomożycielki jako o katechetkach, ale przede wszystkim o całym Zgromadzeniu jako o wspólnotcie katechetycznej. Każda siostra, choćby nawet spełniała inne zajęcia, winna w tej misji uczestniczyć swoją modlitwą, pracą i oddaniem na rzecz apostołatu. Odnowione Konstytucje każdą wspólnotę CMW określają jako „wspólnotę apostołską”, która troszczy się razem z Kościołem o to, aby „światłość Boża, która jaśnieje na obliczu Jezusa Chrystusa, olśniła wszystkich”<sup>29</sup>.

Można słusznie powiedzieć, że Zgromadzenie CMW zostało powołane przez Ducha Świętego, który w Kościele i przez Kościół posyła je do pracy katechetycznej, szczególnie wśród młodzieży, dla dobra tegoż Kościoła. Od początku swego istnienia dynamicznie realizuje swoje posłannictwo, idąc zawsze za wskazaniem Kościoła oraz korzystając ze wszystkich dostępnych środków i zdobyczy nauki, zwłaszcza katechetyki.

## II Istotne wartości katechezy w ujęciu dokumentów CMW

Realizacja katechezy powinna wychodzić z pewnych idei dotyczących całości katechezy. W całościowym zaś spojrzeniu, jak twierdzi M. Majewski, na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie celu, przez postawienie którego próbuje się uświadomić sobie, do czego zmierza katecheza, jakich wyników ma się dopracować<sup>30</sup>. Cele katechetyczne, precyzowane przez Kościół w róż-

<sup>25</sup> Okólnik Przełożonej Generalnej A. Vespa z 24 I 1968 r. nr 511.

<sup>26</sup> Zob. *Konstytucja Zgromadzenia CMW*. Turyn 1969 art. 3.

<sup>27</sup> CGS s. 49.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> *Konstytucja Zgromadzenia CMW*. Turyn 1969 art. 61.

<sup>30</sup> Por. M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin 1974 s. 132—133.

nych epokach historycznych, w kontekście aktualnych potrzeb są jednolite w swojej zasadniczej treści, różnorodne zaś w sformułowaniu i ukierunkowaniu. Jednolitość celu wyrasta z Ewangelii, a różnorodność z kultury epoki i środowiska.

Międzynarodowy Zjazd Katechetyczny CMW, a za nim także XIV Kapituła Generalna jako pierwszorzędny cel katechezy proponują kształtowanie mentalności wiary, rozumianej jako świadome zjednoczenie człowieka z Chrystusem, przy pełnym rozwoju osoby ludzkiej w jej sferze poznawczej, emocjonalnej i woliowej oraz przy otwarciu na świat i ludzi<sup>31</sup>. Tak pojęta mentalność wiary przejawia się w ustosunkowaniu człowieka do problemów, jakie przynosi codzienność i interpretowaniu ich w świetle Chrystusowym. Ma ona w sobie pewne konkretne wartości, na które wskazuje Międzynarodowy Zjazd Katechetyczny CMW. Są nimi: zawierzenie Chrystusowi, działającemu w każdym zdarzeniu, zaangażowanie oraz postawa świadomego i wolnego wyboru. Katecheza winna przyczyniać się do wzrostu wiary, czyniąc ją coraz bardziej intensywną i obejmującą wszystkie okoliczności życia. Kształtowanie takiej postawy w katechizowanym implikuje osobowe poznanie treści wiary, zjednoczenie z Chrystusem, otwarcie na problemy innych oraz postępowanie, w którym uwidacznia się związek pomiędzy wiarą a życiem<sup>32</sup>.

Wiedza, która towarzyszy poznawaniu wiary, ma swoje znaczenie w katechezie o tyle, o ile prowadzi do rozwoju wiary. Chodzi o to, stwierdzają dokumenty, by przekazywane treści były nie tylko zrozumiałe, ale także możliwe do zasymilowania i dania odpowiedzi Bogu na danym etapie rozwoju człowieka<sup>33</sup>. Istotną rolę w procesie kształtowania mentalności wiary odgrywa właściwe uformowanie sumienia chrześcijańskiego<sup>34</sup>. Jedynie chrześcijanin posiadający prawe sumienie zdolny jest dać Bogu świadomą odpowiedź wiary, wolną i odpowiedzialną, wypływającą z wewnętrznego poczucia obowiązku i miłości<sup>35</sup>.

Postawa wiary nie zacieśnia się jedynie do osobistego stosunku człowieka do Boga. Zbawienie człowieka nie dokonuje się bowiem indywidualnie, lecz we wspólnocie całego Kościoła. Dojrzała wiara chrześcijańska wyraża się w świadomości wspólnotowo-kościelnej, w komunii miłości nie tylko z Bo-

<sup>31</sup> Por. G. Negri: *Fine della catechesi*. W: *Atti del Convegno, Catechistico Internazionale*. T. 4. Torino 1964 s. 5; dalej skrót CCI; *Atti del Capitolo Generale XIV dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*. Torino 1965 s. 438—439; dalej skrót ACG XIV; L. Sartori: *La mentalità di fede come fine proprio della catechesi*. W: *Le mete della catechesi*. Torino 1961 s. 37—57.

<sup>32</sup> Zob. CCI. T. 4. s. 29—30.

<sup>33</sup> Tamże s. 6.

<sup>34</sup> Zob. ACG XIV s. 427.

<sup>35</sup> Por. tamże s. 421—422.

giem, ale i z braćmi, w odpowiedzialności za „kogoś” lub za „coś”<sup>36</sup>. Jako chrześcijanie jesteśmy odpowiedzialni za rozwój Kościoła i za dzieło ewangelizacji<sup>37</sup>. Poprzez katechezę dąży się do wyrobienia u tych, którzy w niej uczestniczą, odpowiedzialności za całe zbawcze dzieło Chrystusa — jak zauważa J. Charytański<sup>38</sup> — a to prowadzi do troski o zbawienie wszystkich ludzi<sup>39</sup>, czyli do postawy apostołskiej, tzn. takiej, aby chrześcijanin mógł świadomie i odpowiedzialnie całą swoją osobowością przyczynić się do rozwoju Królestwa Bożego, na co zwracają uwagę Konstytucje Zgromadzenia<sup>40</sup>. Jeśli chrześcijanin na serio traktuje swoją misję, to podejmuje też działanie, by innych doprowadzić do przeżywanej przez siebie tajemnicy zbawienia. Poprzez katechezę bowiem kształtuje się także poczucie odpowiedzialności za każdego człowieka. Ze względu na to, że dojrzewanie jest procesem dynamicznym, tzn. realizuje się na poszczególnych etapach rozwoju — jak pisze Majewski<sup>41</sup> — formacja apostołskiej postawy winna być celem katechez na wszystkich poziomach.

Jeżeli wiara ma być dojrzała, to musi być ona podbudowana rozumowo i pojęciowo pogłębiona. Zatem katecheza zmierzająca do rozwoju wiary potrzebuje właściwych treści, bez których została by zubożona i pozbawiona podstaw do kształcenia odpowiednich postaw. Byłoby błędem zacieśniać katechezę tylko do przekazu treści, ale byłoby również błędem niedocenianie jej wartości. Podobnie jak w wielu innych zagadnieniach, tak również i w tym spotyka się wiele stanowisk, które wylaniają się w różnych epokach i środowiskach. Katecheza tradycyjna ujmowała treść w układzie przedmiotowym w zakresie liturgiki, historii Kościoła, dogmatyki i etyki. Treścią katechez kerygmatycznej jest historia zbawienia, rozumiana jako inicjatywa i ingerencja Bożej miłości w dzieje ludzkie<sup>42</sup>. Katecheza antropologiczna, ustosunkowując się krytycznie do treści katechez dydaktycznej i kerygmatycznej, daje pierwszeństwo treściom, które są wynikiem działania ludzkiego i boskiego,

<sup>36</sup> Por. *Capitolo Generale XV (Speciale) — IV Commissione: Vita educativa. 2° gruppo: Istruzione religiosa e apostolato catechistico*. Roma 1969 s. 4; A. Wilezko CMW: *Katecheza wychowująca do świadectwa wiary*. „Seminare”. Kraków—Łódź 1977 s. 60.

<sup>37</sup> Por. DM 35—36; J. Stroba: *Katecheza współczesna*. „Ateneum Kapłańskie” 58:1966 nr 345 s. 236; F. G. Friemel: *Czym jest katecheza*. „Katecheza” 1972 nr 2 s. 49.

<sup>38</sup> Zob. tegoż: *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych*. „Collectanea Theologica” 37:1967 fasc. 3 s. 87—99.

<sup>39</sup> Por. J. Majka. *Solidarność i współodpowiedzialność*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 367 s. 246.

<sup>40</sup> Turyn 1969 art. 66; zob. też CGS s. 54.

<sup>41</sup> Zob. tegoż: *Antropologiczna koncepcja katechez*, jw. s. 137; por. A. Exeler: *Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*. Freiburg 1966 s. 70—74.

<sup>42</sup> Por. R. Murawski: *Etapy rozwoju katechez*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1978 nr 417.



wzajemnie się przenikają i pozostają w bezpośrednim związku z człowiekiem<sup>43</sup>. Córki Maryi Wspomożycielki poszukują takiego punktu widzenia, który byłby najbardziej adekwatny do dzisiejszych potrzeb i osiągnąć wiedzy naukowej.

Zauważa się, że w świecie współczesnym, który między innymi cechuje się wzrastającą laicyzacją i sekularyzacją, jest rzeczą konieczną, aby katecheza wewnętrznie wiązała się z życiem i dawała odpowiedź na istotne pytania człowieka. Chrystus przecież, będąc Bogiem, chcąc zrealizować zbawczy plan Ojca, zjednoczył się przez wcielenie z każdym człowiekiem i wszedł w jego ludzką historię. Całe jego zbawcze dzieło jest wplecione w bieg wydarzeń dokonujących się w historii aktualnie żyjących ludzi. Katecheza, która chce pomagać do ukształtowania dojrzałej wiary, nie może pominąć konkretnego człowieka, uwikłanego w problemy swojej epoki. Kapituła Specjalna w świetle tej tajemnicy postuluje katechezę, która wychodziłaby od człowieka pojmowanego jako jedność psychofizyczna i duchowa, znajdującego się w określonej sytuacji historycznej, od jego egzystencjalnych doświadczeń, aby dopomóc mu odkryć w tym wszystkim zbawczą tajemnicę Boga. To, że wokół człowieka skoncentrowano Chrystusowe orędzie, nie oznacza jednak prowadzenia katechezy antropocentrycznej. Człowiek bowiem, stwierdza Kapituła Specjalna, nie jest widziany jako cel sam w sobie, lecz w ścisłej relacji z Bogiem, który w Chrystusie ofiaruje mu swoje zbawienie<sup>44</sup>. Jest to, według KDK, wyjście od człowieka, aby dopomóc mu do zrealizowania jego postępu ludzkiego i budowania coraz doskonalszego porządku społecznego, zgodnie z zamiarem Bożym<sup>45</sup>. Wówczas nie wystarczy jedynie odwołać się do niektórych tylko problemów życia, lecz trzeba przede wszystkim związać się z Chrystusem, który wchodząc w życie ludzkie podjął jego przemianę. I dlatego nie sam człowiek, lecz właśnie Jezus Chrystus oraz całe Jego misterium zbawienia stanowi centrum katechezy<sup>46</sup>. Wokół tej rzeczywistości Bożej winny skupiać się wszystkie życiowe problemy — mówią uchwały Kapituły Generalnej XIV<sup>47</sup>.

Bóg, realizując w Chrystusie swój zbawczy plan, posługuje się znakami, by w ten sposób uczynić go zrozumiałym i możliwym do przyjęcia przez człowieka. Są to znaki stworzenia, biblijne, liturgiczne, eklezjalne i świadectwa<sup>48</sup>. Katecheza winna pomóc w odczytywaniu tych znaków, aby katechi-

<sup>43</sup> Por. Majewski, jw. s. 171—190.

<sup>44</sup> Zob. *Capitolo Generale XV (Speciale) — IV Commissione*, jw. s. 3.

<sup>45</sup> Por. KDK 37.

<sup>46</sup> Zob. G. Negri: *La lezione pastorale d'insieme*. CCI T. 6. Torino 1964 s. 28; por. okólnik Przełożonej Generalnej A. Vespa z 24 XII 1965 nr 491.

<sup>47</sup> Zob. ACG XIV s. 343—344; Negri, jw. s. 45—46.

<sup>48</sup> Por. G. Negri: *Visione sintetica del contenuto della catechesi*. CCI. T. 4. s. 46—53.

zowany umiał wewnątrz rzeczywistości widzialnej dostrzec rzeczywistość niewidzialną — podkreślają dokumenty<sup>49</sup>. Wtedy jednak nie można mówić o Chrystusie i Kościele nie tylko jako o zdarzeniach historycznych, lecz trzeba odkryć dynamiczną rzeczywistość zmartwychwstania i urzeczywistnienia się misterium paschalnego w Kościele w każdym czasie. „Musimy być więcej przekonani — stwierdza Kapituła Generalna XIV — że chrześcijaństwo to nie tylko nauka, ale to fakt, to dzieło zbawienia ciągle aktualne i żywe na kartach Pisma św. i w liturgii”<sup>50</sup>. Dlatego koniecznym jest, aby katecheza czerpała swoją treść ze źródeł autentycznego słowa Bożego, zawartego w Biblii, w liturgii, w nauce i życiu Kościoła<sup>51</sup>. Pismo św. w szczególności winno stanowić konkretną podstawę katechezy, gdyż „tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego”<sup>52</sup>. To słowo Boże jest ciągle głoszone i realizowane w Kościele poprzez ryty i znaki liturgiczne oraz świadectwo życia chrześcijańskiego. Katecheza więc musi pomóc katechizowanym do odkrycia i ożywienia tajemnicy sprawowanej w liturgii oraz ma zmobilizować do życia na co dzień tą tajemnicą. Sama zaś liturgia — mówi Kapituła Specjalna — będzie pomagała do wyzwalania tych postaw duchowych, które katecheza chce wzbudzić<sup>53</sup>.

Rozważania dokumentów Zgromadzenia CMW nad katechezą idą w tym kierunku, aby katecheza była syntetyczno-życiowa<sup>54</sup>, chrystocentryczna, eklezjalna, przekazująca całe orędzie zbawcze. Prezentowane stanowisko potwierdza się w opublikowanych później oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej: „Najważniejszym przeto i bezwzględnie koniecznym zadaniem profetycznej posługi Kościoła jest wyrażenie w języku zrozumiałym dla ludzi wszystkich czasów treści orędzia (Bożego), ażeby zwracali się do Boga przez Chrystusa, by całe ich życie zostało naświetlone wiarą, z uwzględnieniem szczególnych warunków rzeczy i czasów, w jakich upływa to życie, oraz by mogli postępować stosownie do godności, które przedstawiało im orędzie zbawienia, a wiara objawiła (...) Treść katechezy obejmuje Boga we własnej tajemnicy i Jego zbawczą ingerencję w historię. Wszystko to zostało ujawnione za pośrednictwem Objawienia, jakiego Bóg dokonał w sobie i w swoich dziełach. Momentem centralnym czy to w zbawczej ingerencji Boga, czy też w ujawnianiu się Boga ludziom jest Chrystus. Stąd też treść katechezy sta-

<sup>49</sup> Por. *Capitolo Generale (Speciale) — IV Commissione*, jw. s. 4.

<sup>50</sup> ACG XIV s. 444.

<sup>51</sup> Por. *Capitolo Generale XV (Speciale) — IV Commissione*, jw. s. 3.

<sup>52</sup> KO 21.

<sup>53</sup> Zob. *Capitolo Generale XV (Speciale) — IV Commissione*, jw. s. 4.

<sup>54</sup> Por. ACG XIV s. 444.

nowi tajemnica Boga i Jego dzieła. Chodzi o dzieła, które Bóg dokonał, które dokonuje i będzie dokonywał ze względu na człowieka i jego zbawienie<sup>55</sup>.

Zarówno cele stawiane katechezie, jak i przekazywana treść związane są z określonym środowiskiem, które choć nie determinuje ich całkowicie, to jednak w dużej mierze je warunkuje. Olbrzymi wpływ środowiska zauważa się także w stosunkach interpersonalnych między katechezą a katechizowanym oraz w stylu samej katechezy. W dawnej katechezie, która ograniczała się do środowiska szkolnego, stosunki interpersonalne w grupie katechetycznej ograniczały się do relacji uczeń — nauczyciel, przy czym osobą pierwszorzędą, a nawet jedyną był nauczyciel religii, natomiast uczeń traktowany był często jako przedmiot nauczania<sup>56</sup>. V Synod Biskupów w Rzymie, który obradował w 1977 r., stwierdzając kryzys szkoły, poszukiwał nowego miejsca dla katechezy. Miejsce to znalazło się we wspólnocie Kościoła, konkretnie w parafii, w rodzinie, w małych wspólnotach, grupach młodzieżowych i zawodowych<sup>57</sup>.

Często spotykaną w Zgromadzeniu jest katecheza realizowana w środowisku szkolnym. Wynika to z faktu, że dla Córek Maryi Wspomożycielki szkoła jest jedną z form oddziaływania wychowawczego na młodzież. Współcześnie jednak zauważa się, że szkoła nie jest idealnym miejscem dla kształtowania wiary, ze względu na swój charakter obowiązkowości i oceny<sup>58</sup>. Kładzie ona bowiem szczególny nacisk na zrozumienie, co stwarza pewną sztuczność w przeciwieństwie do autentycznego życia. Wiara natomiast zamiast przymusu wymaga wolności, zamiast autorytetu wspomaganego przez państwo wymaga miłości. Biorąc pod uwagę te negatywy szkoły, dokumenty CMW podkreślają bardzo wyraźnie, że katecheza systematyczna prowadzona w środowisku szkolnym musi być pozbawiona rygorystyki i formalizmu szkolnego. Ich miejsce winien zająć klimat rodzinno-religijny, tak charakterystyczny dla salezjańskiego stylu wychowawczego, w którym jest miejsce na naturalną spontaniczność, dialog i wzajemną wymianę wartości. Taka atmosfera najbardziej sprzyja rozwojowi wiary, a do stworzenia jej mają przyczyniać się wszystkie siostry<sup>59</sup>.

Wśród młodzieży spotyka się wiele jednostek i grup, które rozumiejąc potrzebę katechezy, chętnie z niej korzystają, wzbogacając się wewnątrznie wartościami religijnymi. W zespołach młodzieży znajdują się jednakże również i tacy, których nie zadawała zwyczajna katecheza. Ci młodzi ludzie wyrażają

<sup>55</sup> *Directorium Catechisticum Generale*. Citta del Vaticano 1971 nr 37, 29; dalej skrót DCG.

<sup>56</sup> Por. H. Mayer: *Katechetik*. Freiburg 1928.

<sup>57</sup> Zob. CT. 67—71; por. J. Stroba: *Najważniejsze tematy Synodu Biskupów 1977*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1978 nr 417.

<sup>58</sup> Por. K. Tilmann: *Odnowa katechetyczna a praktyka nauczania religii*. „Collectanea Theologica” 40:1970 fasc. 4 s. 12.

<sup>59</sup> Zob. CGS s. 59—60.

swoje pragnienie głębszego zaangażowania w życie religijne i w zadania Kościoła<sup>60</sup>. Taka sytuacja rodzi potrzebę również katechezy grup elitarnych. Tę potrzebę dostrzegł już św. Jan Bosko i wziął pod uwagę w swoim systemie wychowawczym, tworząc spośród najgorliwszych chłopców „Towarzystwa religijne”, które, jego zdaniem, są „kluczem pobożności, szkołą moralności, podporą powołań”<sup>61</sup>. „Katecheta niech pamięta — powiedział — że duch i pożytek moralny w naszych domach zależy od troski o stowarzyszenia”<sup>62</sup>. Przyczyniają się one do zdynamizowania życia szkoły, oratorium, kolegium czy innego dzieła. O wielkiej ich doniosłości świadczy także wypowiedź XIII Kapituły Generalnej Salezjanek: „Błędem dość powszechnym jest rozumienie Pobożnych Stowarzyszeń jako jednego z wielu dzieł domu; nie, one nie powinny być tylko dziełem, lecz zaczynem wszystkich naszych dzieł (...) centrum pulsującym wszystkich inicjatyw”<sup>63</sup>. Z tych wypowiedzi wynika jasno, że stowarzyszenia o charakterze religijnym są warunkiem „sine qua non” działalności apostołskiej Córek Maryi Wspomożycielki<sup>64</sup>. Dokumenty poświęcają tej formie katechezy wiele uwagi i wzywają do organizowania grup młodzieżowych. Założenia programowe tych stowarzyszeń zmierzają do rozwoju osobowego, jaki jest możliwy do osiągnięcia na poszczególnych etapach życia młodzieży. By jednak stowarzyszenia młodzieżowe mogły przynieść pożądane owoce, muszą wypływać z osobistej potrzeby młodzieży, muszą być jej dziełem — mówią uchwały<sup>65</sup>. Rola siostry-katechetki sprowadzona jest w nich do funkcji animatorki, której zadaniem jest ożywiać grupę w duchu rodzinnym i pobudzać do nowych inicjatyw — z zachowaniem wolności każdego z członków grupy<sup>66</sup>. Cechą specyficzną stowarzyszeń organizowanych przez CMW jest ich duch maryjny i apostołski. Wskazuje na to już sama nazwa: „Pobożne Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej Maryi Wspomożycielki”<sup>67</sup> oraz cele, do których zmierzają: „żyć konsekracją chrztu i pełnić apostołstwo pod znakiem Maryi, doskonałej Niewiasty, na nowo ukazanej przez Sobór jako

<sup>60</sup> Por. M. Majewski: *Elementy metodyki pedagogiczno-katechetycznej w ramach systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*. Kraków 1975 s. 129.

<sup>61</sup> MB XII, 26.

<sup>62</sup> MB X, 1103.

<sup>63</sup> *Atti del XIII Capitolo Generale dell'Istituto della Figlie di Maria Ausiliatrice*. Torino 1958 s. 358—363; dalej ACG XIII.

<sup>64</sup> Por. ACG XIV s. 588—589.

<sup>65</sup> Zob. ACG XIII s. 357—358; por. G. Negri: *Adolescenza e associazioni*. CCI. T. 7. Torino 1964 s. 122—124.

<sup>66</sup> Por. E. Valentini: *Asistenza salesiana*. W: *Atti del primo Convegno Delegate Ispetoriali delle Pie Associazioni Giovanili d'Italia e d'Europa*. Torino 1959; dalej skrót CPAG.

<sup>67</sup> Szerzej historię tych stowarzyszeń omawia G. Capetti: *Presentazione storica delle nostre Pie Associazioni Giovanili*. CPAG, jw.

ideał świętości dla całego Kościoła”<sup>68</sup>. Propagowane są w Zgromadzeniu cztery rodzaje Pobożnych Stowarzyszeń Młodzieżowych, z których trzy pierwsze są o charakterze bardziej maryjnym, natomiast czwarte ma założenia wybitnie misyjne<sup>69</sup>.

a) Stowarzyszenie Świętych Aniołów skupia w swoich szeregach dziewczęta w wieku 7—10 lat. Zmierza do kształtowania w nich postawy czystości, posłuszeństwa, szczerości i apostołstwa, przejawiającego się w drobnych czynach miłości świadczonej najbliższemu otoczeniu.

b) Celem zasadniczym Stowarzyszenia św. Marii Dominiki Mazzarello jest wychowanie młodzieży żeńskiej w wieku 10—13 lat poprzez nabożeństwo do NMP, przejawiające się w pobożności eucharystycznej, gorliwej modlitwie, czystości rozwijanej przy pomocy dyscypliny wewnętrznej, w postawie szacunku względem innych, a nade wszystko w świadectwie własnego życia.

c) Głównym założeniem Stowarzyszenia Córek Maryi, Niepokalanej Wspomożycielki jest wychowanie dziewcząt (od 13 lat) w pobożności i apostołstwie za pomocą nabożeństwa do NMP i Eucharystii, według ducha św. Jana Bosko.

d) Idea Stowarzyszenia Apostołstwa Niewinności zrodziła się w sercu misjonarza salezjańskiego ks. Jana Fergnani, który przeżywając wielkie trudności podczas swojej działalności misyjnej w Chinach, powziął myśl, aby wezwać dzieci i młodzież do modlitwy o nawrócenie pogan. Misjonarz ten w 1908 r. rzucił hasło stworzenia nowego Stowarzyszenia Młodzieży Misyjnej<sup>70</sup>, które zostało podjęte także przez Zgromadzenie CMW. Celem specjalnym Stowarzyszenia Apostołstwa Niewinności jest przygotowanie dzieci i młodzieży w różnym wieku „do pełnienia czynności apostołatu katolickiego, a szczególnie misyjnego — za pomocą dobrowolnych ofiar pobożności, kwiatów-cnót, drobnej jałmużny itd.”<sup>71</sup> W jego szeregach znajduje się grupa członkiń bardziej aktywnych, zwanych Propagandzistkami Misyjnymi. Ich szczególną troską jest przygotowanie światowego Dnia Misji, odpowiedzialność za bibliotekę misyjną, rozpowszechnianie czasopism misyjnych.

Każde stowarzyszenie posiada własny program i regulaminy. Formacja dzieci i młodzieży dokonuje się poprzez zebrania, odbywające się co miesiąc,

<sup>68</sup> CGS s. 54; por. ACG XIII s. 365.

<sup>69</sup> Zob. *Pobożne Stowarzyszenia Młodzieżowe dla domów CMW. Statuty — Regulaminy*. Tłum. z j. włoskiego. Turyn brw. (maszynopis).

<sup>70</sup> Zob. N. Maule: *L'Associazione Missionaria „Apostolato dell'Innocenza” col gruppo „Propagandiste Missionarie”*. CPAG, jw.

<sup>71</sup> *Pobożne Stowarzyszenia Młodzieżowe*, jw. s. 60.

skoncentrowane wokół jakiegoś tematu wcześniej już zaplanowanego. Centrum każdego spotkania stanowi wspólnie przeżyta liturgia Eucharystii. Każdemu spotkaniu przewodniczy jedna z członkiń stowarzyszenia, szczególnie spośród Córek Maryi. Rola siostry polega tu na udzielaniu pomocy, wskazaniu pewnych źródeł do przygotowania prelekcji<sup>72</sup>.

W ramach wyżej wymienionych stowarzyszeń młodzieżowych dokumenty proponują także tworzenie różnego rodzaju grup po to, by dać młodzieży możliwości rozwijania darów naturalnych i większego zaangażowania się dla dobra Kościoła. Rodzaje grup są zależne od warunków miejscowych. Międzynarodowy zjazd CMW poświęcony stowarzyszeniom młodzieżowym sugeruje następujące grupy: liturgiczną, charytatywną, misyjną, prasową, rozrywkową. Grupa liturgiczna troszczy się o ożywienie pobożności, śpiew kościelny, przygotowanie od strony liturgicznej różnych uroczystości w ciągu roku. Członkowie tej grupy współpracują także z siostrami w katechizacji<sup>73</sup>. Grupa charytatywna zajmuje się udzielaniem pomocy potrzebującym, zbieraniem ofiar lub odzieży dla nich. Zadaniem grupy dobrej prasy jest — przy rzetelnej znajomości zagadnień związanych z prasą — propagowanie dobrej prasy oraz przygotowanie dnia *Gazety Katolickiej*. Grupa rozrywkowa powinna uczyć prowadzenia godziwych rozrywek, organizować rekreacje, gry i przedstawienia, szczególnie o charakterze religijnym.

Duże zróżnicowanie między stowarzyszeniami może stwarzać niebezpieczeństwo „elitaryzmu”, rywalizacji i braku zainteresowania problemami ogólnokościelnymi. Przed tymi niebezpieczeństwami przestrzegają dokumenty CMW i wskazują na potrzebę współpracy i otwarcia na wartości innych organizacji kościelnych<sup>74</sup>.

Kapituła Specjalna, odczytując znaki czasów, dokonała przeglądu regulaminów dotychczasowych stowarzyszeń młodzieżowych. Stwierdziła aktualność ich przewodnich idei, takich jak: formacja liturgiczno-sakramentalna, maryjna i apostołska, właściwe duchowi Kościoła i Zgromadzenia salezjańskiego<sup>75</sup>. Natomiast struktury organizacyjne i same nazwy stowarzyszeń uległy pewnym modyfikacjom, wprowadzonym na osobnym zjeździe w Turynie (1969), który był poświęcony sprawie duszpasterstwa młodzieżowego.

Kościół, który poprzez katechezę pragnie doprowadzić człowieka do zażyłości z Bogiem, zaleca daleko idącą różnorodność form i metod działania. Formą katechezy typowo salezjańskiej, wypracowaną już przez samego św.

<sup>72</sup> Zob. M. Sobbrero: *I Convegni delle Pie Associazioni Giovanili*. CPAG, jw.

<sup>73</sup> Zob. E. Bonomi: *Come si deve svolgere il programma annuale delle nostre Pie Associazioni Giovanili*. Tamże.

<sup>74</sup> Zob. Bonomi, jw. s. 137.

<sup>75</sup> Por. CGS s. 54—55, 58.

Jana Bosko a posiadającą pewną oryginalność i aktualność także współcześnie — jest katecheza oratoryjna, którą M. Majewski określa jako „oratoryjną katechezę życia”<sup>76</sup>. Już sama nazwa oratorium wskazuje na jego swoisty charakter, który stanowi religijno-moralna formacja, katechizacja, uczestnictwo w liturgii — przeplatane grą i rozrywkami, jak: śpiew, muzyka, wycieczki, sport itp.<sup>77</sup> Oratorium nie ma charakteru koedukacyjnego, dlatego też Córki Maryi Wspomożycielki w swoich oratoriach gromadzą jedynie dziewczęta. Katecheza oratoryjna jest specyficzna w swojej strukturze. Opiera się ona całkowicie na modelu życia rodzinnego, który chociaż powinien występować w każdej formie katechezy, to jednak w środowisku oratoryjnym należy do istoty, na co zwraca uwagę okólnik Radnej Generalnej<sup>78</sup>. Można powiedzieć, że oratorium winno być zwierciadłem rodziny, gdzie ma miejsce akceptacja siebie, wolność, spontaniczność, zaufanie, życzliwość. Dlatego też nie posiada ono ściśle wyznaczonych godzin rozpoczęcia i zakończenia zajęć. Przychodzą do niego dziewczęta kiedy chcą i przebywają tak długo, jak im to odpowiada. Katechetka występuje tu jako ta, która ożywia, czuwa, a także pomaga uczestnikom, jak dobry przyjaciel, w osiągnięciu postawy świadomej i odpowiedzialnej. Tutaj katechetka najwięcej działa przez świadectwo własnego życia. Przebywając stale wśród młodzieży, za którą jest odpowiedzialna, ma okazję poznać ją w różnych sytuacjach: przy zabawie, podczas pracy. Tę swoją znajomość może potem wykorzystać w konkretnej katechezie, którą M. Majewski w swojej książce nazwie „częścią pogłębiającą katechezy oratoryjnej”<sup>79</sup>. Celem jej nie jest powtarzanie treści katechezy systematycznej, prowadzonej w parafii czy szkole, lecz pogłębienie w świetle Pisma św. tych problemów, które szczególnie nurtują młodzież danego środowiska. Dlatego, dokumenty Zgromadzenia uważają katechezę, obok liturgii, za najważniejszy, zasadniczy moment oratorium<sup>80</sup>.

Z dotychczasowych rozważań o katechezie oratoryjnej można wyciągnąć wnioski, że jest ona szczególna i całkowicie inna od proponowanych w różnych podręcznikach. Jest ona ukierunkowana raczej antropologicznie i dla osiągnięcia zamierzonych celów wykorzystuje wszelkie dostępne środki: teatr, film, radio, telewizję, wycieczkę, muzykę, śpiew, ucząc jednocześnie umiejętności

<sup>76</sup> *Elementy metodyki*, jw. s. 82.

<sup>77</sup> Zob. tamże s. 83—89; C. Casalis: *Chiesa e cortile*. W: *Atti del primo Convegno Oratori*. Torino 1961 s. 146—152 (dalej skrót CO); C. Pesci: *Una parola sui divertimenti*. Tamże s. 170—175; ACG XIII s. 315—353.

<sup>78</sup> Zob. okólnik Radnej Generalnej N. Maule z 24 IX 1959 nr 427.

<sup>79</sup> *Elementy metodyki*, jw. s. 87.

<sup>80</sup> Zob. E. Bonomi: *Il Catechismo negli Oratori festivi — Formazione della Catechista*. CO s. 194—195; por. okólnik Radnej Generalnej N. Maule z 24 XII 1962 nr 460.

gospodarowania wolnym czasem<sup>81</sup>. Istotna wartość tego typu katechezy tkwi w jej przygodności, życiowości oraz oddziaływaniu przykładu.

Według wskazań metodycznych jednostka katechetyczna zamknięta jest w ramach 45 minut. Inaczej jest w katechezie oratoryjnej. Może ona być krótsza lub dłuższa, w zależności od warunków i potrzeb. Katecheza zwyczajna potrzebuje stałego pomieszczenia, podczas gdy katecheza oratoryjna może odbywać się wszędzie — także na wolnym powietrzu. Swoim wpływem obejmuje młodzież taką, jaka przychodzi. Ze względu na duże zróżnicowanie uczestników konieczna jest różnorodność metod. Jest tu wiele miejsca na inwencję twórczą prowadzącej.

Wielka skuteczność katechezy oratoryjnej tkwi w jej życiowości. Ten związek z życiem określa się, jak powiedział Majewski, jako „bezpośrednią służbę życiu”<sup>82</sup>. Chodzi o to, aby ukształtować w młodzieży postawę przychylną rzeczywistości, w której żyje, a z drugiej strony — spostrzega tenże — wyrobić umiejętność wybierania dobra i usuwania od siebie zła. Katecheza oratoryjna pozwala bowiem dzieciom i młodzieży zauważyć, że życie w duchu Ewangelii jest życiem radości, dzięki czemu postawa katechizowanych zmienia się z wyczekującej na angażującą<sup>83</sup>. Uczestnicy katechezy jakby spontanicznie uczą się realizacji wartości ewangelicznych.

Należy stwierdzić, że oratoryjna katecheza życia może przynieść piękne wyniki, choć jest bardzo trudna w realizacji. Wprowadza ona w oparciu o Ewangelię w pełne życie chrześcijańskie, kształtując postawę świadomą i odpowiedzialną. Dokumenty określają ją jako „katedrę formacji”<sup>84</sup>. Dla Zgromadzenia taka forma katechezy jest zobowiązaniem<sup>85</sup>. Dlatego każda Córka Maryi Wspomożycielki winna dawać swój osobisty wkład w dzieło oratorium.

Współcześnie coraz częściej podkreśla się rolę parafii w katechezie. Mimo że w wielu krajach parafia traci charakter żywej wspólnoty, to jednak Ojciec św. Jan Paweł II w swojej adhortacji o katechizacji nazywa ją „krzewicielką i inspiratorką katechezy”<sup>86</sup>. Dlatego też Córki Maryi Wspomożycielki swoje wysiłki kierują na zaangażowanie młodzieży w życie parafii. Katecheza, jak poleca Kapituła Specjalna, „ma zawsze zmierzać do włączenia wychowanek i oratorianek w życie parafialne, by były aktywnymi członkami wspólnoty

<sup>81</sup> Por. CGS s. 69—72; C. Pesci, M. P. Giudici, M. P. Bianco: *La suora educatrice e gli strumenti della comunicazione sociale*. Torino 1967. \*

<sup>82</sup> *Elementy metodyki*, jw. s. 88.

<sup>83</sup> Por. tegoż: *Książ Bosko i jego katecheza życia*. „Katecheta” 1966 nr 2.

<sup>84</sup> Zob. C. Casalis: *Chiesa e cortile*, jw. s. 148.

<sup>85</sup> Por. M. Collino: *Il personale dell'Oratorio*. Tamże s. 117.

<sup>86</sup> CT 67.



liturgiczno-duszpasterskiej Kościoła i różnych stowarzyszeń parafialnych”<sup>87</sup>. Również siostry same, zwłaszcza w specyficznej sytuacji naszego kraju, coraz bardziej angażują się w katechizację przy parafiach i przygotowują do tej formy apostołatu nawet katechetki świeckie.

*Dyrektorium Katechetyczne* podkreśla, że nie tylko katecheci, ale cała wspólnota Kościoła jest odpowiedzialna za katechezę<sup>88</sup>. Wiara młodego człowieka może rozwijać się prawidłowo przez stworzenie odpowiedniego klimatu i wspólnotowe świadectwo wiary — zauważa Majewski<sup>89</sup>. Nawet najbardziej idealna katecheza nie przyniesie owoców, jeśli środowiska, w których przebywa katechizowany na co dzień, nie stanowią wartości prawdziwie chrześcijańskich. „W wytworzeniu odpowiedniego klimatu — stwierdza M. Tremeau — leży sekret naszych wpływów na innych”<sup>90</sup>. Toteż na Międzynarodowym Zjeździe Katechetycznym CMW (1963) stwierdzono potrzebę rozszerzenia środowiska wychowawczego, które kontynuowałoby formację chrześcijańską młodego człowieka. Szczególną uwagę skoncentrowano na rodzinie, szkole, parafii, stowarzyszeniach oraz środowisku ulicy, posiadającym ogromne znaczenie wychowawcze<sup>91</sup>.

Miarą katechezy, według B. Drehera, jest zawsze poziom religijny życia wspólnoty<sup>92</sup>. Rzeczywisty poziom życia wiary tych środowisk, w których młodzież przebywa na co dzień, jest warunkiem skuteczności katechezy. Im wyższy jest ten poziom, tym owocniejsza jest katecheza. I odwrotnie: nie można oczekiwać wielkich osiągnięć od katechezy, jeśli życie wspólnoty przedstawia niski poziom. Toteż ważną jest rzeczą, aby wyżej wymienione środowiska współdziałały ze sobą w formowaniu chrześcijańskiej postawy. Ta współpraca dokonuje się na zasadzie „krążenia wartości”, co oznacza, że istnieje wzajemna korelacja oraz pewna ciągłość przeżycia religijnego<sup>93</sup>. Dlatego dokumenty postulują duszpasterstwo kompletne<sup>94</sup>, które swoim wpływem objęłoby wszystkich, a więc nie tylko dzieci i młodzież, ale także dorosłych. Chociaż Zgromadzenie CMW jako cel specyficzny posiada wychowanie chrześcijańskie dzieci i młodzieży żeńskiej, to jednak zarazem podej-

<sup>87</sup> CGS s. 57.

<sup>88</sup> Zob. DCG 22.

<sup>89</sup> Zob. tegoż: *Problematyka katechezy V Sesji Synodu Biskupów w Rzymie*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1978 nr 417.

<sup>90</sup> *Sommario di metodologia catechistica*: Torino 1956 s. 48.

<sup>91</sup> Zob. G. Negri: *La lezione pastorale d'Insieme*. CCI. T. 6. s. 59—63, 66—70.

<sup>92</sup> Zob. tegoż: *Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge*. W: *Katechese und Gesamtseelsorge*. Würzburg 1966; por. R. Murawski: *Teologiczne podstawy katechezy dorosłych*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1979 nr 424—425.

<sup>93</sup> Por. Negri: *La lezione pastorale*, jw. s. 63—66.

<sup>94</sup> Zob. tamże s. 57—70.

muje katechezę dorosłych zarówno systematyczną, jak i okazijną. Katecheza ta skierowana jest w większości na rodziców. Kapituła Specjalna wzywa do organizowania zebrań i systematycznych spotkań z rodzicami nie tylko dla lepszego uświadomienia im ich obowiązków wychowawczych w stosunku do własnych dzieci, lecz także po to, by pomóc im zrozumieć ich obowiązki apostołskie we wspólnocie Kościoła<sup>95</sup>.

Specjalnym dziełem Córek Maryi Wspomożycielki, istniejącym niemal od samych początków Zgromadzenia, jest Stowarzyszenie Byłych Wychowanek. Nie jest ono żadną instytucją czy jakimś zgromadzeniem, ale „stowarzyszeniem rodzinnym, opartym na zasadach i intencjach charytatywnych i chrześcijańskich”<sup>96</sup>. Działalność katechetyczna siostr salezjanek — jak stwierdza Kapituła Specjalna — „znajduje swoją kontynuację w Związku Byłych Wychowanek, który ma pełnić w społeczeństwie rolę prawdziwie chrześcijańskiego zaczynu. Konsekwencje w stosowaniu ideałów apostołskich przez CMW wymagają, by młodzież mająca po opuszczeniu domów Zgromadzenia wejść w świat, nie była zaraz pozostawiona samej sobie”<sup>97</sup>. Dlatego zaleca się organizować dla nich spotkania wspólnotowe, dni skupienia, rekolekcje, gdzie jest miejsce na dialog, konwersacje, dzielenie się własnymi doświadczeniami, a także jest okazja do wyzwolenia dynamizmu apostołskiego. O wielkiej nadziei, jaką pokłada Zgromadzenie w Byłych Wychowankach i roli, jaką mogą one odegrać w życiu Kościoła, świadczą słowa Przełożonej Generalnej: „Otoczmy troską, o ile to możliwe, także Byłe Wychowanki (...) Zbierajmy je, prowadźmy z nimi konwersacje, wysłuchajmy je, przeprowadzajmy z nimi dialog, wspólnie rozwiązując ich problemy w sposób konkretny. Rozbudzajmy w nich zaufanie, entuzjazm, przyjmujemy z zainteresowaniem i całą serdecznością ich zwierzenia, a potem umiejętnie rozniecajmy w nich siły żywotne na miarę ich możliwości, by umiały dostrzec konieczność apostołstwa, jakie Kościół powierza. Chodzi o opatrzościową misję w rodzinach, w społeczeństwie, w warsztatach pracy”<sup>98</sup>.

Formacja postawy apostołskiej Byłych Wychowanek ma przejawiać się szczególnie w podejmowanych przez nie zadaniach katechetycznych. Działaniem ich mogą być objęte rodziny, dzieci, młodzież w parafii czy oratoriach, a także „bywalcy parków i młodzież z peryferii miast”<sup>99</sup>.

Katecheza partycypująca z natury swojej w spotkaniu między człowiekiem a Bogiem, jak zauważyliśmy, możliwa jest do realizowania na wszystkich etapach rozwoju człowieka i w różnych środowiskach. Jeśli chce ona dobrze

<sup>95</sup> Por. CGS s. 62.

<sup>96</sup> Okólnik Radnej Generalnej N. Maule z 24 IV 1965 nr 484.

<sup>97</sup> CGS s. 61.

<sup>98</sup> Okólnik Przełożonej Generalnej A. Vespa z 24 X 1966 nr 499.

<sup>99</sup> Okólnik Radnej Generalnej N. Maule z 24 V 1963 nr 465.

spełnić tę funkcję, musi uwzględnić aspekt metodyczny, który jest ogromnie ważny i nie może być traktowany jedynie jako pewien dodatek do katechezy. Znaczenie tego problemu dostrzeżono na V Sesji Synodu Biskupów. Stwierdzono potrzebę zastosowania różnorodności metod, uwarunkowanych czynnikami społeczno-kulturowymi oraz jednostkowymi katechizowanych. „Ażeby katecheza osiągnęła swój właściwy cel — czytamy w *Catechesi tradendae* — to jest wychowanie w wierze, niezbędne jest wprowadzenie różnych metod, stosownych do wieku i rodzaju umysłowego katechizowanych, dojrzałości eklezjalnej i duchowej oraz indywidualnych uwarunkowań. Ujmując rzecz na szerszej płaszczyźnie, różnorodności tej domaga się wszystko, co ma związek ze środowiskiem społeczno-kulturowym, w którym Kościół katechizuje. Ta różnorodność metod jest oznaką życia i pewnym bogactwem”<sup>100</sup>. Wprawdzie nie od metody katechezy zależy wiara katechizowanego, przygotowuje ona jednak grunt na działanie łaski Ducha Bożego<sup>101</sup>. Od umiejętności wyboru odpowiednich metod zależy w dużej mierze owocność katechezy. Wspominany wyżej Międzynarodowy Zjazd Katechetyczny CMW koncentruje się szczególnie na metodach o charakterze biblijno-liturgicznym. Należą do nich między innymi ceremonie liturgiczno-katechetyczne oraz czuwania biblijne<sup>102</sup>, polegające na wspólnej modlitwie, lekturze Pisma św., śpiewie, co ma wprowadzić młodzież w przeżycie danego misterium czy określonego święta liturgicznego.

Kapituła Specjalna wielką skuteczność metody widzi w umiejętności „rozmawiania” mentalnością i językiem współczesnego człowieka<sup>103</sup>, a to z kolei wymaga odpowiedniego uświadomienia sobie przez katechetę zmian psychologicznych, moralnych i religijnych katechizowanych, a także znajomości problemów współczesnego świata. Jest to szczególnie ważny element w obecnej sytuacji, gdy coraz bardziej wzrasta proces laicyzacji i sekularyzacji. Dlatego katecheta nie może opierać się jedynie na metodach kerygmatycznych, ale powinien wiązać się coraz bardziej z życiem konkretnego człowieka. Jako metodę najskuteczniejszą, a właściwie jako zasadę, na której winna opierać się każda działalność katechetyczna, dokumenty proponują dialog<sup>104</sup>. Nie powinien on być zwykłą konwersacją, jak mówi Ricceri, ale szczerym i pokornym poszukiwaniem prawdy w klimacie miłości<sup>105</sup>. Dialog

<sup>100</sup> CT 51.

<sup>101</sup> Por. M. Finche: *Pedagogia wiary*. „Katecheta” 1962 nr 5.

<sup>102</sup> Zob. L. Borello: *I sussidi nella scuola di catechismo*. CCL. T. 6. s. 90—99.

<sup>103</sup> Por. *Capitolo Generale XV (Speciale) — IV Commissione*, jw. s. 5.

<sup>104</sup> Por. tamże.

<sup>105</sup> Z b. L. Ricceri: *Il dialogo*. Torino 1966 s. 27; por. N. Bussi: *La catechesi scaturisce dalla natura stessa della Chiesa*. W: *La catechesi ecclesiale alla luce dell'Vaticano II*. Torino 1967 s. 66.

taki zawiera w sobie wiele elementów konstruktywnych, do których Majewski zalicza: wzajemne otwarcie, wspólne poszukiwanie źródeł i ukierunkowanie się na cel, maksymalne zaangażowanie się w tworzenie rzeczywistości, interpretację stanowisk przez równomierne odniesienie się do rzeczywistości Boskiej i ludzkiej, wymianę posiadanych i tworzonych wartości, faktyczne osiągnięcie jedności w różnorodności oraz odpowiedzialności za siebie i wytwory<sup>106</sup>. Dialog zewnętrzny w katechezie, odnotowują dokumenty, winien jednak prowadzić do dialogu wewnętrznego między wiarą i doświadczeniem, między człowiekiem i Bogiem oraz do otwartości ekumenicznej<sup>107</sup>. Szczególną rolę w dialogu prowadzonym na katechezie pełni katecheta. Siła jego oddziaływania zależy przede wszystkim od świadectwa, będącego wynikiem osobistego doświadczenia Boga, który winien przenikać całe jego życie<sup>108</sup>.

Różnorodność form działalności katechetycznej CMW oraz próby ich odnowy wskazują także na potrzebę odpowiedniej struktury organizacji. Organem centralnym, kierującym całą działalnością katechetyczną Zgromadzenia, jest Międzynarodowe Centrum Katechetyczne CMW, założone w 1962 r. w Turynie z bezpośredniej inicjatywy Przełożonej Generalnej. Współpracuje ono i pozostaje w pewnej zależności od dyrektyw i rady Salezjańskiego Centrum Katechetycznego<sup>109</sup>. W poszczególnych Inspektoratach działają z ramienia Międzynarodowego Centrum Katechetycznego CMW Inspektoriale Delegatki Katechetyczne. Zadaniem ich jest koordynacja działalności katechetycznej, planowanie i organizowanie kształcenia katechetycznego laikatu żeńskiego, a także troska o doksztalcanie katechetyczne siostr w danej Inspektorii i udzielanie im odpowiednich pomocy. Inspektoriale Delegatka Katechetyczna, by dobrze wypełnić swój obowiązek, powinna znać wszystkie zarządzenia zarówno diecezjalnych, jak i narodowych ośrodków katechetycznych, aby móc je z kolei roztropnie uzgadniać z wytycznymi otrzymanymi z Międzynarodowego Centrum Katechetycznego, któremu również zdaje sprawozdanie z prowadzonej działalności. Winna także posiadać pogłębioną znajomość aktualnych problemów katechetycznych<sup>110</sup>.

Celem, do którego zmierza tak zaplanowana organizacja, jest utrzymanie jedności Zgromadzenia, przy równoczesnym zachowaniu pluralizmu form działalności, w zależności od różnych potrzeb kulturowych i środowiskowych.

<sup>106</sup> M. Majewski: *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978 s. 153.

<sup>107</sup> Zob. *Capitolo Generale XV (Speciale) — IV Commissione*, jw. s. 5.

<sup>108</sup> Szerzej na ten temat pisze H. Łuczak: *O personalno-dialogiczny przekaz słowa w katechezie*. „Seminare”. Kraków—Łódź 1979 s. 77—93; zob. tegoż: *Stuga Słowa*. Art. w niniejszym tomie „Seminare”.

<sup>109</sup> Por. biuletyn: *Il Centro Catechistico Internazionale. Presentazione storica* (br. i mw.).

<sup>110</sup> Zob. *Norme per la Delegata Catechistica Ispettoriale*. CCI. T. 1. Torino 1964 s. 58—60.

### III Katecheza w kontekście życia

Z poprzednich rozważań wynika, że Zgromadzenie CMW nie tylko interesuje się katechizacją i docenia jej wartość, ale ze swej istoty i powołania ukierunkowane jest na pracę duszpastersko-katechetyczną. W swej działalności aktywnie włącza się w nurt odnowy katechetycznej. Ze względu na to, że katecheza jest współcześnie sprawą całego Kościoła powszechnego i lokalnego, siostry salezjanki przyjmują jego wartości jako nie budzące sprzeciwu, zapoznają się z jego dyrektywami i wprowadzają je w praktykę. Ponieważ wskazania Kościoła idą obecnie po linii pluralizmu katechetycznego, Córki Maryi Wspomożycielki mają prawo posiadać własną koncepcję katechezy i własne sposoby jej realizacji, czerpane z długoletniej tradycji i aktualnego doświadczenia. Oryginalność katechezy salezjańskiej zasadza się na: postawie wyjścia naprzeciw katechizowanego, realizmie życia, wyzwalaniu nastroju rodzinnego, dialogu, idei wspólnotowości oraz świadectwie wiary. Elementy te w dużej mierze wynikają z istotnych założeń systemu prewencyjnego.

Działalność katechetyczna zazwyczaj bywa ujmowana w określone ramy miejsca i czasu. Kontakt katechety z młodzieżą, często oficjalny, ogranicza się tylko do jednostki katechetycznej. Katecheza, którą proponują dokumenty, rozpoczynałaby się wcześniej i kończyła później niż to przewidują ustalenia ogólnie. Katecheta winien już wcześniej oczekiwać na młodzież, miałby wówczas możliwości nawiązania bliższego kontaktu przez bezpośrednią, przyjacielską rozmowę czy inne zajęcia. Także zakończenie katechezy stwarza wiele możliwości do spotkania indywidualnego oraz w małych grupach i rozwiązywania nurtujących problemów<sup>111</sup>. Co więcej, Córka Maryi Wspomożycielki winna nie tylko oczekiwać, ale także poszukiwać młodzieży, która stroni od katechizacji lub uczęszcza na nią rzadko. To zbliżenie do młodzieży popiera Kościół posoborowy, wzywający kapłanów, by szli do człowieka<sup>112</sup>.

Duchowi salezjańskiemu dalekie są postawy skrajne, przejawiające się w przesadnej pobożności czy zeświecczeniu. Przeciwnie, ustawicznie wiąże się wiarę i życie. Wiara bowiem jest w pierwszym rzędzie życiem, podstawą życiową. Katecheza — jak twierdzi T. Nazar — jeśli ma być owocna, powinna zawierać te elementy, które kształtują życie, musi być przeżyciem, doświadczeniem, musi prowadzić do działania i dopomóc w działaniu<sup>113</sup>. Dokumenty CMW zwracają na to szczególną uwagę. Uaktywnienia i ożywienia katechetycznego domaga się sama natura dziecka. Dziecko nie pojmuje i nie chwytą

<sup>111</sup> Por. M a j e w s k i: *Elementy metodyki*, jw. s. 81—82.

<sup>112</sup> Zob. DK 9.

<sup>113</sup> *Kształtowanie postawy apostołskiej przez katechezę*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1978 nr 418.

pojęć samym tylko umysłem, lecz także oczyma, rękami, całym swoim ciałem, wszystkim władzami. Im więcej władz psychicznych i fizycznych jest zaangażowanych w przyswajaniu danej prawdy religijnej, tym głębsze, trwalsze i pewniejsze jest jej przeżycie. Katecheza proponowana przez CMW zawiera w sobie te wszystkie czynniki, które wynikają z naturalnych potrzeb młodzieży i wymagań wiary. Należą do nich humor, pogadanka, dyskusja, wykład, muzyka, śpiew, modlitwa i przeżycia liturgiczne. Obok siebie występują więc elementy radości, estetyczne, doktrynalne i pobożności.

Jezus Chrystus przychodząc na świat przyniósł wszystkim ludziom radość i później także często zapraszał do udziału w tej radości: „To wam powiedziałem, aby radość moja była w was i aby radość wasza była pełna” (J 15,11). Teologiczna treść katechezy sama w sobie nie jest łatwa i ze względu na to może być mało pociągająca<sup>114</sup>. Dlatego jest rzeczą konieczną szukać sposobów, które pomogą rozbudzić smak i piękno życia Bożego. Zadanie to spełnia, zwłaszcza w katechezie oratoryjnej, element rozrywkowy i estetyczny, który nie tylko czyni katechezę przyjemną, ale także uwrażliwia na piękno i kształtuje u młodzieży postawę twórczą i zaangażowaną.

Oparcie wiary jedynie na przeżyciach, instynkcie, intuicji czy uczuciu byłoby czymś bardzo niebezpiecznym dla życia religijnego. Wiara do swojego prawidłowego i trwałego rozwoju potrzebuje także uzasadnień rozumowych<sup>115</sup>. Pouczenie w katechezie salezjańskiej, według dokumentów Zgromadzenia, ma mieć zarówno charakter systematycznego studium, jak i głębszego rozpatrywania aktualnych problemów w świetle Pisma św. Słowo Boże zawarte w Biblii nie jest zbiorem teoretycznych prawd, ale księgą życia. Podobnie katecheza dąży do tego, aby prawda służyła życiu.

Jezus Chrystus ukazując człowiekowi niełatwą drogę życia, zapewnia równocześnie swoją pomoc, z której korzysta ten, kto utrzymuje osobowy kontakt z Chrystusem. W katechezie chodzi o takie ustawienie uczestników, aby chętnie przyjmowali działanie Boże i współpracowali z łaską Bożą. Osiąga się to przez wprowadzenie katechizowanych w uczestnictwo w liturgii, ze szczególnym podkreśleniem życia eucharystycznego, przez ukazanie wartości modlitwy wspólnej i prywatnej oraz uwrażliwienie na obecność Bożą. Biorąc pod uwagę możliwości i potrzeby uczestników, urozmaica się nabożeństwa, wprowadzając muzykę, śpiew i czyni się starania, aby czynnie wyrażali swą postawę religijną. W katechezie dąży się do ukazania wielopłaszczyznowości modlitwy, ucząc codzienność zamieniać w modlitwę przez świadomą zgodność z wolą Bożą i atmosferą miłości. Zaleca się takie przygotowanie

<sup>114</sup> Por. J. Charytański: *Mentalność współczesna a katecheza*. „Katecheta” 1962 nr 5.

<sup>115</sup> Zob. W. Dudek: *Religia — człowiek*. „Ateneum Kapłańskie” 52:1960 nr 306.

środowiska, by organizacja nie budziła zastrzeżeń, pod warunkiem, że zewnętrzne wymagania nie będą podważać ducha rodzinnego. Jeżeli życie rodzinne najbardziej sprzyja rozwojowi wiary, to również nastrój rodzinny w katechezie zmierza do tego samego. Atmosfera rodzinna — zauważa Majewski — wyraża się w bliskich kontaktach pomiędzy katechetą a katechizowanymi jako grupą, we wzajemnej solidarności i odpowiedzialności, we wspólnym przeżywaniu radości i smutków poszczególnych jej członków<sup>116</sup>. Podstawowym czynnikiem kształtującym klimat rodzinny jest z punktu widzenia psychologicznego zaufanie. Ponieważ dialog między osobą Jezusa Chrystusa a osobą ludzką nie może być wymuszony, lecz oparty na wolnym wyborze, trzeba — jak twierdzi Majewski — oprzeć katechezę na zaufaniu<sup>117</sup>. W katechezie zaufania Chrystus ukazany jest jako przyjaciel, który pragnie doprowadzić nas do pełnego rozwoju osobowego. We współczesnej katechezie mało mówi się na temat zaufania. Tymczasem cały system prewencyjny w swej strukturze opiera się właśnie na zaufaniu. „Zdobywaj ich (wychowanków) persfazją i dobrocią” — powiedział św. Jan Bosko do jednego ze swych współbraci<sup>118</sup>. To zaufanie zdobyć można, według niego, autentyczną miłością, przyjaznym słowem, uśmiechem, przychylnością w traktowaniu, czujnością<sup>119</sup>. Tę myśl dokumenty wyraźnie podjęły. Istotnym jednak warunkiem jest nawiązanie dialogu z katechizowanym, gdyż każdy człowiek ma swoje własne problemy, które pragnie rozwiązać. Autentyczna katecheza CMW, oparta na koncepcji wychowawczej ks. Bosko, angażującego młodzież w wychowanie, ma charakter dialogiczny. Katechizowani, przyswajając sobie treści katechetyczne i poddając się wpływowi katechety, są jednocześnie czynnym podmiotem.

Bardzo dużą wartość w katechezie CMW posiada asystencja. Nie ma ona nic wspólnego z czuwaniem typu policyjnego. Polega na aktywnym, twórczym i przyjacielskim kontakcie z młodzieżą. Katechetka-asystentka, przebywając często wśród katechizowanych, ma większe możliwości wyczucia ich nastrojów i włączenia się w ich życie, nieraz pełne problemów. Ma zarazem możliwość sprawowania opieki i kierowania. Tak pojęta asystencja pozwala pogodzić w katechezie nacisk wychowawczy z wolnością osobistą<sup>120</sup>.

Współcześnie coraz częściej podkreśla się, że katecheza nie jest tylko sprawą określonego katechety czy konkretnej grupy. „Jeśli ktoś decyduje

<sup>116</sup> M. Majewski: *Psychologiczno-pedagogiczne podstawy systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*. Lublin 1964 (maszynopis). Por. zwi. s. 158—162.

<sup>117</sup> *Elementy metodyki*, jw. s. 79—80.

<sup>118</sup> MB I, 425.

<sup>119</sup> Por. MB XIV, 321.

<sup>120</sup> Por. G. B o z z o: *L'assistente Salesiano*. Torino 1959.

się nieść wiarę sam — stwierdza W. Prawdzik — odważa się na sprawę niemożliwą”<sup>121</sup>. Dlatego też wiara przyjmuje postać wiary braterskiej, wiary we wspólnotę. Wspólność i jedność działania nadaje katechezie szczególny autorytet, dzięki któremu wpływ na człowieka jest niepowtarzalny. Choć w praktyce zdarza się, że na niektórych placówkach pracują CMW jako pojedyncze katechetki, to jednak biorąc pod uwagę cały podmiot katechetyczny trzeba stwierdzić, że tym podmiotem jest wspólnota — całe Zgromadzenie. Z natury życia sióstr salezjanek wynika, aby katecheza salezjańska była wspólnotowa. Tę wspólnotę tworzą nie tylko same siostry pod przewodnictwem papieża i biskupów, ale także laikat, szczególnie żeński, czynnie zaangażowany w dzieło katechizacji. Dlatego też doceniając inicjatywy indywidualne, podkreśla się konieczność ich korygowania, uświadamia wagę problemów młodzieżowych, dąży się do zróżnicowanego, lecz ujednoczonego oddziaływania całego Zgromadzenia. Biorąc pod uwagę skuteczność katechezy i jej wielostronny wpływ, podkreśla się znaczenie wymiany doświadczenia.

Wszystkie dotychczasowe rozważania zmierzały do ukazania wartości, jakie zawiera w sobie katecheza proponowana przez dokumenty Zgromadzenia CMW. Przypatrując się teorii i praktyce należy stwierdzić, że jest ich wiele, a wynikają one w dużej mierze z istoty i charyzmatu powołania salezjańskiego oraz są zgodne ze współczesną wiedzą i kierunkami nauczania. Realizację tych wartości ułatwia nie tyle podejmowanie tzw. katechezy systematycznej, ile otwarcie się Zgromadzenia na katechezę pojętą szeroko — jako duszpasterstwo młodzieżowe.

## FORMS OF EDUCATIONAL AND CATECHETICAL ACTION IN THE INTENTIONS AND PRACTICE OF THE SALESIAN SISTERS

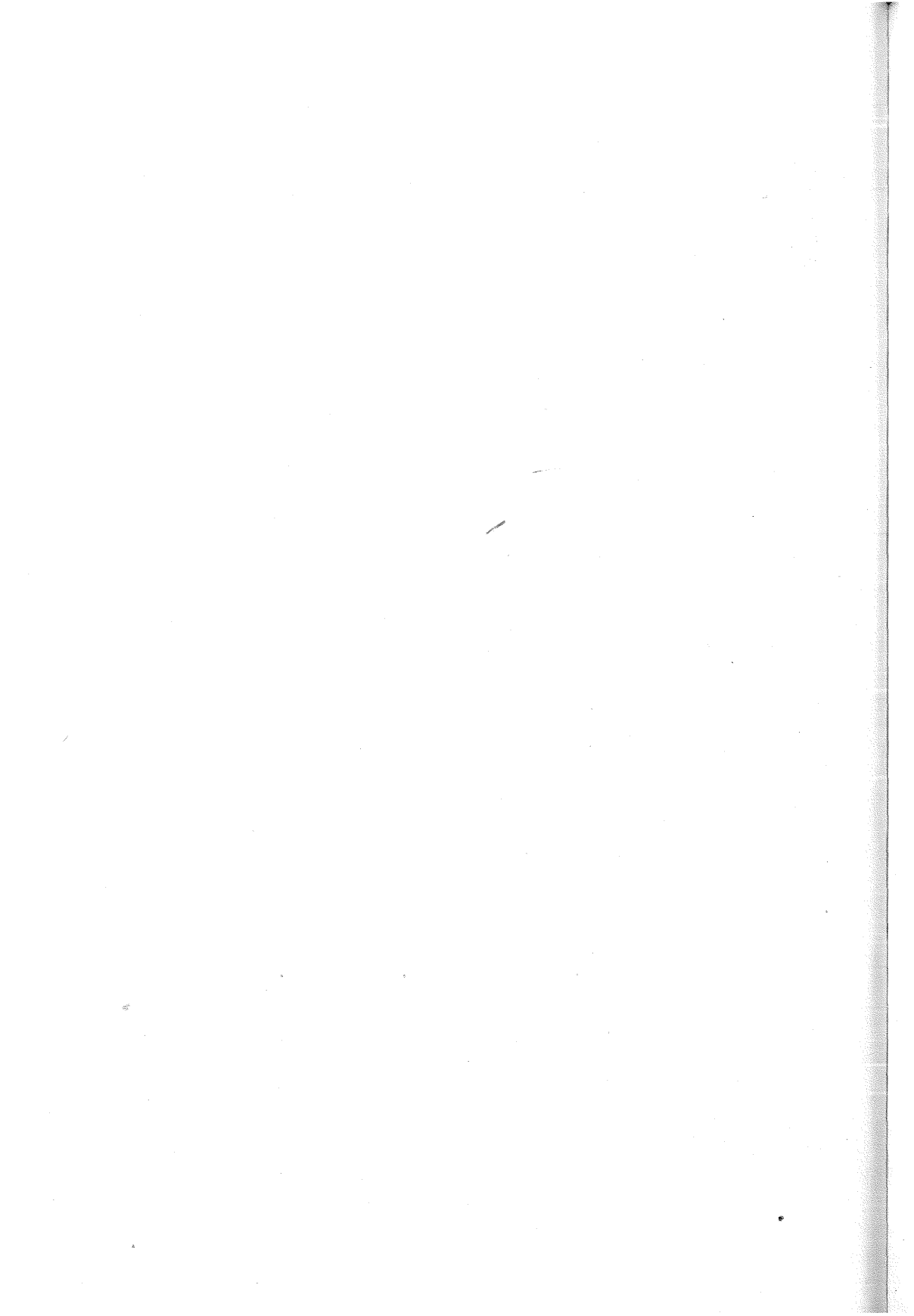
### S U M M A R Y

A catechetical mentality belongs to the essence of the Salesian Vocation within the saving mission of the Church and determines the identity of the Daughters of Mary Help of Christians. Their catechesis as revealed by the documents of the Congregation is mostly directed at the young and aims at forming an attitude of mature, conscious and responsible faith concentrated on the Christian conscience. The content of the catechesis is the message of salvation directed

<sup>121</sup> W. P r a w d z i k: *Zdolność do uwierzenia i kształt wiary u młodzieży*. „Ateneum Kapłańskie” 71:1979 nr 424—425 s. 287—288.



at man living in a particular historical situation. The Daughters of Mary Help of Christians employ a variety of catechetical forms: school, parish and oratory catechesis, and work with various kinds of groups. They also make use of such values of the preventive system as love, a family atmosphere, trust, joy and freedom. The connection of the catechesis with ordinary life, friendly and family-like relations between the catechist and the pupils, youth associations, total ministry and the Alumnae Society are the priceless values of the catechesis of the Daughters of Mary Help of Christians.



## MUZYCZNA KULTURA RELIGIJNA JAKO PRZEDMIOT BADAŃ MUZYKOLOGICZNYCH \*

Próby klasyfikowania muzyki podejmowano na przestrzeni wielu stuleci, odstarożytnej Grecji aż po czasy współczesne, ale dopiero w XVII w. uświadomiono sobie np. dwa style w tworzonej muzyce, świecki i kościelny. Wiek XIX wprowadza rozróżnienie muzyki absolutnej, a więc nie wyrażającej idei pozamuzycznych, oraz muzyki programowej, u podstaw której leżą wyobrażenia jakichś momentów treściowych, pozamuzycznych, często literackich czy religijnych. Na przełomie XIX i XX wieku powstają nowe, do dziś aktualne, socjologiczne kategorie podziału: muzyka rozrywkowa, użytkowa, sceniczna, teatralna, kultowa, koncertowa; później dojdzie filmowa i radiowa. Współczesna muzykologia zna wiele innych podziałów muzyki, które są wynikiem różnych punktów widzenia, różnych kryteriów porządkowania.

W różnych klasyfikacjach muzyki jest miejsce dla muzyki religijnej, sakralnej, kościelnej. Za muzykę poważną uznaje się (mówiąc najogólniej) utwory muzyczne, które władza ustawodawcza danego Kościoła czy wyznania religijnego uznaje za potrzebne i odpowiednie do wykonywania podczas czynności liturgicznych lub nabożeństw. Jeśli się weźmie pod uwagę różnorodność liturgii różnych wyznań, ich odmienne ustosunkowanie się do muzyki, to okaże się, że pojęcie muzyki kościelnej nie jest jednoznaczne; określa ono inne rodzaje muzyki w Kościele rzymsko-katolickim, inne w protestanckim, a jeszcze inne w anglikańskim czy prawosławnym. W tej sytuacji bezpieczniej jest mówić ogólnie o muzycznej kulturze religijnej. Określenie to jest — wydaje się — wystarczająco szerokie, by objąć zjawiska nazywane muzyką kościelną, liturgiczną itp.

Samo pojęcie kultury było definiowane wiele razy przez antropologów, socjologów, psychologów, filozofów i przedstawicieli innych dyscyplin. Wystarczy przypomnieć, że A. L. Kroeber i C. Kluckhohn zebrali 164 różne defi-

---

\* Tekst wygłoszony w Poznaniu na XIII Ogólnopolskiej Konferencji Muzykologicznej w grudniu 1979 r.

nicje kultury dodając, iż używa się ich znacznie więcej<sup>1</sup>. „Kulturę muzyczną — napisał J. Stęszewski — wolno określić jako tę część kultury, która jest muzyką i wiąże się z muzyką”<sup>2</sup>. Trójczłonowe określenie — muzyczna kultura religijna — może budzić pewne wątpliwości, a nawet opory. Jest to problem bardzo rozległy, z implikacjami różnorodnej natury. Nie zamierzam analizować tego określenia, więc tylko zakładam, że chodzi tu o tę część kultury, która jest muzyką religijną i wiąże się z muzyką religijną.

Pomiędzy religią a muzyką istnieją pierwotne, bardzo silne, wzajemne powiązania. Obrzędy religijne, liturgia, są złożoną formą sztuki, obejmującą między innymi znaczącą mowę człowieka, gesty, śpiew, muzykę, a nawet taniec<sup>3</sup>. „Poza głęboką analogią — pisze Z. Zdybicka — poza podobieństwem języka obu dziedzin istnieją także realne wzajemne powiązania. Religia inspirowa sztukę, dostarcza jej nowych idei, treści i nowych celów. Stąd w każdej kulturze rozwija się specjalna dziedzina sztuki — sztuka sakralna: architektura, malarstwo, rzeźba, muzyka, literatura związana z religią lub będąca jej kulturowym wyrazem”<sup>4</sup>. Przeżycia estetyczne wiążą się mocno z przeżyciami religijnymi, dlatego każda religia zabiega o zespolenie ze sztuką.

Nieuprzedzeni teoretycy kultury podkreślają wielkie znaczenie religii dla rozwoju kultury. Badania oparte na bogatym materiale historycznym wykazują, że religia jest elementem dynamizującym w kulturze. Każda kultura historyczna była inspirowana i kształtowana przez jakąś wielką religię<sup>5</sup>. Różnie przejawia się ta inspirująca siła religii w stosunku do kultury. Wystarczy tu przypomnieć, że w swoim wyrazie zewnętrznym i społecznym religia stanowi właściwie dziedzinę kultury — specjalny typ poznania, języka, sztuki, architektury, literatury, muzyki itd. Biorąc pod uwagę właśnie ten zewnętrzny, obiektywny, społeczny i kulturowy aspekt religii, niektórzy usiłują utożsamić religię z kulturą uważając, że przedmiot religijnego aktu — sacrum — stanowi sumę wartości dobra, prawdy i piękna.

„Religia jest dziedzina kultury, ale ją zarazem w swych tendencjach transcenduje. Zachodzi tu pewna odrębność porządku kultury jako porządku naturalnego (sfera naturalnej aktywności człowieka) i porządku religii — zwłaszcza w jej konkretyzacjach historycznych — który jest porządkiem

<sup>1</sup> Zob. L. J. Luzbetak: *Kościół a kultury*. Warszawa 1972 s. 67 (z angielskiego przełożyła I. Józefowiczowa).

<sup>2</sup> *Problem wartościowania kultur muzycznych*. W: *Muzyka w kontekście kultury. Spotkania muzyczne w Baranowie wrzesień 1976*. T. 1. Kraków 1978 s. 230.

<sup>3</sup> Por. J. Tinsley: *Liturgia i sztuka*. „Concilium” 1—10 (1971). Poznań 1972 s. 118—123.

<sup>4</sup> *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977 s. 197.

<sup>5</sup> Por. Ch. Dawson: *Religion and Culture*. London 1947. (*Religia i kultura*, tłum. J. W. Zieliński. Warszawa 1959).

wiary, przekraczającym porządek natury i znajdującym swe uzasadnienie nadprzyrodzone<sup>6</sup>. Zależność między religią a kulturą nie jest oczywiście jednostronna. Również kultura wpływa na życie religijne, zwłaszcza poprzez znaki systemowe. Sztuka, podobnie jak moralność, rozwijając człowieka, uwrażliwiając go na dobro i piękno, może pogłębiać życie religijne.

Kultura ma charakter historyczny i jest rzeczywistością dynamiczną — żyje, zmienia swoje formy wyrazu, wiąże się z tzw. duchem epoki. Również religia w swoim wyrazie kulturowym nie stanowi tworu statycznego, lecz ulega przekształceniom w ramach przemian zjawisk kulturowych. Zmienia się np. architektura sakralna, muzyka religijna, język itd.<sup>7</sup>

Mimo tych wzajemnych związków między religią a kulturą, religia w stosunku do kultury pozostaje transcendentna w tym sensie, że swoje ostateczne uzasadnienie czerpie ze źródeł pozakulturowych oraz że konkretna religia nie wiąże się w sposób konieczny z jednym typem kultury<sup>8</sup>.

Jest faktem, że znaczną część szczytowych osiągnięć geniuszu muzycznego stanowią dzieła o treści religijnej. Przeżycia religijne, czy związane z tematyką religijną, były jednym z potężnych impulsów inspirujących kompozytorów różnych kontynentów i różnych kultur. Również głównym odbiorcą muzyki były przede wszystkim zbiorowości ludzkie zintegrowane określonym kultem religijnym. Muzyka — pisze Fraser — jedna z najbardziej intymnych i emocjonalnych sztuk, ma w religii znaczenie nie tylko służebne, lecz i inspirujące. Muzyk był — jego zdaniem — współtwórcą obrządku religijnego podobnie jak prorok czy kapłan. Dlatego też różnice między poszczególnymi wierzeniami mają swój odpowiednik w odrębności samej muzyki, przejawiającej się w praktyce wykonawczej i formach muzycznych<sup>9</sup>.

Muzyczna kultura religijna obejmuje różne poziomy twórczości, różne style, gatunki i formy, które historycznie rozmaicie były realizowane. Dokonując intuicyjnie najogólniejszej typologii można wyróżnić:

1) Chorał gregoriański, który jest najstarszą, rdzennie religijną tradycją muzyczną, a przy tym przez wieki wywierającą nieustanny i inspirujący wpływ na rozwój innych gatunków muzyki. Muzyka gregoriańska przez długie wieki dominowała na obszarze niemal całej Europy. Pod jej wpływem i w niej

<sup>6</sup> Zdybicka, jw. s. 186.

<sup>7</sup> Tamże s. 187.

<sup>8</sup> Tamże. Szczegółowe refleksje na temat wzajemnych relacji między religią i kulturą oraz o kulturze chrześcijańskiej znajdzie czytelnik w miesięczniku „Znak” 1964 nr 121/122 i 124, w którym opublikowano materiał z trzydniowej sesji (17—19 kwietnia 1964) poświęconej kulturze współczesnej i jej relacji do chrześcijaństwa i Kościoła.

<sup>9</sup> J. G. Fraser: *The Magic Art in the Golden Bough*. New York 1919. Podaję za J. Wieraszysłowskim: *Psychologia muzyki*. Warszawa 1979 s. 304.

samej zrodziła się europejska sztuka wielogłosowości. Jest to muzyka w najwyższym stopniu ascetyczna (bez akompaniamentu, wyłącznie wokalna). Nie domagała się pięknych głosów od wykonawców. Chorał gregoriański był wierny określonym normom, stając się przez to jakoby muzyką pozaczasową, nie podlegającą rozwojowi. Pisarze średniowieczni chorał długo uważali za jedyną muzykę, osiągającą wszystko najwyższe, co sztuka osiągnąć może. Warto tu zacytować słowa znakomitego filozofa W. Tatarkiewicza: „Nigdy sztuka nie dbała mniej o przyjemność zmysłów. Nigdy nie doszła do większego oderwania od realnego życia. Ale działała potężnie na myśli i uczucia; wyrażała i wytwarzała umysły w nadludzkiej prawie czystości i surowości. Stan wywoływany przez muzykę gregoriańską — pisarze ówcześni nazywali go „słodyczą”, *suavitas* — był nacechowany przede wszystkim spokojem, ukojeniem. Był stanem religijnym i zapewne żadna muzyka nie miała charakteru bardziej religijnego od gregoriańskiej. Estetyka zawarta w tej wczesnochrześcijańskiej muzyce jest wyraźna: jest estetyką heteronomiczną, bo podporządkowującą sztukę życiu religijnemu; jest ascetyczna, bo świadomie ogranicza środki swego działania; jest estetyką wzniosłości raczej niż piękna; jest estetyką piękna umysłowego więcej niż zmysłowego”<sup>10</sup>. Chorał gregoriański jest więc objawieniem tego, co święte, poprzez czysty śpiew. Świadczy to o osobliwej sile pierwiastka muzycznego, natchnionego świętością.

2) Na drugim miejscu w nurcie muzycznej kultury religijnej należy wymienić te gatunki i formy muzyki religijnej, które były tworzone zasadniczo z myślą o liturgii, poczynając od kompozycji w stylu organum (IX—XIII wiek) aż po msze A. Brucknera (XIX w.). Jest to przede wszystkim twórczość mszalna, uprawiana przez kompozytorów we wszystkich epokach rozwoju europejskiej muzyki profesjonalnej. Punktem wyjścia była pięcioczęściowa struktura tekstów mszalnych, nazywanych *ordinarium missae* (części stałe). Tekst pozostawał zawsze ten sam, ale zmieniała się muzyka, zmieniał się jej styl zgodnie z ewolucją stylu muzyki w poszczególnych okresach historycznych. Oprócz mszy komponowano także inne formy, wykorzystując teksty (oczywiście łacińskie) oficjum brewiarzowego (np. *nieszpory*, *kompletę*). Z upodobaniem sięgano po dramatyczne teksty lamentacji proroka Jeremiasza (np. Palestrina) wykonywane w liturgii Wielkiego Tygodnia.

3) Trzeci nurt to twórczość muzyczna powstająca na gruncie kultury religijnej, najpierw chrześcijańskiej, później zróżnicowanej wyznaniowo (choćby tylko katolicyzm i protestantyzm w różnych odmianach). Jej związek z obrzędami, z liturgią był już znacznie luźniejszy. Można tu zaliczyć między innymi nurt twórczości mający swój początek w technice tropowania tekstów

<sup>10</sup> *Historia estetyki*. T. 2. *Estetyka średniowieczna*. Wrocław 1962 s. 90.

liturgicznych, prowadzącej wprost do wykształcenia się dramatyzacji i dramatów liturgicznych<sup>11</sup>, a następnie do misterii i oratorium (połowa XVI w.). Tu chyba należy zaliczyć twórczość motetową i kantatową, nie zawsze przeznaczoną ściśle dla liturgii, lecz dla uświetniania różnych nabożeństw paraliturgicznych, a także komponowanie muzyki do 150 psalmów i inne.

4) Muzyka organowa, zaczynająca samodzielny byt na pewno od F. Landiniego (XVI w.), poprzez XV-wieczne przygrywki chorałowe, niezrównaną twórczość J. S. Bacha, aż po O. Messiaena i innych współczesnych twórców różnych form tej muzyki — to czwarty nurt muzycznej kultury religijnej. Trzeba tu przypomnieć, że mniej więcej od XVII wieku symbolika religijności, sakralności w muzyce żyje i rozwija się głównie poza liturgią, a od Bacha począwszy najsilniej przejawia się w muzyce instrumentalnej. Świadczą o tym bogate w religijną symbolikę organowe chorały J. S. Bacha (symbolika ta dotyczy atrybutów Boga, Jego jedności w trzech Osobach, potęgi, chwały, dobroci, miłosierdzia itd.)<sup>12</sup>. Później, po Bachu, ta atmosfera religijna, sakralna pojawia się w muzyce symfonicznej niektórych kompozytorów, jak np. w symfoniach G. Mahlera czy A. Brucknera (szczególnie w adagiach). W muzyce Brucknera można nawet wykazać jakieś wewnętrzne pokrewieństwo z ascetycznym chorałem gregoriańskim i właśnie z muzyką organową. Te gatunki były dla niego inspiracją symboliki sakralnej.

5) Kolejno należy wskazać na twórczość współczesnych, niejednokrotnie wybitnych kompozytorów, powstałą z inspiracji i zainteresowania tematyką religijną. Przykładowo można tu wymienić: I. Strawińskiego — *Symfonia psalmów*, A. Schönberga — *Kol Nidre*, K. Szymanowskiego — *Stabat Mater*, *Veni Creator*, a z żyjących K. Pendereckiego — *Pasję*, *Jutrznie*, *Magnificat*, *Przebudzenie Jakuba*, *Te Deum*, H. Góreckiego — *Amen*, *Pieśni sakralne*, *Beatus vir*, czy wreszcie *Mszę elektroniczną* B. Schöffera. Utwory te mogą być i są wykonywane w kościele, ale nie powstały z założenia jako muzyka kościelna. Z pewnością jest to jednak twórczość religijnie inspirowana.

Wymienione w wielkim skrócie i uproszczeniu najważniejsze nurty rozwoju europejskiej muzyki religijnej z całym bogactwem różnych stylów, gatunków i form stanowią szczyt kultury muzycznej, muzyczną Hochkultur. Ten zakres przedmiotowy muzykologii często jest obiektem rozmaicie upro-

<sup>11</sup> J. Lewański napisał: „Pod terminem dramat liturgiczny europejski gromadzimy dzieła i utwory dramatyczno-teatralne, związane bezpośrednio z liturgią Kościoła katolickiego a realizowane między X a XVI wiekiem”. (*Sredniowieczne gatunki dramatyczno-teatralne*. Z. 1. *Dramat liturgiczny*. Wrocław 1966 s. 19). O stronie muzycznej jednego z gatunków dramatu liturgicznego pisał B. Bartkowski: *Visitatio sepulchri w polskich przekazach sredniowiecznych*. W: *Musica medii aevi*. T. 4. Kraków 1973 s. 129—163.

<sup>12</sup> Zob. B. Pociąg: *Bach — muzyka i wielkość*. Kraków 1972, passim.

filowanych badań. Mimo to niekompletna, a niekiedy wręcz fragmentaryczna jest nasza wiedza o uprawianych na przestrzeni kilku stuleci formach mszy i motetu (szczególnie od wieku XVII włącznie), formach, które podlegały w poszczególnych okresach dużym przemianom strukturalnym i stylistycznym. Chyba nie ma w historii europejskiej muzyki profesjonalnej form analogicznych do mszy i motetu, na przykładzie których można badać elementy zmienne i stałe. Operujemy tu określeniem msza w stosunku do twórczości z okresu kilku stuleci, ale ileż potrzeba badań, aby wykazać genologiczne continuum między mszą chorałową, mszą z Tournai (XIV w.) czy mszą G. de Machault'a (XIV w.) a *Mszą elektroniczną* B. Schöffera. Co te formy łączy: kanoniczny tekst z elementami transcendentnymi określającymi relację człowieka do Boga? Czy może sama idea formy jest niezmienna?

6) Jest jeszcze jeden nurt bogatej twórczości religijnej, trwający nieprzerwanie od *Bogurodzicy* do dzisiejszych czasów, nurt powstawania i życia pieśni kościelnych, szerzej — religijnych. Najbardziej zaawansowany stan badań nad polską pieśnią religijną obserwuje się w pracach filologów, mniej natomiast w pracach historyków kultury, a najmniej w pracach muzykologów. Filolodzy sporządzili podstawową dokumentację przekazów polskiej pieśni religijnej, zwłaszcza do końca XVI wieku, ustalili dane dotyczące czasu powstania wielu zbiorów lub pojedynczych pieśni. Niektóre z tych pieśni doczekały się monograficznego opracowania, jak np. *Bogurodzica*<sup>13</sup>. Badania nad polskimi pieśniami religijnymi w aspekcie muzykologicznym były prowadzone przez nieliczną grupę muzykologów, bardzo często w sposób wyrywkowy i na marginesie głównych zainteresowań naukowych poszczególnych autorów. Jeszcze skromniej przedstawiają się badania nad śpiewami religijnymi, zachowanymi (dotyczy to głównie melodii) w żywej tradycji. Wiele przyczyn złożyło się na brak zainteresowań muzykologów tym gatunkiem muzyki religijnej. Może u podstaw tkwi nieujawniona wątpliwość, czy ta twórczość w ogóle może być uznana za przedmiot muzykologii, choć jest to część muzycznej kultury religijnej, z którą różne związki ma także kultura profesjonalna (Hochkultur). Nie bez znaczenia jest także brak katalogów źródeł z pieśniami religijnymi, nie mówiąc już o bibliografii zawartości poszczególnych rękopisów i druków.

Muzykalność ludowa, bardzo silna w niektórych regionach Polski, przejawia się nie tylko w muzyce uznawanej za ludową, ale także w śpiewie religijnym. I dziś jeszcze na niektórych obszarach Polski spotkać można zjawisko żywej, „religijnej” muzykalności, przejawiającej się w szczególnie wyrazistym sposobie śpiewania, w kultywowaniu starych, niejednokrotnie melodycznie

<sup>13</sup> *Bogurodzica*. Opracował J. Woroneczak. Wstęp językoznawczy Ewa Ostrowska. Opracowanie muzykologiczne H. Feicht. *Liryka średniowieczna*. T. 1. Wrocław 1962.



i tekstowo bardzo wartościowych pieśni. Ta ludowa kultura muzyczna o religijnej treści i funkcji powoli zanika, podobnie jak zanika tradycyjny folklor, a na jego miejscu pojawiają się nowe zjawiska. Ludowy śpiew religijny ma znacznie szerszy zasięg niż wykonywanie muzyki ludowej sensu stricto. Chodzi tu o fakt, że nieporównanie więcej wykonawców ma pieśń religijna niż muzyka ludowa. Spotyka się w terenie informatorów, którzy są nosicielami i wykonawcami zarówno pieśni ludowych, jak i religijnych, ale nie ma przesady w twierdzeniu, że znacznie więcej jest nosicieli repertuaru pieśni religijnych, wykonywanych w ramach oficjalnych, normowanych obrzędów kościelnych, a także w ramach prywatnej praxis pietatis, spełnianej w określonych grupach (społecznych) lub prywatnie i indywidualnie.

Ta muzykalność, manifestująca się w różnych sytuacjach religijnych, stanowi continuum także kulturowe, a żyjąc w kontekście profesjonalnej kultury muzycznej i kultury muzycznej ludowej, ulega ich wpływom i sama oddziałuje. Następuje tu styk zjawisk, manifestacji muzycznych, które mają różnorodny rodowód (genezę), odmienne zastosowanie i różne spełniają funkcje, ale łączy je fakt, że są to manifestacje muzyczne. Stąd przedmiotem badań muzykologicznych nie powinien być w tym przypadku tylko określony zespół materiału, traktowany autonomicznie, lecz raczej muzykalność ludzi, przejawiająca się między innymi w tym, co śpiewają, jak śpiewają. W tym „co” i „jak” można dojrzeć wspomniane wpływy. Zdumiewający jest np. wpływ kultury chorałowej na ukształtowanie się określonych stylów i form występujących w śpiewach religijnych. Melodie recytowane są w większości adaptacją, połączoną z procesem przekształceń, recytatywnych formuł chorałowych. Cały plan architektonicznego kształtowania różnych form recytatywnych zapożyczony jest z chorałowego stylu recytatywnego. To samo można powiedzieć o psalmodii, którą D. Johner nazwał sercem chorału gregoriańskiego<sup>14</sup>, a która przeniknęła także do religijnych śpiewów ludu. Tępsalmodyczne, w niemal dosłownej postaci wzięte z chorału, tony w różnorodny sposób przekształcone (zaśpiewane, „uludowione”), a także formuły własne nie mające odpowiednika w chorałach, znajdziemy w polskich śpiewach religijnych. To wszystko świadczy o głębokim przeniknięciu w kulturę ludową, w myślenie muzyczne modeli gregoriańskich.

Inny rodzaj wpływu, wynikający z wzajemnych powiązań w ramach tego, co nazwano muzykalnością, to nie tylko przejmowanie i adaptowanie melodii popularnych bądź genetycznie ludowych, o czym sporo już wiemy, ale to przede wszystkim przejmowanie określonych wzorów myślenia muzycznego, strukturowanie formy muzycznej w szerokim tego słowa znaczeniu, na wzór ludowy.

<sup>14</sup> *Wort und Ton im Choral*. Leipzig 1953 s. 173.

Określone gatunki czy nawet formy muzyki religijnej tworzą, mimo zmienności kultury ze wszystkimi tego procesu konsekwencjami, jakieś continuum genologiczne (choć nie tylko!), które realizuje się dzięki powiązaniom z religią, z jej transcendentnym charakterem, z wartościami stałymi i treściami ponadczasowymi i ponad- (poza-) kulturowymi. Stwarza to konieczność i możliwość, aby w oparciu o ten aspekt prowadzić muzykologiczne badania genologiczne, śledzić to continuum, próbować określać jego złożoną naturę, jego istotę, która jest uwarunkowana nie tylko historyczną zmiennością kulturową, lecz także powiązaniem z tym, co jest transcendencją.

W badaniach muzyki ludowej należałoby mieć na uwadze nie tylko zewnętrzne wpływy kształtujące określoną kulturę ludową (jej „widzialnym” przejawem jest zasób melodii, śpiewów), lecz także śledzić to wszystko, co kształtuje intelektualne możliwości i nawyki myślenia i strukturywania muzycznego. Warto też zastanowić się, w jakim stopniu religia dynamizuje aktywność muzyczną człowieka, wpływa na zmianę form muzycznej kultury ludowej, a nie pozostawać tylko na etapie badania wytworów tej efektywności, z pominięciem wzajemnych związków.

## MUSICAL RELIGIOUS CULTURE AS AN OBJECT OF MUSICOLOGICAL STUDY

### SUMMARY

That portion of culture which is music or is related to music while at the same time being connected with religion can be called musical religious culture. It includes various levels of musical creation, various styles, forms and types, which have had varying realizations in the course of history. They are:

1. The Gregorian chant, the oldest, purely religious musical tradition, which for many centuries exercised a stimulating influence on the development of other forms of music.

2. The types and forms of religious music composed with liturgy in mind, from compositions in the Organum style (9th—13th centuries) to A. Bruckner's masses (19th century). This is first of all (though not exclusively) Mass music written by composers during all the periods of the development of professional music in Europe.

3. The current deriving from the technique of facing liturgical texts, which led to the formation of liturgical drama and subsequently the mystery and the oratorio. This current includes the motet and the cantata.

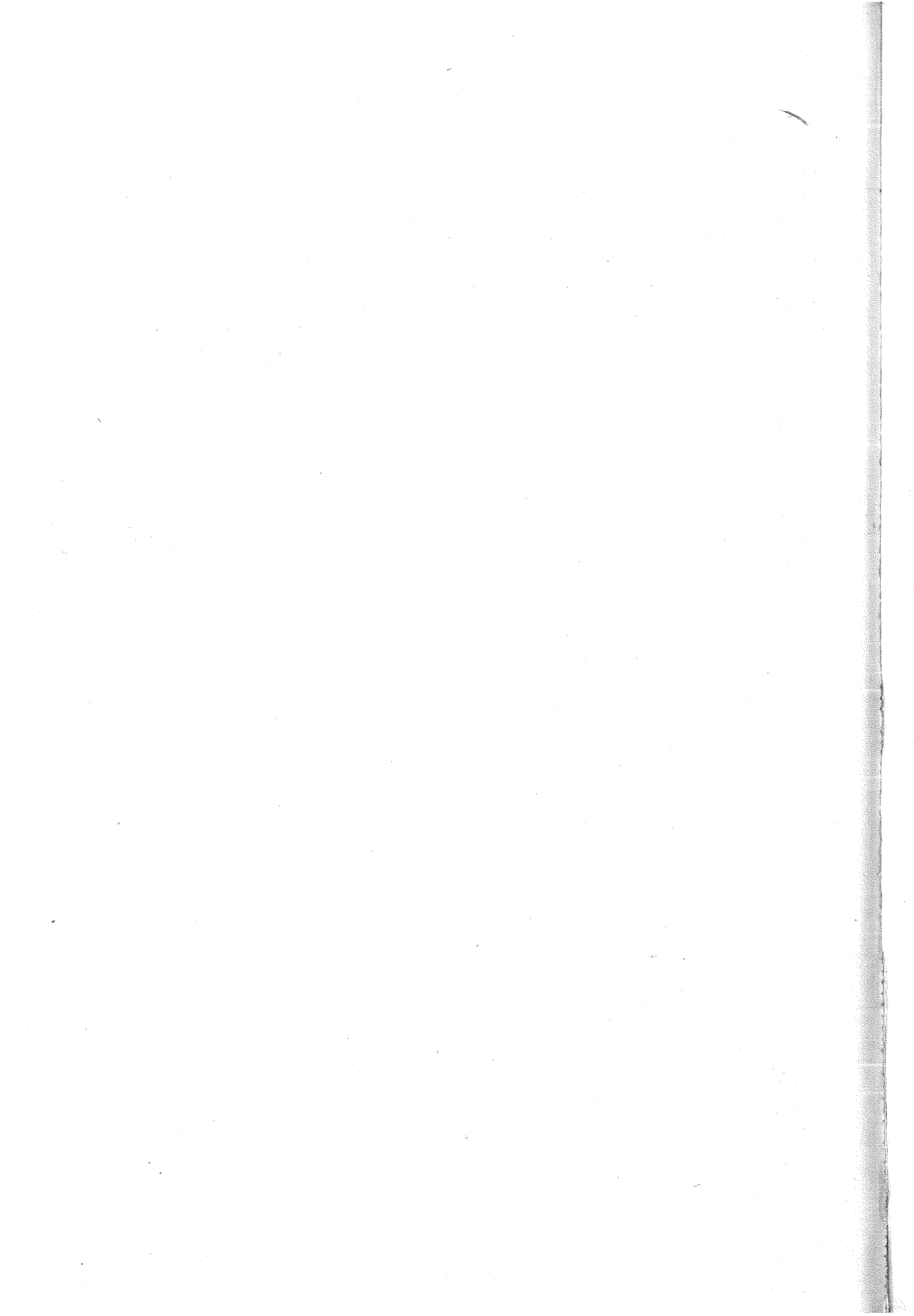
4. Organ music, whose independent existence certainly dates back to Landini (14th century). The achievements of its several centuries of development were synthesized in the work of J. S. Bach. It is still being composed nowadays (o.g. O. Messiaen).

5. The work of outstanding modern composers (I. Strawiński, K. Szymanowski, K. Penderecki, etc.) arising from religious interests and inspirations, even if it is not Church music.

6. Religious songs composed over the centuries, from Bogurodzica until our days.

---

Some types and even some forms of religious music form a sort of genological continuum (despite the variability of culture), which is due to the connection of the music with religion, with its transcendent nature, constant values and timeless and supracultural content. It is necessary to conduct genological research with this aspect in mind, to trace the continuum and describe its nature and essence. For instance, we use the term „Mass” to refer to works from a period covering several centuries, but it is only research of an appropriate kind that might reveal the genological continuity liking the choral Mass of Turnai (14th century) and the electronic Mass by B. Schaffer. What do these forms have in common? The canonical text with its transcendent elements defining man's relation to God? Or does the idea of form itself perhaps remain unchanged?



## SPIS TREŚCI

### Index rerum

Ks. MIROSLAW KOKOT. Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela . . . . .	5
<i>The Cloud in the Old Testament as a Sign of the Saving Power of God Working in the History of Israel . . . . .</i>	21
Ks. JÓZEF WILK. Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy . . . . .	23
<i>The Significance of the Desert in Rv. 12 . . . . .</i>	40
Ks. JERZY GRZEŚKOWIAK. Małżeństwo chrześcijan jako sakrament . . . . .	41
<i>Christian Marriage as a Sacrament . . . . .</i>	58
Ks. SEWERYN ROSIK. Grzech i nałóg jako czynniki społeczno-moralnej destrukcji . . . . .	61
<i>Sin and Vice as Factors of Social and Moral Decay. . . . .</i>	82
Ks. FRANCISZEK BLACHNICKI. Świadcstwo wiary w katechezie . . . . .	83
<i>Testimony of Faith in the Catechesis . . . . .</i>	96
Ks. HENRYK LUCZAK. Katecheta — sługą Słowa . . . . .	99
<i>The Catechist as a Servant of the Word . . . . .</i>	110
Ks. STANISŁAW SEMIK. Miejsce katechezy rodzinnej w procesie religijno-moralnego wychowania dziecka . . . . .	111
<i>The Role of Family Catechesis in the Process of Religious and Moral Education of the Child . . . . .</i>	124
Ks. BOLESŁAW KLAUS. Zasady doboru treści katechezy . . . . .	125
<i>The Principles of Selection of the Contents of Catechesis . . . . .</i>	142
Ks. GERAD KUSZ. Funkcja komplementarna katechezy . . . . .	143
<i>The Complementary Function of Catechesis . . . . .</i>	153
S. HALINA WROŃSKA. Formy oddziaływania wychowawczo-katechetycznego w założeniach i praktyce CMW . . . . .	155
<i>Forms of Educational and Catechetical Action in the Intentions and Practice of the Salesian Sisters . . . . .</i>	178
Ks. BOLESŁAW BARTKOWSKI. Muzyczna kultura religijna jako przedmiot badań muzykologicznych . . . . .	181
<i>Musical Religious Culture as an Object of Musicological Study . . . . .</i>	188

WYDAWNICTWO SALEZJAŃSKIE

---

*Nakładem Salezjańskiej Inspekcji św. Stanisława Kostki w Łodzi*

Nakład 1.000 + 150 egz. Ark. wyd. 11,8. Ark. druk. 12.

Druk ukończono w grudniu 1982 r. Cena zł 230,—

---

Zakłady Graficzne „Tamka”, Z-d nr 2, W-wa, Zam. 180, Z-83.